

@

RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE



TOME VIII
(1953)

**L'ANGOISSE
DU TEMPS PRÉSENT
ET LES DEVOIRS
DE L'ESPRIT**

Raymond DE SAUSSURE – Paul RICŒUR
Mircea ELIADE – Robert SCHUMAN
Guido CALOGERO – François MAURIAC

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Édition électronique réalisée à partir du tome VIII (1953) des Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1953, 388 pages. Collection : Histoire et société d'aujourd'hui.



Promenade du Pin 1, CH-1204 Genève

deuxième de couverture

On retrouvera dans ce volume tous les « moments » des discussions, nourries s'il en fut, qui se sont déroulées à Genève, les conférenciers ayant abordé le thème de l'angoisse sous des angles de vue extrêmement différents.

Ainsi le Dr RAYMOND DE SAUSSURE s'est voulu fidèle, dans sa description de psychanalyste, à l'observation et à la clinique. PAUL RICŒUR, lui, a essayé de situer les niveaux de l'angoisse : en partant de la première, au niveau vital, qui « concerne la vie et la mort », pour atteindre cette angoisse métaphysique qui, selon lui, les récapitule toutes. A cette analyse existentielle à la fois lucide et passionnée succéda l'exposé de l'historien. MIRCEA ELIADE, avec l'autorité de sa science, indiqua la réaction que pourrait avoir le penseur indien devant l'effort de l'homme occidental aux prises avec l'histoire. Ceci comme pour amorcer une fructueuse conversation Orient-Occident.

Sautant en plein dans le temps présent, on eut avec ROBERT SCHUMAN le point de vue de l'homme d'action, du politique, exposant les tâches concrètes qui sollicitent l'intelligence et la conscience des fils de l'Occident. Quant à GUIDO CALOGERO, rompant avec le pessimisme ou même le ton un peu dramatique de certains, il précisa non sans un humour lumineux la vraie nature du choix moral. Il appartenait à FRANÇOIS MAURIAC, dans un émouvant exposé, de parler de l'angoisse humaine dans la perspective chrétienne. On ne peut, a dit l'éminent romancier, aimer à la fois Dieu et notre angoisse.

Si les entretiens n'ont pas permis — et cela se conçoit aisément — de donner une définition de l'angoisse comme le demandait Umberto Campagnolo, du moins ont-ils révélé chez tous les participants un souci de dépassement de soi-même pour accéder à l'« autre ». Mais sous quel signe opérer ce dépassement ? Accord sur le premier point, divergences sur le second...

En définitive, vivantes Rencontres 1953.

TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

[Avertissement](#) - [Introduction](#)

Discours d'ouverture : [Albert PICOT](#) — [Antony BABEL](#).

*

[Raymond DE SAUSSURE](#) : [L'aspect psychologique de l'angoisse](#). Conférence du 2 septembre 1953.

[Paul RICŒUR](#) : [Vraie et fausse angoisse](#). Conférence du 3 septembre.

PREMIER ENTRETIEN PUBLIC, [L'aspect psychologique de l'angoisse](#), le 4 septembre.

[Mircea ELIADE](#) : [Le symbolisme religieux et la valorisation de l'angoisse](#). Conférence du 4 septembre.

DEUXIÈME ENTRETIEN PUBLIC, [Vraie et fausse angoisse](#), le 5 septembre.

PREMIER ENTRETIEN PRIVÉ, [Vraie et fausse angoisse \(suite et fin\)](#), [Le symbolisme religieux et la valorisation de l'angoisse](#). le 5 septembre.

DEUXIÈME ENTRETIEN PRIVE, [Exposé Ernest Ansermet et discussion sur : Ethique et esthétique](#), le 7 septembre.

[Robert SCHUMAN](#) : [Les causes sociales et politiques de l'angoisse](#). Conférence du 7 septembre.

TROISIÈME ENTRETIEN PUBLIC, [Les causes sociales et politiques de l'angoisse](#), le 8 septembre.

[Guido CALOGERO](#) : [L'angoisse et la vie morale](#). Conférence du 8 septembre.

TROISIÈME ENTRETIEN PRIVÉ, [L'angoisse et la vie morale](#), le 9 septembre.

QUATRIÈME ENTRETIEN PUBLIC, [Les conditions intellectuelles et morales des conditions de travail dans la société contemporaine](#), le 10 septembre.

[François MAURIAC](#) : [La victoire sur l'angoisse](#). Conférence du 10 septembre.

QUATRIÈME ENTRETIEN PRIVE, [Le symbolisme religieux et la valorisation de l'angoisse \(suite et fin\)](#), [L'angoisse et la vie morale \(suite\)](#) le 11 septembre.

CINQUIÈME ENTRETIEN PUBLIC, [L'angoisse et la vie morale \(suite et fin\)](#), [Points de vue](#), le 12 septembre.

*

[Index](#) : [Participants aux conférences et entretiens](#).

AVERTISSEMENT

@

p.007 Tout comme les volumes consacrés aux Rencontres des années précédentes, la présente publication s'attache à restituer d'une manière fidèle les débats de Genève.

On trouvera en tête la brève Introduction par laquelle le Comité d'organisation avait souligné, à l'intention des participants et du public, quelques-unes des questions impliquées dans le thème proposé : *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*.

Suivent les textes intégraux des six grandes conférences consacrées chacune à un des aspects majeurs de ce thème.

A ces six textes de base s'ajoutent les sténogrammes des cinq entretiens publics et des quatre entretiens privés constituant la discussion proprement dite. Ajoutons que nous avons fait précéder cette relation des entretiens de l'allocution de M. le Conseiller d'Etat Albert Picot ainsi que du discours de M. le Professeur Antony Babel, président du Comité d'organisation des R.I.G., prononcés lors du déjeuner d'ouverture.

Sauf les exceptions signalées plus loin, les exposés et les interventions des participants aux débats figurent intégralement dans ce volume ; si quelques lapsus, ici et là, ont été corrigés, nous nous sommes efforcés de conserver au texte son caractère oral. Toutefois, les interventions faites dans une langue autre que le français — très rares cette année — ont été remplacées par les interprétations qui en furent données sur place. En outre, certaines digressions dont le propos n'était pas en rapport très étroit avec le thème des débats ont été résumées, chaque cas étant clairement signalé par l'impression en petit corps.

Le lecteur trouvera, enfin, un index alphabétique des participants aux entretiens avec la référence de leurs interventions.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Le Comité d'organisation des Rencontres Internationales de Genève est heureux de pouvoir exprimer ici sa gratitude à ceux dont l'appui généreux lui a permis d'assurer le succès de ces VIII^{es} R.I.G., et tout particulièrement à l'UNESCO et aux autorités cantonales et municipales de Genève.

INTRODUCTION ¹

@

p.009 Le thème des VIII^{es} R.I.G. est né de délibérations orientées par une proposition initiale sensiblement différente, ayant trait à « la peur » en général. Notre Comité a estimé qu'il importait de faire porter le débat plutôt sur ce sentiment profond d'insécurité auquel participent très généralement les hommes de notre temps, sentiment que le terme d'inquiétude rendrait trop faiblement, et qui est autre chose que la peur à proprement parler, car il n'est point engendré par la menace d'un danger précis. C'est bien plutôt d'un vague malaise qu'il s'agit, ne permettant guère la réaction de parade ou de défense qui s'esquisse en présence d'une menace déterminée. Toutefois, cette angoisse peut être analysée, par un effort concentré, susceptible, finalement, de l'exorciser au moins dans une certaine mesure. Nous sommes persuadés de la vertu purificatrice d'une prise de conscience à la manière socratique, et c'est cet aspect de la question que nous avons tenu à souligner par le sous-titre « et les devoirs de l'esprit », tout en laissant au libre jeu du dialogue la mise en lumière des possibilités qui se présentent à l'homme contemporain pour dépasser cette angoisse, individuelle et collective, dont il serait vain de nier qu'elle est aujourd'hui très répandue.

Ce sentiment de l'angoisse, l'existentialisme, qu'il soit d'inspiration chrétienne ou athéiste, le place au centre de notre appréhension du monde, par laquelle nous seraient révélées, en même temps que notre liberté, la précarité et l'absurdité de notre existence. L'angoisse se trouve ainsi investie d'une signification éthique et métaphysique, liée à l'expérience de la liberté et au problème du mal, et de nombreux commentateurs ont pu, sans forcer les choses, rapprocher les analyses de Kierkegaard, le père de l'existentialisme, des considérations pascaliennes sur le vertige de l'homme devant le néant de notre condition terrestre. Dans un contexte qui, d'une façon générale, se veut psychologique uniquement, la psychanalyse fait elle aussi une place importante à l'angoisse, qui résulterait de la lutte engagée entre le moi conscient et les tendances refoulées, celles-ci étant sourdement p.010 ressenties comme un obscur danger. Par ailleurs, les vues des psychanalystes sur les névroses

¹ Thèmes de réflexions proposés par les organisateurs des R. I. G. 1953 (programme).

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

d'angoisse semblent rejoindre certaines affirmations des existentialistes sur le caractère décisif du « choix », qui apparaît à la fois, dans l'existence humaine, comme une rupture et une construction — voire une reconstruction — mettant en jeu les plus délicats rouages de la personnalité.

D'autre part, l'homme n'a-t-il pas, à toutes les époques, éprouvé un sentiment d'angoisse devant la mort ? Angoisse indéniable dans la tragédie grecque, par exemple ; angoisse qu'épicuriens et stoïciens, dans leur effort de libération, visent à conjurer non moins que l'idéalisme de Platon ; angoisse qui devient essentiellement, dans l'intuition chrétienne de la vie, celle d'une existence privée de Dieu, seule véritable mort.

Si donc ce sentiment paraît revêtir aujourd'hui une acuité et une coloration particulières, on peut se demander si ce n'est pas en fonction d'une situation historiquement déterminée. Cette question doit nous conduire à examiner quelles sont, sur le terrain politique et social, les conjonctures qui, actuellement, peuvent être elles aussi à la source de ce malaise que l'on peut qualifier d'angoisse. Celle-ci pourrait alors se révéler sous un autre aspect : non plus dans sa liaison intrinsèque avec l'exercice même de notre liberté, mais au contraire comme le produit de toutes les entraves qui, aujourd'hui, grèvent cette liberté, et de tous les dangers, plus graves encore, dont elle est menacée.

C'est dire que l'investigation ne saurait être exhaustive sans s'étendre à un très vaste terrain.

Nous souhaitons qu'elle soit poursuivie en toute lucidité, et qu'elle permette de circonscrire nettement l'angoisse propre à notre temps de celle qui serait pour ainsi dire congénitale à l'être humain. Cette discrimination pourrait seule, nous semble-t-il, conduire à une thérapeutique de l'angoisse adaptée à ses diverses manifestations, et ramener à leurs exactes proportions celles qui tiennent à des contingences historiques.

Nous espérons fermement que de cette recherche loyale pourront surgir des éléments propres à éveiller, en dépit des apparences trop faciles à exploiter dans le sens du pessimisme, un regain de confiance et d'espoir dans l'homme et ses destinées.

@

RAYMOND DE SAUSSURE¹

L'ASPECT PSYCHOLOGIQUE DE L'ANGOISSE

@

p.011 **INTRODUCTION.** Comme il nous est échu l'honneur d'ouvrir la série des conférences des VIII^{es} Rencontres Internationales de Genève, il nous incombe en même temps de définir certains plans de discussion et certains termes qui vont être employés.

En parlant de l'aspect psychologique de l'angoisse, nous ne prétendons pas réduire celle-ci à ce seul plan, mais seulement limiter notre description à l'expérience vécue telle qu'elle nous est fournie par l'observation et la clinique.

Nous sommes conscients de ce que l'angoisse peut être envisagée du point de vue existentialiste et métaphysique, tâche qui incombera au Professeur Ricœur, ou du point de vue religieux comme le fera sûrement M. François Mauriac, mais il importera dans la discussion de ne pas mêler ces plans.

Il était naturel d'aborder la question du point de vue psychologique d'abord, car l'homme tend naturellement à se défaire de son angoisse et de l'égoïsme qui l'accompagne nécessairement pour acquérir la sécurité qui seule lui permettra le développement de l'amour, ce mot étant pris dans son sens le plus large.

L'homme qui n'aura pas premièrement réduit les antinomies de

¹ Conférence du 2 septembre 1953.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

son caractère, les transportera inévitablement dans ses démarches philosophiques et religieuses. Nous ne faisons pas allusion ici aux p.012 antinomies de sa personnalité morale, mais à celles qui ont pu s'établir entre son conscient et son inconscient, celles qui créent des zones de déterminisme psychologique que nous aurons à étudier plus loin.

Affirmer que ces désordres de la vie affective peuvent influencer nos idées mystiques, c'est dire que le plan psychologique ne s'oppose pas à celui de la religion, il le complète et parfois le précède.

Nous ne nous arrêterons pas longtemps à définir les termes *angoisse*, *anxiété* et *peur* qui, au cours de ces cent dernières années, ont été employés avec des acceptions diverses.

L'angoisse est un état de malaise psychique et physique :

Psychiquement elle est perçue comme un sentiment d'insécurité pouvant aller jusqu'à un état de panique. L'individu qui l'éprouve n'a pas conscience de l'objet qui la provoque ou bien encore l'état émotif qu'il subit lui paraît complètement disproportionné aux circonstances qui l'ont induit. Il y a toujours des éléments d'inconnu, d'incertitude et d'impuissance qui se rattachent à l'angoisse.

Physiquement, elle est caractérisée par une gêne respiratoire avec un sentiment de restriction de la poitrine, par des sueurs, par des palpitations et souvent encore par des tremblements des membres et une impression de faiblesse générale. Elle est un réflexe induit par une émotion qui n'a pas pu être maîtrisée. Elle peut se présenter sous forme aiguë ou chronique.

L'*anxiété* est l'appréhension irraisonnée que nous avons en face

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

d'un danger. Elle se distingue quantitativement de l'angoisse.

La *peur* est l'émotion que nous éprouvons en face d'un danger dont nous mesurons l'ampleur comparativement aux moyens de défense dont nous disposons. C'est un phénomène entièrement conscient.

Certaines angoisses sont déterminées uniquement par des causes physiques, celle, par exemple, qui surviennent dans des intoxications, des maladies de cœur, ou d'autres affections organiques. Nous les laisserons de côté dans notre étude.

Au cours de ces vingt dernières années, trois ouvrages ont considérablement approfondi nos connaissances sur l'angoisse, envisagée du point de vue psychologique. Ce sont : le livre de Freud intitulé *Inhibition, symptôme et angoisse*, celui de Juliette p.013 Boutonier, *L'angoisse*, et enfin le livre capital du Dr Charles Odier : *L'Angoisse et la pensée magique*. Ces trois études ont été écrites du point de vue psychanalytique.

Il ne peut être question dans le cadre d'une seule conférence de faire une introduction à la psychanalyse pour rendre intelligibles les problèmes abordés dans ces ouvrages, puis d'exposer les trois théories de ces auteurs et enfin de fixer ma position personnelle vis-à-vis d'elles.

J'ai donc pris le parti de ne vous présenter que quelques aspects de notre sujet, d'en étudier rapidement les causes et les mécanismes puis de m'étendre plus longuement sur les moyens de neutraliser l'angoisse ou de la liquider et enfin de présenter quelques remarques sur ses rapports avec les événements de notre temps.

I. Causes de l'angoisse

@

a. L'ANGOISSE DU NOURRISSON : Le nourrisson, lorsqu'il a faim ou qu'il souffre présente tous les signes de l'angoisse. Bien qu'il nous soit impossible de nous rendre compte du degré de conscience qu'il a de son état, nous pouvons affirmer qu'il se sent inconfortable et incapable par lui-même de remédier à ce malaise. Son sentiment de sécurité dépendra donc entièrement des soins que lui prodiguera son entourage.

Il existe de nos jours un grand nombre de films qui démontrent à l'envi qu'un enfant nourri irrégulièrement, sans amour, par une mère agacée de remplir ses fonctions maternelles développe une anxiété croissante qui le rend peureux lorsqu'il doit prendre ses premières initiatives dans la vie. Nous voyons, au contraire, l'enfant nourri régulièrement et avec amour acquérir toujours plus de sécurité et développer une initiative normale au fur et à mesure de sa croissance.

L'état de malaise, en grande partie physique, éprouvé dans la petite enfance surgit automatiquement à la manière d'un réflexe à la moindre insécurité éprouvée plus tard. Ce malaise envahit tout le champ de la conscience et contribue à son tour à augmenter l'angoisse de l'enfant, celui-ci n'ayant aucun moyen de le faire cesser. Ainsi ^{p.014} submergés par leur malaise physique, un grand nombre d'anxieux de refusent à croire à l'origine psychologique de leur trouble.

Nous avons insisté sur les manifestations anxieuses de la première enfance parce qu'elles permettent de comprendre pourquoi certains enfants parviennent à résoudre normalement

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

leurs difficultés alors que d'autres s'y achoppent. Cette sensibilisation précoce rend, en effet, plus difficile le sevrage, le partage des parents avec les autres frères et sœurs, la liquidation du complexe d'Œdipe, la découverte de la différence anatomique des sexes, l'adaptation à l'école, la puberté. Elle crée un climat défavorable à trouver des solutions heureuses aux problèmes nouveaux qui se présentent. L'échec qui en résulte accroît la dépendance de l'enfant vis-à-vis de son entourage.

S'il a été ainsi frappé d'angoisse, de celle que le Dr Odier appelle primaire, il devient un anxieux chronique. Dès lors il projette son anxiété sur tous les événements, s'imaginant que ce sont ceux-ci qui la provoquent, alors qu'il s'agit simplement d'une extériorisation d'un état intérieur.

Ce qui rend à cet enfant la guérison très difficile, c'est qu'il recherche sa sécurité en dehors de lui-même, dans l'appui ou l'affection que d'autres peuvent lui donner. Mais, dans la plupart de ces cas, les parents étant eux-mêmes des anxieux, loin d'apporter un apaisement à l'enfant, ils augmentent, par leur propre insécurité, l'angoisse de celui-ci.

b. L'ANGOISSE DE LA SECONDE ENFANCE. A l'âge de trois ou quatre ans, on voit apparaître une période d'angoisse qui se manifeste surtout la nuit et qu'on pourrait appeler normale parce qu'elle est tout à fait générale. Elle a été bien décrite par Juliette Boutonier. Elle est due surtout au fait, qu'à cette période, l'enfant ne distingue pas sa pensée du monde extérieur. Il croit à la réalité des images de ses rêves ou de ses phantasmes. Il en est alors effrayé et ne parvient pas à s'en débarrasser. Ces images ne peuvent pas être intellectualisées, elles ont un

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

caractère de vécu contre lequel l'enfant se sent impuissant.

p.015 Ses rêves sont d'autant plus terrifiants que son entourage est plus menaçant. Lorsque les punitions physiques abondent, lorsqu'on parle de chercher le gendarme ou le croquemitaine, lorsqu'on enferme l'enfant dans quelque lieu obscur, il revit toutes ces menaces ou ces scènes en rêves qui deviennent de véritables hallucinations anxiogènes.

A cet âge encore, la pensée de l'enfant est incapable de relativité, par suite il prend ses émotions pour des absolus. A-t-il commis une faute qu'il se reproche ? Il se considère absolument coupable et ne voit plus de salut ou de pardon possible. A la suite d'une sottise, a-t-il été repoussé et rejeté pour un temps, il s'estime totalement abandonné. L'impossibilité de rétablir la relativité des choses est un grand handicap dans sa sécurisation.

Un troisième désavantage de la pensée prélogique de l'enfant est qu'elle est entièrement égocentrique ; elle ne lui permet pas de se placer dans la position intellectuelle d'un autre. Il s'en suit qu'il ne peut guère être aidé par la raison de l'adulte et qu'il doit recourir à d'autres mécanismes pour se sortir de son angoisse. Dans cette période où l'enfant est impuissant vis-à-vis de l'adulte, où il est mal armé pour faire face à toutes les difficultés de la vie, où son mode de penser est encore insuffisamment développé, tout choc ou tout conflit émotif laisseront des traces durables. C'est pourquoi toute liquidation psychologique de l'angoisse est obligée de remonter jusqu'à cet âge particulièrement vulnérable où se sont formés les premiers réflexes de l'insécurité.

Comment se présentent ces chocs ou ces conflits affectifs ? Des exemples feront mieux comprendre leur mécanisme : une veuve,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

sans fortune, se trouve à la tête d'une famille de huit enfants. Elle leur inculque qu'ils doivent travailler sans relâche, sinon Dieu les punira et ils devront aller dans une institution où ils seront mal traités. Aux aînés, elle interdit toute vacance avant que les cadets aient terminé leurs études. Le plus âgé, cependant, marié depuis deux ans, estime qu'il a le droit à quelque repos et part avec sa femme pour trois semaines d'absence dans le Midi. Sa mère se fâche et lui dit que Dieu le punira. Au bout de huit jours, il est en effet ramené sur un brancard avec tous les symptômes ^{p.016} d'une tuberculose, maladie dont le père était mort. La mère, vraie génitrice au sens mauriacien du mot, loin de s'apitoyer, rassemble ses enfants et leur tient le discours suivant : « Votre frère a désobéi, il s'est montré égoïste, Dieu va le punir et il va mourir. » Puis se tournant vers un autre de ses fils, alors âgé de 13 ans, qu'elle ne trouvait pas assez zélé, elle lui dit : « Ça te sera une bonne leçon, tu resteras toute la nuit avec ton frère aîné ; lorsqu'il commencera à cracher du sang, tu sauras que c'est la fin. » Puis elle enferma ses deux fils dans la chambre même où leur père était mort. Le plus jeune resta agenouillé toute la nuit, priant et promettant à Dieu que si son frère était sauvé, il consacrerait entièrement sa vie au travail et qu'il ne convoiterait jamais une femme, qu'il ne boirait et ne fumerait jamais.

Le frère aîné fut sauvé, le plus jeune terrifié par cette nuit d'angoisse, refoula toutes ces circonstances, mais il n'abandonna jamais son travail, ne fût-ce que pour un jour ; chaque fois qu'il lui en venait l'idée ou chaque fois qu'il convoitait une femme, il se mettait à tousser, à cracher du sang, à avoir de l'insomnie avec l'angoisse terrible qu'il allait mourir de tuberculose. Jusqu'au jour de son analyse, il ne savait pas pourquoi

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

périodiquement il éprouvait ces symptômes.

Cet exemple est bien propre à nous faire saisir le mécanisme de l'angoisse provenant d'un événement et de conflits refoulés. Chaque fois que cet homme avait le désir de violer un des tabous qu'il s'était créés sous l'empire de la peur, il revivait un état de malaise antérieur, sans en connaître la cause.

Des chocs de ce genre limitent nécessairement la liberté et la souplesse d'adaptation d'un individu.

L'angoisse liée à un conflit refoulé peut parfois être contenue pendant des années, puis faire brusquement irruption à propos d'une association d'idées insolite. Tel cet homme de 43 ans, qui, en 1924, descend sur un boulevard de Paris, portant deux planches sur son épaule, car il était charpentier. Il croise un quidam sur le trottoir, empoigne ses planches et assomme l'individu. Après le meurtre, il reste sur place, il ne cherche ni à prendre l'argent de sa victime ni à fuir. Arrêté et interrogé, il ignore lui-même la cause ^{p.017} de son crime. La seule raison qu'il invoque est que l'homme qu'il a tué portait les mêmes moustaches que son père. Une investigation ultérieure nous apprend que l'assassin était le fils d'un paysan très pauvre, qu'il avait toujours couché dans le même lit que ses parents, obligé de côtoyer fréquemment leurs ébats sexuels. Il en résulta chez l'enfant une telle haine pour son père qu'à seize ans, il se sentit poussé à prendre une hache pour le tuer. Il fut si effrayé de son geste meurtrier qu'il partit sur-le-champ pour Paris et ne donna plus jamais de ses nouvelles à ses parents. La moustache de sa victime évoqua en lui les scènes de son enfance, il fut envahi par une bouffée de haine et d'angoisse et avant qu'il ait pu prendre conscience de son état, le crime était déjà commis.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Ces exemples sembleront peut-être exceptionnels au grand public ; pourtant il suffit de réfléchir aux conditions sociales des gens pour comprendre que ces drames familiaux sont au contraire fréquents, mais les victimes se gardent de les crier sur les toits.

On me reprochera peut-être d'avoir parlé jusqu'ici d'une angoisse pathologique ; n'en existe-t-il pas une que nous devrions appeler normale ? Dans ce domaine, il n'y a pas de limites nettes. De même que l'on ne peut pas classer les individus en intelligents et imbéciles, mais qu'il y a entre ces deux extrêmes, une foule de gens dont l'intelligence est plus ou moins développée et prend des formes diverses, de même dans le domaine affectif, il y a entre les personnes qui ont atteint un sentiment de sécurité complet et les angoissées toutes celles qui se sentent plus ou moins rassurées.

Chez la plupart d'entre nous, il subsiste, ne serait-ce qu'occasionnellement quelque chose de notre angoisse enfantine.

Examinons maintenant par quels moyens nous arrivons à nous en débarrasser.

II. Les voies de liquidation de l'angoisse

a. L'ANGOISSE ET LE JEU. Avant de pouvoir utiliser à sa guise un mouvement ou une fonction, l'enfant joue, multipliant ses démarches pour en acquérir la maîtrise. De même, il s'amuse avec sa peur ou son angoisse pour les ^{p.018} surmonter. Il s'expose volontairement aux situations dangereuses, surtout à celles qu'il sait pouvoir vaincre. Dès son jeune âge, il aime qu'on lui raconte des histoires terrifiantes, se plaçant en imagination dans une atmosphère angoissante pour la dominer. Parfois, il déploie une certaine ironie contre celui qui a peur, puis il la tourne contre lui-

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

même. Ainsi, il s'habitue progressivement au danger. A force de jouer, il transforme son angoisse en peur puis celle-ci en un simple signal d'alarme.

Par là, l'angoisse deviendra un stimulant de la curiosité, car l'enfant cherchera des solutions multiples aux problèmes qui se posent à lui. Il éprouvera bientôt une avidité de connaissances doublée d'une imagination féconde, expérimentant sans relâche sur la réalité pour acquérir des techniques toujours plus nombreuses lui permettant de faire face aux dangers qui l'effraient. Lorsque cette sorte de sublimation de l'angoisse réussit, elle se transforme en prévoyance d'abord, puis en intérêt pour le monde extérieur.

L'individu peut aussi liquider son angoisse en lui trouvant diverses formes d'expression. C'est une catharsis artistique qui exige un certain déguisement. On ne saurait révéler d'emblée à soi-même et aux autres les tourments intérieurs tels qu'on les sent ou qu'on les a vécus. En les exagérant ou en les minimisant, en les ironisant ou en les embellissant on parvient sinon à s'en défaire, du moins à les alléger. Le vrai artiste déplace sur le souci de la forme une partie de ses tourments et réalise une liquidation symbolique de son angoisse par la création même de son œuvre. Au travers de celle-ci, il acquiert une conscience plus grande de lui-même qui le conduit à une maturité plus accomplie. Mais, pour que cette liquidation soit efficace, il faut qu'il ne reproduise pas éternellement les mêmes thèmes ou les mêmes formes. Il faut qu'il y ait progrès, qu'au besoin de se raconter lui-même, s'ajoute ou se substitue celui de raconter tout court.

Cependant, il ne faudrait pas en conclure que l'angoisse engendre le talent, elle ne fait que stimuler la production et la

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

qualité de celle-ci demeure le résultat de facteurs complexes qu'il ne nous appartient pas d'étudier ici.

p.019 L'angoisse est ainsi utilisée à diverses fins au fur et à mesure qu'elle diminue d'intensité.

L'investigation de l'enfant porte sur le monde social aussi bien que sur le monde physique. La jeunesse apprend que certains sentiments ou certaines conduites sont dangereux, d'autres inoffensifs, d'autres enfin apportent une récompense. Parce que cela l'amuse de friser le danger, elle joue avec des actes interdits, testant, en même temps jusqu'où ira la patience de son entourage, faisant une vraie épreuve de forces entre l'adulte et elle. Ainsi apprend-elle à manœuvrer et à éviter les situations angoissantes.

Vers six ans, l'enfant intériorisera le monde des parents, créant ce que les psychanalystes appellent son sur-moi. Voici de quoi il s'agit. Si une mère surprend son enfant en train de prendre un morceau de chocolat dans le placard et qu'elle lui interdise de commettre cet acte, la prochaine fois que cela arrivera, l'enfant en entendant venir sa mère, aura peur d'elle ; cette crainte sera encore extérieure à lui. Mais à supposer qu'il continue à désobéir, il arrivera un moment où malgré l'absence de sa mère, l'enfant hésitera. L'ordre aura été intériorisé, le conflit ne se passera plus avec le monde extérieur mais entre le désir de manger le chocolat et celui d'obéir à sa mère. Suivant l'attitude des parents et la qualité des liens affectifs qui existent entre eux et leur progéniture, le sur-moi prendra un caractère différent. Plus ce lien sera affectueux, plus le sur-moi aura tendance à diriger l'enfant vers l'obéissance. Mais, si celui-ci a peur de ses parents, il craindra son sur-moi. L'angoisse aura été intériorisée et d'autant plus refoulée que celle-ci aura été plus forte.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Nous ne pouvons aborder ici que l'aspect le plus superficiel de la formation du sur-moi, en réalité sa structure et ses fonctions sont mêlées aux élans passionnels que l'enfant éprouve envers ses parents.

Cette structure complexe peut donner lieu à un sur-moi très exigeant qui engendre un sentiment chronique d'angoisse de culpabilité ainsi que des mécanismes d'échec et d'autopunition. L'individu ne peut plus jouir d'aucun de ses succès, car toute affirmation de lui-même lui est interdite. C'est comme s'il n'avait plus le droit ^{p.020} d'exister et qu'il dût payer tous ses actes créateurs par de telles contritions que toute joie lui est refusée. Dans ces cas, la conscience morale est devenue inconsciente, automatique, rigide et le moi conscient ne fait qu'obéir passivement aux ordres qui lui sont dictés par une partie obscure de lui-même. Mais, lorsque le sur-moi n'est pas trop sévère, l'enfant jouera aussi avec les interdits qui du dedans s'imposent à lui, il se permettra des écarts et se réjouira de quelques désobéissances qui lui ont procuré du plaisir. Aux absolus d'une conscience enfantine, il opposera la relativité inhérente à la pensée de l'adulte. A ce sur-moi autoritaire et punitif, il substituera son expérience morale personnelle et plus son autonomie deviendra grande, plus libre il se sentira d'aimer.

Cependant à force de jouer avec l'angoisse, quelques personnes, au lieu de s'en rendre maîtresses, finissent par l'érotiser et la cultiver. Consciemment ou inconsciemment, suivant les cas, ils recherchent les situations qui leur donnent le frisson de la peur. Le signal d'alarme, créé par l'émotion n'est plus là pour mettre en jeu des moyens de défense, mais pour prévoir, autant dans la vie personnelle que dans la vie collective les pires

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

catastrophes que du reste ils se font une joie de transmettre à leur entourage. Comme le masochiste a besoin de sa souffrance, ils ne peuvent se passer de leur angoisse. Ils s'en repaissent et en nourrissent les autres. Elle est devenue la punition qui neutralise leur culpabilité. Ils la maintiennent par les visions apocalyptiques de l'enfer ou par les catastrophes sociales et cosmiques dans lesquelles ils ne cessent de se complaire.

b. LES VOIES MAGIQUES DE LA LIQUIDATION DE L'ANGOISSE. S'il est exact qu'à bien des égards la mentalité prélogique est un handicap pour l'enfant, il faut reconnaître qu'elle est en même temps un moyen efficace de neutraliser son angoisse.

Le fait qu'il croit à la toute puissance de sa pensée, qu'il confère une réalité totale aux objets de son imagination lui donne un excellent instrument de défense. Les Anglais dans leur expression de *wishfulthinking* expriment bien cette confusion du désir et de la p.021 réalité qui permet à l'enfant, lorsqu'il souhaite qu'un événement n'ait pas eu lieu, de le supprimer de son champ de conscience et ainsi de l'annuler à ses yeux. C'est ce même pouvoir d'imagination, accompagné d'une croyance totale, qui lui permet une identification intégrale avec des êtres forts et bénéfiques.

S'il joue au lion ou au soldat, ce n'est pas pour lui une simple spéculation de l'esprit, il y a participation magique avec toute la puissance et l'agression de ces personnages imaginaires et, sur ce plan, l'enfant peut se permettre toutes les revanches contre les humiliations qu'il a vécues. Il liquide par des phantasmes une partie de son agressivité avec l'angoisse de culpabilité qu'elle comporte ; cette voie cathartique du jeu se montre d'une grande efficacité.

La participation affective à une victoire, avec la croyance qu'elle

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

implique chez l'enfant, permet une décharge symbolique de sentiments capables de produire un réajustement de ceux-ci sans qu'à aucun moment l'enfant ait été conscient du conflit réel qu'il abréagissait.

Par des identifications successives il peut s'évader complètement de la réalité, se créer son monde à lui dans lequel il arrive toutes sortes de hauts faits qui le mettent à l'abri des circonstances difficiles de sa vie. Il s'aliène des siens et perd tout intérêt pour son entourage.

Un autre mécanisme de défense consiste à renier certains de ses sentiments et à les projeter sur autrui : l'homme au lieu d'accepter l'hostilité qu'il a envers quelqu'un, l'attribue à cette personne et se libère ainsi de sa culpabilité.

L'enfant et le névrosé luttent aussi contre leur angoisse par l'annulation rétroactive d'un événement ou d'un sentiment. Ils y parviennent par un rituel magique : la répétition obsessionnelle de mots ou de gestes auxquels l'on a conféré un pouvoir spécial apporte le soulagement désiré, car l'intention incarnée dans le rituel finit par être prise pour une réalité.

Enfin, la socialisation de ces processus de défense, c'est-à-dire le fait de faire partager une croyance à une collectivité en assure et en augmente l'efficacité.

^{p.022} Cependant, tous ces moyens magiques de liquidation de l'angoisse se montrent insuffisants à la longue. L'individu les multiplie, complique sa névrose, augmente le nombre des secteurs prélogiques de sa personnalité, sombre dans une anxiété toujours plus grande à moins qu'un jour, il puisse trouver des méthodes de liquidation plus adéquates.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

c. LA LIQUIDATION DE L'ANGOISSE PAR LA VIE MYSTIQUE. L'échec des conduites magiques nous amène tout naturellement à l'étude de la dissolution de l'angoisse par la voie mystique. Nous ne l'aborderons qu'en passant puisqu'elle doit faire le sujet d'autres conférences. Notre but n'est pas de l'examiner du point de vue de l'intervention de Dieu dans la vie humaine, c'est-à-dire du point de vue de la Foi. Restant fidèle à notre sujet, nous voudrions seulement traduire en termes psychologiques les démarches mystiques qui conduisent à cette libération.

Soulignons du point de vue méthodologique que notre intention n'est pas de réduire l'expérience mystique aux processus psychologiques. Chacun garde sa liberté de choisir ses croyances sur le plan métaphysique, rien n'empêche cependant d'étudier l'aspect psychologique de cette expérience.

Le schéma général de la voie mystique consiste à créer une désintrinsication des pulsions d'amour et des pulsions agressives, puis de les projeter sur deux être métaphysiques : Dieu et le Diable, l'être bénéfique et l'être maléfique. Une identification, c'est-à-dire, une participation mystique accompagnée d'une introjection de l'Être Idéal par des rites de communion établit une identité toujours plus grande entre le fidèle et son Dieu. La force acquise par cette communion permet un renoncement aux désirs personnels et une soumission passive à l'Être Bénéfique. Ainsi se suppriment les antinomies du caractère et l'angoisse qui en résultait.

Les pulsions mauvaises éliminées sont ensuite sublimées dans une activité religieuse qui sort le fidèle de l'extase pure et lui permet de communiquer l'expérience d'amour qu'il vient d'éprouver.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

p.023 Dans l'expérience mystique, il n'y a pas *forcément* une prise de conscience de toutes les causes de l'angoisse, il y a bien plutôt une évansion dans le domaine de la foi qui assure au croyant la sécurité qu'il recherche.

Je souligne l'expression *forcément*, car il y a nécessairement quelque chose d'arbitraire dans les distinctions que nous avons établies au sujet des différentes formes de liquidation de l'angoisse ; chacun, selon son tempérament, mêle en des proportions diverses les méthodes possibles de sécurisation.

Après avoir examiné les méthodes ludiques, magiques et mystiques, il convient d'envisager les méthodes psychologiques qui reposent sur la connaissance des structures intrapsychiques et des techniques capables de les modifier.

d. LA LIQUIDATION PSYCHOLOGIQUE. La liquidation psychologique part de cette idée qu'un certain nombre d'événements ou de sentiments ont été refoulés. Ceux-ci, bien qu'inconscients, continuent d'agir en nous et déterminent des zones d'angoisse. Dans les secteurs où celle-ci règne, l'individu se défend par des mécanismes prélogiques qui fonctionnent automatiquement et qui créent des centres de désadaptation, la pensée rationnelle ne parvenant pas à y pénétrer. Cette désadaptation à son tour augmente l'angoisse.

La voie de dissolution psychologique consiste donc d'une part à mettre de la clarté là où il y a de l'obscurité et à s'efforcer de récupérer les événements et les sentiments qui ont été rejetés dans l'inconscient et d'autre part à substituer aux mécanismes de défense automatiques et prélogiques des formes de défense plus souples, plus rationnelles et par suite plus adéquates à la réalité.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Pour être plus concret, illustrons ces processus par notre exemple clinique. Il a fallu faire revivre à l'homme qui souffrait de crises pseudo-tuberculeuses la scène dans laquelle sa mère avait proféré des menaces et la nuit d'angoisse qui suivit. Cette réminiscence, à l'âge de 32 ans, d'une scène qui avait d'abord été vécue à l'âge de 13 ans a permis son intégration dans le conscient et cela d'autant mieux qu'elle a été revécue dans le cadre calme et serein d'un ^{p.024} cabinet de consultation où le malade se sentait à l'abri de toutes les menaces qui dans le temps l'avaient épouvanté.

Il a fallu ensuite faire prendre conscience au patient de la signification qu'avait pour lui cette crise. Elle était un signal d'alarme et une défense jouant automatiquement contre les tabous qu'il s'était imposés. En effet s'il avait réellement quitté son travail il aurait été convaincu qu'il allait mourir de tuberculose et de fait se serait probablement laissé périr. C'est pour éviter cette issue fatale que les symptômes pseudo-tuberculeux apparaissaient, l'empêchant de réaliser les désirs contraires à ses tabous. Pour faire disparaître l'angoisse, il a donc fallu découvrir cette structure psychologique qui s'était formée à l'insu de sa personnalité consciente. Cette technique a permis de récupérer un souvenir et de modifier les voies d'adaptation dans un secteur jusqu'alors prélogique.

Deux méthodes s'offrent à nous pour ce genre de travail : l'hypnose et la psychanalyse.

Sous hypnose, un individu est en effet conscient de tout ce qu'il a refoulé, il peut revivre certaines scènes avec toute l'émotion qui les a accompagnées. Il suffit alors de lui suggérer qu'à son réveil il se remémorera cette même scène et pourra s'en souvenir sans crainte pour que le conscient récupère l'événement refoulé. La

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

méthode de l'hypnose est très spectaculaire, mais elle présente plusieurs inconvénients. Le plus important est que seul cinq ou six pour cent des individus peuvent être hypnotisés. De plus, l'événement retrouvé, celui-ci s'efface à nouveau si l'on ne détruit pas toute la structure défensive construite pour se protéger contre lui. L'hypnose, qui paraît à première vue plus rapide, en pratique, se montre généralement moins efficace.

La psychanalyse est une méthode complexe qu'il ne peut être question de décrire ici. Nous voudrions seulement rappeler quels en sont les principes. Elle repose essentiellement sur les associations libres d'idées et le transfert.

L'observation montre que tout sentiment refoulé tend à s'exprimer en dépit des résistances que le conscient lui oppose. Il se manifesterá d'abord sous forme de compromis, d'actes manqués, ^{p.025} d'images oniriques, de gestes symboliques, de comportements paradoxaux qui généralement seront révélateurs à la fois des défenses du malade et des sentiments qu'il cherche à repousser. Cette tendance qu'a le refoulé à se faire jour a conduit Freud à inviter ses analysés à dire tout ce qui leur passait par la tête, sans souci de logique ou de chronologie. Nécessairement, si le sujet reste fidèle à cette règle fondamentale, son esprit tombera à un moment donné sur ce qu'il cherche à éviter. Deux choses pourront alors se produire : ou bien il parviendra à l'aveu et à voir clairement ce à quoi il cherchait à se dérober, ou bien il éprouvera une résistance et manifesterá alors contre l'analyse ou contre son médecin une hostilité. L'analyse de celle-ci montrera qu'elle est due à ce que le malade se sent forcé d'aborder un sujet qui lui fait peur, elle est une sorte de défense. Le mécanisme compris, le patient pourra faire un pas de plus dans la prise de conscience de

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

son inconscient. Au fur et à mesure qu'il se voit libéré de toutes sortes d'entraves et qu'il sent un rapport de parfaite franchise s'établir avec son médecin, il idéalise ce dernier et tend à créer un lien de dépendance vis-à-vis de lui. Ce lien, à son tour, est analysé et le malade comprend alors que son esculape n'a été qu'un instrument transitoire de sa guérison par lequel il a pu retrouver l'unité de son être et supprimer cette barrière que l'angoisse avait créée entre son conscient et son inconscient.

Pour que ces mécanismes se déroulent normalement, l'analyste doit observer une neutralité vis-à-vis de son malade et s'efforcer seulement de lui faire prendre conscience de ce qui se passe en lui. Grâce à cette neutralité, le patient lui prête inconsciemment les attitudes qu'avaient ses parents et ainsi se transfèrent sur lui les conflits mal résolus de son enfance. Cette reviviscence dans la situation analytique permet une vraie décharge affective des sentiments jusque là emprisonnés dans l'inconscient, d'où une dissolution de certaines structures psychologiques figées qui étaient nuisibles à l'adaptation. Bien que dans la psychanalyse, il y ait une connaissance des mécanismes qui président à la formation et à la guérison des symptômes névrotiques, ce n'est pas la transmission de cette connaissance qui opère la détente. La psychanalyse reste ^{p.026} essentiellement un processus dynamique et affectif, c'est la reviviscence du conflit et sa liquidation par d'autres voies que celles de la névrose qui apporte le soulagement curatif.

Ayant étudié les causes et les remèdes de l'angoisse dans la vie individuelle, examinons comment elle se présente dans la vie collective.

III. L'angoisse de notre temps

Lorsque nous contemplons l'évolution de certaines sociétés, nous pouvons leur distinguer trois périodes : le Moyen âge, le Classicisme et le Déclin. Si l'on étudie les mœurs familiales au cours de ces trois phases, nous constatons que l'autorité parentale est très forte dans tout le moyen âge et apporte avec elle une inhibition de la production et un pessimisme dans la philosophie. Qu'on songe à Hésiode, à son acceptation passive de la destinée, à son obéissance à la volonté des dieux ! Certes l'art du moyen âge, dans ses formes maladroites et naïves, est expressif et pittoresque, mais il ne parvient pas aux conceptions d'ensemble.

Dans la seconde période nous voyons la relation fils-père devenir essentiellement rationnelle. Il y a révolte contre l'autorité familiale et plus tard contre les institutions politiques, mais elle est tempérée par un sens des réalités, par la nécessité des hiérarchies. Il y a une sorte de respect mutuel entre les deux générations. Le fils admire son père, son énergie, son œuvre et tout en désirant s'écarter de son joug, il vénère ce qu'il y a de puissance en lui. Le père tout en voulant maintenir son autorité est sensible à l'élan créateur et aux initiatives de ses enfants. Il y a souvent heurt mais finalement la raison rétablit une harmonie entre les deux générations. L'effort, dans cette lutte, cherche à trouver les idées générales sur lesquelles on puisse s'entendre, d'où le classicisme qui marque son empreinte dans toutes les formes de la pensée et des arts.

Toute agression s'accompagne d'angoisse et tandis qu'au moyen âge, celle-ci est neutralisée par la soumission, dans la période suivante, elle s'atténue par une poursuite de la perfection qui

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

exprime avec le maximum de mesure le compromis entre l'obéissance et la révolte. Le compromis trouvé devient une autorité nouvelle dont ^{p.027} la fonction est de neutraliser l'agression et la culpabilité qui lui est inhérente. Tant que cette mesure est en devenir et trouve des formes d'expression nouvelles elle est une réussite ; mais lorsqu'elle se fige et se codifie, elle devient une autre autorité, elle réclame une soumission et perd sa fonction de médiatrice.

Dans la période de déclin de multiples facteurs interviennent qui détruisent l'harmonie. Sur le plan familial, l'intérêt croissant pour les créations commerciales, artistiques, littéraires ou scientifiques détourne le père de ses enfants. Il est moins intéressé à développer son monde familial, cellule bien organisée à l'intérieur de l'état, qu'à achever son œuvre personnelle. La femme éduquée partage en partie les responsabilités du travail de son mari, elle est de plus absorbée par la vie sociale que développe le goût d'échanger des idées. Par suite, elle est souvent amenée à négliger ses fonctions de mère et d'éducatrice.

L'enfant abandonné accumule des rancunes de frustrations affectives et se soucie fort peu de continuer l'état créé par ses pères. Il trouve celui-ci sans intérêt et loin de s'y soumettre, il cherche à le détruire, poursuivant uniquement la réalisation de son monde personnel et artistique, d'où l'individualisme excessif qui caractérise les périodes de déclin. Sur le plan social et politique, d'autres facteurs viennent s'intriquer dans ceux que je viens de mentionner.

La période de classicisme est une période de réussite sociale ; une élite, une aristocratie s'est développée qui avec mesure contribue encore à la solidité de l'État ; les classes moins

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

développées, restées au stade du moyen âge, acceptent avec soumission leur état moins fortuné. Au reste, les créations de l'aristocratie avec la richesse qu'elles apportent fournissent aussi plus d'opportunités de travail au peuple. La nation, forte de cette construction, fait en général quelques conquêtes territoriales. Cette conjoncture heureuse amène une abondante main-d'œuvre étrangère qui souvent ne pense qu'à son gain personnel et s'identifie mal aux institutions du pays dans lequel elle immigre. A ces causes internes de dissolution, s'ajoutent d'autres périls qui menacent la structure lentement élaborée. Les États voisins jalourent la nation en plein essor, lui ^{p.028} déclarent la guerre. Généralement la vieille génération se bat avec courage et la jeune en maugréant. La guerre, quelle qu'en soit l'issue, laisse le pays affaibli, des institutions désorganisées, un chômage considérable. Toute la jeunesse déjà frustrée dans son enfance s'indigne contre le nouvel état de fait et ajoute à l'incertitude de pouvoir gagner son pain quotidien, l'angoisse de sa révolte. La génération précédente avait pu s'identifier aux croyances de ses ancêtres et trouver un appui dans des cadres sociaux stables. Forte de la sécurité que lui donnait cette structure et de la prospérité de cette époque, elle n'avait qu'un pas de plus à faire pour conquérir son autonomie.

Tout autre est la situation de la génération suivante. Mal encadrée et souvent rejetée par ses parents, elle ne s'est pas opposée à des hommes avec qui elle pouvait faire la paix plus tard, mais elle s'est heurtée à un sentiment de frustration qui a accru en elle les besoins d'enfants gâtés, ce qui la préparait mal à la lutte des années à venir.

D'autre part, tout en n'ayant pas trouvé sa sécurité dans l'enfance, elle allait être appelée à une tâche individuelle infiniment

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

plus difficile que celle des générations passées. Tandis que celles-ci n'avaient qu'à s'adapter à un cadre social existant, la jeunesse devait, pour trouver son autonomie, choisir entre un grand nombre de religions qui fleurissaient autour d'elle. Il n'y avait plus une morale reçue, sanctionnée par une collectivité unifiée, toutes les attitudes morales trouvaient leurs défenseurs, cette génération ne devait plus s'intégrer lentement dans une hiérarchie solidement organisée, elle pouvait par un travail acharné, par l'intrigue ou par le manque de scrupule monter d'un coup au faîte de la puissance. Mettait-elle sa confiance dans une idéologie au pouvoir, que cette dernière était renversée en quelques mois ou quelques années ! Construisait-elle honnêtement sa fortune que celle-ci était anéantie par un bouleversement politique ou social !

On comprend qu'à ces époques, la foule ait eu soif d'un dictateur qui l'obligeât à un ordre qu'elle se sentait incapable de s'imposer. Mais le dictateur cristallise généralement les sentiments de frustration et les besoins de révolte. Il commence par apaiser la p.029 soif de vengeance. Il unit la foule dans le crime ; il n'élimine pas l'angoisse, il la rend collective. La solidarité dans le meurtre crée un besoin de châtement dans l'inconscient et cette nation artificiellement consolidée dans la révolte reste inquiète, elle se lance à l'assaut de peur d'être attaquée. Finalement, elle n'apporte qu'un nouvel amoncellement de misères.

Dans le court espace de temps qui nous est dévolu, nous n'avons pu qu'esquisser un schéma du sort de ces générations qui se succèdent et nous sommes conscient de toutes les nuances qu'il faudrait y introduire pour rendre ce tableau plus véridique. Tout d'abord il faudrait souligner le fait que tous les individus d'une génération n'évoluent pas en même temps et qu'en pleine période

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

de déclin nous trouvons encore des familles dont la structure reste féodale ou classique. D'autre part si nous prenons l'histoire des diverses civilisations, elle n'est pas aussi uniforme que nous l'avons dépeinte, chaque nation a son génie propre. Enfin, par manque de temps, nous avons omis d'exposer comment la série des causes économiques vient s'insérer dans celle des causes psychologiques. Mais dans son ensemble notre schéma reste vrai et nous aide à comprendre pourquoi chaque période de déclin et par conséquent aussi notre temps présente un ensemble de conditions qui rendent plus difficile à l'individu la possibilité de trouver sa sécurité et son autonomie.

Une génération aux prises avec toutes les régressions et les destructions que nous venons de décrire peut-elle encore trouver des hommes exempts d'angoisse ? Si nous jetons un regard sur la France du XVI^e siècle qui connut l'effondrement de certaines croyances, l'horreur des guerres civiles, les ravages de certaines épidémies, l'exécution de ceux qui exprimaient librement leur opinion, nous constatons cependant, en dépit de toutes ces catastrophes et de tous ces bouleversements, qu'un Ronsard a chanté librement ses amours, qu'un Rabelais a festoyé de façon pantagruellesque, qu'Agrippa d'Aubigné a guerroyé avec plaisir laissant à Calvin le souci d'exprimer l'angoisse de son temps. Qu'est-ce à dire, sinon que les catastrophes, en elles-mêmes, ne sont pas nécessairement anxiogènes pour tout le monde.

p.030 Le facteur qui détermine cette différence, comme le montre aussi l'étude des névroses de guerre, est celui de l'enfance. Si, au cours de son développement, l'individu a conquis son autonomie et l'aptitude à trouver en lui-même ses voies de sécurisation, il réagira aux bouleversements extérieurs non par l'angoisse, mais

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

par la création constante de solutions nouvelles et positives.

Il envisagera avec sang-froid les circonstances historiques qu'il traverse ; il en mesurera les dangers ; il déplorera peut-être l'impuissances des hommes à éviter certaines régressions ou certaines destructions, il regrettera leur méconnaissance des solutions constructives, il jugera même la situation inquiétante parce que son issue paraît incertaine, mais son angoisse personnelle n'en sera pas accrue ; tout au plus la transformera-t-il en peur consciente.

On peut dire qu'il a été béni des dieux, celui qui, au milieu de l'anxiété générale, a su trouver sa sérénité. Certes son enfance l'y a aidé, mais c'est aussi au cours d'un effort constant qu'il a su, au milieu des suggestions les plus diverses, trouver son autonomie et sa maturité, qu'il est parvenu au travers de frustrations multiples à maintenir fraîche et jeune sa capacité d'aimer. Celui qui en ces temps troublés a conquis son équilibre, réalise une personnalité plus forte que celui qui a été porté par les institutions de son époque. C'est un espoir qui reste dans le désordre actuel que des individualités trempées par les difficultés innombrables des temps présents deviennent plus créatrices et plus solides que la moyenne et sachent imposer leurs solutions constructives à la masse désemparée.

Au contraire, un homme qui n'a pas trouvé son autonomie, qui, à la suite de chocs émotifs et de conflits mal résolus n'a pas conquis son équilibre, non seulement projettera son angoisse latente sur les événements, mais l'augmentera par l'impossibilité où il est désormais de s'identifier aux idéologies et aux cadres sociaux protecteurs de son enfance.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Bien que j'aie laissé de côté la théorie psychanalytique qui rattache l'angoisse au destin de nos pulsions, je crois avoir assez montré la complexité du sujet et l'intrication de ses causes multiples pour que chacun se félicite de ce que le Comité d'organisation ^{p.031} des Rencontres ait fait appel à des spécialistes de diverses disciplines pour, d'une part, approfondir le problème de l'angoisse et d'autre part coordonner nos efforts pour trouver des remèdes plus efficaces à ce mal qui plonge ses racines dans la profondeur de notre être et dans les arcanes de notre société.

Il ne nous appartient pas ici d'exposer les remèdes politiques, sociaux ou religieux, mais nous voudrions à côté des voies de liquidation dont nous avons déjà parlé indiquer du point de vue psychologique quelques possibilités de prophylaxie de l'angoisse. Alors que les romanciers, et François Mauriac plus qu'aucun autre, ont toujours su qu'elle prenait sa source dans les conflits de l'enfance, le grand public ignore trop l'importance de l'âme enfantine. A côté des pouponnières, les dispensaires pour enfants nerveux, les consultations pour conseils aux parents devraient être multipliés. Le très grand succès de ces consultations partout où elles ont été créées atteste non seulement leur utilité mais aussi la nécessité de les étendre aussi bien dans les centres urbains que dans les campagnes.

Je puis aussi ajouter que l'enseignement de ces matières dans nos facultés de médecine devrait y jouer une plus large part.

Il importerait de même que dans l'opinion publique se perde le préjugé qu'il est infamant de consulter un psychiatre et que chacun devrait, par lui-même, parvenir à sa pleine autonomie et à sa sécurité complète. L'observation clinique nous apprend quotidiennement que l'angoisse de l'adulte s'articule avec des

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

événements oubliés de l'enfance, ce qui rend sa maîtrise par les voies ordinaires particulièrement difficile.

Chacun, en laissant subsister en lui une part d'angoisse, prend une lourde responsabilité. Nous réagissons tous les uns sur les autres, nos réflexes anxieux déconcertent non seulement nos enfants, mais nos proches. Il n'est qu'à lire les romans de Mauriac pour voir combien les conflits irrésolus des uns détruisent l'âme et la vie des autres.

Je m'en tiendrai à ces quelques remarques générales pour ne point lasser votre attention.

Avant de terminer, permettez-moi, Mesdames et Messieurs, de conclure.

V. Conclusions

^{p.032} Résumons notre pensée en quelques thèses. L'angoisse apparaît déjà chez le nourrisson et prend la forme d'un malaise physique ; celui-ci devient un comportement stéréotypé, un réflexe qui réapparaîtra au moindre signe d'insécurité, ce qui en détermine le caractère psycho-somatique. Le névrosé conservera sa vie durant cette angoisse primaire qu'il projettera sur toutes les circonstances de son existence. L'individu normal la liquidera par des voies ludiques, magiques, artistiques, mystiques ou rationnelles. Il acquerra, par lui-même, sa sécurité. Lorsqu'un individu a trouvé son autonomie, les circonstances extérieures ne peuvent plus affecter son équilibre intérieur ; par contre celui qui est resté dépendant des idéologies collectives et des cadres sociaux sera profondément touché par les bouleversements de son temps. Chaque fois que l'angoisse dépasse sa fonction de signal

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

d'alarme et laisse l'individu impuissant devant les événements, elle est un facteur de désadaptation, elle retient l'individu dans un égocentrisme stérile et le prive de sa vocation naturelle et de sa fonction qui lui donne sa raison d'être : celle d'aimer.

@

PAUL RICŒUR

VRAIE ET FAUSSE ANGOISSE ¹

@

p.033 La réflexion philosophique n'est pas disqualifiée quand elle enrôle des sentiments poignants, si c'est elle qui mène le jeu, qui interroge le sentiment, en dégage l'intention implicite et par cette épreuve critique l'élève à la vérité.

Nous tentons de sonder en commun l'angoisse de ce temps ; notre tâche n'aurait aucun sens si nous nous proposions de frémir ensemble, de nous faire peur mutuellement ; l'angoisse ne nous instruira que si nous cherchons à la comprendre et si en la comprenant, nous reprenons contact avec la souche de vérité et de vie qui nourrit nos ripostes à l'angoisse. Éprouver pour comprendre, comprendre pour dépasser — ou, faute de dépasser, pour affronter —, telle me paraît être la maxime qui doit gouverner notre méditation.

Je poserai d'abord comme définition très générale, capable de circonscrire notre champ de recherche, que la peur a un objet déterminé ou en tous cas déterminable et qu'elle anticipe une menace partielle, limitée à une part de nous-même ; l'angoisse, par contre, a un objet indéterminé et d'autant plus indéterminé que la réflexion tente de monnayer sa visée en peurs aux contours précis ; mais en retour cet objet indéterminé de l'angoisse signifie une menace pour ma totalité, par delà la division de mon corps p.034 en parties vulnérables, de mon psychisme en fonctions

¹ Conférence du 3 septembre 1953.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

discordantes, de mon personnage social en rôles opposés, par delà même l'éparpillement de ma liberté en actes discontinus. (Nous verrons que c'est à cette occasion que nous nous saisissons comme totalité soudain rassemblée par la menace.) Là donc où la peur s'indétermine, si j'ose dire, du côté de ce qu'elle vise et d'autre part reflue vers moi pour m'annoncer un péril total, la peur débouche dans l'angoisse.

Comment *reprendre en vérité*, selon la règle posée à l'instant, un sentiment à la fois indéterminé et massif ? Je me propose de tenter une analyse en niveaux, c'est-à-dire de repérer des zones de menace situées à des plans de plus en plus profonds ; à mesure que l'angoisse se radicalisera, la réflexion elle aussi s'approfondira et fera émerger ce que j'appellerai sans cesse au cours de cette méditation « l'affirmation originaire », prise elle aussi à ses niveaux successifs. Ce mot de M. Nabert dans ses *Eléments pour une Ethique*, me paraît très propre à désigner cette véhémence d'existence que l'angoisse met en question et pourchasse de niveau en niveau dans une lutte incertaine. Méditer sur l'angoisse, c'est, je crois, user de son rude écolage pour explorer et ressaisir l'affirmation originaire (c'est ainsi que je comprends le « devoir de l'esprit » que le titre de ces *Rencontres* nous invite à joindre étroitement au thème de l'angoisse).

Encore un mot d'introduction : nous sommes invités à réfléchir sur l'angoisse *du temps présent*. Nous avons le devoir de comprendre notre temps. Ne serait-ce que pour parler le langage de son souci. Je ne crois pas néanmoins que nous devions nous laisser conduire par les traits les plus émouvants de notre époque, mais plutôt par le dynamisme interne de la dialectique de l'angoisse et de ce que j'appellerai l'affirmation originaire. Venant

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

à notre temps au lieu d'en partir, nous serons peut-être mieux armés pour le *reconnaître*, c'est-à-dire pour situer son angoisse et remettre à leur place des émotions qui sont d'autant plus énormes qu'elles sont moins authentiques. Car il est très possible que l'angoisse ne soit marquée par l'actualité que dans une certaine zone médiane de l'échelle des angoisses, entre deux extrémités de cette échelle ^{p.035} dont l'une serait au-dessous du niveau historique — l'angoisse vitale — et l'autre au-dessus du niveau historique — l'angoisse métaphysique. Il est très possible que notre époque, parce qu'elle est très sensibilisée à une certaine qualité d'angoisse que nous reconnâtrons au passage, se cache à elle-même d'autres formes plus radicales de l'angoisse sous un pathétique excessif et superficiel.

Voilà pourquoi j'ai préféré une méthode d'approche qui subordonne le sens de l'actualité à une réflexion plus détachée de l'histoire : aussi bien l'angoisse n'a accédé à la prise de conscience que par l'œuvre de penseurs et d'artistes qui, le plus souvent, n'étaient pas accordés à l'humeur de leur temps, voire parlaient à contretemps : Eschyle fait revivre la terreur des vieux mythes au moment où ils sont en train de mourir dans la conscience commune et où la cité se rassure autour de dieux moins chargés d'énigme et d'angoisse. Amos, Osée et Esaïe, au contraire, sont en avance sur les menaces effrayantes qu'ils dénoncent à leur peuple, — et Kierkegaard tonne dans le calme plat du bonheur scandinave. Heidegger écrit *Sein und Zeit* sans référence à la crise européenne et dans l'horizon d'une ontologie plus proche de Parménide que de la conscience publique contemporaine.

A la première maxime : éprouver pour comprendre, comprendre pour dépasser, j'ajoute donc celle-ci : comprendre son

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

temps, non point en partant de lui, mais en venant à la modernité de son angoisse du fond d'un classicisme de l'angoisse. Ces deux maximes justifient la référence de mon titre à la vérité : *Vraie et fausse angoisse*.

I

Au plus bas degré, au niveau vital, l'angoisse concerne la vie et la mort ; plus exactement, elle détecte la proximité de la mort par rapport à la vie. Cette proximité est une relation qui flotte entre l'extérieur et l'intérieur (nous aurons souvent à revenir sur l'ambiguïté de la menace totale qui tout à la fois fonce sur nous et surgit comme du centre de nous-même).

^{p.036} C'est une menace externe en ce sens que la vie ne l'implique pas ; absolument parlant, la vie pourrait être immortelle. J'apprends la nécessité de ma mort empiriquement, par le spectacle de la mort des vivants les uns après les autres. C'est pourquoi toute mort, même la plus attendue, intervient dans la vie comme une interruption. Ma propre mort flotte dehors, là-bas, je ne sais où, aiguillée contre moi, par je ne sais quoi ou je ne sais qui.

Et pourtant ce savoir très abstrait — que tous les hommes meurent, *donc* moi aussi — l'angoisse l'approche de moi au point que ma mort paraît nourrie par ma vie, selon l'extraordinaire expérience de Rilke dans les *Cahiers*.

Comment la mort, l'intruse, peut-elle paraître inscrite dans mon intimité comme sa possibilité la plus propre ? C'est en partie la mort d'autrui qui fait virer en quelque sorte la menace du dehors au dedans ; par l'horreur du silence des absents qui ne répondent

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

plus, la mort de l'autre pénètre en moi comme une lésion de notre être en commun ; la mort me « touche » ; et en tant que je suis aussi un autre pour les autres, et finalement pour moi-même, j'anticipe ma future mort comme la possible non-réponse de moi-même à toutes les paroles de tous les hommes. C'est donc le respect, par quoi les êtres aimés sont irremplaçables, qui intériorise l'angoisse ; quand je me sens moi-même impliqué dans le champ de cette piété mutuelle, l'angoisse de ma mort atteint une sorte d'intensité plus spirituelle que biologique qui est la vérité de cette émotion.

Ce n'est pourtant encore qu'une étape : il n'y a de mort de l'autre que pour moi qui reste et cette survie de moi à mon ami met encore à l'abri de l'angoisse la part vivante de moi-même.

Mais l'angoisse vitale a déjà un allié dans la place, à savoir une certaine expérience vague de la contingence qui nimbe le fait brut d'exister et que je rattacherais, pour ma part, plutôt à une méditation sur la naissance qu'à une méditation sur la mort. Déjà la souffrance m'atteste que je suis divisible dans l'espace, agrégat de parties et future poussière ; le vieillissement me révèle que le temps n'est pas seulement création incessante d'imprévisible nouveauté, mais qu'il distend et défait. Mais c'est surtout la ^{p.037} nécessité d'être déjà né qui me découvre la non-nécessité d'être là ; vertige de cette possibilité d'avoir pu être autre, d'avoir pu ne pas être... ; vertige aussitôt effacé par mon irrécusable présence charnelle et pourtant vertige invincible à cette présence : venir au monde n'est pas un acte fondateur de moi par moi. J'accorde que ce néant de contingence n'est pas par lui-même angoissant, parce que l'angoisse est à l'affût des possibles et attend le coup de l'avenir ; mais l'angoisse encore externe de la mort poursuit son

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

approche vers mon centre d'existence, au moment où elle rejoint cette expérience très intime de la contingence ; elle en reçoit l'indice d'intimité tandis qu'elle prête à la contingence le pathétique qui lui fait défaut.

Il reste que cette angoisse ne peut achever son approche ; pour que la possibilité de mourir rejoigne la non-nécessité déjà acquise de ma naissance, il y faut un accident qui me fera mourir effectivement, un accident que je ne puis déduire de ma contingence, prise comme telle. Seul mon mourir accomplira un jour la contingence de ma naissance et mettra à nu le néant de cette non-nécessité d'être une fois né ; aussi l'angoisse de la mort, l'angoisse primaire qui corrode mon être au monde, n'est pas parfaitement immanente à mon existence. La vie est ce qui n'a pas encore été touché par elle. C'est pourquoi je peux impunément plaisanter sur la mort : l'alcool tue lentement, dit l'affiche ; nous on n'est pas pressé, répond l'ivrogne. L'humour grinçant de l'ivrogne a pour lui la sagesse d'Epicure : quand elle est là, tu n'y es plus ; quand tu es là, elle n'y est pas encore.

Et pourtant cette angoisse imparfaite — imparfaite au sens où l'on parle d'un crime parfait — n'est pas vaine : elle suscite la riposte, à son niveau primaire, de cette véhémence d'exister dont les degrés de profondeur sont proportionnels à ceux de l'angoisse. A ce niveau l'affirmation originaire se révèle comme vouloir-vivre ; c'est dans le vouloir-vivre qu'elle s'incarne.

Or, il est remarquable que le vouloir-vivre ne se réfléchit et même ne se constitue dans son unité que sous la menace de la mort, donc dans et par l'angoisse. Le mot de vouloir-vivre ne recouvre en effet aucun « instinct » simple ni élémentaire ; comme vivant ^{p.038} je poursuis des buts disparates, hétérogènes et,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

finalement, incoordonnés : la vie, du moins au stade humain, est un paquet de tendances dont les visées ne sont ni claires ni concordantes ; il faut une situation de catastrophe pour que, soudain, sous la menace de l'indéterminé absolu — ma mort —, ma vie se détermine comme le tout de ce qui est menacé. C'est la première fois que je m'apparais comme une totalité, une totalité menacée. Du mourir le vivre reçoit toute la simplicité dont il est capable.

Mais ce tout que l'angoisse contracte, qu'est-ce donc ?

C'est bien ici que la réflexion remplit son rôle véritable : en comprenant, elle dépasse la situation véritable. Comprendre ce tout menacé, c'est l'évaluer, l'armer de valeurs. Pas de vouloir-vivre sans raison de vivre. Nous le savons bien lorsqu'en vain nous tentons de retenir un homme au bord du suicide ; en lui un ressort d'affirmation a été cassé, plus bas que toute argumentation rationnelle, c'est pourquoi avec lui la discussion est inutile. Ma vie, ma vie humaine, comme affirmation incarnée, c'est ce que Bergson appelait le sens du bonheur et de l'honneur.

Je découvre alors que mon vouloir-vivre n'échappe à l'angoisse de la mort qu'au moment où mes raisons de vivre sont posées au-dessus de ma vie elle-même, au moment où les valeurs concrètes qui font le sens de mon bonheur et de mon honneur transcendent l'opposition même de ma vie et de ma mort. Il est évident que cet acte de transcendance n'est accompli que dans la conduite du sacrifice ; alors ma vie est tout à la fois menacée et transcendée, menacée par la mort dans la situation de catastrophe et transcendée par ses propres raisons de vivre qui sont devenues des raisons de mourir. Mais, de cela, il est plus aisé de parler que de vivre et la réflexion requiert le secours des exemples éclatants

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

dont une époque de danger extrême comme la nôtre est rassasiée.

Notre dialectique rebondit dès que nous tentons d'approfondir les raisons de vivre du vouloir-vivre.

La conscience isolée trouvera-t-elle en elle-même les ressources de santé et d'énergie qui maintiendront son équilibre et son efficacité ? Il n'est pas inutile de s'arrêter un moment au stade du psychologique pur, celui auquel se situe entre autres la p.039 psychanalyse. Je ne m'y attarderai pas autant que l'exigerait l'ordre de cette dialectique, puisque hier, avec M. le Dr de Saussure, nous avons pris le problème de l'angoisse par ce côté.

Il faut dire, au moins brièvement, que la conscience narcissique est à elle-même source d'angoisse. La psychanalyse nous a enseigné que c'est la peur des forces obscures refusées par notre sur-moi social qui alimente la tendance névrotique, latente en tout psychisme, même le plus équilibré. Je ne suis pas une énergie psychique simple, je porte en moi la division, et peut-être la répression, l'agression contre moi-même. Plotin ne croyait pas si bien dire quand il nommait l'âme l'un et le multiple, par opposé au Noûs à l'intelligence qui est l'Un-Multiple. Ainsi l'angoisse naît de la profondeur de mes conflits et de ce qu'on pourrait appeler la *fragilité* du psychisme humain qui redouble la *contingence* de la vie. Mais la contingence de la vie n'était angoissante que par la médiation de la mort ; la fragilité du psychisme est directement angoissante, car ce qui me fait peur c'est un visage inconnu et comme enfoui de moi-même, la possibilité de ne pas me reconnaître, d'être autre, au sens propre, aliéné.

J'insisterai seulement sur un point : sur la coloration moderne de cette angoisse psychique ; l'angoisse vitale variait seulement

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

d'intensité avec les époques, selon le prix donné à la vie singulière ; l'angoisse psychique est davantage marquée par l'histoire dans sa constitution même ; il est frappant en effet que ce soit dans les sociétés les plus civilisées, les mieux armées contre tous les risques et pendant les périodes de paix que surgisse cette insécurité endogène du psychisme, comme si le plus fragile de tous les psychismes était celui du civilisé. Outre la complexité de ce psychisme, j'invoquerais volontiers le rôle de ce qu'on pourrait appeler l'ennui de civilisation. On a bien souvent décrit cet ennui que secrètent les sociétés les mieux équipées en biens de civilisation (je songe aux notations d'E. Mounier sur la Scandinavie, à celle de Karl Stern, dans le *Buisson Ardent*, sur le Nouveau Monde où débarque le réfugié européen, qui plus est le réfugié juif allemand, surpris de trouver, à des milliers de kilomètres de l'enfer nazi, un monde psychologiquement plus fragile que celui ^{p.040} qu'il a quitté). Non seulement le bien-être, mais le travail sous sa forme parcellaire diffuse l'ennui dans les sociétés industrielles, comme si un mal psychique plus subtil était en train de faire la relève de la peine physique. Je ne dis pas que l'ennui soit l'angoisse, mais il livre à l'angoisse ; en créant les zones de liberté, ou du moins de vie policée à l'abri d'un ordre public et d'une sécurité politique et sociale, le développement de la civilisation livre à eux-mêmes, par le moyen de l'ennui, des êtres de moins en moins armés contre les dangers que leur psychisme secrète.

Créer du loisir, c'est bien souvent livrer chacun au sentiment de la vanité du bien-être, à une sorte de désœuvrement civilisé et, finalement, à sa propre vacuité, à son absence de but. L'erreur de Narcisse n'est pas loin.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Ces quelques notations — trop brèves à mon gré — n'avaient qu'un but : révéler l'échec d'une recherche de santé et d'équilibre qui reposerait sur un simple souci d'hygiène mentale. Une hygiène sans proposition de *tâches*, une recherche d'équilibre sans imposition de *devoirs* est dénuée de contenu. L'homme ne peut conjurer l'angoisse de Narcisse, s'il ne s'incorpore à une œuvre à la fois communautaire et personnelle, universelle et subjective ; le recul des névroses en temps de guerre confirme que la pathologie naissante de toute conscience qui s'isole, se regarde, s'attire et se fuit ne trouve sa guérison que dans la conscience d'appartenir à..., dans le dévouement à une « cause », pour parler comme Josiah Royce. Hegel appelait précisément « esprit » cette synthèse de l'Universel et du singulier, du nous et du moi, de l'en-soi du monde humain et du pour-soi de cette conscience qui, selon Hegel, précisément, est d'abord conscience malheureuse.

II

Nous pouvons appeler *historique* le nouveau niveau que nous avons atteint, parce que l'homme y figure comme le protagoniste — l'artisan et le patient — de l'histoire des hommes prise à son niveau collectif. C'est par un saut véritable — nous pouvons p.041 l'accorder à l'hégélianisme et au sociologisme français — que nous passons des soucis d'hygiène mentale au destin des groupes, peuples et classes.

Mais cet « esprit vrai », cette « substance éthique » — pour parler comme Hegel — des grandes collectivités historiques est-il à l'abri de l'angoisse, d'une angoisse à la mesure de cet « esprit » (auquel nous identifions notre humanité) ? Notre époque est particulièrement sensibilisée à une angoisse spécifique qu'on peut

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

bien appeler historique, comme le niveau où elle se situe. Mais c'est ici qu'il importe d'être fidèle à notre maxime initiale : de venir à l'angoisse du temps présent plutôt que d'en partir.

J'y viendrai à partir de l'attente ouverte dans la conscience par la philosophie hégélienne : nulle mieux qu'elle n'a tenté d'intégrer le tragique à la logique ; nulle plus qu'elle, en retour, n'a prétendu surmonter l'opposition par la réconciliation, retourner toutes les négations stériles en médiations fécondes. Ainsi Hegel crut-il avoir constitué un idéalisme plus vrai que celui de Fichte, par exemple ; tout idéalisme promet l'identité de la pensée et de l'être ; Hegel pense l'avoir non seulement promise, mais effectivement constituée, parce que le savoir absolu où se réconcilient l'en-soi et le pour-soi, l'être et la subjectivité, est au terme d'un itinéraire où la douleur de l'histoire est effectivement intégrée. Il faudrait, pour que Hegel ait tenu la promesse de l'idéalisme, que l'esprit de son temps fût lui-même plus proche qu'un autre du savoir absolu, que l'esprit de son temps offrît sinon l'effectivité du moins une figure, un signe, pour tout dire le « phénomène » de cet esprit auquel la douleur de l'histoire élève le moi individuel. Jean Hyppolite citait naguère des textes frappants de Hegel sur cette prétendue affinité entre l'esprit de son temps et la synthèse dialectique de la pensée et de l'être posée par l'idéalisme.

Cette attente de Hegel a été déçue par l'histoire effective ; son idéalisme, son savoir absolu sont à nos yeux aussi en l'air que l'idéalisme de Fichte l'était aux siens, parce que nous ne reconnaissons pas dans notre propre conscience d'époque la figure p.042 de la réconciliation des contradictions historiques ; l'esprit de notre temps n'est même pas le signe que le négatif médiatise un apaisement effectif du déchirement de la conscience.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Il me semble que l'angoisse du temps présent se connaît et se comprend par rapport à l'exigence radicale formulée par l'idéalisme, singulièrement celui de Hegel : nous attendons que l'histoire terrible soit une ruse de la raison en direction de synthèses plus hautes. Et voici : l'angoisse jaillit en ce point précis de notre attente ; une insécurité spécifique s'attache à l'histoire parce que nous ne sommes pas sûrs qu'elle fasse coïncider la raison et l'existence, la logique et le tragique. Une possibilité effrayante est découverte par l'angoisse : si l'histoire *effective* n'avait pas de sens ? si la réconciliation hégélienne n'était qu'une invention de philosophe ? Le néant dont la menace est annoncée est un néant de sens, au niveau même de « l'esprit », un néant de sens au cœur de ce sens présumé qui devait donner but et tâche à l'hygiène mentale et guérir Narcisse.

Il me semble qu'en venant ainsi à l'angoisse de notre temps à partir de l'exigence idéaliste nous sommes mieux armés pour distinguer en elle l'authentique de l'inauthentique.

Le pathos contemporain englobe sans discernement le meilleur et le pire ; pour une bonne part l'angoisse en face de l'histoire n'est que *la petite peur du XX^e siècle*. Je tiens le petit livre d'E. Mounier qui porte ce titre pour un des plus aptes à réduire à ses justes proportions l'influence émotionnelle d'une littérature de catastrophe ; un certain désarroi en face des machines, en face des grandes techniques administratives exigées par une politique de planification économique, de plein emploi, de socialisation de la santé publique et de la sécurité sociale, n'est sans doute guère plus significatif que le désarroi de l'adolescent attaché à un milieu familial protecteur et jeté dans un rythme de vie plus large et plus rapide. Le dégel des vieilles coutumes artisanales et paysannes, la

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

difficile maîtrise de nos propres inventions ne sont peut-être que des troubles d'adaptation qui annoncent un nouvel équilibre entre l'homme et son milieu. De toute manière l'acquis des techniques industrielles et administratives est irréversible et la tâche ^{p.043} n'est point de gémir et de regretter, mais de corriger et de compenser ¹.

Mais il ne suffit pas de dégonfler la petite peur du XX^e siècle, il faut intégrer à la méditation la part authentique d'angoisse qu'elle véhicule. Notre génération est sans doute plus sensible que les précédentes à une certaine *ambiguïté* du développement historique. La vérité de l'angoisse historique n'est pas la décadence, mais l'ambivalence de l'acquis humain, comme si la ruse de l'histoire était de faire indivisément du positif et du négatif et ainsi d'annuler l'un par l'autre nos schèmes de progrès et de décadence.

Ainsi les mêmes techniques qui soulagent la peine des hommes engendrent ce mal subtil de l'ennui dans le bien-être et jusque dans le travail, cet ennui qui, nous l'avons vu, ramène l'homme à son angoisse psychique. Mais l'ambiguïté est surtout angoissante au niveau proprement politique ; depuis 150 ans se développe une conscience politique qui a pour ressort la conviction que l'instance politique est habilitée à rectifier volontairement et rationnellement les hasards de la vie économique jadis appelés pompeusement lois naturelles et à éliminer les violences et les injustices qui président à la distribution des richesses. Mais cette conscience politique à laquelle s'éveille aujourd'hui l'Asie, à laquelle s'éveillera demain l'Afrique, est de naissance une conscience malade, génératrice de

¹ A cet égard les travaux de psycho-sociologie du travail sont mille fois plus utiles que la littérature de catastrophe pour corriger les méfaits de la division du travail parcellaire. Ces travaux sont utiles parce qu'ils font crédit d'abord à l'orientation d'ensemble prise par le travail humain et le corrigent du dedans au lieu de le critiquer du dehors.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

violences nouvelles. A cet égard le régime concentrationnaire n'est sans doute que la forme la plus grossière d'un mal totalitaire qui corrompt les vieilles démocraties comme les jeunes nationalismes d'outre-mer et le socialisme soviétique. L'ambiguïté de l'Etat moderne est grande ; notre conscience politique est comme prise au piège : le même Etat peut-il être interventionniste en matière économique et sociale et protéger l'*habeas corpus*, la liberté de pensée et le droit à l'erreur conquis par le libéralisme d'autrefois ? Il faut avouer que l'économie politique est une science plus avancée ^{p.044} que ne l'est notre réflexion sur le politique en tant que tel, sur sa structure propre, sur les passions spécifiques qui s'attachent au pouvoir. C'est ainsi que le politique est le lieu par excellence de l'ambiguïté angoissante de l'histoire contemporaine et que les hommes qui s'attardent au méfait des machines et des techniques nous égarent tout à fait ; ils s'en prennent à des choses, à des instruments ; ils manquent le mal spécifique de l'histoire contemporaine qui atteint les opérations humaines constitutives du pouvoir et de la souveraineté étatique¹. Telle est l'angoisse que l'histoire contemporaine développe par le truchement de notre propre conscience politique. C'est nous-même, comme *homo politicus*, qui créons l'ambiguïté de notre

¹ Nous savons bien, en particulier, que le problème de l'énergie atomique est un problème politique et non pas technique : la question est de savoir si les grandes puissances continueront de soumettre la production d'énergie atomique au secret et ainsi d'humilier et d'asservir le travail scientifique à leurs desseins stratégiques ou si elles sauront transférer à temps cette puissance à une instance mondiale de caractère public et pacifique. Notre peur au seuil de l'âge atomique n'est pas principalement physique, ni même technique, mais finalement politique. Derrière l'effroi d'une destruction matérielle de tous les corps et de toutes les œuvres, derrière même le vertige de la puissance énergétique démultipliée, se cache la peur devant la puissance étatique qui détient le secret, le vouloir et le pouvoir relativement à cette énergie. Chaque homme se sent exproprié d'un moyen de production collectif, par une instance qui en retourne le sens et l'usage et nous paraît cacher le secret même de notre mort. La menace atomique est ainsi devenue la figure physique de l'Etat, en tant que nous n'y reconnaissons plus la délégation de notre propre être-politique, la menace atomique c'est notre propre conscience politique, aliénée en puissance hostile et meurtrière.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

propre histoire. Et ainsi notre optimisme au niveau des techniques, qui était une sorte de réflexe de vitalité, devient, selon le mot même d'E. Mounier, un « optimisme tragique ». La carrière de l'angoisse s'est ainsi élargie : à la contingence du vivant, à la fragilité du psychisme, s'ajoute l'ambiguïté de l'histoire ; à la possibilité de la mort, à la possibilité de l'aliénation, s'ajoute la possibilité du non-sens ; cette menace de troisième rang se répercute à son tour en menace secondaire et primaire : la paix et l'ennui de civilisation catalysant l'angoisse psychique ; la guerre et la destruction massive multiplient sans fin l'angoisse primaire de la mort...

Quelle est, en face de cette angoisse de troisième rang, la puissance de la réflexion ? Séparer l'authentique de l'inauthentique, p.045 prendre conscience de l'ambiguïté de l'histoire en cours, c'est encore garder l'attitude du spectateur désintéressé et peut-être méprisant qui considère le « cours du monde » ; de spectacle l'ambiguïté de l'histoire doit devenir une modalité de notre vouloir le plus propre. Je crois que c'est là qu'il faut chercher la signification véritablement thérapeutique de l'existentialisme français ; il n'est pas du tout en proie à quelque complaisance pour l'absurde, mais habité par une sorte de courage en face de l'incertitude du sens de l'histoire — de courage historique — capable de conjurer l'angoisse par l'acte même de la prendre en soi-même et de l'intégrer entièrement à la liberté.

Ainsi, c'était en élevant le vouloir-vivre au vouloir communautaire et social, à « l'esprit » au sens hégélien du terme, que l'angoisse était dépassée à ses premiers degrés ; c'est maintenant en renonçant au savoir absolu et en accueillant en soi les aléas d'une destinée historique que l'angoisse peut être vaincue

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

à son stade historique. C'est la tâche d'une philosophie de la liberté de faire ce nouveau pas.

Comment aurais-je peur du « négatif » de l'histoire — si je comprends que le premier « négatif », je le suis — si j'accepte d'être le « négatif » du monde, le négatif de mon propre acquis, le négatif de mes propres œuvres, qui, par le poids de la coutume, reconstituent l'en-soi au cœur de moi-même ? Ce thème du *néant* de la liberté, on l'a reconnu, est la transposition existentialiste du thème hégélien de la douleur du « négatif » ; mais alors que chez Hegel on allait de la conscience de soi malheureuse à l'esprit comme synthèse de l'universel et du singulier, nous rebroussons d'une philosophie de l'histoire à une philosophie de la liberté. Du même coup, l'angoisse n'est pas dépassée, le négatif n'est pas surmonté, mais, comme dit cette philosophie, il est « assumé », c'est-à-dire que la liberté est indivisément angoisse et surgissement, angoisse de perdre pied, de se quitter soi-même, sans appui ni garantie et jaillissement de projet, ouverture d'avenir et position d'histoire.

IV

^{p.046} Ce n'est pas ici le lieu de se demander si la liberté est bien reconnue dans son essence véritable lorsqu'on exalte sa négativité ; n'est-elle pas un sur-être plutôt qu'un défaut d'être ? Je laisse entièrement cette discussion. Je me demanderai seulement si l'angoisse inhérente au choix est bien le fond de l'angoisse et si cette angoisse de la condition historique de tout choix ne dissimule pas une angoisse plus radicale encore : au moment où je prononce les mots glorieux « faire et en faisant se faire », j'ai peur de ne pas pouvoir, j'ai peur d'être la proie d'une

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

impuissance, la proie d'un maléfice, d'un charme, dont je serais à la fois l'auteur et la victime. Ici la réflexion s'enfonce dans des régions que l'actualité tend à masquer ; l'angoisse remonte plutôt des vieux mythes, de la tragédie grecque et de la Bible hébraïque.

Cette angoisse, que nous appellerons angoisse de culpabilité, n'est pas la peur déterminée par un tabou, par une interdiction limitée. Elle devient angoisse au moment précis où je dépasse le plan proprement moral de l'observance de commandements figés par la tradition et où je passe du souci de la rectitude morale à celui de la perfection ou de la sainteté illimitée. Les codes sont transcendés, mais aussi la sécurité des devoirs familiers et des obligations moyennes. J'entre dans cette zone de danger absolu annoncée par le chœur tragique et par le prophète d'Israël ¹ : je suis une liberté « dans l'errance », une liberté « perdue ».

Plus exactement, le problème de l'angoisse ne concerne qu'une des deux composantes de la liberté errante ou perdue. La première regarde vers le passé : je suis « toujours déjà » — *immer schon* — liberté déchue, pour parler comme Heidegger dans les pages étranges de *Sein und Zeit* sur le *Verfallen* ; c'est par le deuxième ^{p.047} trait, qui regarde vers l'avenir, que la culpabilité est angoissante : moi qui suis toujours déjà lié, je commence et recommence le mal dans le monde par une intention libre et pourtant serve. C'est cette composante que Kierkegaard a explicitée dans son fameux *Concept d'Angoisse*. Cette angoisse d'imminence de la culpabilité n'est pas la conscience d'avoir péché, qui est douleur morale et non angoisse, mais la conscience d'être

¹ C'est Esaïe s'écriant, dans la vision du Temple : « Malheur à moi ! je suis perdu, parce que je suis un homme souillé de lèvres et je demeure parmi un peuple qui est aussi souillé de lèvres et nos yeux ont vu le Roi, l'Éternel des armées ! »

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

puissance de péché ; ce qui, dans la culpabilité, est angoissant, c'est le vertige de la séduction. Jean Wahl, dans ses *Etudes kierkegaardiennes*, éclairait cette angoisse par le mot de Schelling : « le mal n'est jamais, mais s'efforce d'être ». Cette angoisse tourne donc, comme toute angoisse, autour du possible : mais un possible qui affecte au deuxième degré cette possibilité que je suis, en tant que liberté. (C'est la possibilité imminente de me dégrader en tant que possibilité d'être libre.) Nous y retrouvons, élevée d'un degré, l'ambiguïté de l'histoire ; Kierkegaard voyait en effet dans l'angoisse de culpabilité un mélange d'attirance et de répulsion, une sympathie antipathique, disait-il, ou une antipathie sympathique ; cette ambiguïté, devenue ambivalence, c'est précisément celle du vertige, celle de la séduction.

Cette angoisse découvre aussi le néant — ou du néant. Mais quel néant ? C'est ici qu'il faut, je crois, démembler la trop séduisante négativité hégélienne — « le maître Jacques de la philosophie hégélienne », disait justement Kierkegaard — et la décomposer selon les articulations mêmes de l'angoisse : ce néant n'est ni la mort, ni la folie, ni le non-sens, ni même cette active négation de l'être-là qui constitue la liberté, c'est la vanité de la liberté elle-même, le rien d'une liberté serve.

De quelle ressource est donc la réflexion, face à cette nouvelle angoisse ? Il faut d'abord affirmer fortement que cette angoisse ne sort pas du champ d'une réflexion possible ; l'expérience singulière de Kierkegaard peut être universalisée par la philosophie la plus classique. Platon, dans le *Cratyle*, évoque ces âmes en proie au vertige qui ont inventé, avec le langage du mouvant, l'illusion même du mouvant ; plus fortement, dans le

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Phédon, il découvre que l'âme n'est « clouée » au corps que parce qu'elle se fait « le bourreau d'elle-même », c'est la captivité primordiale de l'âme ^{p.048} qui fait du désir une prison : « l'étonnant de cette clôture, *la philosophie s'en est rendu compte*, c'est qu'elle est l'œuvre du désir et que celui qui concourt le plus à charger l'enchaîné de ses chaînes, c'est peut-être lui-même ». On trouve chez Plotin des pages étonnantes sur la fascination et sur l'engluement de l'âme, où, tour à tour, celle-ci paraît investie par le dehors absolu et inventrice de cette impulsion vers le dehors et vers le bas.

Ainsi la réflexion, en universalisant les expériences les plus singulières, procède à cette critique d'authenticité qui n'a cessé de nous préoccuper ; elle enrôle à cette critique les sciences les plus diverses ; je songe en particulier au procès de l'idée de culpabilité par le Dr Hesnard dans *l'Univers morbide de la faute* ; il est excellent que l'expérience de la faute soit ainsi décrassée par la psychanalyse ; car la vraie culpabilité surgit au delà de la peur de soi, de l'auto-punition, au delà de l'impulsion à fuir dans la névrose ; elle surgit en ce point de nous-même que Kant appelait *Willkür* et non *Freiheit*, au cœur de cette liberté subjective définie par la naissance des intentions, des « maximes » du vouloir, nous dirions aujourd'hui du projet. La critique psychanalytique de la culpabilité aide ainsi la réflexion à distinguer une angoisse saine d'une angoisse simplement névrotique qui nous ramène à un des niveaux dépassés de la dialectique de l'angoisse. A cette critique scientifique doit se joindre une critique proprement existentielle, qui distinguerait l'angoisse authentique de cette complaisance à la servitude que les classiques appelaient *bassesse* et dont le procès est repris par Sartre dans les *Mouches* et ailleurs.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Par cette critique d'authenticité, l'angoisse accède à sa vérité ; elle est pensée autant qu'il est possible ; le modèle d'une telle réflexion, je le trouve dans l'essai de Kant sur le mal radical que Karl Barth et Karl Jaspers s'accordent, par extraordinaire, à admirer. Je dirais que, dans cet essai, Kant a pensé ce que Kierkegaard a vécu et senti ; Kant élève au concept l'angoisse de Kierkegaard et me permet de parler en vérité du *Concept d'Angoisse*.

Penser le mal radical, pour Kant, c'est penser une certaine maxime du libre arbitre qui sert de fondement à toutes les maximes ^{p.049} mauvaises dans l'expérience et dans l'histoire ; ce fondement, ce *Grund*, me permet de reconnaître ici et là les formes éparpillées du mal empirique (Kant dit même que ce *Grund* rend intelligibles les actions mauvaises) ; mais à son tour ce *Grund* est inscrutable (*unerforschbar*) quant à son origine, car, dit-il, il n'y a aucune raison compréhensible (*kein begreiflicher Grund*) d'où le mal ait pu venir tout d'abord ; voilà l'angoisse pensée : un fondement d'actions mauvaises qui est sans fondement ; un *Grund* qui est *Abgrund*, dirions-nous. Et Kant lui-même rapproche de cet inscrutable le récit biblique de la chute ; il devance ici Kierkegaard qui soulignera le caractère d'événement du mal qui commence et recommence ; ce caractère d'événement de la faute révèle ainsi son affinité avec la structure de récit mythique que revêt la chute dans la Bible et chez Platon.

Mais la réflexion — comme nous le disions déjà aux degrés précédents de l'angoisse — la réflexion ne se borne pas à critiquer et à penser l'angoisse ; l'essai kantien, précisément, est le modèle d'une réflexion qu'on peut bien dire récupératrice. Réfléchir sur le mal radical de la liberté, c'est creuser au delà des intentions successives, au delà des choix discontinus que le

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

temps éparpille jusqu'à cette totalité du moi ; du même coup je découvre cette origine de l'action d'où peut aussi jaillir la régénération. L'angoisse illimite ainsi le moi, l'approfondit jusqu'à cette racine des actes que nous avons appelée l'affirmation originaire¹.

Comment cela est-il possible ? Kant établit dans son admirable essai que c'est le même libre-arbitre, le même *Willkür*, qui est à la fois penchant au mal — *Hang zum Bösen* — et destination au bien — *Bestimmung zum Guten* — ; je suis « enclin au mal » et « déterminé au bien », *simul peccator et justus*, disait Luther. Je crois que c'est cela l'expérience du repentir ou, comme dit Kant, de la régénération ; l'angoisse s'y fait reprise d'élan. Sans doute le philosophe kantien comme tel ne sait rien d'un secours, d'une grâce, qui serait comme une nouvelle création et que le chrétien appelle p.050 « rémission des péchés », mais le philosophe réflexif sait du moins que le point délicat où le don peut s'articuler sur la liberté, c'est celui-là même que l'angoisse a dénudé.

V

Sommes-nous au port ? Je voudrais, pour finir, replacer brièvement toute cette dialectique de l'angoisse dans l'horizon d'une ultime angoisse ; par delà l'angoisse vitale de la mort, l'angoisse psychique de l'aliénation, l'angoisse historique du non-sens, par delà même l'angoisse proprement existentielle du choix et de la culpabilité, voici venir l'angoisse proprement métaphysique, celle qui s'exprime mythiquement dans le thème de

¹ Je dis encore une fois ma dette à M. Jean Nabert et à ses *Éléments pour une Ethique* qui précisément commencent par une réflexion sur la faute.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

la colère de Dieu : est-ce que par hasard Dieu n'est pas méchant ? Cette possibilité effrayante est loin d'être oiseuse : la bonté de Dieu est la dernière idée conquise et elle ne l'est peut-être qu'en espérance, comme dernier terme, comme ἔσχατον de toutes les tribulations. Trop de « croyants » accèdent trop aisément et trop familièrement à la bonté du « bon Dieu ».

L'expérience décisive qui introduit à cette angoisse est, je crois, l'expérience du *juste souffrant*. La conscience hébraïque y a accédé après l'exil ; le livre de Job en est la plus haute expression. Job, c'est l'échec d'une explication de la souffrance par la punition : voici en effet l'innocent (innocent par hypothèse ; Job est une hypothèse dramatisée), l'innocent livré au malheur ; les amis de Job, qui sont une figure de la théodicée explicative, voudraient lui faire confesser que le malheur n'est qu'un effet de son péché ; mais Job ne se rend pas et sa protestation met à nu et à vif l'énigme du malheur qui ne peut être coordonné à la faute. L'angoisse de culpabilité n'est donc pas la dernière angoisse : j'avais tenté de prendre sur moi le mal, de me regarder comme celui qui commence le mal dans le monde, mais voici Job, voici le Juste souffrant ; voici le mal qui *arrive* à l'homme, le mal qui est malheur. Et nous, modernes, c'est sans doute la figure de l'enfant souffrant qui nous touche le plus ; l'enfant souffrant résume toute la destinée de ^{p.051} l'homme *victime*, destinée enchevêtrée à celle de l'homme *coupable*, sans qu'aucune correspondance, sans qu'aucune proportion paraisse rattacher le malheur à la faute. L'existence dans sa facticité serait-elle *la Peste* ?

Et soudain cette angoisse, refluant du sommet de l'échelle de l'angoisse vers sa base, paraît en récapituler tous les degrés.

Elle s'empare d'abord de l'angoisse de culpabilité dont elle ne

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

sort pas mais qu'elle reprend comme de haut : le φόβος de la tragédie grecque procède de ce pressentiment terrible que la culpabilité de l'homme, son ὑβρις, c'est en même temps la perfidie d'un dieu qui égare à dessein. Le tragique grec, du moins celui d'Eschyle, naît de la coalition de ces deux angoisses : l'angoisse d'un fondement méchant et l'angoisse d'un homme coupable.

La pensée hébraïque semble d'abord très loin de cette conception tragique : et pourtant, la possibilité du chaos, du maléfice originel, ressurgit par plusieurs voies : le Dieu des Prophètes révèle son exigence absolue dans le tonnerre de la destruction, dans la fureur de l'histoire ; sa sainteté est une sainteté terrible. Jahvé est aussi le Dieu qui endure ; et dans le récit de la chute le serpent joue un rôle énigmatique qui atteste que l'homme n'est pas le méchant absolu ; il n'est jamais que le méchant par séduction, il y a donc, hors de lui, un appel à la faute qui monte de son affectivité fragile et du spectacle de chaos que lui offre la création ; et si « Satan » précède « Adam », comment « Satan » est-il possible ?

De proche en proche l'angoisse du fondement méchant enrôle aussi les autres angoisses : le non-sens de l'histoire n'est-il pas la figure la plus énorme du chaos ? Les philosophies de l'histoire voient dans le « négatif » une médiation vers de nouvelles synthèses ; mais elles taisent tout ce qui n'est pas récupérable dans une signification plus vaste et plus haute ; elles taisent ce qui n'a servi à rien, ce qui est déchet pur et simple au regard de la rationalité de l'histoire : la souffrance des petits, des humbles exécutants, l'insignifiance de vies sans horizon et sans but ; ce « négatif » qui, semble-t-il, ne médiatise rien du tout, l'angoisse métaphysique l'incorpore à son émotion.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

p.052 Finalement, l'angoisse primaire de la mort est reprise dans l'angoisse de dernier rang ; que l'homme qui instruit le sens des choses, qui projette des tâches indéfinies, que cet homme *doive* mourir, c'est bien le signe le plus criant de l'apparent non-sens du fondement. C'est pourquoi l'Apocalypse parle de la mort comme du dernier ennemi qui sera vaincu. Il y a donc entre toutes les formes de l'angoisse une sorte de circularité ou de commutativité qui fait que l'angoisse première est aussi l'angoisse dernière.

A quel prix la réflexion peut-elle être réflexion récupératrice : a-t-elle de quoi vaincre le fantasme du « Dieu méchant » ? Je ne tenterai pas de masquer le saut que représente l'accès à l'acte d'espérance qui seul me paraît capable d'affronter la dernière angoisse ; nulle apologétique, nulle théodicée explicative ne peuvent tenir lieu de l'espérance. Job est finalement consolé, non par une explication, mais par une méditation de la souffrance qui débouche dans une sorte de rencontre du Dieu vivant.

Ce n'est donc pas dans l'intuition que la réflexion s'achève ; car, même une conscience qui aurait intégralement assumé sa propre souffrance et y aurait reconnu le chemin possible de sa propre perfection, aurait seulement entrevu que la colère de Dieu est l'apparence pour nous de l'amour de Dieu. Elle l'aurait seulement entrevu, car la souffrance des autres demeurerait encore pour elle le « mystère d'iniquité ». Seule l'espérance eschatologique, non l'intuition, non le savoir, salue de loin la fin du fantasme de la colère de Dieu.

Mais, prenons-y garde, nous ne pouvons nous prévaloir de cet acte et partir rassurés comme après le *happy end* d'un film triste. L'acte d'espérance, certes, pressent une totalité bonne de l'être à l'origine et à la fin du « soupir de la création » ; mais ce

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

pressentiment n'est que l'idée régulatrice de mon tact métaphysique ; et il reste inextricablement mêlé à l'angoisse qui pressent une totalité proprement insensée. Que « cela soit bon » — *wie auch es sei das Leben, es ist gut* — je ne le vois pas : je l'espère dans la nuit. Et puis, suis-je dans l'espérance ? C'est pourquoi, bien que l'espérance soit le vrai contraire de l'angoisse, je ne diffère guère de mon ami désespéré ; je suis cloué de silence, *comme lui*, devant le mystère d'iniquité.

p.053 Rien n'est plus proche de l'angoisse du non-sens que la timide espérance.

Et pourtant cet acte infime opère en silence et tout à la fois se cache et se montre dans sa puissance de récapituler à son tour tous les degrés de l'affirmation originaire. C'est par cette puissance récapitulatrice qu'elle affleure à la réflexion, comme dans un miroir brisé ; c'est elle qui anime en sous-main cette reprise d'élan du moi profond fouetté par l'angoisse de culpabilité, et l'optimisme tragique en face de l'ambiguïté de l'histoire et finalement l'énergie psychique elle-même et le simple vouloir-vivre de l'existence quotidienne et mortelle.

L'espérance entre donc dans le champ de la réflexion, comme réflexion de la réflexion et par l'idée régulatrice d'un tout de l'être bon, mais à la différence d'un savoir absolu, l'affirmation originaire secrètement armée d'espérance, n'opère aucune *Aufhebung* rassurante ; elle ne « surmonte » pas, mais « affronte » ; elle ne « réconcilie » pas, mais « console » ; c'est pourquoi l'angoisse l'accompagnera jusqu'au dernier jour.

@

MIRCEA ELIADE

**LE SYMBOLE RELIGIEUX
ET LA VALORISATION DE L'ANGOISSE ¹**

@

^{p.055} Nous nous proposons d'étudier l'angoisse du monde moderne dans la perspective de l'histoire des religions. Cette entreprise pourrait paraître singulière sinon franchement inutile. Car, pour certains d'entre nous, l'angoisse du monde moderne serait uniquement le résultat des tensions historiques, spécifiques à notre temps et explicables par les crises de profondeur de notre civilisation. Et alors, quel pourrait être l'intérêt de comparer ce moment historique, qui est le nôtre, à des symbolismes et à des idéologies religieuses d'autres époques et d'autres civilisations depuis longtemps révolues ? L'objection est vraie seulement en partie. Car il n'existe pas de civilisation parfaitement autonome, sans aucune relation avec les autres civilisations qui l'ont précédée. La mythologie grecque avait perdu son actualité depuis 2000 ans, et pourtant on a essayé d'expliquer un des comportements fondamentaux de l'Européen moderne par le mythe d'Œdipe. La psychanalyse et la psychologie des profondeurs nous ont habitués à de telles comparaisons — à première vue invérifiables — entre des situations historiques sans relation apparente entre elles. On a comparé, par exemple, l'idéologie du chrétien à celle d'un totémiste, on a essayé d'expliquer la notion du Dieu-Père par celle du totem. Nous ne discutons pas la valabilité de telles comparaisons, ni leur ^{p.056} base documentaire. Il

¹ Conférence du 4 septembre 1953.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

nous suffit de constater que certaines écoles psychologiques ont utilisé la comparaison entre les types les plus variés de civilisation afin de mieux comprendre la structure de la psyché. La thèse implicite dans cette méthode est que la psyché humaine a une histoire et que, par conséquent, elle ne se laisse pas expliciter uniquement par l'étude de sa situation actuelle ; toute son histoire, et même sa préhistoire, seraient encore discernables dans ce qu'on appelle l'actualité psychique.

Cette brève allusion aux méthodes utilisées par les psychologies des profondeurs nous suffit, car nous n'avons pas l'intention de poursuivre la même voie. Lorsque nous disions que l'on peut situer l'angoisse des temps modernes dans la perspective de l'histoire des religions, nous pensions à une tout autre méthode de comparaison. En deux mots, voici en quoi elle consiste : il s'agit, pour nous, de renverser les termes de comparaison, de nous placer à l'extérieur de notre civilisation et de notre moment historique et d'essayer de les juger dans la perspective des autres cultures et des autres religions. Il ne serait pas question de retrouver, chez nous, Européens de la première moitié du XX^e siècle, certains comportements déjà identifiés dans les anciennes mythologies — comme on l'a fait, par exemple, à propos du complexe d'Œdipe ; il s'agit de nous regarder nous-même comme un observateur intelligent et sympathique, situé au niveau d'une civilisation extra-européenne, pourrait nous regarder et nous juger. Nous précisons : il est bien question d'un observateur qui participe à une autre civilisation et nous juge à l'échelle de ses propres valeurs ; il ne s'agit pas d'un observateur abstrait, qui nous jugerait de la planète Sirius.

Une telle démarche nous est d'ailleurs imposée par notre propre

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

moment historique. Depuis quelque temps, l'Europe n'est plus seule à faire l'histoire : le monde asiatique a déjà amorcé sa rentrée active dans l'horizon historique, et très prochainement d'autres sociétés exotiques vont le suivre. Sur le plan de la culture et de la spiritualité en général, ce phénomène historique aura des répercussions considérables : les valeurs européennes perdront leur situation privilégiée de normes universellement acceptées ;
p.057 elles retrouveront le régime des créations spirituelles locales, c'est-à-dire dépendantes d'une certaine trajectoire historique et conditionnées par une tradition nettement circonscrite. Si la culture occidentale ne veut pas se provincialiser, elle sera obligée d'établir le dialogue avec les autres cultures non-européennes, et s'efforcer de ne pas trop se tromper sur le sens des termes. Il est pour nous urgent de comprendre comment nous sommes situés et jugés, en tant que forme culturelle, par les participants aux cultures extra-européennes. Il ne faut pas oublier que toutes ces cultures ont une structure religieuse, c'est-à-dire qu'elles ont surgi et se sont constituées en tant que valorisation religieuse du monde et de l'existence humaine. Pour deviner comment nous sommes situés et jugés par les représentants des autres cultures, il faut apprendre à nous confronter avec elles, et ceci ne sera possible que si nous réussissons à nous placer dans la perspective de leur horizon religieux. C'est seulement dans cette perspective que la confrontation devient valable et utile. Car il est moins instructif pour nous de savoir comment un Hindou, un Chinois ou un Indonésien cultivés, c'est-à-dire éduqués dans notre tradition occidentale, nous jugent : ils nous reprocheront des manques et des contradictions dont nous-mêmes sommes parfaitement conscients ; ils nous diront que nous ne sommes pas assez

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

chrétiens, ni assez intelligents, ni assez tolérants — ce que nous savons déjà par nos propres critiques, par nos moralistes et nos réformateurs.

Donc, il est utile non seulement de bien connaître les valeurs religieuses des autres cultures, mais surtout de nous situer dans leur perspective et d'essayer de nous voir tels que nous apparaissions à leurs yeux. Cette confrontation est possible grâce à l'histoire des religions et à l'ethnologie religieuse. Et ceci explique et justifie notre entreprise de ce soir : en essayant de comprendre le symbolisme de l'angoisse dans les religions non-chrétiennes, nous avons des chances d'apprendre ce qu'on pourrait penser de notre crise actuelle dans les sociétés orientales et archaïques. Evidemment, une telle recherche ne nous révélera pas uniquement le point de vue des « autres », les non-européens : car toute confrontation avec un autre finit par éclairer notre propre situation.

^{p.058} Il est parfois surprenant de voir combien certaines habitudes culturelles, qui nous sont devenues tellement familières qu'elles passent presque comme un comportement naturel de l'homme civilisé, révèlent des significations inattendues dès qu'elles sont jugées dans la perspective d'une autre culture. Nous ne voulons comme exemple que l'un des traits les plus spécifiques de notre civilisation, à savoir l'intérêt passionné, presque monstrueux, de l'homme moderne pour l'Histoire. On sait que cet intérêt se manifeste sur deux plans distincts, mais qui sont pourtant solidaires : le premier, c'est ce qu'on pourrait appeler la passion pour l'historiographie, le désir de connaître toujours plus complètement et plus exactement le passé de l'humanité, et surtout le passé de notre monde occidental ; sur le deuxième plan, l'intérêt pour l'histoire se manifeste dans la philosophie occidentale

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

contemporaine : c'est la tendance à définir l'homme surtout en tant qu'être historique, être conditionné et, en fin de compte, créé par l'Histoire. Ce qu'on a appelé historicisme, *Historismus*, *storicismo*, aussi bien que le marxisme et certains courants existentialistes, ce sont des philosophies qui, en un sens ou un autre, accordent une importance fondamentale à l'Histoire et au moment historique. Sur certaines de ces philosophies nous aurons à revenir lorsque nous examinerons la valeur de l'angoisse dans la métaphysique indienne. Pour l'instant, occupons-nous seulement du premier aspect de l'intérêt pour l'Histoire, à savoir la passion du monde moderne pour l'historiographie.

On peut dire que cette passion est assez récente : elle date de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Il est vrai que, depuis Hérodote, le monde gréco-latin a découvert et cultivé l'historiographie — mais ce n'était pas l'historiographie telle qu'elle se précise durant le XIX^e siècle : connaître et décrire le plus exactement possible ce qui s'est passé dans la suite des temps. Hérodote, comme Tite-Live, comme Orosius et même les historiens de la Renaissance, écrivaient l'histoire pour nous conserver et nous transmettre des exemples et des modèles à imiter. Mais depuis un siècle, l'histoire n'est plus la source des modèles exemplaires ; elle est une passion scientifique visant la connaissance exhaustive ^{p.059} de toutes les aventures de l'humanité, s'efforçant de reconstituer et de prendre conscience du passé total de l'espèce. Or, un intérêt semblable ne se rencontre nulle part ailleurs. La presque totalité des cultures non-européennes n'ont pas de conscience historique, et même là où il existe une historiographie traditionnelle — comme c'est le cas de la Chine ou des pays de culture islamique — l'historiographie remplit toujours la fonction de modèle exemplaire.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Essayons maintenant d'approcher cette passion pour l'histoire en nous plaçant à l'extérieur de notre perspective culturelle. Dans beaucoup de religions et même dans le folklore des peuples européens, il existe la croyance que, dans l'instant de la mort, l'homme se rappelle son passé dans ses plus menus détails et qu'il ne peut pas mourir avant d'avoir retrouvé et revécu l'histoire de son existence tout entière. Sur son écran intérieur, le mourant revoit encore une fois son passé. Considérée de ce point de vue, la passion historiographique de la culture moderne serait un signe annonciateur de sa mort imminente. Avant de sombrer, la civilisation occidentale se souvient une dernière fois de tout son passé, depuis la protohistoire jusqu'aux guerres totales. La conscience historiographique de l'Europe — que certains considèrent comme son plus haut titre de gloire — serait en réalité l'instant suprême qui précède la mort.

Ceci est seulement un exercice préliminaire à notre recherche comparative, et nous l'avons choisi justement parce qu'il nous montre à la fois les risques d'une telle démarche et le profit qu'on pourrait en tirer. En effet, il est assez significatif que, jugée d'un point de vue tout à fait extérieur — celui de la mythologie funéraire et du folklore — la passion moderne pour l'historiographie nous révèle un symbolisme archaïque de la Mort. Il est significatif, car, comme on l'a souvent remarqué, l'angoisse de l'homme moderne est secrètement liée à la conscience de son historicité, et celle-ci laisse transparaître à son tour l'anxiété devant la Mort et le Néant.

Il est vrai que, pour nous, Européens modernes, la passion historiographique ne nous révèle aucun pressentiment funeste ; mais, située dans la perspective du symbolisme religieux, elle p.060

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

trahit pourtant l'imminence de la Mort. Or, la psychologie des profondeurs nous a enseigné à accorder plus d'importance à la présence active d'un symbole qu'à l'expérience consciente qui le manipule et le valorise. Dans notre cas, ceci se comprend assez bien : car la passion historiographique n'est qu'un des aspects, et le plus extérieur, de la découverte de l'Histoire ; l'autre aspect, plus profond, se réfère à l'historicité de toute existence humaine et, par conséquent, implique directement l'angoisse devant la Mort.

C'est en essayant de confronter cette angoisse devant la Mort — c'est-à-dire de la situer et de la juger dans une autre perspective que la nôtre — que la démarche comparative commence à devenir intéressante. L'angoisse devant le Néant de la Mort semble être un phénomène spécifiquement moderne. Pour toutes les autres cultures non-européennes, c'est-à-dire pour les autres religions, la Mort n'est jamais sentie comme une fin absolue, comme le Néant : la Mort est plutôt un rite de passage vers une autre modalité d'être, et c'est pour cela qu'elle se trouve toujours en relation avec les symbolismes et les rites d'initiation, de renaissance ou de résurrection. Ceci ne veut pas dire que le monde extra-européen ne connaît pas l'expérience de l'angoisse devant la Mort ; l'expérience est là, bien entendu, mais elle n'est pas absurde ni inutile ; au contraire, elle est valorisée au plus haut degré, comme une expérience indispensable pour atteindre un nouveau niveau d'être. La Mort est la Grande Initiation. Mais pour le monde moderne la Mort est vidée de son sens métaphysique, et c'est pour cela qu'elle est assimilée au Néant ; et devant le Néant l'homme moderne est paralysé.

Ouvrons ici une brève parenthèse : lorsque nous parlons de l'« homme moderne », de ses crises et de ses angoisses, nous

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

pensons surtout à celui qui n'a pas la foi ; à celui qui n'a plus aucune attache vivante avec le judéo-christianisme. Pour le croyant, le problème de la Mort se pose en d'autres termes : pour lui aussi, la Mort est un rite de passage. Mais une grande partie du monde moderne a perdu la foi, et pour cette masse humaine l'angoisse devant la Mort se confond avec l'angoisse devant le Néant. C'est uniquement de cette partie du monde moderne que nous nous occupons. C'est ^{p.061} son expérience que nous tâcherons de comprendre et d'interpréter en nous situant dans un autre horizon culturel.

Donc, l'angoisse de l'homme moderne semble être provoquée et alimentée par la découverte du Néant. Que dira un non-Européen de cette situation métaphysique ? Plaçons-nous, pour commencer, dans l'horizon spirituel de l'homme archaïque, de celui qu'on a appelé, à tort, le « primitif ». Cette angoisse de la Mort, il la connaît, lui aussi : elle est liée à son expérience fondamentale, à l'expérience décisive qui l'a fait ce qu'il est : homme mûr, conscient et responsable ; qui l'a aidé à dépasser l'enfance et à se détacher de sa mère et de tous les complexes infantiles. L'angoisse de la Mort vécue par le primitif est celle de l'initiation. Et si l'on pouvait traduire en termes de sa propre expérience et de son langage symbolique l'angoisse de l'homme moderne, voici ce qu'un primitif nous dirait : c'est la grande épreuve initiatique, c'est la pénétration dans le labyrinthe ou dans la brousse hantée par les démons et les âmes des ancêtres, la brousse qui est assimilée à l'Enfer, à l'autre monde ; c'est la grande peur qui paralyse le candidat à l'initiation lorsqu'il est englouti par le monstre et se trouve dans les ténèbres de son ventre ou se sent coupé en morceaux et digéré pour qu'il puisse renaître comme un homme

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

nouveau. On se souvient de toutes ces épreuves terribles que comporte l'initiation des jeunes gens dans les sociétés archaïques, épreuves indispensables à toute initiation et qui ont survécu jusque dans certains mystères de l'antiquité gréco-orientale. On sait que les jeunes garçons, et maintes fois les jeunes filles, quittent leurs maisons et vivent quelque temps — parfois jusqu'à plusieurs années — dans la brousse, c'est-à-dire dans l'autre monde, pour parfaire leur initiation. Et cette initiation comporte des tortures, des épreuves, couronnées par un rituel de mort et de résurrection symboliques. C'est surtout ce dernier rituel qui est terrible, car le jeune garçon est censé être englouti par un monstre, être enterré vivant, être perdu dans la jungle, c'est-à-dire dans les Enfers. C'est dans des termes similaires qu'un primitif jugera notre angoisse, mais en la haussant à l'échelle collective : c'est comme si le monde moderne se trouvait englouti par un monstre et se débattait dans les ténèbres de son ventre ou comme p.062 s'il s'était perdu dans la brousse ou s'était égaré dans un labyrinthe, qui symbolise, lui aussi, les Enfers, — et serait angoissé, se croirait déjà mort ou sur le point de mourir et ne verrait autour de lui aucun moyen de s'échapper, mais seulement les ténèbres, la Mort et le Néant.

Et cependant, aux yeux du primitif, cette terrible expérience d'angoisse est indispensable pour qu'un homme nouveau puisse naître. Pas d'initiation possible sans une agonie, une mort et une résurrection rituelles. Jugée dans la perspective des religions primitives, l'angoisse du monde moderne serait le signe d'une mort imminente, mais d'une mort nécessaire, salvatrice, car elle serait suivie par une résurrection et rendrait possible l'accès à un nouveau mode d'être, celui de la maturité et de la responsabilité.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Nous retrouvons donc le symbolisme de la Mort, tout comme, en nous plaçant dans une autre perspective, nous avons rencontré le même symbolisme en interprétant la passion historiographique en termes des mythologies populaires. Mais nous ne retrouvons pas, ni chez les primitifs, ni dans les civilisations extra-européennes plus évoluées, l'idée du Néant interchangeable avec l'idée de la Mort. Comme nous le disions tout à l'heure, chez les chrétiens comme dans les religions non-chrétiennes, la Mort n'est pas homologuée à l'idée de Néant. La Mort est, bien entendu, une fin — mais une fin qui est immédiatement suivie par un nouveau commencement. On meurt à un mode d'être pour qu'on puisse parvenir à un autre. La mort constitue une rupture de niveau ontologique et à la fois un rite de passage, tout comme la naissance ou l'initiation.

Il serait maintenant intéressant de savoir comment a été valorisé le Néant dans les religions et les métaphysiques de l'Inde ; car, à juste titre, on considère le problème de l'Être et du Non-Être comme une spécialité de la pensée indienne. Pour la pensée indienne, notre monde aussi bien que notre expérience vitale et psychologique sont les produits plus ou moins directs de l'illusion cosmique, de la Mâyâ. Nous ne pouvons pas entrer ici dans les détails. Il suffit de dire que « le voile de la Mâyâ » est une formule imagée pour exprimer l'irréalité ontologique du monde et à la fois de toute expérience humaine ; nous précisons : irréalité *ontologique*, car ni ^{p.063} le monde ni l'expérience humaine ne participent à l'Être absolu. Le monde physique, tout comme notre expérience humaine, sont constitués par le devenir universel, par la temporalité et, par conséquent, sont illusoires, car ils sont créés et détruits par le Temps. Mais ceci ne veut pas dire qu'ils

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

n'existent pas, qu'ils sont une création de mon imagination. Le monde n'est pas un mirage ou une illusion dans le sens immédiat du terme : le monde physique, tout comme mon expérience vitale et psychique existent, mais ils existent uniquement dans le Temps, ce qui veut dire, pour la pensée indienne, qu'ils n'existeront plus demain ou d'ici cent millions d'années ; par conséquent, jugés à l'échelle de l'Être absolu, le monde, et avec lui toute expérience dépendant de la temporalité, sont illusoires. C'est dans ce sens que la Mâyâ révèle, pour la pensée indienne, une expérience particulière du Néant, du Non-Être.

Essayons maintenant de nous imaginer ce que l'on pourrait dire de l'angoisse du monde moderne dans la perspective de la philosophie indienne. Un philosophe indien dira que, avec l'historicisme et l'existentialisme, l'Europe commence à comprendre la dialectique de la Mâyâ. Voici à peu près quel sera son raisonnement : la pensée européenne vient de découvrir que l'homme est implacablement conditionné, qu'il n'est pas conditionné seulement par sa physiologie et son hérédité, mais aussi par l'Histoire et surtout par sa propre histoire.

C'est ce qui fait que l'homme est toujours en situation : il participe toujours à l'histoire, il est un être foncièrement historique. Le philosophe indien ajoutera : cette « situation », nous la connaissons depuis très longtemps ; c'est l'existence illusoire dans la Mâyâ. Et nous l'appelons existence illusoire justement parce qu'elle est conditionnée par le Temps, par l'Histoire. C'est pour cette raison que l'Inde n'a jamais accordé une importance philosophique à l'histoire. L'Inde s'est préoccupée de l'Être — et l'Histoire, créée par le devenir, est justement une des formules du Non-Être. Mais ceci ne veut pas dire que la pensée indienne a

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

négligé l'analyse de l'historicité : ses métaphysiques et ses techniques spirituelles ont procédé depuis longtemps à une analyse extrêmement fine de ce ^{p.064} que la philosophie occidentale appelle aujourd'hui : « être dans le monde » ou « être en situation » ; le Yoga, le bouddhisme, le Védanta se sont appliqués à démontrer la relativité et partant la non-réalité de toute « situation », de toute « condition ». De nombreux siècles avant Heidegger, la pensée indienne avait identifié dans la temporalité la dimension fatale de toute existence, exactement comme elle avait découvert, avant Marx ou Freud, le conditionnement multiple de toute expérience humaine et de tout jugement sur le monde. Lorsque les philosophies indiennes affirmaient que l'homme est « enchaîné » par l'illusion, le sens était que toute existence se constitue nécessairement comme une rupture, donc en se séparant de l'absolu. Lorsque le Yoga ou le bouddhisme disaient que tout était souffrance et tout était passager (*sarvam dukham, sarvam anityam*), le sens était celui du *Sein und Zeit*, à savoir que la temporalité de toute existence humaine engendre fatalement l'angoisse et la douleur.

En d'autres mots, la découverte de l'historicité comme le mode d'être spécifique de l'homme dans le monde, correspond à ce que les Indiens appellent depuis longtemps la situation dans la Mâyâ. Et le philosophe indien dira que la pensée européenne a compris la précarité et la condition paradoxale de l'homme qui prend conscience de sa temporalité. L'angoisse surgit de cette découverte tragique, que l'homme est un être voué à la mort, issu du Néant et se dirigeant vers le Néant.

Seulement, le philosophe indien restera perplexe devant les conséquences que cette découverte ont eues pour certains

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

philosophes modernes. Car, après avoir compris la dialectique de la Mâyâ, l'Indien s'efforce de se délivrer de ces illusions, tandis que certains Européens semblent satisfaits de leur découverte et s'installent dans une vision nihiliste et pessimiste de l'existence et du monde. Il ne nous appartient pas de discuter le pourquoi de cette situation de la pensée européenne : il nous intéresse de deviner comment elle serait jugée par la philosophie indienne. Or, pour un Indien, la découverte de l'illusion cosmique n'a pas de sens si elle n'est pas suivie par la recherche de l'Être absolu ; la notion de Mâyâ n'a pas de sens sans la notion de Brahman. En termes occidentaux, on pourrait dire : prendre conscience qu'on est ^{p.065} conditionné n'a pas de sens si l'homme ne se tourne vers l'inconditionné et ne cherche pas la délivrance. La Mâyâ est un jeu cosmique et en fin de compte illusoire, mais lorsqu'on l'a comprise comme telle, lorsqu'on a déchiré les voiles de la Mâyâ, on se trouve devant l'Être absolu, devant la réalité ultime. L'angoisse est provoquée par la prise de conscience de notre précarité et de notre irréalité foncière, mais cette prise de conscience n'est pas une finalité en soi-même : elle nous aide seulement à découvrir l'illusion de notre existence dans le monde, mais à ce point précis intervient une deuxième prise de conscience : on découvre que la Grande Illusion, la Mâyâ, était nourrie par notre ignorance, c'est-à-dire par notre fausse et absurde identification avec le devenir cosmique et avec l'historicité. En réalité, précise le philosophe indien, notre véritable Soi — notre *atman*, notre *purusha* — n'a rien à voir avec les multiples situations de notre historicité. Le Soi participe à l'Être ; l'*atman* est identique à Brahman. Pour un Indien, notre angoisse est facilement compréhensible : nous sommes angoissés parce que nous venons de découvrir que nous

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

sommes — non pas mortels, dans le sens abstrait du syllogisme, mais mourants, en train de mourir, en tant qu'implacablement dévorés par le Temps. L'Indien comprend très bien notre peur et notre angoisse car il s'agit, en somme, de la découverte de notre propre mort. Mais de quelle mort est-il question ? se demandera l'Indien. De la mort de notre non-moi, de notre individualité illusoire, c'est-à-dire de notre propre *Mâyâ* — et non pas de l'Être auquel nous participons, de notre *atman*, qui est immortel justement parce qu'il n'est pas conditionné et n'est pas temporel. Par conséquent, l'Indien sera d'accord avec nous pour admettre que l'angoisse devant le Néant de notre existence est homologable à l'angoisse devant la Mort — mais il ajoutera immédiatement : cette Mort qui vous rend anxieux n'est que la Mort de vos illusions et de votre ignorance ; elle sera suivie par une renaissance, par la prise de conscience de votre véritable identité, de votre véritable mode d'être : celui de l'être non-conditionné, libre. En un mot, dira le philosophe indien, c'est la conscience de votre propre historicité qui vous rend anxieux, mais ceci est très compréhensible : car il faut mourir à l'Histoire pour découvrir et vivre l'Être.

p.066 On devine facilement ce qu'un philosophe européen, historiciste ou existentialiste, pourrait répliquer à une telle interprétation de l'angoisse. Vous me demandez, dirait-il, de « mourir à l'Histoire » ; mais l'homme n'est pas, et il *ne peut pas être* autre chose qu'Histoire, car son essence même est la temporalité. Vous me demandez donc de renoncer à mon existence authentique et de me réfugier dans une abstraction, dans l'Être pur, l'*atman* ; de sacrifier ma dignité d'être créateur d'Histoire et de vivre une existence anhistorique, inauthentique, vidée de tout contenu humain. Je préfère alors m'installer dans

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

l'angoisse : au moins elle ne me refuse pas une certaine grandeur héroïque, qui est celle de la prise de conscience et de l'acceptation de la condition humaine.

Il n'entre pas dans notre propos de discuter ces positions philosophiques européennes. Nous devons pourtant insister sur un malentendu qui défigure l'image que l'Occident se fait de l'Inde et de la spiritualité indienne. Il n'est pas du tout vrai que la découverte de l'illusion cosmique et la soif métaphysique pour l'Être se traduit, dans l'Inde, par une dévalorisation totale de la Vie et par la croyance en la vacuité universelle. On commence maintenant à comprendre que, peut-être plus qu'aucune autre civilisation, l'Inde aime, respecte la Vie et en jouit à tous ses niveaux. Car la Mâyâ n'est pas une illusion cosmique absurde et gratuite, comme s'avère absurde, pour certains philosophes européens, l'existence humaine issue du Néant et se dirigeant vers le Néant. Pour la pensée indienne, la Mâyâ est une création divine, un jeu cosmique qui a comme but aussi bien l'expérience humaine que la délivrance de cette expérience. Par conséquent, prendre conscience de l'illusion cosmique ne veut pas dire, dans l'Inde, découvrir l'universalité du Néant, mais simplement ceci : que toute expérience dans le monde et dans l'Histoire est dépourvue de validité ontologique ; donc, que notre condition humaine ne doit pas être considérée comme une finalité en soi-même. Mais, une fois acquise cette prise de conscience, l'Hindou ne se retire pas du monde ; autrement, l'Inde aurait depuis longtemps disparu de l'Histoire, car la conception de la Mâyâ est acceptée par l'immense majorité des Hindous. La prise de conscience de ^{p.067} la dialectique de la Mâyâ ne conduit pas nécessairement à l'ascèse et à l'abandon de toute existence sociale et historique. Cette prise de

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

conscience se traduit généralement par une tout autre attitude : celle révélée par Krishna à Arjuna dans la *Bhagavad Gîtâ*, à savoir : continuer à rester dans le monde et participer à l'Histoire, mais en se gardant bien d'accorder à l'Histoire une valeur absolue. Plutôt qu'une invitation à renoncer à l'Histoire, c'est le danger d'*idolâtrie* devant l'Histoire que nous révèle le message de la *Bhagavad Gîtâ*. Toute la pensée indienne insiste sur ce point précis : que l'ignorance et l'illusion n'est pas de *vivre* dans l'Histoire, mais de *croire* à la réalité ontologique de l'Histoire. Comme nous l'avons déjà dit, le monde, bien qu'illusoire — parce qu'il est en perpétuel devenir — n'est pas moins une création divine et, par conséquent, le monde, lui aussi, est sacré ; mais, chose paradoxale, on ne découvre la sacralité du monde qu'après avoir découvert qu'il est un « jeu » divin. L'ignorance, et donc l'angoisse et la souffrance, sont nourries par la croyance absurde que ce monde périssable et illusoire représente la réalité ultime. Nous retrouvons une dialectique similaire à l'égard du Temps. D'après la *Maitri-Upanishad*, Brahman, l'Être absolu, se manifeste à la fois sous deux aspects polaires : le Temps et l'Éternité. L'ignorance consiste à ne voir que son aspect négatif, la temporalité. La « mauvaise action », comme disent les Hindous, n'est pas de vivre dans le Temps, mais de croire qu'il n'existe rien d'autre en dehors du Temps. On est dévoré par le Temps, par l'Histoire, non parce qu'on vit dans le Temps, mais parce qu'on croit à la réalité du Temps et, partant, on oublie ou on méprise l'éternité.

Il faut arrêter ici nos considérations ; notre but n'était pas de discuter la métaphysique indienne ni de l'opposer à certaines philosophies européennes, mais seulement de découvrir ce qu'un

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Hindou pourrait nous dire sur l'angoisse contemporaine. Or, il est significatif que, jugée aussi bien dans la perspective des cultures archaïques que dans l'horizon de la spiritualité indienne, l'angoisse nous révèle le symbolisme de la Mort. C'est-à-dire que, vue et jugée par les *autres*, par les non-Européens, notre angoisse révèle la même signification que nous, Européens, lui avons déjà trouvée : ^{p.068} l'imminence de la Mort. Seulement, l'identité de vues entre nous et les *autres* s'arrête ici. Car pour les non-Européens, la Mort n'est ni définitive, ni absurde ; au contraire, l'angoisse provoquée par l'imminence de la mort est déjà une promesse de résurrection, révèle le pressentiment d'une renaissance à un autre mode d'être, et ce mode-ci transcende la Mort. Vue dans la perspective des sociétés primitives, l'angoisse du monde moderne peut être homologuée à l'angoisse de la mort initiatique ; vue dans la perspective indienne, elle est homologable au moment dialectique de la découverte de la Mâyâ. Mais, comme nous le disions tout à l'heure, aussi bien pour les cultures archaïques et « primitives », que pour l'Inde, cette angoisse ne constitue pas une situation où l'on peut s'installer ; elle nous est indispensable en tant qu'expérience initiatique, en tant que rite de passage. Mais dans aucune autre culture en dehors de la nôtre, on ne peut s'arrêter au milieu d'un rite de passage et s'installer dans une situation apparemment sans issue. Car l'issue consiste justement à achever le rite de passage et résoudre la crise en débouchant à un niveau supérieur, en prenant conscience d'un nouveau mode d'être. On ne conçoit pas, par exemple, qu'on pourrait interrompre un rite de passage initiatique : dans ce cas, le jeune garçon n'est plus l'enfant qu'il était avant de commencer l'initiation, mais ni l'adulte qu'il sera à la fin de toutes ses épreuves.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Il nous faut faire également allusion à une autre source de l'angoisse moderne, à savoir le pressentiment obscur de la fin du monde, plus exactement de la fin de *notre* monde, de *notre* civilisation. Nous ne discutons pas le bien-fondé de cette peur : il nous suffit de rappeler qu'elle est loin d'être une découverte moderne. Le mythe de la fin du monde est universellement répandu : on le trouve déjà chez les peuples primitifs qui sont encore au stade paléolithique de la culture, comme, par exemple, les Australiens, et on le retrouve dans les grandes civilisations historiques, babylonienne, indienne, mexicaine et gréco-latine. C'est le mythe de la destruction et la recréation périodiques des mondes, formule cosmologique du mythe de l'éternel retour. Mais il faut immédiatement ajouter que dans aucune culture ^{p.069} extra-européenne la terreur de la fin du monde n'a jamais réussi à paralyser ni la Vie ni la Culture. L'attente de la catastrophe cosmique est, bien entendu, angoissante — mais il s'agit d'une angoisse religieusement et culturellement intégrée. La fin du monde n'est jamais absolue ; elle est toujours suivie par la création d'un nouveau monde, régénéré. Car pour les non-Européens, la Vie et l'Esprit ont ceci de particulier qu'ils ne peuvent jamais disparaître d'une manière définitive.

Il faut arrêter ici la confrontation avec les religions et les civilisations extra-européennes. Nous nous défendons d'en tirer des conclusions ; le dialogue est à peine amorcé ; il faut le poursuivre et le développer. Cependant, ce changement de perspective est déjà réconfortant : il nous a suffi de nous placer au niveau des cultures archaïques et orientales pour retrouver les significations initiatiques et les valeurs spirituelles de l'angoisse, significations et valeurs bien connues de certaines traditions

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

mystiques et métaphysiques européennes, dont M. Ricœur nous a déjà parlé hier et dont le professeur Calogero et François Mauriac vont nous entretenir dans les jours qui viennent. C'est dire que le dialogue avec le *vrai* monde asiatique, africain ou océanien nous aide à redécouvrir des positions spirituelles que l'on peut à juste titre considérer comme universellement valables : elles ne sont plus des formules provinciales, créations d'un seul fragment de l'Histoire, mais des positions — on oserait le dire — œcuméniques.

Mais on peut se demander : si le dialogue avec les spiritualités extra-européennes aboutit seulement à redécouvrir certaines sources oubliées ou négligées de notre propre spiritualité, à quoi bon aller chercher si loin — et interroger les Hindous, les Africains, les Océaniens ? Comme nous le disions, notre propre moment historique nous oblige à comprendre les cultures non-européennes et à établir le dialogue avec leurs représentants authentiques. Mais il y a plus encore : il y a ce fait étrange et réconfortant que le changement de la perspective spirituelle se traduit par une régénération profonde de notre être intime. Nous allons conclure cet exposé par une histoire khassidie, qui illustre admirablement le mystère de la rencontre. C'est l'histoire du rabbin Eisik, de ^{p.070} Cracovie, que l'indianiste Heinrich Zimmer avait déterrée dans les *Khassidischen Bücher* de Martin Buber. Ce pieux rabbin, Eisik de Cracovie, eut un rêve qui lui enjoignait d'aller à Prague : là, sous le grand pont menant au château royal, il découvrirait un trésor caché. Le rêve se reproduisit trois fois, et le rabbin se décida à partir. Arrivé à Prague, il trouva le pont, mais, gardé jour et nuit par des sentinelles, Eisik n'osa pas fouiller. En rôdant toujours aux alentours, il attira l'attention du capitaine des gardes ; celui-ci lui demanda aimablement s'il avait

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

perdu quelque chose. Avec simplicité, le rabbin lui raconta son rêve. L'officier éclata de rire : « Vraiment, pauvre homme », lui dit-il, « tu as usé tes souliers à accomplir tout ce chemin simplement à cause d'un rêve ? Quelle personne raisonnable croirait à un rêve ? » L'officier, lui aussi, avait entendu une voix en rêve : « Elle me parlait de Cracovie, m'ordonnant d'aller là-bas et de chercher un grand trésor dans la maison d'un rabbin dont le nom était Eisik, Eisik fils de Jekel. Le trésor devait être découvert dans un coin poussiéreux où il était enterré derrière le poêle. » Mais l'officier n'ajoutait aucune foi aux voix entendues en rêve : l'officier était une personne raisonnable. Le rabbin s'inclina profondément, le remercia et se hâta de rentrer à Cracovie. Il creusa dans le coin abandonné de sa maison et découvrit le trésor qui mit fin à sa misère.

« Ainsi donc, commente Heinrich Zimmer, ainsi donc, le vrai trésor, celui qui met fin à notre misère et à nos épreuves, n'est jamais bien loin, il ne faut pas le chercher dans un pays éloigné, il gît enseveli dans les retraits les plus intimes de notre propre maison, c'est-à-dire de notre propre être. Il est derrière le poêle, le centre donneur de vie et de chaleur qui commande notre existence, le cœur de notre cœur — si seulement nous savions creuser. Mais alors il y a le fait étrange et constant que c'est seulement après un pieux voyage dans une région lointaine, dans un pays étranger, sur une terre nouvelle, que la signification de cette voix intérieure guidant notre recherche pourra se révéler à nous. Et, à ce fait étrange et constant, il s'en ajoute un autre, à savoir que celui qui nous révèle le sens de notre mystérieux voyage ^{p.071} intérieur doit être lui-même un étranger, d'une autre croyance et d'une autre race. »

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Et ceci est le sens profond de toute véritable rencontre ; ceci pourrait constituer le point de départ d'un nouvel humanisme, à l'échelle mondiale.

@

ROBERT SCHUMAN

LES CAUSES SOCIALES ET POLITIQUES
DE L'ANGOISSE ¹

@

p.073 Les conférences et les débats de ces VIII^{es} Rencontres Internationales se sont maintenus jusqu'ici sur le plan de la Philosophie, de la Sociologie et même de la Théologie.

La tâche qui m'incombe nous ramène à un niveau moins élevé dans la hiérarchie des valeurs scientifiques ; il n'y aura dans mon exposé ni métaphysique, ni ontologie, ni dialectique.

Ce que nous allons étudier ensemble, ce sont les faits de la vie collective quotidienne, à laquelle nous sommes tous, de près ou de loin, mêlés de quelque façon, où la psychologie a sa très large part, mais que nous envisagerons sous l'aspect de ses contingences, de ses nécessités pratiques et des réformes possibles.

Cet exposé ne vise pas la situation d'un pays particulier ; il s'inspire des expériences recueillies indistinctement partout où se fait remarquer l'angoisse collective contemporaine qui forme le thème général de ces « Rencontres ».

L'homme politique est formé à l'école d'un impitoyable pragmatisme que je ne voudrais, toutefois, nullement confondre avec un vil opportunisme qui en est la méprisable contrefaçon. L'homme politique est à la recherche constante de son devoir concret, qui, hélas ! n'est pas toujours un devoir de l'esprit.

¹ Conférence du 7 septembre 1953.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Mon embarras se précise, lorsque, à mon tour, je cherche à définir l'angoisse dont j'entreprends l'analyse. Je la constate chez p.074 d'autres ; je la partage moi-même peut-être, d'une façon que je voudrais plus raisonnée qu'instinctive. Ce qui me préoccupe avant tout, c'est d'en savoir les causes, la justification. Celles-ci, je les cherche et les trouve dans une situation extérieure à l'homme individuel. Par voie de conséquence, le véritable remède à cette angoisse consistera à en supprimer les causes.

Cette angoisse est fille de l'incertitude, d'une incertitude devenue insécurité permanente et généralisée, alors que nous étions accoutumés à avoir une certaine assurance du lendemain. Il est des incertitudes qui sont fatales, incurables ; la foi religieuse, les convictions philosophiques, le sens et le contenu que nous savons donner à notre vie parviennent à les circonscrire et à les rendre supportables.

Les incertitudes dont nous allons nous entretenir ont principalement pour origine la structure de notre société contemporaine et plus particulièrement de l'Etat, les déséquilibres sociaux et l'instabilité politique. L'individu a de moins en moins une influence sur cette évolution. Il se sent être à la merci de la collectivité ; il subit l'emprise croissante qu'elle exerce ; il est la victime des erreurs et des abus qui s'y commettent. D'où notre impuissance en face du déroulement de notre destin. L'homme européen n'est plus l'esclave livré à l'arbitraire de son maître ; il est à l'abri de la famine, des épidémies, des nombreux fléaux qui ont fait la terreur des générations qui nous ont précédés. A présent il est menacé d'être écrasé soit dans les conflits qui éclatent entre les masses humaines rivales, soit par les crises qui ébranlent les nations. L'homme est désemparé devant la complexité d'un

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Le système politique et social qu'il a été si fier d'échafauder, qu'il croyait muni des garanties les plus ingénieuses, et qui menace de s'effondrer, d'ensevelir dans sa chute non seulement des individus, mais une génération et une civilisation. L'homme se méfie des progrès de la science et de la technique. Les inventions qui depuis moins d'un siècle ont bouleversé notre genre de vie, nos relations sociales et internationales, qui nous ont procuré un confort et des facilités inimaginables, sont devenues en même temps autant de moyens de destruction et de servitude. Et tandis qu'une minorité de p.075 privilégiés a acquis la possibilité de satisfaire, non seulement ses besoins, mais ses caprices les plus raffinés, les mêmes progrès de la technique ont provoqué, dans la conscience des masses, un accroissement de ses besoins et des exigences qu'elle formule à l'égard de la vie, par là même un nouveau décalage entre le désirable et le possible. L'homme, dans la mesure où il a pu s'entourer d'une sécurité relative pour sa personne et sa famille, grâce à son émancipation politique et aux multiples sauvegardes d'ordre social, se sent exposé à des catastrophes d'un nouveau genre qui mettent en péril les collectivités ou l'humanité dans son ensemble. Ce qui l'effraie et l'obsède, c'est l'ampleur des problèmes devant lesquels nous nous trouvons placés ; ils dépassent le cadre d'une profession ou d'une nation. Nos risques et nos responsabilités sont désormais à l'échelle du monde. Notre angoisse est celle de l'alpiniste que saisit le vertige, devant l'abîme qu'il a franchi et les parois qu'il lui reste à escalader.

L'objet de cette conférence est de vérifier dans le détail les causes et les éventuels remèdes de cet état de choses. En première ligne notre analyse portera sur les problèmes sociaux.

De tout temps il y a eu ce que nous appelons une question

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

sociale, c'est-à-dire un ensemble de difficultés, d'inégalités et d'injustices, d'incertitudes et de périls dans les rapports entre les hommes pris comme membres d'une même collectivité, autre que politique, à savoir de la famille, d'une classe ou d'une profession. Toujours il y eut subordination des uns, exploitation par les autres. Les tentatives qui ont été faites pour établir et maintenir l'égalité sociale des hommes se sont heurtées à l'inégalité native de leurs qualités intellectuelles et morales, à la diversité nécessaire de leurs tâches et de leurs conditions de vie. La réforme sociale devait avoir des objectifs plus réalistes qu'un chimérique nivellement des situations individuelles.

La première étape consiste tout d'abord à libérer l'homme de la servitude à laquelle le réduisait l'esclavage, le servage, l'appartenance à une caste ou à une race. Il fallait l'affranchir aussi des entraves qu'avait justifiées, dans une société moins évoluée, le cloisonnement des corporations et des classes, mais qui étaient p.076 devenues intolérables et antisociales. Il fallait assurer à chacun l'espoir et la possibilité effective d'une ascension sociale, celle-ci ne devant pas être l'effet d'un hasard, mais dépendre de la valeur personnelle.

Ces anciens barrages sont tombés au cours des deux derniers siècles. Des problèmes nouveaux ont surgi. L'homme, émancipé comme individu, manquait brusquement des garanties que lui avait procurées une tutelle protectrice. On avait supprimé les corporations devenues des organismes ankylosés et tyranniques. Mais on a omis de les remplacer par une structure professionnelle plus souple et plus équitable. Une loi soupçonneuse a même interdit, à partir de 1791, toute velléité de s'associer pour quelque motif que ce fût. La liberté acquise se révélait incapable d'assurer

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

par elle-même le respect effectif d'une dignité humaine légalement reconnue. L'homme devenait trop souvent une épave abandonnée au milieu d'une société où se pratiquait sans frein la loi du plus fort et la sélection du plus utile.

Après cette première étape, et très rapidement, il fallait ainsi une seconde, celle d'une préservation contre les abus ; on a créé des lois et institutions protectrices de l'ouvrier, de l'enfant, de la famille. Nous savons comment est née cette législation sociale il y a à peine trois quarts de siècle ; nous connaissons son évolution rapide, sur le plan national, puis au niveau international. Elle a atteint l'essentiel de ses objectifs. Elle a pu enrayer le désespoir d'un prolétariat qui paraissait voué à une exploitation sans vergogne et sans remède, tel que l'a connue et décrite Karl Marx et qui était selon lui le facteur déterminant d'une révolution inéluctable.

L'angoisse contemporaine ne se confond plus avec une telle désespérance sans issue. Le problème social est à présent un problème de sécurité, de garantie contre les risques qui sont indépendants du mauvais vouloir des hommes. Dans cette troisième étape, on s'est ingénié à faire cesser l'insécurité qui pèse sur l'homme du fait de la maladie, des accidents du travail, des infirmités et de la vieillesse. Dans la plupart des pays européens il est désormais à l'abri des plus graves conséquences de ces inévitables épreuves. ^{p.077} La famille elle aussi est comprise dans l'organisation de cette sécurité ; elle bénéficie de mesures préventives qui se sont révélées salutaires et efficaces. Les statistiques le confirment d'une façon éclatante.

Malgré ces incontestables progrès dans le domaine de la prévoyance et de la sécurité sociales, l'inquiétude continue à peser

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

sur la grande masse ; l'inquiétude a changé de nature et de cause. Les préoccupations du travailleur, en particulier, ont changé d'objet. Elles visent le sort de l'entreprise dans son ensemble. Il s'est produit dans l'esprit du salarié une évolution profonde. Alors que le prolétariat se sentait jusqu'ici séparé de la classe possédante, du patron-proprétaire, par un fossé infranchissable et par un antagonisme sans remède, il a fini par reconnaître qu'un même intérêt et un même risque les rend solidaires, qu'au-dessus de l'un et de l'autre il y a l'entreprise, au-dessus de celle-ci la profession qui elle-même s'intègre dans l'activité économique générale. La lutte sociale n'est plus, d'autre part, une lutte pour la sauvegarde individuelle ; elle est devenue une compétition ayant pour objet l'influence qui doit s'exercer dans l'entreprise et autour d'elle, dans la profession et dans la vie économique du pays. Nous sommes engagés dans une *quatrième étape*.

Il ne suffit plus au salarié d'être protégé, il entend participer lui-même à la responsabilité totale. Il a pris conscience, au delà de sa dignité et de son droit individuel, de l'enchaînement des intérêts et des destinées entre tous les facteurs de la production. Une grande idée en est née, celle de l'employeur et de l'employé coopérant l'un et l'autre au service de l'entreprise. Elle est en soi radicalement opposée à l'idée de la lutte des classes, susceptible par conséquent d'apaiser les conflits, de modifier de fond en comble le climat des relations sociales.

Mais comme toute idée juste elle est susceptible de dévier ou d'être faussée par son exagération. L'institution des conseils d'entreprise, des conseils interprofessionnels, d'un conseil économique national, répond pleinement à cette idée. La nationalisation des entreprises, si elle peut se justifier dans des

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

situations exceptionnelles, dans des conditions historiques et techniques données, p.078 ne se déduit en aucun cas de l'idée générale que nous venons de définir.

Quoi qu'il en soit de ce problème particulier, le salarié s'inquiète de l'avenir de son usine, de sa profession. Il sait qu'en cas de crise il sera la première victime ; qu'aujourd'hui le chômage est un risque généralisé, auquel il ne peut être porté remède que sur le plan de l'ensemble de la profession, de l'économie nationale ou mondiale. La solidarité des intérêts, si elle constitue dans une large mesure, une garantie pour l'individu, entraîne d'autre part l'interdépendance et l'accroissement des risques. Le destin de chacun tient ainsi de la fatalité qui se dérobe à l'action de l'employeur, du syndicat et même des Gouvernements.

Dans le monstrueux engrenage de l'Economie mondiale, se répercutent tous les conflits et autres difficultés qui surgissent dans les relations entre les peuples ou simplement au sein d'une même nation. Une révolution ferme brusquement l'accès à des matières premières, les débouchés d'un marché, la voie normale d'un trafic. La crise d'une monnaie paralyse tous les échanges normaux avec le pays en question. L'hostilité des régimes et des idéologies sépare et isole des fractions entières du monde. Comment échapper, en présence de tous ces risques, à un sentiment d'impuissance et de découragement ?

Voyons, à titre d'exemple, l'insécurité monétaire, ce drame ignoré de nos pays occidentaux jusqu'en 1914, que n'ont pas vécu, mais qu'ont pu suivre, comme témoin, chez tous leurs voisins, mes auditeurs suisses, qui nous obsède tous les jours depuis quarante ans, d'une façon plus ou moins aiguë.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

L'instabilité de la monnaie c'est la précarité à la fois des revenus futurs et de la fortune acquise, dans la mesure où leur valeur s'exprime en cette monnaie et est déterminée par elle ; c'est l'impossibilité d'établir un budget familial et un budget public ; c'est la condamnation de l'épargne qui présuppose la confiance dans la monnaie nationale ; c'est la porte ouverte aux pires spéculations et spoliations ; c'est, enfin, comme je viens de le dire, le trouble jeté dans les rapports économiques internationaux.

p.079 Les crises monétaires contemporaines sont généralement la conséquence inéluctable de l'appauvrissement causé par les guerres. Elles ne peuvent être surmontées que lorsque la nation a le courage d'aligner non seulement sa monnaie, mais aussi son train de vie sur ses ressources amoindries ; de consentir en même temps un effort de travail et de discipline susceptible d'amortir progressivement les pertes subies. Le problème s'aggrave, s'il faut simultanément panser les plaies béantes du passé et consentir des dépenses improductives nouvelles, soit pour les besoins de la défense militaire, soit au titre des réparations dues en vertu des traités.

C'est alors que la solidarité entre les nations devra s'affirmer, comme elle l'a fait, à partir de 1947, avec une ampleur sans précédent, sous la forme du plan Marshall.

La solidarité dans l'aide est en même temps, et nécessairement, la généralisation des risques, dans lesquels chaque nation se sent entraînée, malgré elle, avec ses ressortissants. L'insécurité, qu'elle soit économique, politique ou militaire, s'arrête de moins en moins aux frontières nationales.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Les dangers qui en résultent, s'amplifient et se diversifient au fur et à mesure que les relations politiques deviennent plus incertaines. La vie de l'individu et de la famille s'est elle-même compliquée, est devenue plus vulnérable ; les besoins de chacun se sont multipliés et ne peuvent plus être satisfaits par les ressources d'une région ou d'un pays. L'autarcie est un stade définitivement dépassé, et les économies nationales ont tendance à devenir de simples secteurs d'une économie mondiale. Nos ressources et nos possibilités d'expansion se sont accrues, mais en même temps et dans une même proportion se sont rétrécies notre indépendance, la liberté de notre détermination et l'influence que nous pouvons exercer sur notre destinée.

L'individu, dans cet immense brassage où domine la machine, est devenu un élément impersonnel, interchangeable ; les qualités qui lui sont propres ne constituent plus une garantie suffisante pour son avenir. L'effort personnel lui assure une chance d'ascension par rapport à ses pairs, parmi lesquels il sait se distinguer ; mais, il ne domine plus le sort de l'entreprise, son ^{p.080} approvisionnement, son marché, les éléments de son prix de revient et de la concurrence. Il subit de plus en plus la conjoncture, les effets de circonstances qui en raison de leur complexité échappent très souvent non seulement à notre action, mais à notre prévision.

Même là où nous pouvons utilement intervenir, en perfectionnant nos méthodes et en modernisant notre équipement, il existe une source d'incertitude et d'inquiétude pour ceux auxquels l'âge, la routine ou l'incapacité personnelle rendent difficile l'adaptation aux exigences nouvelles de la technique. D'où un déclassement pénible, sinon le chômage, pour les uns, ailleurs

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

des déplacements de main-d'œuvre, surtout lorsque des progrès réalisés par les entreprises plus favorisées entraînent la fermeture des exploitations insuffisamment rentables. Par là même s'accroît la crise du logement, le fardeau des budgets de l'Etat et des collectivités locales, la désertion de la campagne déshéritée, tout cela conséquences d'un déséquilibre interne et cause d'un malaise généralisé.

Les deux guerres mondiales ont précipité cette évolution et aggravé ses conséquences. L'appauvrissement des nations européennes belligérantes, la dépréciation des monnaies, les destructions matérielles, les charges que causent les millions de victimes de la guerre, de réfugiés, de personnes déplacées, compliquent singulièrement les changements de structures que la prospérité aurait rendus plus faciles à réaliser et à faire accepter.

Par contre, par une sorte de réversibilité des souffrances endurées, celles-ci nous ont valu un élan de solidarité jamais connu auparavant. La fraternité humaine pratiquée dans les tranchées, sur le champ de bataille comme derrière les fils de fer barbelés, a créé un climat nouveau, favorable aux idées généreuses et aux projets hardis. On agit moins souvent sous le coup de la menace que sous l'inspiration des sentiments nés de l'épreuve commune. On invoque moins la nécessité de conquêtes à entreprendre par une classe sur les autres que de réformes à opérer dans une société renouvelée, plus humaine et plus juste.

C'est dans un tel état d'esprit qu'a évolué la conception de l'entreprise. Au lieu d'être une affaire que possède, exploite et dirige l'employeur, à laquelle est assujéti le salarié, elle est ^{p.081} considérée comme une institution à laquelle ils sont attachés l'un et l'autre, qu'ils servent par des moyens différents et avec des

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

responsabilités inégales, mais dans un intérêt commun. La fermeture de l'usine ne saurait plus dépendre d'une décision unilatérale et arbitraire du propriétaire. L'entreprise est devenue en quelque sorte une entité autonome qui exerce une fonction sociale. Idée féconde de laquelle découlera progressivement une association du salarié au contrôle et à la responsabilité, sans qu'il y ait toutefois une confusion des compétences et des pouvoirs.

D'autre part, les contacts établis pendant et après la guerre ont fourni l'occasion de connaître l'évolution sociale dans les différents pays. Ayant pu ainsi constater chez d'autres un comportement plus équitable des hommes entre eux, un niveau de vie plus élevé, une répartition plus équitable des richesses et des revenus, on se demande pourquoi ceci ne serait pas possible dans son propre pays. Il ne s'agit certes pas d'imiter servilement ; les relations sociales, comme les institutions, doivent s'harmoniser avec la tradition, avec un ensemble culturel, et ne peuvent que difficilement être transposées telles quelles. Mais les résultats obtenus par d'autres nous donnent à réfléchir, font apparaître nos retards et nos insuffisances, suscitent les impatiences.

Les organisations internationales, rencontres et congrès, les échanges personnels, les stages et bourses d'étude favorisent cette interpénétration, orientent les aspirations et préparent un alignement sur l'expérience la plus concluante.

Nous sommes ainsi engagés dans une succession de transformations sociales profondes et rapides. Tout nous y pousse, et nous devons faire en sorte qu'elles puissent s'accomplir dans la paix, sans violence révolutionnaire ; que ce nouveau démenti soit infligé à la doctrine marxiste ; que cette évolution s'accomplisse sainement, en s'accompagnant de l'indispensable éducation des

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

masses qu'il faut préparer aux tâches et aux responsabilités nouvelles. L'élite sociale comme les dirigeants politiques en ont la charge et les moyens. Sont-ils suffisamment conscients de ce devoir ? Se sont-ils faits à l'idée que le salarié, syndiqué ou non, ne veut pas être l'éternel mécontent et révolté qui se dresse contre tous les ^{p.082} autres, dans une lutte sans répit, mais qu'il se sent appelé à être et qui entend devenir un associé, responsable de ses actes ? Si à ce propos nous rencontrons l'idée d'une association entre le patron et le salarié, elle doit s'affirmer dans l'inspiration des réformes et dans le comportement des hommes plutôt que dans des formules juridiques.

Dans cette quatrième étape de notre évolution sociale nous pourrions conjurer l'anxiété du monde du travail, en même temps que l'inquiétude du patronat, en nous persuadant qu'elles ont l'une et l'autre le même objet, à savoir le sort de l'entreprise, et doivent en conséquence tendre à un même objectif, celui d'en assurer l'avenir. L'ancienne antinomie qui paraissait irrémédiable, entre le capital et le travail, est ainsi susceptible de se résoudre en une coopération organique, basée sur une communauté des responsabilités qui, tout en se distinguant, se combinent et se complètent. En délibérant en commun des graves problèmes économiques qui se posent pour l'entreprise, comme pour l'ensemble de la profession ou de la nation, chacun pourra mesurer les risques et voudra, en vue de les prévenir, consentir les efforts et les sacrifices indispensables. Ainsi sera enrayée, au moins pour une bonne part, l'angoissante incertitude de ceux qui jusqu'ici ont passivement subi les conséquences des crises, ont pu se considérer comme les victimes tantôt de l'impéritie, tantôt de l'égoïsme brutal de ceux qui détenaient le monopole du pouvoir de décision.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Un des problèmes de l'heure est la productivité des entreprises. Il ne pourra être résolu qu'en commun, grâce au bon vouloir de tous, à leur effort concerté. C'est vrai notamment pour la reconversion des entreprises arriérées qui risquent d'être ruinées par une concurrence mieux équipée.

L'ouvrier acceptera les risques comme les sacrifices, lorsqu'il saura qu'ils sont inéluctables, qu'ils sont équitablement partagés et que, d'autre part, il trouvera une juste compensation dans les avantages escomptés.

Ainsi les énergies sociales ne se consumeront plus, par une sorte de fatalité, dans une stérile lutte des classes, qui détruit sans construire. La société nouvelle sera l'œuvre de tous, ou elle ne sera ^{p.083} pas. Elle s'édifiera, en outre, d'après un plan méthodique et réfléchi. La réforme sociale, aussi peu que l'assainissement de la situation économique, ne saurait consister en une succession de mesures fragmentaires, plus ou moins cohérentes, péniblement arrachées sous la pression des événements.

Un tel plan ne séparera plus le social de l'économique ; l'un et l'autre nous apparaissent désormais comme étroitement liés entre eux. Cette vérité vaut aussi au point de vue international. Un exemple nous a été donné par la Communauté du charbon et de l'acier. Les débats qui viennent d'avoir lieu à l'Assemblée de Strasbourg ont précisément mis l'accent sur sa mission sociale. Celle-ci est, d'ailleurs, expressément prévue dans le traité constitutif. Les trois objectifs de la Communauté sont l'expansion économique, le plein emploi, l'élévation progressive et généralisée du niveau de vie. Ces buts sont communs aux employeurs et employés, c'est-à-dire à tous les producteurs en même temps qu'aux consommateurs.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Les représentants de ces trois catégories d'intéressés, mandatés par leurs organisations respectives, siègent et délibèrent ensemble dans des organismes statutaires. On ne s'y borne pas à des discussions académiques qui dévient trop facilement vers la démagogie ; on élabore des projets concrets ayant pour objet, entre autres, la construction des 140.000 logements qui manquent dans ces deux industries des six pays de la Communauté, l'utilisation rationnelle des ressources disponibles pour les investissements, la transformation ou le remplacement des entreprises non rentables.

Le travailleur acquiert ainsi le sentiment que son propre avenir est mieux assuré en même temps que celui de son entreprise et de sa profession ; il est lui-même associé à l'élaboration et au contrôle des mesures appropriées. L'incertitude et l'inquiétude seront en régression.

Un autre problème qui est mis à l'étude et qui montre la complexité des incidences internationales et politiques dans le domaine social est celui de la libre circulation de la main-d'œuvre. Elle est aujourd'hui pratiquement inexistante entre les pays européens, ^{p.084} dont chacun s'entoure d'un rideau de fer, sous prétexte de protéger la main-d'œuvre nationale. Les syndicats de tous les pays et de toutes les professions, comme de toute tendance politique, sont en cela aussi farouchement protectionnistes que le sont les fabricants et les agriculteurs en ce qui concerne leurs produits. Une carte de travail ne peut être obtenue que dans des cas exceptionnels et après de longs délais. Autant il est raisonnable d'éviter l'importation du chômage, par l'afflux désordonné d'une main-d'œuvre non qualifiée, autant il est antisocial et antiéconomique d'empêcher, par principe, l'arrivée

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

des travailleurs de qualité, dont la présence servirait de stimulant et dont l'emploi accroîtrait la production nationale. Ces cloisons devront être progressivement abattues, étant entendu que les situations concrètes seront examinées et des précautions prises en vue de canaliser ce trop-plein humain, sans dommage pour personne.

Nous savons par les expériences les plus récentes que le chômage massif qui sévit en permanence dans un pays, par suite de son incapacité de résorber, dans son activité économique normale, un excédent de population, constitue non seulement un problème intérieur insoluble, une menace croissante pour la stabilité politique et la paix sociale, mais entretient un foyer de troubles contagieux pour ses voisins et dangereux pour la paix du monde. Le chômage dans l'Allemagne de Weimar a été un facteur déterminant pour l'avènement de Hitler ; l'Italie nous fournit d'autres sujets de méditation anxieuse.

Moins que jamais nous n'avons le droit de tenir le langage de Caïn : « Suis-je le gardien de mon frère ? » Même s'il n'est pas inspiré par la même hypocrisie cynique, un tel esprit est incompatible avec les responsabilités que nous endossons à l'égard de toute injustice que nous laissons commettre dans le monde, des malheurs que nous pourrions conjurer ou atténuer.

L'égoïsme ne paie plus ; il porte en lui-même une sanction immanente, à terme peut-être, mais infaillible. C'est vrai pour les relations entre les individus et les citoyens, comme pour celles entre les nations. Elles sont toutes dominées par le même principe de la solidarité.

p.085 D'autre part, nous constatons une étroite interdépendance

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

entre le social et le politique. Des considérations politiques inspirent les mesures prises dans le domaine social, et la législation sociale est l'œuvre des pouvoirs publics. Il est vrai que l'initiative privée est souvent, et d'une façon méritoire, en avance sur le législateur. Celui-ci entérine et généralise les expériences déjà acquises. D'autre part, lorsque le législateur intervient, les institutions qu'il crée et les règles qu'il impose, se ressentent nécessairement des imperfections et des vicissitudes de nos institutions politiques.

Nous abordons ainsi la seconde partie de cet exposé. Nous aurons à nous demander, dans quelle mesure l'angoisse contemporaine est une conséquence du dérèglement de notre vie publique, des incertitudes imputables soit à l'Etat lui-même, soit à la situation internationale.

Rappelons-nous d'abord quelle est la mission qui incombe à l'Etat moderne. Sa raison d'être est d'assurer en première ligne la sécurité de l'individu et des collectivités inférieures : famille, commune, profession, qui sont incapables de se défendre elles-mêmes ; l'Etat est devenu leur ultime recours contre l'injustice et l'arbitraire du dedans, contre les menaces du dehors. Mais ce stade est largement dépassé depuis environ un siècle. L'Etat aide les citoyens et les collectivités à accomplir leurs tâches respectives et, au besoin, se substitue à eux. C'est ainsi qu'il prend de plus en plus des initiatives dans le domaine du bien-être social, de l'éducation, de l'organisation économique ; il ne se borne plus à assurer l'ordre par la police et par les sanctions judiciaires. On s'en remet à l'Etat-Providence qui peut tout, est responsable de tout. Cette omnipotence de l'Etat, son ingérence constante dans les affaires qui jusque là avaient été considérées comme étant

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

exclusivement du domaine privé, a été une réaction contre les excès et les faiblesses du libéralisme, mais surtout une conséquence de la guerre. Elle s'est maintenue dans l'après-guerre en proportion de nos difficultés économiques, financières et monétaires.

Cette mainmise de l'Etat sur l'activité nationale entraîne la nécessité de ressources correspondantes qu'il se procure d'autorité par des prélèvements sur le revenu national. C'est ainsi que l'Etat p.086 protecteur et tuteur est devenu, aux yeux du libéralisme traditionnel, ce Léviathan vorace et despote, contre lequel le citoyen doit se dresser et se défendre.

Nous n'avons pas à examiner ici les dangers et les méfaits de cette évolution ; nous nous bornons à la constater afin de nous rendre compte combien une telle concentration des pouvoirs, un tel élargissement du secteur public complique la gestion et la rend vulnérable. D'autre part, le bien-être de l'individu, les initiatives et activités des collectivités, autres que l'Etat, sont étroitement liés aux conceptions que professent le Gouvernement, le Parlement et l'administration, aux résultats qu'ils obtiennent et aux déboires qu'ils essuient. L'homme contemporain est engagé dans un immense mécanisme qu'il peut difficilement contrôler, dont dépend cependant son avenir et même son existence.

Comment réagit-il en présence d'une telle situation ? Soit par la confiance qu'il accorde à l'Etat ; il le fait très inégalement selon les pays, le tempérament national, les traditions et les expériences. Soit par la résignation passive devant un mal nécessaire. Soit, enfin, par une hostilité déclarée qui oppose le citoyen à un Etat abusif ou inférieur à une tâche devenue démesurée.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Ce malaise va croissant dans certains pays. On y commence à douter non seulement d'un Gouvernement ou d'une majorité au pouvoir, mais du régime ou du moins des institutions auxquelles on reproche leur impuissance, leur inadaptation aux difficultés du moment.

Mais, incriminer les institutions c'est très souvent rester à la surface des choses. Le dérèglement des esprits et celui des mœurs sont une cause plus profonde de ce désarroi. L'égoïsme et l'indiscipline faussent le fonctionnement de nos institutions. La démocratie, plus que tout autre régime, présuppose les vertus civiques, à la fois chez les dirigeants et chez leurs mandants, chez l'administrateur et chez l'administré, au sein des partis comme chez le citoyen. Plus ces vertus font défaut et plus l'intégrité, la clairvoyance, la sagesse deviennent une fiction contredite par la réalité, plus l'Etat périclité, et avec lui les individus et les collectivités. Les abus et les scandales s'étalent dans la presse, souvent exagérés et amplifiés ^{p.087} pour les besoins de la polémique partisane ou pour satisfaire le malfaisant goût du sensationnel. Il se creuse un fossé entre le citoyen et l'Etat qui devient l'adversaire, l'intrus contre lequel on se défend et même on se révolte.

Dans les pays où se manifeste cette désaffection progressive à l'égard de l'Etat, en même temps et parallèlement se désagrège son autorité ; celle-ci subit une sorte de démembrement au profit des syndicats professionnels et des féodalités économiques. Plus l'Etat est faible, plus on exige de lui. Il se trouve aux prises avec les revendications les plus contradictoires et il parvient difficilement à imposer l'arbitrage qu'on attend de lui. Aussi les solutions sont-elles indéfiniment retardées.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Cette crise de l'Etat est grave. Non seulement elle est une cause d'impuissance, peut-être d'anarchie, mais elle finit par compromettre l'idée démocratique elle-même, au profit d'un totalitarisme de droite ou de gauche qui n'est qu'une solution de désespoir.

Cette crise peut se produire dans des Etats qui ont derrière eux une longue histoire, mais qui se trouvent placés, du fait de la guerre ou de bouleversements intérieurs, devant des difficultés inconnues jusqu'alors. Elle est le fait surtout d'Etats de création récente qui n'ont pas encore l'expérience du régime démocratique, si complexe dans sa structure, si subtil dans son fonctionnement. Même l'appartenance à une civilisation ancienne ne saurait suppléer à cette impréparation.

Quelle que soit l'origine de ce mal, dans tout pays atteint par lui une grande inquiétude s'empare des esprits, non seulement à cause des conséquences qu'il a pour ce pays, telles que les troubles qui le menacent à l'intérieur et l'affaiblissement de son prestige au dehors, mais aussi du fait que les organismes qui devraient être les instruments des réformes nécessaires, le Parlement avant tout, sont eux-mêmes viciés et se révèlent incapables de réagir sainement.

Devrait-on ainsi désespérer de la possibilité d'une réforme organique, s'en remettre soit à la violence soit à la pression des événements extérieurs ? Il y a eu dans le passé des redressements ^{p.088} qu'on n'osait plus espérer, qui ont été l'œuvre d'hommes ou de circonstances survenus au moment le plus critique. De telles expériences ne réussissent que rarement. Il serait déraisonnable de spéculer sur la chance ou sur le miracle. Tant que notre destin est placé entre nos propres mains ce n'est pas seulement de notre

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

avenir à nous que nous sommes responsables, mais en même temps de celui des autres nations, auxquelles nous sommes appelés à apporter un concours déterminant. Aucune nation n'a le droit de dilapider ses talents et ses ressources, ni de les soustraire égoïstement à ceux qui en ont besoin ; elle en est comptable devant Dieu et devant les hommes.

Pour jouer pleinement le double rôle qui lui est ainsi échu, chaque nation doit avant toute chose avoir confiance en elle-même. Si elle s'abandonne, elle devient un sujet d'inquiétude pour les autres nations. Sa carence et les troubles qui s'en suivent, ne sauraient laisser indifférente aucune d'entre elles. L'histoire de l'humanité est le bilan des responsabilités que les nations ont encourues dans leur comportement réciproque. Notre devoir est de mesurer exactement les nôtres. Nos responsabilités, ce sont d'abord celles qu'ont tous les pays de civilisation occidentale, c'est-à-dire chrétienne, envers les populations moins évoluées qui sont immobilisées dans une vieille civilisation, pétrifiée au cours des siècles antérieurs, ou dont le développement moral et technique est encore rudimentaire et primitif. Nous, occidentaux, avons à leur égard une mission éducatrice à accomplir, parfois comme tuteurs investis par un mandat particulier, ou simplement parce que nous sommes tenus d'apporter notre concours à l'œuvre générale d'aide et de formation. Le programme dit du « point IV », proposé par le Président Truman, est comme une prise de conscience à l'égard de ces problèmes. L'Etat les a trop longtemps ignorés. Durant des siècles, seules les Eglises ont exercé leur action civilisatrice, riche en dévouements personnels, mais trop souvent réduite à des ressources matérielles insuffisantes.

L'Etat colonial ne s'en occupait que dans la mesure où il en tirait

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

profit pour sa puissance politique et économique. A présent, nous agissons plutôt sous l'inspiration de la peur, peur des centaines p.089 de millions d'être humains qui nous sont de plus en plus hostiles, qui commencent à s'unir contre nous, en Afrique, dans le Proche et l'Extrême-Orient. La peur est parfois le commencement de la sagesse, parce qu'elle met un terme à l'inertie ; mais elle est médiocre conseillère quant au choix des solutions qui, pour être durables, demandent à être réfléchies et cohérentes.

Un des drames de notre époque est le malentendu fondamental qui oppose l'Occident aux cultures anciennes, parfois de grande valeur morale et imprégnées d'une sagesse native, qui se sont volontairement fermées aux innovations de la science et de la technique ; elles s'y prêtent, d'ailleurs, mal, dans beaucoup de cas, en raison de leur orientation générale ; mais leurs populations, par une impulsion soudaine, y ont pris goût et réclament, sans préparation ni transition, le bénéfice immédiat des conceptions et inventions que nous avons mis un ou plusieurs siècles à appliquer chez nous. Il faut, par exemple, un apprentissage de l'indépendance nationale qui devra se substituer à une tutelle étroitement imposée, exclusive de toute initiative autochtone, collective ou personnelle. On n'improvise impunément ni un enseignement qui est, d'un jour à l'autre, détaché de toute tradition religieuse ; ni l'industrialisation d'un pays et, par voie de conséquence, la prolétarianisation d'une main-d'œuvre qui a été jusqu'ici agricole et artisanale ; ni l'octroi du suffrage universel et d'institutions républicaines, alors que les futurs électeurs sont illettrés et habitués à l'absolutisme monarchique ou féodal.

Loin de moi la pensée qu'il faille indéfiniment priver ces populations des avantages d'un régime de libertés démocratiques ;

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

mais nous sommes fondés et obligés à nous demander, en dehors de tout parti-pris, mais avec une légitime inquiétude, quelles seront un jour les suites d'un changement trop brusque, d'une destruction subite du cadre traditionnel, quel sera l'usage qu'on fera d'une liberté dont on n'aura pas appris à se servir.

Les anciennes puissances coloniales s'interrogent sur les conséquences qu'auront pour elles tous ces bouleversements qui se généralisent. Elles se verront privées des ressources et des marchés qui leur étaient réservés jusqu'à présent, et cela au moment où ^{p.090} elles ont subi l'immense perte de substance que leur ont valu les deux guerres mondiales. Rappelons-nous ce que signifiaient l'Inde et l'Égypte pour l'Angleterre, l'Indonésie pour les Pays-Bas, l'Indochine pour la France.

Une partie de leur jeunesse s'y consacrait traditionnellement à sa vocation coloniale. Les colons qui ont créé ces richesses par un effort personnel très dur, en assumant, parfois pendant des générations, des risques de tous genres, sont menacés dans leurs vies et dans leurs familles, expropriés de leurs biens, spoliés de leurs moyens d'existence. Ce problème est particulièrement aigu là où vit et travaille une forte minorité européenne acclimatée, comme c'est le cas par exemple en Afrique du Nord. En admettant même qu'on puisse éviter la rupture, comment parviendra-t-on à organiser d'une façon satisfaisante la cohabitation et la coopération entre la majorité autochtone et la minorité européenne ? Comment assurer le respect des situations légitimement acquises ? Au lieu que se préparent les accommodements nécessaires, les positions se durcissent au contraire de part et d'autre, devant l'extrémisme des prétentions, l'intransigeance des refus et la violence des procédés.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Les peuples émancipés eux-mêmes risquent d'être bientôt débordés par les problèmes qui se posent massivement, sur le plan politique, social et économique ; ils sont guettés par l'anarchie, par la famine, et la misère, par la guerre civile.

Les choses ne sont pas facilitées par la candeur avec laquelle certaines organisations internationales, et la plupart de leurs membres, envisagent ces situations. On dirait qu'on en est encore aux réminiscences de *Paul et Virginie* et de la *Case de l'Oncle Tom*. Ce stade est heureusement dépassé ; on oublie que les choses se sont singulièrement compliquées entre temps et c'est rendre mauvais service à tous les intéressés que de se complaire en des jugements sommaires et péremptoires ou en des ingérences intempestives. C'est pour tous un devoir incontestable d'acheminer tous les peuples, quels qu'ils soient, vers leur liberté, vers la libre gestion de leurs propres affaires, vers un niveau de vie pleinement conforme à leur dignité humaine. Encore faut-il que cela se fasse dans des conditions ^{p.091} avec les délais et les précautions qui soient une garantie contre l'injustice et contre l'aventure.

En m'exprimant ainsi, avec une franchise mûrement réfléchie, je ne voudrais pas qu'il puisse subsister le moindre malentendu, le moindre doute au sujet de mes paroles. Le rôle de ceux qui sont investis d'un mandat tutélaire est d'accomplir leur mission dans les délais les plus rapides et sans arrière-pensée. En aucun cas, les délais que nous jugeons nécessaires, ne doivent servir d'alibi ni de prétexte pour faire durer au delà de ce qui est indispensable, une subordination qui doit céder le pas à une véritable association librement acceptée et loyalement appliquée. La préparation d'une telle communauté future doit être dès maintenant poursuivie en coopération confiante avec

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

l'élite de la population autochtone, et surtout de sa jeunesse.

Quoi qu'il en soit dans les cas d'espèces — et ce n'est pas le lieu d'en discuter — nous comprenons et je vous demande de comprendre l'intensité des soucis que provoquent à travers le monde ces problèmes qui se posent dans toute leur actualité brûlante, de comprendre la gravité de l'agitation et des conflits auxquels ils donnent naissance.

Nous nous trouvons dans une situation comparable, sur beaucoup de points, à celle de l'Empire Romain finissant, lorsque des coups de bélier venant de l'Est ont ébranlé et disloqué ce qui avait été une grandiose conception d'unité et de souplesse politiques. Les rivalités intérieures, le matérialisme, le bureaucratisme, l'incompréhension humaine et sociale avaient préparé ce déclin. Nous vivons aujourd'hui sous la menace, non plus de migrations barbares — sans qu'il faille sous-estimer l'ampleur et l'urgence inquiétantes du problème des réfugiés, des personnes déplacées, des populations excédentaires — mais sous la menace de poussées politiques qui risquent de bousculer nos institutions, nos libertés, toute notre civilisation millénaire. Nous nous trouvons en face, non pas de hordes affamées, de peuplades à la recherche de climats plus attrayants, mais des masses organisées, disciplinées, au service d'idéologies conquérantes, comme celles du communisme, du panslavisme, des ligues arabe et musulmane, d'autres mouvements ^{p.092} racistes et nationalistes. Ce n'est pas sous forme d'incursions ou d'invasions ni peut-être même de guerres proprement dites que cette offensive se prépare contre le vieux monde, mais sous forme d'un encerclement asphyxiant et avec des complicités intérieures.

Dans ce heurt des civilisations rivales notre Europe se trouve

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

sur la ligne de démarcation. L'Asie cherche à s'unifier contre l'Europe ; elle pense tenir sa revanche. L'Afrique, encore hésitante, moins cohérente et moins consciente de ses possibilités d'unification se maintient entre l'Asie et l'Europe ; mais déjà la collusion arabe et musulmane, la colonisation japonaise et hindoue commencent à produire leurs effets. L'Amérique, en raison de sa position géographique, est moins vulnérable que la presqu'île européenne, qui est surpeuplée, morcelée, appauvrie par les guerres et dont les principales puissances sont par surcroît engagées partout à travers les cinq continents.

Nos populations, longtemps si indifférentes aux questions de politique étrangère, commencent à se préoccuper vivement de cette situation. Elles regardent désormais au delà des habituels conflits intra-européens. Les deux guerres mondiales ont élargi, et à nos dépens, notre champ visuel. Les débats dans les assemblées internationales nous mettent constamment en présence des antagonismes qui divisent le globe. Les récents conflits sanglants, même lorsqu'ils sont localisés, comme en Grèce, en Corée, en Indochine, nous révèlent les courants idéologiques qui les alimentent et qui compliquent leur règlement. Nous nous demandons avec anxiété quel monde surgira de cette fermentation des peuples et de leurs aspirations. Ce ne sont ni l'habileté diplomatique ni la puissance militaire qui seront capables d'endiguer la marée montante des idées qui s'apprêtent à tout envahir, à tout engloutir.

Hannibal est à nos portes et nous délibérons ; nous discutons à perte de vue sur la meilleure façon d'élire nos parlements, d'y faire nos lois, de percevoir l'impôt et de satisfaire l'ambition des partis. Byzance a connu ces mêmes querelles et a su ce qu'il en coûte.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

La réforme de l'Etat et de la vie publique est, certes, une chose nécessaire ; nous venons de nous en expliquer. Mais, ce qui compte avant tout c'est l'esprit dans lequel on l'aborde et on la réalise. ^{p.093} Elle devrait, autant que la politique étrangère, demeurer au delà des calculs des partis, être moins une occasion d'embarrasser le gouvernement ou de faciliter l'avènement des amis au pouvoir, qu'un moyen de restaurer l'autorité de l'Etat en face de tous les égoïsmes.

Rome et Byzance minées par leurs divisions intérieures, sont mortes de leurs stupides rivalités. L'Europe de nos jours, si elle n'a pas encore atteint le même degré de décomposition, est menacée d'un mal de même nature. Son morcellement retarde son relèvement ; les rivalités entre les nations européennes les épuisent, en face d'adversaires qui forment des blocs massifs. Il ne suffit pas pour nous d'ériger un nouveau *limes*, un retranchement au delà du Rhin et autour du Danube ; ce serait une ligne de défense factice et arbitraire. Les divisions de l'armée atlantique ne constituent pas, comme l'étaient longtemps les légions romaines stationnées en Germanie, un rempart infranchissable. Notre sécurité ne se ramène pas à une question d'effectifs et d'armements. Rien de tout cela n'est ni négligeable ni décisif. Ce qui importe en dernière analyse, c'est la cohésion des peuples qui se groupent derrière cette ligne de défense, c'est la vigueur avec laquelle ils savent conjuguer leurs volontés et coordonner leurs activités.

Les Européens seront sauvés dans la mesure où ils seront conscients de leur solidarité devant un même danger. L'Europe devra cesser d'être un assemblage géographique d'Etats juxtaposés, trop souvent opposés les uns aux autres, pour devenir

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

une communauté de nations, distinctes il est vrai, mais associées dans un même effort défensif et constructif. Il ne s'agit pas d'un remède temporaire, destiné à conjurer un danger exceptionnel, ni de colmater une brèche dans une enceinte croulante. L'Europe a besoin de mieux vivre en mettant en commun la plénitude de ses ressources. Elle doit devenir une entité agissante, consciente de ses particularités, s'organisant en vue de ses besoins et de ses possibilités propres. Elle se trouve placée au centre d'un monde qui cesse lui-même d'être une masse informe et confuse, ne se réveillant qu'au gré des conflits sporadiques. La question de l'Europe est ainsi posée indépendamment du danger communiste ou asiatique. Il faut ^{p.094} reconnaître, toutefois, que ce danger lui confère un caractère d'actualité et d'urgence. L'angoisse actuelle sera la cause immédiate d'une unification européenne, mais non sa raison d'être. Selon les circonstances, contingentes, dans lesquelles elle se fera, l'Europe sera plus ou moins complète. Le sera-t-elle jamais ? Nul ne saurait le dire. Ce n'est pas une raison de ne pas la commencer. Entreprendre vaut mieux que se résigner, et l'attente de la perfection est toujours une piètre excuse pour l'inaction.

Une réussite partielle n'a pas seulement une valeur de démonstration ; elle est plus qu'un précédent qu'on invoque et qui encourage ; elle est un commencement, un point de départ pour des réalisations plus ambitieuses. Il s'agit pour nous surtout de rendre à nos populations la confiance en elles-mêmes, de ne pas les laisser méduser par le péril, de mettre en commun les ressources de notre civilisation occidentale et de dresser ainsi, non dans l'affolement, mais d'après un plan constructif, des barrages efficaces contre la lave des éruptions dévastatrices.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

L'Europe a procuré à l'humanité son plein épanouissement. C'est à elle qu'il appartient à présent de lui montrer une route nouvelle, à l'opposé de tout asservissement, dans l'acceptation d'une pluralité de civilisations dont chacune pratiquera un même respect envers les autres.

Parviendrons-nous à faire adopter un tel principe ? Cela signifierait l'abandon de toute ingérence dans les affaires intérieures d'un Etat en vue d'une expansion idéologique et d'une conquête révolutionnaire. Une telle intrusion inacceptable est aujourd'hui encore avouée et organisée par le Kominform. La décevante stérilité de tant de conférences et d'Assemblées internationales dans la recherche d'une paix générale et véritable a été due en grande partie au refus de renoncer aux pratiques de la pression, de l'intimidation et de la sujétion. Les perspectives immédiates ne sont donc nullement rassurantes en ce qui concerne les possibilités d'un accord formel.

Deux considérations, toutefois, sont susceptibles de nous préserver d'un pessimisme excessif. La première est que la signature d'un Traité de paix n'est pas tout. Plus importante est la bonne ^{p.095} foi des signataires. L'absence de traités vaut parfois mieux qu'un traité équivoque, hypocrite, imposé par la contrainte, objet constant de contestations et de reniements, par conséquent source de nouvelles incertitudes. Au lieu de nous hypnotiser sur l'existence d'un Traité, nous devons plutôt nous attacher à créer un climat de paix qui ne va pas sans un minimum de compréhension réciproque et de sincérité. En second lieu, le désir de paix s'accroît chez tous les peuples qui voudraient en finir avec les inquiétudes actuelles. La paix est devenue le commun slogan de tous les adversaires. Nous savons ce qu'en vaut l'aune

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

parfois ; mais, le fait est significatif pour l'état actuel des esprits.

Quelles sont les chances réelles de la paix au moment où je vous parle ? Avons-nous l'espoir de voir prendre fin l'angoisse qui nous étreint ?

Je ne veux, évidemment, faire de pronostics aléatoires. Notre objet c'est d'analyser une situation, d'aligner les éléments de solutions possibles.

Inutile d'insister à nouveau sur les règlements qui doivent intervenir au sujet des territoires qui se trouvent encore dans un état de dépendance, dans une situation d'inégalité ; leur statut est à discuter entre ceux qui y sont directement intéressés, dans l'esprit que j'ai défini tout à l'heure.

Le problème majeur de la paix est celui des relations entre l'Est et l'Ouest, entre le monde occidental et le monde soviétique. Problème contemporain par excellence, non seulement à cause de ses difficultés intrinsèques, mais parce qu'il est connexe à tous les autres problèmes en suspens ; celui de l'Allemagne, de l'Autriche, des Balkans, du Moyen-Orient, de la Corée et du Japon. En outre, il domine toute la question de nos dépenses militaires, par conséquent de notre situation économique et financière. Nous pouvons ainsi affirmer que si nous parvenons à établir un *modus vivendi* durable avec le régime soviétique, nous aurions non seulement fait un pas décisif vers la paix, mais nous approcherions du terme de toutes les inquiétudes d'origine sociale et politique que nous avons examinées ce soir. A cause de notre désaccord avec la Russie soviétique, l'Europe et l'Allemagne sont coupées en deux, le Japon ^{p.096} et la Chine maintenus en dehors de la Communauté des Nations, en même temps que 14 autres pays, et

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

la Charte de San Francisco est elle-même menacée d'impuissance. Les initiatives que nous avons prises et que nous devons prendre en vue d'organiser l'Europe, de normaliser nos relations avec l'Allemagne et le Japon, ne peuvent aboutir à des conclusions définitives tant que la Russie n'aura pas adopté une attitude plus constructive que son habituel veto et la guerre froide qu'elle a imaginée.

La guerre froide est l'art d'atteindre certains buts de la guerre sans avoir à la faire soi-même. Elle tend à peser les forces de l'adversaire en entretenant la peur de la guerre, en lui suscitant des difficultés intérieures ou des conflits avec des tiers ; à fausser le fonctionnement normal des institutions internationales qui ont pour mission de sauvegarder la paix. La guerre froide spéculé sur la lassitude, comme effet d'une continuelle tension. Un régime de liberté se défend moins bien qu'un régime totalitaire contre ce danger d'un épuisement nerveux ; les opinions s'y expriment publiquement, ne suivent pas servilement des consignes officielles, et la contradiction peut y exercer son action corrosive, sans rencontrer d'autre barrage qu'une opinion publique plus ou moins éduquée et immunisée.

La guerre froide est incompatible avec la sincère volonté de paix qui, elle, recherche l'entente, par conséquent est prédisposée à toute détente possible. Renoncer à la guerre froide, ce n'est pas simplement changer de tactique, pour les facilités de la propagande et pour dérouter l'adversaire. Il ne suffirait pas d'afficher une apparente bonne volonté, d'accepter ou de proposer spectaculairement des pourparlers, en renonçant même à poser des conditions embarrassantes. Il y aurait mille façons de faire traîner en longueur les conversations, surtout lorsqu'elles seraient

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

engagées sans préparation suffisante, et cela grâce au maquis des incidents de procédure ; il serait facile d'imputer aux interlocuteurs la responsabilité des retards et des complications, d'exploiter ensuite, en cas d'échec, les déceptions nouvelles qui ne manqueraient pas de succéder aux renaissants espoirs. Ce serait simplement une technique nouvelle de la guerre froide.

p.097 Ce risque subsiste. Mais, il se peut aussi — et c'est notre chance actuelle — que les peuples soumis au régime soviétique éprouvent et manifestent un impérieux besoin de détente, exigent un répit, après avoir été tenus en haleine pendant tant d'années d'imaginaires dangers d'agression. Il se peut que cette fois-ci on admette pour tous l'existence d'un intérêt commun à trouver une conciliation au moins provisoire, à se consacrer davantage à la reconstruction et au bien-être général ; qu'on ait reconnu la nécessité de mettre en veilleuse l'idéal révolutionnaire qui — ne nous le dissimulons pas — demeurera l'essence de la doctrine marxiste, mais qui céderait le pas aux besoins immédiats, jusqu'au jour où les dissensions entre les alliés, le relâchement de leur vigilance et les erreurs d'un capitalisme impénitent ouvriraient à l'expansion révolutionnaire des perspectives meilleures. Nous ne voulons pas exclure une telle interprétation — prudemment optimiste — des événements les plus récents.

Dans ce cas d'une hypothèse favorable, se poseraient devant nous tous les problèmes de fond que la paix aura à résoudre. Il faudra, en ce qui concerne la Corée, l'Allemagne et l'Autriche, le Japon, l'Indochine, trouver non seulement des formules d'attente, auxquelles nous avons trop facilement recours et qui se bornent à renvoyer à plus tard les règlements véritables, mais les bases d'un statut unanimement accepté. Trouver notamment, en ce qui

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

concerne l'Allemagne, le moyen de rendre possible son unification, par la voie d'élections libres et dans le cadre de principes constitutionnels qui lui assurent l'indépendance d'un Etat souverain et les libertés d'un régime démocratique, en même temps que les autres nations, en particulier tous ses voisins, y compris la Russie et les pays satellites, seraient garanties contre toute velléité future de revanche ou d'hégémonie. Ceci implique la faculté pour l'Allemagne unifiée d'adhérer à une organisation pacifique de l'Europe, telle que les Occidentaux l'ont envisagée et sur laquelle ils sont prêts à s'expliquer en toute franchise. Une neutralisation de l'Allemagne, par contre, serait incompatible avec le but recherché ; l'interdiction pour nos voisins de faire un choix dans l'immédiat équivaldrait, en fait, à leur réserver la faculté de ce choix pour le ^{p.098} moment où ils seraient devenus assez forts pour l'imposer à tout le monde. Le problème de l'Allemagne, et implicitement celui de l'Europe, trouvera un dénouement satisfaisant non par un retour à l'ancien jeu des intrigues et des alliances, mais par la création d'une vaste communauté accessible à tous et qui présente, non seulement dans les relations entre ses membres solidaires, mais aussi à l'égard des pays tiers, toutes les garanties d'un esprit de collaboration pacifique.

Nous mesurons sans peine le chemin qu'il faut parcourir pour aboutir à un tel résultat, et nous accomplissons les premiers pas seulement sur cette longue route. Notre angoisse est de constater l'immensité des difficultés qui se dressent devant nous ; de trouver en face de nous, sinon la mauvaise foi, du moins trop d'incompréhension ou une méfiance, parfois invincible, à côté d'adhésions convaincues, enthousiastes.

Les espoirs auxquels nous voulons nous cramponner se fondent

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

sur le désir de paix durable, constructive, qui s'affirme chaque jour plus nettement chez tous les peuples et qui finira par s'imposer à leurs dirigeants : sur les progrès très réels déjà accomplis dans la coopération entre les pays ci-devant ennemis ; sur notre commune volonté de ne pas relâcher nos efforts, d'accepter les réalisations partielles, en attendant que notre patience et notre loyauté l'emportent sur les hésitations des uns et sur les résistances des autres.

Ce n'est pas au lendemain des élections allemandes que j'aie à atténuer, en quoi que ce soit, l'accent optimiste de cette conclusion, de ce qui est ma riposte à notre angoisse qu'ensemble nous pouvons et voulons surmonter.

@

GUIDO CALOGERO

L'ANGOISSE ET LA VIE MORALE ¹

@

p.099 Excusez-moi de commencer par quelques souvenirs personnels. Le premier remonte à une époque assez éloignée, lorsque j'étais petit garçon. J'avais, alors, des parents bien empressés, qui peut-être avaient le seul tort de trop croire à l'idée que les adultes doivent élever les jeunes gens (une idée, en tout cas, très répandue, les livres de pédagogie étant écrits surtout par des adultes). Ma mère me disait : — Pourquoi fais-tu de si mauvais rêves, mon petit ? Je n'ai jamais fait, avec toi, comme font les autres mères, qui disent aux enfants que l'ogre viendra les manger s'ils ne sont pas sages. Je t'ai toujours dit que les ogres, les monstres, les fantômes n'existent pas. Elle me l'avait dit, en effet, et par cela j'avais appris que les ogres, les monstres, les fantômes existaient, du moins selon l'opinion de ces mères qui ne pensaient pas comme la mienne. Je me réveillais dans la nuit après des rêves effrayants, et je souffrais terriblement jusqu'au moment où il m'était permis de sortir des ténèbres de ma chambre. De son côté, mon père me disait : — Mais pourquoi as-tu peur de l'obscurité ? Dans l'obscurité, il n'y a rien. Viens, allons voir ensemble. Et nous marchions un peu dans la nuit de la campagne, sans lumières, noire comme l'encre.

Il est certain que dans les ténèbres — dans ces ténèbres parmi lesquelles mon père m'accompagnait en me tenant par la main —

¹ Conférence du 8 septembre 1953.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

p.100 il n'y avait « rien ». Et déjà alors je n'avais pas de disposition pour trouver de l'intérêt dans le Rien en général (malheureusement, cette disposition me causa un certain tort lorsque, devenu philosophe, je ne fus plus capable de prendre au sérieux ni l'Être ni le Néant, ce qui semble de rigueur pour tout penseur respectable). Ce qui m'épouvantait, ce n'était pas le fait que dans ces ténèbres « il n'y avait rien ». C'était, bien au contraire, le fait qu'il y avait beaucoup de choses, une foule de choses, souvent déplaisantes et dangereuses, que mon père pouvait éviter seulement parce qu'il savait par avance où elles se trouvaient. Il savait bien quel chemin il fallait éviter pour ne pas tomber dans la rivière. Mais je savais, aussi, que si mon père avait brusquement mis le pied sur un crapaud, ou si un de ces grands insectes nocturnes et silencieux, qui portent sur leur dos l'emblème de la mort, avait pénétré dans sa chemise ouverte, il aurait tressailli, de malaise et de peur. Il ne s'agissait pas du Rien et du Tout, de l'Être et du Néant, mais de crapauds. Et alors, s'il existe des créatures dont l'odieux contact nous menace, pourquoi, pensais-je alors, ne pas supposer que des crapauds gigantesques, des atropos grands comme des éléphants, cachés pendant le jour, surgissaient de la nuit pour nous saisir ? Et pourquoi les morts ne pouvaient-ils se lever de leur tombe à minuit ? Pourquoi les diables et les sorcières ne pouvaient-ils errer dans l'ombre, en se comportant d'une façon incompréhensible, précisément parce qu'ils étaient différents de tout ce à quoi nous étions préparés pendant le jour, et à quoi, par conséquent, nous n'aurions pu opposer que la peur et la terreur ? Je n'avais pas peur, moi, de ce qui me menaçait pendant le jour : je me plaisais à aller à la chasse aux couleuvres et j'accompagnais les fermiers quand ils menaient

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

boire les jeunes taureaux, dont il fallait esquiver les bonds avec un certain sang-froid. Mais, alors, il faisait jour : on savait ce qui se passait. Et les hommes croyaient (du moins certains d'entre eux prétendaient-ils le croire) que les choses restaient dans les ténèbres ce qu'elles étaient dans la lumière, du seul fait qu'ils avaient constaté que dans beaucoup de cas il en était ainsi. Mais cela excluait-il toute possibilité d'exception ? Et il suffisait d'une seule exception terrifiante pour justifier ^{p.101} la peur et l'angoisse. Celles-ci ne pouvaient être conjurées par les mots, mais seulement par le chant du coq à l'aube.

Je surmontai, plus tard, ces angoisses enfantines, mais sans jamais oublier leur intensité douloureuse. Pourtant, je me rappelle très bien comment, une dizaine d'années plus tard, une espèce différente d'angoisse me fit songer avec une sorte de nostalgie à mes peurs d'enfance. J'avais dix-huit ans et me trouvais devant les premiers choix de la vie. Fallait-il écrire des livres, étudier les grands problèmes, devenir un homme de lettres, un professeur, suivre ses goûts littéraires et philosophiques, en risquant de s'isoler de l'existence des autres hommes, ou fallait-il plutôt abandonner ces idées comme des songes de jeunesse et devenir adulte dans les affaires de la vie pratique et politique ? Fallait-il plutôt s'occuper de ce qu'on sentait en soi comme vocation personnelle, ou des devoirs de la vie quotidienne ? On devait (disait-on) préférer le devoir au plaisir : mais où était le devoir et où le plaisir ? Les choix des hommes étaient très différents, non seulement quant aux devoirs, mais aussi quant aux plaisirs : ce qui semblait un devoir pour les uns, était plaisir pour les autres et réciproquement. Fallait-il, alors, s'en remettre à une Autorité, et obéir à ses impératifs ? Mais cela, aussi, exigeait un choix : et s'il

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

n'était pas si difficile de choisir entre Dieu et le Diable, qui nous aiderait à choisir parmi les Dieux ? Chaque choix présuppose un choix antérieur : tout était terriblement incertain, terriblement difficile. La seule chose qu'on pouvait vraiment espérer, le soir, était de ne plus se réveiller le matin. Mais si ce désir était mortel, il l'était bien moins que l'inexorable réveil, où l'angoisse réapparaissait derrière le rideau levé de la conscience : la tragédie recommençait. Alors je me rappelais mes terreurs enfantines et me disais avec colère que j'aurais volontiers accepté de dormir avec des cadavres dans une morgue ou d'habiter seul dans un château hanté par les fantômes, si cela avait pu me libérer de l'affreuse angoisse de mon choix.

Pouvons-nous dire que c'était là la différence entre la peur et l'angoisse ? Peut-être ; à condition de ne pas donner trop d'importance à ces questions de terminologie et de ne pas imiter ^{p.102} ces philosophes trop attachés à leurs termes et dont on ne pourrait exposer les idées sans reprendre leur vocabulaire. La différence réelle entre les deux espèces de situations que recouvrent les mots de « peur » et d'« angoisse » est que la première concerne des expériences qui doivent être constamment combattues et surmontées par l'esprit, tandis que la seconde, qui comporte également des éléments adverses, implique en revanche quelque chose de foncier, d'essentiel, de positif, qui ne saurait être éliminé sous peine de faire disparaître la vie morale elle-même.

Tâchons d'approfondir l'analyse de cette différence. Pourquoi disons-nous que les situations visées par le terme de « peur » doivent être combattues et le plus possible éliminées ? Parce que toute civilisation humaine implique en premier lieu une victoire continuelle et toujours plus ample sur ces terreurs. Les hommes

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

primitifs, rencontrant des animaux plus grands qu'eux ou mieux armés, de dents et d'ongles, ne pouvaient que s'enfuir terrorisés. Lorsqu'ils cessèrent d'avoir peur et qu'ils inventèrent des abris pour leur défense, des armes pour la chasse, la civilisation prit naissance. Auparavant il n'y avait eu, autour de l'homme, qu'un cercle immense de mystère, duquel pouvait à chaque instant sortir le bien ou le mal ; et comme on ne pouvait jamais prévoir quand sortirait le mal, on n'était jamais affranchi de la peur. Le développement de la civilisation fut le développement du courage. Si on objecte que de tels développements existent aussi dans le règne subhumain, bien, la chose ne change pas : nous disons que les fourmis sont supérieures aux cigales dans la mesure où elles ont développé une technique pour dominer une situation dans laquelle il ne leur resterait que la peur de mourir de faim. Et si parfois nous louons les cigales, c'est que nous songeons alors à cette autre forme de victoire sur la peur qu'est la victoire du chant, la catharsis de l'art, qui nous délivre de la crainte de succomber à nos passions non apaisées. Mais jamais nous ne souhaiterions de revenir à une situation plus peuplée de terreurs que la nôtre.

Bien entendu, on peut dire aussi que la peur a quelque chose de positif en elle-même : si la fourmi ne craignait pas de se trouver ^{p.103} dans la condition de la cigale pendant l'hiver, comment développerait-elle sa technique pour prévenir le danger ? Mieux encore : c'est justement le mérite de la fourmi d'éprouver cette peur de la difficulté, que la cigale ignore. Vous voyez pourquoi je vous priais, tout à l'heure, de ne prendre jamais comme absolu le choix des termes. Si j'entends par « peur » de mourir de faim mon souci de ne pas me trouver un jour dans cette situation désagréable, la « peur » dont je parle est exactement le contraire

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

de celle à laquelle je faisais allusion au début de ma conférence. Cette peur consiste dans le souci de m'organiser pour ne pas être surpris et vaincu par l'autre peur. Celle-ci, la Peur classique, la Peur réelle, celle qu'on serait tenté d'appeler la Peur pure, ou, en grec, Phobos, est la situation dans laquelle on ne peut plus rien organiser, pas même penser, car on est défait, on s'effondre : c'est la situation dans laquelle on ne peut que s'enfuir, crier, ou, si vous préférez, tomber à genoux et appeler au secours. L'autre peur, au contraire, nous incite à organiser les choses de manière à tomber le moins souvent possible dans une condition si peu digne. On pourrait dire, par conséquent (en employant le mot dans ces deux sens) qu'on doit toujours avoir peur de pouvoir avoir Peur. Plus les hommes ont peur d'avoir Peur, plus ils s'organisent pour ne pas l'avoir, plus leur civilisation développe des systèmes de défense contre les terreurs d'un imprévu qui peut être maîtrisé dans la mesure où son domaine est limité par l'expansion du prévu.

Si l'on circonscrit ainsi le problème, il ne fait pas de doute, me semble-t-il, que nous sommes tous les ennemis déclarés du Royaume de la Peur. Nous ne saurions imaginer une situation, dans laquelle on pût souhaiter d'en être le citoyen. Et si les Anciens honoraient certains philosophes pour avoir contribué à affranchir les hommes de la domination de la Peur, il restera à voir si le jugement est dans chaque cas mérité, mais de toute façon nous ne pourrons pas renverser son principe. Nous pourrons discuter sur le fait de savoir si Lucrèce a raison de considérer Epicure comme le plus grand libérateur, pour les hommes, des terreurs de l'Inconnu : mais nous ne pourrons jamais soutenir la thèse qu'il vaut mieux laisser les hommes en proie à ces terreurs.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Ou, p.104 si vous préférez, nous pouvons le faire : mais seulement en nous plaçant en dehors de l'humanité même, que nous condamnons alors à cette servitude. Dans ce cas-là, nous considérons les autres comme inférieurs à nous-mêmes ; nous prétendons savoir qu'il est préférable, pour eux, d'ignorer ce que nous devons nous-mêmes bien connaître pour savoir qu'il est préférable pour eux de l'ignorer ; autrement dit, nous nous situons sur le plan des Dictateurs, des Pontifes, des Rois absolus, défendant aux sujets de toucher à leur monopole de la vérité. Que des dictateurs de cette sorte souhaitent la collaboration de la Peur, c'est très logique et bien connu. Mais il devrait être aussi évident que se faire de la Peur une alliée, c'est participer de l'orgueil diabolique des dictateurs et de leur esprit de domination.

Il est vrai cependant que beaucoup de gens craignent que, affranchi de la Peur, l'homme tombe dans une autre sorte d'orgueil, pas moins déplorable que celui auquel nous avons fait allusion : c'est-à-dire l'orgueil de celui qui croit tout comprendre, que tout a été expliqué, que l'inventaire de cette maison de l'homme qu'on appelle l'univers a été établi d'une façon définitive et qu'il n'y a par conséquent plus de mystères. Une telle attitude d'esprit détruirait le sens du mystère. Or, je ne sais pas s'il y a des gens qui arrivent à un degré d'ingénuité tel (il semble que certains matérialistes y arrivent) qu'ils n'ont plus le sens du mystère : mais de toute évidence, s'il y a une chose dont il ne vaut pas la peine de se préoccuper, c'est précisément de la disparition de ce sentiment. Comment pourrait-il disparaître, le mystère ? Le mystère, c'est ce que nous ne savons pas encore ; et comme ce que nous savons c'est exactement ce que nous savons et non ce que nous ne savons pas encore, le mystère subsiste toujours : il est le

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

camarade éternel de notre connaissance, qui ne peut jamais s'étendre sans s'étendre en lui. Nous sommes en présence d'une idylle, et nous craignons qu'un des amants disparaisse ? Et l'avenir, n'est-il pas déjà, à lui seul, un inépuisable dépôt de mystères ? Naturellement, ces mystères seront plus ou moins mystérieux : ils ne pourront, cependant, être mystérieux au point qu'on ne puisse les reconnaître et les classer comme mystères. Dans un sonnet de Gioacchino Belli, ^{p.105} le poète qui a écrit dans le dialecte de Rome, un homme du peuple, après avoir rapporté une longue discussion avec ses amis sur certains points théologiques, dit qu'à la fin ils étaient parvenus à comprendre qu'il s'agissait de mystères : — Venissimo a capi' che sso' mmisteri ! — Bien, c'était déjà quelque chose. Tout ce qui nous reste à connaître, ou à connaître mieux, est plus ou moins un mystère, et il n'y a rien qui soit entièrement mystérieux, comme il n'y a rien qui soit entièrement connu.

Lutter contre la Peur ce n'est donc pas lutter contre le mystère ; c'est lutter contre la mauvaise habitude de réagir aux mystères par la peur. Les mystères peuvent être importants ou futiles ; derrière eux se cache Dieu ou le diable, le pape ou Calvin, une équation mathématique ou la plaisanterie d'un ami. Avoir une peur du mystère en général, sans savoir de quoi il s'agit, peut conduire les hommes à faire triste figure. La seule attitude raisonnable, c'est d'admettre que le mystère peut être partout, mais qu'en tout cas le devoir de l'homme est de le réduire et de le repousser le plus possible. Et même en cas d'échec, on continuera à le regarder en face, à étudier ses mouvements, sans fatuité hautaine, sans insouciance, mais aussi sans peur. On ne saurait imaginer une situation dans laquelle le conseil moral d'avoir peur serait

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

raisonnable. On peut conseiller la prudence, mais jamais la peur. La prudence est calcul d'un danger futur ; la peur, elle, renonce à tout calcul. Dans la prudence, on emploie sa tête, dans la peur, on la perd.

Les terreurs enfantines n'ont donc rien à nous apporter. Nous ne devenons adultes que lorsque nous les avons exterminées, et nous devons recommencer la lutte dès qu'elles réapparaissent. Dans le langage traditionnel, elles ne sont que des péchés. Mais en est-il de même avec celles que nous avons évoquées par les angoisses de l'adolescence ? Devons-nous les combattre toutes comme des péchés ? Sans doute devons-nous en combattre un grand nombre. Néanmoins, il subsiste entre elles une angoisse, qui ne saurait être éliminée sans annuler du même coup la possibilité même de combattre toutes les autres. Cherchons à voir de quoi il s'agit.

^{p.106} Toutes les angoisses de ce deuxième type ont un caractère commun. Elles dépendent de la nécessité d'un choix : elles marquent une situation de difficulté de la conscience en face d'un choix. Elles sont, comme on l'a dit, des « angoisses de choix ». J'ai des choix importants à faire : c'est ma tâche et ma responsabilité. Mais elles sont difficiles, je reste incertain, ça me tourmente : de là mon angoisse. Je dois choisir entre mon intérêt personnel et l'intérêt de mes amis ; entre une carrière et une autre ; entre une femme et un ami ; entre une voiture avec la conduite à gauche et une autre qui a la conduite à droite ; entre l'adhésion à un manifeste et le refus ; entre l'habitude de répondre aux lettres et le fait de n'avoir plus le temps pour travailler à mes livres et celle de ne pas répondre et de me sentir un égoïste ; entre la voix donnée à un parti et celle donnée à un autre... Toute la vie consiste en une

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

succession de décisions, en une succession de choix, plus ou moins frivoles ou importants, mais qui bien souvent tourmentent notre esprit et nous font désirer ardemment que d'autres puissent choisir pour nous, en nous délivrant de cette angoisse.

Or, il ne fait pas de doute que chaque fois que nous pouvons aider les autres à surmonter l'angoisse de leur choix, nous sommes autorisés à le faire. Davantage : nous avons le devoir de le faire. Ce qui signifie aussi que cette angoisse n'a pas de valeur en soi ; nous n'avons pas une obligation morale de la préserver intacte ou de l'augmenter, ni chez les autres, ni en nous-mêmes. Si une mère est tourmentée par le doute sur le moyen le plus convenable de guérir son enfant malade et si le conseil du médecin l'aide à sortir de sa pénible incertitude, qui dira que le praticien a mal fait de diminuer, par ses suggestions techniques, l'angoisse du choix de la mère ? Si je suis troublé et si j'hésite, avant de donner ma voix à un parti plutôt qu'à un autre, et si la conversation de mes amis me permet de mieux comprendre les différents aspects de la situation et de m'orienter pour la décision à prendre, il serait étrange de prétendre que j'aurais mieux fait d'ignorer l'avis de mes amis et de décider dans la solitude redoutable de ma conscience. Aussi dans les cas où nous disons qu'un individu doit prendre ses responsabilités à lui seul, sans que personne ^{p.107} se mêle d'alléger son fardeau, nous le faisons ou bien parce que nous agissons en éducateurs et que nous voulons développer chez cet individu le sens de la responsabilité ou encore parce que notre intérêt est politique et que nous insistons sur la division des pouvoirs appelés à influencer sur certaines décisions. Mais jamais (à moins d'être des rigoristes à tout crin), nous ne fixons, pour but de notre action, un accroissement général de la difficulté et de

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

l'angoisse du choix. Au contraire, nous espérons que l'homme habitué à prendre des décisions de façon autonome sera capable de surmonter sans défaillance l'angoisse qui accompagne les choix les plus complexes, et que, par exemple, l'angoisse qui préside aux multiples choix nécessaires pour la conduite politique d'un pays sera sans doute moins poignante, ou en tout cas plus justement partagée, si la distribution des responsabilités est garantie par l'équilibre constitutionnel.

Pas de différence, par conséquent, entre la peur et l'angoisse, dans les angoisses que nous avons considérées jusqu'ici. Comme le développement de la science et de la technique nous assure toujours davantage contre les terreurs de l'imprévu, nous pouvons imaginer de même un perfectionnement toujours plus rigoureux d'une autre espèce de technique, à base de psychologie, de sociologie et d'histoire, capable d'apparenter de plus en plus nos choix pratiques à des simples choix d'instruments. Comme nous pouvons confier, dans une mesure toujours plus large, à des pilotes mécaniques la conduite de nos avions et à des machines électroniques la solution rapide de problèmes qui nous prendraient des années, rien n'empêche d'imaginer qu'un énorme développement des moyens d'analyse statistique des habitudes des hommes et de prévision de leurs réactions puisse rendre nos choix sociaux et politiques toujours plus clairs dans leurs résultats calculables, et par conséquent les libérer toujours plus de leur angoissante incertitude. Dans ce sens, l'homme normal, l'homme moyen vivant dans ce monde semble avancer (contrairement à ce que pourrait croire un observateur superficiel) vers une situation où non seulement il aura moins de peur, mais aussi toujours moins d'angoisse.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

p.108 Il est une angoisse, pourtant, de laquelle il ne pourra jamais se libérer. La cybernétique aidant, il pourra (imaginons-le) confier tous ses choix à une grande machine électronique, plus savante et plus docile à répondre que l'oracle de Delphes. Mais ce qu'il ne pourra lui confier, c'est la décision même de l'interroger. Ce choix, il devra l'opérer lui-même et lui seul. Il devra choisir entre l'indifférence à utiliser cette machine (ou, si vous préférez, à tirer parti de toute la civilisation organisée jusqu'alors) et l'intérêt à écouter sa réponse et à en tenir compte. S'il a peur de choisir, et s'il demande conseil à son Dieu, c'est son Dieu, également, qu'il aura dû choisir. Tout choix peut être subordonné à un choix préalable et trouver sa raison dans un autre choix : ce que nous appelons cohérence, logique, rationalité pratique n'est que la connexion fonctionnelle de ces choix et de ces raisons. Mais, pour que tout puisse se tenir, il doit nécessairement y avoir un premier choix. Or, dans ce choix foncier, la conscience est seule avec elle-même. Elle ne peut se trouver en compagnie de personne, car son choix radical consiste précisément dans le choix entre la volonté de comprendre les autres et l'indifférence à les écouter. C'est le choix éternel entre le dogme et le dialogue, entre l'égoïsme et l'altruisme, entre la solitude et la société, entre la considération des autres comme moyen et la considération des autres comme fin, entre la bonne volonté de les comprendre comme on veut être compris soi-même et la volonté de s'en servir sans les aimer et de les juger sans les comprendre. Par là même, les autres ne peuvent jamais m'aider dans ce choix, car ils sont là seulement par ce choix, si je les ai choisis. Parmi ces autres, tous y figurent : les savants, les héros, les saints, les Dieux. Presque tout ce que je sais, je l'ai appris d'eux. Mais ils n'auraient rien pu me dire sans

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

ma volonté de dialogue. Ils n'auraient rien pu m'apprendre si je n'avais choisi de les entendre. Avant que les Dieux puissent choisir leurs hommes, il y a les hommes qui choisissent leurs Dieux.

Tout ça, peut-être, sent un peu l'hérésie : mais au fond il s'agit d'une chose qu'on a répétée bien des fois : ma responsabilité est mienne et non celle des autres. La morale est autonome : p.109 elle ne saurait être hétéronome, sans cesser d'être morale. Mon choix moral est absolu : c'est-à-dire qu'il ne dépend pas de l'Absolu ou du Principe Suprême de la Moralité, car il est lui-même choix de l'Absolu et du Principe Suprême de la Moralité. Mais un choix absolu implique aussi une responsabilité absolue, une responsabilité cosmique : c'est une sorte de sommet, et de vertige, de la liberté. On comprend, dès lors, que beaucoup de gens puissent lier l'idée de cette liberté et de cette responsabilité vertigineuses à celle de l'angoisse. C'est une expérience, en effet, bien angoissante que celle de se sentir seul devant une décision à prendre, une décision de laquelle dépend tout ce qui a valeur morale dans la vie, une décision qui, tout de même, ne peut pas être prise une fois pour toutes, car elle peut être toujours remise en question, et doit, par conséquent, être toujours renouvelée. Chacun de nous, en y songeant, se sent comme une sorte d'Atlas, qui tient sur ses épaules non seulement la terre, mais aussi le ciel.

Toutefois, cette angoisse du choix moral n'est pas autre chose, en définitive, que celle qui depuis bien longtemps a été qualifiée de « liberté » et de « responsabilité ». Je voudrais dire que ce mot de « responsabilité » est un mot difficile : on n'en comprend pas le sens très tôt. Pour ma part (peut-être ai-je été mal élevé) je l'ai compris très tard. On ne me l'a jamais appris à l'école. A l'école je savais que je devais faire mes devoirs sur les thèmes qui m'étaient

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

donnés. Ce n'était pas (ou c'était pour une petite part) une question de choix, de responsabilité : c'était un exercice d'obéissance. Lorsque, par la suite, on me dit que je devais choisir, et qu'il me fallait prendre mes responsabilités, il me sembla être victime d'une espèce de trahison : comme si l'on avait voulu me jeter à la mer sans m'avoir appris à nager. Je demandai à qui je devais obéir. On me répondit que je devais interroger ma conscience et obéir à elle seule. Ainsi, cette expérience m'apprit que, lorsque l'homme prend sur lui la responsabilité de son choix, il n'a plus ni parents, ni fils, ni maîtres, ni esclaves. Il est seul dans l'univers. Seul, comme on dit, avec sa conscience : ce qui signifie, encore une fois, qu'il est seul, puisque sa conscience n'est que lui-même.

p.110 Si nous voulons appeler cette solitude, cette liberté, cette responsabilité l'éternelle angoisse du choix moral, alors nous pouvons voir là la connexion inévitable entre l'angoisse et la vie morale. Mais ajoutons tout de suite que les hommes, en général, ne désignent pas volontiers cette situation par le terme romantique, dramatique, solennel, d'angoisse. Ils le trouvent un peu exagéré, un peu littéraire : comme quand certains philosophes, au lieu de parler de difficultés, usent du terme d'aporie, ou que, pour dire que toute théorie est soumise à la possibilité d'être critiquée, qualifient la pensée de problématique. Ces gens raisonnables, ayant le sens de la mesure, penseraient qu'au lieu de parler de l'angoisse de la vie morale, il suffirait de rappeler que la vie est une chose sérieuse. Et, qu'elle soit sérieuse, ne signifie pas encore qu'elle soit tragique. Cela signifie qu'elle peut être tragique ou comique ou quoi que ce soit d'autre, et que nous ne pouvons jamais nous désintéresser du fait qu'elle soit ceci

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

ou cela ; ce qui dépend de nous, et dont nous sommes responsables.

Or, il semble que toute une armée de penseurs et de prophètes, dans les siècles passés comme de nos jours, tente ou bien d'éliminer complètement le sérieux de la vie ou de le précipiter dans le tragique. Les premiers sont les prophètes de l'optimisme cosmique ; les seconds, ceux du pessimisme (cosmique lui aussi). Pour les premiers, tout va bien, puisque le monde est régi par un principe plus important que l'individu et dans le développement duquel le salut de l'individu est nécessairement compris. Hegel vous dira que ce principe est l'Esprit du Monde, Marx que c'est la force du Matérialisme Dialectique et les différentes religions que c'est leur Dieu. Si une seule de ces croyances était acceptée intégralement, on pourrait s'abandonner au plus joyeux carnaval qui eût jamais réjoui le cœur des hommes : car il n'y aurait alors plus besoin de penser à rien, ni de travailler pour rien. Tout marcherait de soi-même, car Dieu ne peut être battu, et l'Absolu, quelle que soit sa dénomination philosophique, n'est pas un premier ministre obligé de recourir à des collaborateurs. Heureusement, les hommes ne suivent pas ces théories de manière si rigoureuse ; par conséquent, ils continuent de travailler, ils considèrent Dieu ^{p.111} comme un gigantesque Directeur Général qui est tout puissant mais qui a en tout cas besoin de son huissier, ils aident le Matérialisme Dialectique à faire ses révolutions, et Hegel à devenir professeur à l'Université de Berlin. Mais si le bon sens des hommes ramène à des dimensions praticables les extrémismes métaphysiques des prophètes et des philosophes, on ne peut pas éviter que certains ne les prennent réellement au sérieux. On ne peut pas même dire qu'ils n'aient pas

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

de bonnes raisons pour le faire. Il faut bien voir quel serait le résultat de certaines philosophies et théologies, si au lieu d'être absorbées en doses diluées et réduites, elles l'avaient été dans la totalité authentique de leur substance.

Alors, contre l'harmonie pré-établie de Leibniz vous avez le *Candide* de Voltaire, et contre la marche providentielle du *Weltgeist* hegelien l'angoisse de Kierkegaard. En face d'un monde dans lequel la victoire du bien est assurée par décret divin et où tout se passe essentiellement comme cela doit se passer, chaque esprit libre se rebelle. Que serait la vertu sans la possibilité de sa défaite ? Hegel lui-même sait très bien que rien n'a de valeur là où tout en a : mais la victoire de la valeur sur son contraire est assurée fatalement dans son système. La conclusion de la lutte est prévue : par conséquent, la lutte même devient indifférente. La liberté doit être réellement en danger, pour que les citoyens se fassent tuer pour la défendre. Il faut que nous ayons peur qu'elle puisse périr : alors, et alors seulement, nous combattons pour elle. Si l'histoire du monde gravit des marches déjà fixées par le Logos, par la Raison, par la Dialectique ou par Dieu, alors cela ne nous regarde plus. Notre collaboration n'est plus nécessaire, nous pouvons nous asseoir et contempler (quelqu'un pourrait dire que nous sommes déjà en Paradis : mais il s'agirait en l'occurrence d'un Paradis assez ennuyeux, dans lequel il n'y aurait plus rien à faire). Peu importe que l'histoire ait un sens ou qu'elle n'en ait pas : si ce sens est déjà établi, l'usine fonctionne d'elle-même et nous ne sommes plus alors que des chômeurs de l'histoire. Mais notre vie est la négation quotidienne d'une telle indifférence. L'amour pour tout ce que nous aimons est lié à la peur de disparition. Pas de vie réelle sans risque, sans danger, sans

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

crainte : pas de ^{p.112} valeurs humaines au-dessus desquelles ne soit toujours suspendue l'épée de Damoclès de l'erreur et de la mort. En somme, pas de vie morale sans angoisse.

Dans cette considération du risque, de la crainte, de la mort, de l'angoisse, comme constituants nécessaires de tout ce monde des valeurs que nous appelons humanité, liberté, vie morale, réside par conséquent le grand mérite de Kierkegaard, et de tous les existentialismes qui en ont découlé. C'est là, me semble-t-il, la source la plus valable du succès de l'existentialisme, et c'est la raison pour laquelle il est si détesté par les diverses formes d'optimisme totalitaire qui prévalent dans le monde, de l'idéalisme hégélien au matérialisme marxiste et à toutes les théologies de la Providence. De ce point de vue, les motifs existentialistes du choix, du risque, de l'angoisse pourraient être considérés comme les symboles mêmes de la liberté et de ce réveil dramatique où l'homme passe de son extase métaphysique au sens poignant de ses responsabilités dans l'action. Mais, cette constatation faite, ajoutons tout de suite que l'existentialisme, en général, tombe dans l'erreur opposée. En luttant contre les métaphysiques de l'optimisme, il élabore des métaphysiques du désespoir. Et, chose intéressante, il le fait par une sorte d'amour pour son adversaire, qu'il ne songe pas à déloger de son terrain de combat.

Kierkegaard, en effet, n'est pas moins théologien et métaphysicien que Hegel ; il l'est presque davantage. Il comprend qu'il ne peut pas mériter le Paradis sans souffrir : mais comme il aimerait que cela fût possible ! Bien qu'il dise, en termes excellents, que « l'angoisse est la réalité de la liberté parce qu'elle

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

en est le possible »¹, il n'accepte pas l'angoisse comme un état normal, nécessaire à la liberté et à la moralité dans toute situation cosmique possible. Il rêve, lui aussi, au jour où l'angoisse sera totalement abolie, où l'on n'aura plus qu'à s'endormir dans le sein de l'Absolu. Le bonheur surhumain reste le but de l'âme ; si on doute de l'atteindre, il n'y a plus place que pour le désespoir. Ce faisant, p.113 Kierkegaard accepte tout le cadre de la métaphysique traditionnelle. Il n'est pas surprenant, alors, de voir ses continuateurs, même les moins disposés à accepter les solutions théologiques, continuer de concevoir le rapport entre l'individu et le monde, la vie et la mort, l'existence et l'essence, le fini et l'infini comme s'il s'agissait, une fois de plus, du rapport entre l'âme et Dieu. Ils parlent, par exemple, du *Sein* et du *Nichts*, de l'Être et du Néant, comme si ces concepts n'avaient pas été créés, discutés et finalement liquidés entre le VI^e et le IV^e siècle avant J.-C. et comme si on pouvait, vingt-trois siècles plus tard, continuer de les prendre au sérieux. Ils parlent de l'expérience humaine comme d'une expérience limitée, située dans le monde, *in der Welt*, et la jugent pour cette raison triste et misérable, comme si on pouvait jamais envisager la situation d'un ange ou d'un saint ou d'un dieu d'une façon différente, comme si on pouvait imaginer le Dieu de la Bible sans passé et sans avenir, et qu'il eût créé le monde sans se trouver lui-même quelque part. En somme, ils se désespèrent parce que les hommes ne sont pas faits comme certains métaphysiciens imaginent que sont faits les dieux (tandis que les hommes, eux, lorsqu'ils se désespèrent, le font pour des motifs bien différents, et, en général, plus raisonnables).

¹ *Le concept de l'angoisse* (Trad. Ferlov-Gateau, Paris, Gallimard, 1935), p. 62.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Mais il est, me semble-t-il, un point plus grave encore, quant à la question du rapport entre l'angoisse et la vie morale. Pour autant que je sache, l'existentialisme n'a jamais mis en doute l'idée traditionnelle, selon laquelle la morale dépend de la métaphysique. Depuis des siècles, peut-être même depuis le commencement de l'histoire de la pensée, les philosophes répètent qu'il faut d'abord connaître l'essence de la réalité, pour en déduire la règle de la conduite. La philosophie théorétique, dit-on, détermine la philosophie morale : si l'on change la vision du monde, on change le principe de l'action. Or, cela est plus ou moins vrai pour les principes techniques et particuliers ; mais, lorsqu'il s'agit du principe suprême, c'est contraire à ce que tout honnête homme constate, s'il réfléchit sur son expérience morale. Son devoir de ne pas causer du tort aux autres n'est affecté ni par les variations de ce qu'ils font, ni par celles de l'univers où ils vivent. Son devoir de les ^{p.114} comprendre reste toujours le même, quels que soient les résultats de sa compréhension. Changera-t-il son principe de comprendre les raisons des autres du seul fait que les autres ont changé ? Cessera-t-il de tenir compte du Sermon sur la Montagne, du seul fait que son auteur a été emprisonné et mis à mort ? La lâcheté temporaire de Saint Pierre n'est pas la règle de la moralité : le chant du coq l'a bientôt fait pleurer. Il y a cependant des existentialistes athées, qui semblent croire que tout changerait, si l'on pouvait prouver que Dieu existe. Peut-être songent-ils, par là, à être obligeants à l'égard de Dieu, mais ils ne sauraient être plus désobligeants à l'égard des hommes.

En effet, que présupposent-ils, par là, sinon que les hommes seraient poussés, à un moment donné, à abandonner la règle foncière de toute leur vie rationnelle et morale, la règle du

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

dialogue et de la discussion, de la compréhension et de la liberté, c'est-à-dire la règle selon laquelle nous tâchons toujours de comprendre les autres, en ne prétendant jamais leur imposer des vérités sans discussion et en n'acceptant jamais qu'ils nous imposent des vérités sans discussion ? Que présupposent-ils, sinon que les hommes seraient poussés à un certain moment à abandonner cette règle constante, qui est le fondement de toute moralité et de toute civilisation humaine, pour adopter, justement en face de la Personne que dans le même temps ils considèrent comme la plus haute et la plus digne d'estime dans l'univers, la règle tout à fait opposée, la règle des serfs qui ne peuvent discuter les ordres des patrons et des disciples qui ne peuvent discuter les doctrines des maîtres, la règle, en somme, selon laquelle on obéit sans résistance et l'on croit sans discussion ? Seul un changement de ce genre, dans la règle foncière de la moralité, peut, en effet, justifier l'idée que la démonstration de l'existence de Dieu aurait une importance essentielle pour la détermination de cette règle même. Car, autrement, si l'existence révélée ou démontrée de Dieu ne signifie que la présence d'une Autre Grande Personnalité dans notre société d'intelligences, alors il s'agit seulement de l'écouter avec toute l'attention convenable, sans que rien soit changé dans notre devoir d'écouter. Et rien ne nous empêche, dans ce cas, de l'écouter ^{p.115} avec une attention bien plus empressée que celle que nous mettons, parfois, à lire les livres de nos collègues. Il arrive tous les jours de prêter plus d'attention à tel auteur qu'à un autre ; il arrive qu'on donne à certains orateurs la possibilité de parler pendant une heure dans cette salle et à d'autres seulement celle d'intervenir pendant cinq minutes seulement au cours d'un entretien à la Cour Saint-Pierre : ce qui

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

ne saurait être, bien entendu, un critère de leur valeur, pas plus qu'il ne serait raisonnable d'adopter le système de ce professeur que j'ai connu dans ma jeunesse — il n'est pas dans cette salle — qui, en face de l'impossibilité de lire tout ce que publiaient les philosophes, lisait seulement les livres de ceux qui avaient une chaire à l'Université. De ce point de vue, et comme dans ces Rencontres j'ai entendu considérer Buddha comme un précurseur de M. Heidegger (quoique je n'aie pas compris si l'honneur en revient à Buddha plutôt qu'à Heidegger), je me sens encouragé à dire que je n'aurais aucune difficulté à considérer Dieu, dans le cas où il voudrait bien nous communiquer ses idées sur le fondement de la moralité ou ses réflexions critiques sur ces Rencontres, comme une sorte de Benedetto Croce multiplié par mille. N'empêche que, s'il écrivait des comptes rendus de mes livres avec des objections que je ne puisse accepter, je devrais lui répondre par mes critiques comme je le fis maintes fois avec Croce.

Je sais bien que ces plaisanteries apparaîtront, à certains d'entre vous, comme une manière tout à fait malséante de parler de l'existence de Dieu, en rapport avec les problèmes de l'angoisse et du choix moral. Mais je dois avouer que je ne le fais pas seulement par réaction polémique contre cette peur et cette angoisse communes à tant de philosophes qui s'occupent du problème de Dieu, au point de faire imaginer que le symptôme le plus caractéristique de la présence de l'Absolu est que devant lui on perd tout sens de l'humour. Je l'ai fait avec intention. Je l'ai même fait avec un certain effort, car je ne froisse pas volontiers les gens qui ont des opinions différentes des miennes. Mais je ne vois pas d'autre moyen de mettre en évidence, d'une façon nette, la situation exceptionnelle qu'ils prétendent être de mise dans ce

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

cas. p.116 Ils admettent qu'on puisse plaisanter sur tout, sauf sur Dieu. C'est-à-dire, ils supposent que dans ce cas on doive abandonner cette règle constante de la sagesse qu'est l'ironie, l'humour, la disposition libérale et antifanatique de l'intelligence : la règle selon laquelle nous ne devons jamais nous prendre trop au sérieux, si nous voulons que les autres nous prennent au sérieux. Il s'agit, encore une fois, de la règle suprême du dialogue, avec cette ironie qui est à égale distance du dogmatisme et du scepticisme et qui coïncide avec l'esprit libéral de toute moralité et de tout humanisme. A mon avis, Dieu doit aimer beaucoup cette ironie : il est trop intelligent pour ne pas le faire ; et Goethe, qui, comme tous les grands artistes, avait le sens de la divinité, l'a représenté dans le *Prolog im Himmel* du *Faust* comme un grand seigneur de l'esprit, qui aime le dialogue enjoué tout comme son partenaire des enfers. Peut-être, dans sa grande bibliothèque hypérouranienne, s'amuse-t-il bien plus à lire Voltaire que Saint Thomas et Omar Khayyam que Kierkegaard.

Tous ceux que cette manière d'imaginer Dieu scandalise voudraient, au contraire, qu'on s'approchât de lui avec un sentiment d'angoisse, de peur, de terreur peint sur le visage, comme s'il s'agissait d'un Zeus qui gronde et lance des tonnerres ou d'un Jéhovah en colère qui se répand en malédictions. Quoi d'étonnant, alors, si, devant cette étrange manière de considérer la grandeur de l'Absolu et d'en faire naître mille fantasmes de peur et d'angoisse, tant d'hommes raisonnables, dans tous les siècles, ont répondu en déclarant qu'ils ne trouvaient aucune raison d'avoir peur et qu'ils continueraient à considérer Dieu, s'il existait, comme un homme raisonnable plutôt que comme un despote absurde et qu'en tout cas leur devoir moral resterait le même en face de l'un

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

comme de l'autre, en face du monarque constitutionnel comme du seigneur absolu, du moment que le devoir de tout homme libre est de rester fidèle au principe de la liberté en face de toute dictature, qu'il s'agisse de la dictature d'un dieu ou d'un démon, d'un homme, des atomes ou du destin ou de la mort et même si cette résistance doit se faire au prix de la mort. Et, de ce point de vue, il n'y a pas de différence entre la mort temporelle et la mort éternelle, ^{p.117} entre celle de l'âme et celle du corps. Quand l'enjeu est la défense du principe suprême de la liberté et de la moralité, on ne saurait avoir plus d'indulgence pour ceux qui y renoncent par peur de perdre une vie prévue comme infinie que pour ceux qui s'inclinent devant les dictatures par peur de perdre une vie considérée comme finie. Si, comme dans le *Faust*, le Seigneur obéit à la règle du dialogue même quand il parle avec le Diable, il n'y a plus de raison alors d'avoir peur. On se trouve dans un régime constitutionnel, et Dieu même a été bien souvent considéré comme le garant des droits de l'homme, parmi lesquels figurent la liberté de conscience et celles de la religion et de l'expression, c'est-à-dire les libertés de dire à l'occasion à Dieu qu'il a tort. Si on se trouve, au contraire, dans une situation d'autoritarisme théologique, alors il est moins pardonnable encore d'avoir peur, car dans ce cas la conscience morale ne pourra jamais faire autre chose que d'organiser l'opposition. On ne peut pas être libéral avec les hommes et servile avec Dieu.

Or, cette attitude de liberté ironique, de volonté de dialogue, est suffisante non seulement pour fonder tout comportement moral et tout travail nécessaire pour rendre toujours plus libre et plus juste la coexistence avec les autres, mais aussi pour nous libérer de la plus grande partie de ces angoisses métaphysiques,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

de ces angoisses de luxe, qui ont été évoquées au cours de ces Rencontres. Devant les figures poétiques, mais pas tellement philosophiques, des Nietzsche et des Kierkegaard et des Leopardi (lequel était, en tout cas, un existentialiste bien plus poète que Kierkegaard), nous voyons apparaître le visage ironique et camus du silène Socrate, qui nous demande si par hasard il n'a pas résolu, avant de mourir, presque tous ces problèmes d'angoisse sur lesquels, vingt-trois siècles plus tard, se penchent effarés ces messieurs mélancoliques. En effet, s'il s'agit de vaincre les peurs mentales, les angoisses métaphysiques, les angoisses, en somme, sur lesquelles nous réclamons la victoire non comme un devoir des médecins ou des techniciens ou des politiciens, mais comme un devoir de l'esprit, aucun ne peut nous aider davantage que le petit homme d'Athènes, le maître de tout courage rationnel et moral. Car vous ^{p.118} pouvez imaginer tout de Socrate, tout sauf une chose : qu'il ait peur. Vous pouvez imaginer qu'il caresse l'hétaïre Théodote au lieu de lui parler sagement ou qu'il passe la nuit avec Alcibiade d'une façon moins platonique que ne le rapporte ce platonicien de l'amour qu'était Platon. Mais vous ne pouvez imaginer Socrate terrorisé, Socrate effrayé, Socrate submergé par l'angoisse et la peur. Le plus terrible des dieux, le plus redoutable des tyrans peut lui annoncer la menace la plus effrayante : il répondra toujours : — Examinons d'abord ce que tu as dit. — On peut le tuer, on ne le fera pas déroger à cette règle constante de vie, de comprendre ce que pensent les autres, en interprétant leurs discours. Et lorsqu'on lui annonce qu'il va être mis à mort, il répond, tout simplement, que si la mort est un sommeil, il dormira très bien, et si elle est un passage dans un autre monde, eh bien, il continuera d'interroger les hommes et les héros de ce monde-là,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

avec l'espoir d'apprendre des choses nouvelles. On le condamne à mort pour avoir trop interrogé, pour avoir trop dialogué et il répète qu'il va continuer à faire de même dans tous les mondes possibles. Jamais formule plus haute n'a été léguée à des hommes. Cela signifie que dans toute situation, en face de notre prochain, quel qu'il soit, homme ou héros, ange ou démon, grec ou barbare, Lévite ou Samaritain, Dieu ou le Diable, notre devoir moral reste inmanquablement et inconditionnellement le même : comprendre son point de vue et en tenir compte, sans permettre jamais que la considération du point de vue de quiconque nous empêche de considérer des points de vue différents encore. Voilà qui est certain ; quant aux autres questions métaphysiques et eschatologiques, elles ne méritent pas de susciter notre angoisse, quand bien même nous sommes incapables d'y répondre. Nous verrons bien, après la mort, si nous nous trouvons dans le paradis de Mahomet, dans l'enfer de Dante ou dans le Hadès des héros d'Homère. Cela n'a pas grande importance. Dans toute situation nous serons toujours sûrs de notre devoir moral, qui est de comprendre les autres et d'être par conséquent toujours plus justes à l'égard de chacun d'eux. Et si au lieu de nous trouver dans un paradis nous échouons dans un enfer, eh bien, ça ne sera pas si tragique, car au cas même ^{p.119} où nous habiterions un paradis, il nous faudrait descendre aux enfers pour aider les damnés à en sortir le plus tôt possible.

Telle est, si je ne m'abuse et si je ne la déforme pas trop en la transposant dans des formules modernes, la sagesse immortelle de Socrate, vainqueur de toutes les peurs. Cela n'empêche pas qu'il ait connu lui aussi une peur, la peur de mal agir, l'angoisse inévitable du choix moral. Car il a dû choisir entre sa famille et sa

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

recherche philosophique, entre le devoir d'aider ses fils et celui de témoigner de son principe en face de tous les autres : le *Criton* est le document immortel de ce choix angoissant. Mais cette angoisse-là est bien différente des angoisses morbides sur lesquelles nous nous sommes tant penchés ces jours : la peur de la mort, du néant, de la finitude, de l'aliénation, de la singularité, de l'échec, et tant d'autres inquiétudes qui constituent, on pourrait le dire, le souci de ceux qui n'ont pas de soucis. Peut-être Socrate aurait-il dit que toutes ces angoisses sont des angoisses féminines, des angoisses de femmes, qui s'effrayent et se désespèrent, comme Xantippe et ses enfants, pleurant, qui doivent être éloignés de la prison pour ne pas gêner la sérénité du dialogue des hommes. Nous ne saurions, sur ce point, suivre notre grand maître Socrate, et nous montrer aussi désobligeants à l'égard de la partie la plus aimable du genre humain, cela d'autant plus qu'en bien des circonstances les femmes, nous le savons, ont fait preuve de plus de courage que les hommes. Nous laisserons, par conséquent, de côté cette métaphore et nous nous bornerons à répéter, pour conclure, que la seule angoisse philosophique sérieuse, l'angoisse du choix moral, est une angoisse courageuse, et non une angoisse dominée par l'esprit de la peur.

@

FRANÇOIS MAURIAC

LA VICTOIRE SUR L'ANGOISSE ¹

@

^{p.121} Ce n'est pas sans inquiétude, et même ce n'est pas sans quelque angoisse, que je viens le dernier, après tant d'orateurs éminents et avec ma misérable voix, vous parler de l'angoisse. Et d'abord, comme je n'ai pas eu le bonheur de les entendre, je cours le risque de vous répéter beaucoup de choses qu'ils vous ont dites. Et puis l'angoisse est le motif essentiel de la philosophie d'aujourd'hui ; or je ne suis pas le moins du monde philosophe, ou, si je le suis, c'est sans le vouloir et sans m'en apercevoir. Je suis fort éloigné d'ailleurs d'accepter l'angoisse comme font ces penseurs, de la subir. Mais comment saurais-je disputer avec eux ? Quelle malechance pour un simple écrivain que de vivre dans un temps où les philosophes règnent jusque dans le roman et au théâtre ! Il a l'air bien sot, lui qui parle le langage de tout le monde : le premier enfant venu est capable d'entendre ce qu'il dit.

Vous me pardonnerez donc si je vous avoue qu'avant de rédiger cette conférence je n'ai relu ni Kierkegaard, ni les philosophes existentialistes d'Allemagne et de France. Et quand je dis « relire »... vous entendez bien que je me vante et qu'il faut ici vous souvenir que je suis né en Gascogne. Mais vous me croirez si je vous assure que je voudrais oublier ce que je sais de ce que les philosophes ont écrit touchant l'angoisse pour vous en parler. Quand nous avons à ^{p.122} traiter d'un sujet aussi rebattu que celui-

¹ Conférence du 10 septembre 1953.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

là, je ne vois aucune manière de nous en tirer que d'imaginer qu'avant nous personne n'en a parlé et de ne demander qu'à nous-même, à l'expérience d'une longue vie, ce que nous connaissons de l'angoisse, ce que fut notre angoisse particulière, celle que nous n'avons apprise de personne, qui nous a étreint le cœur dès que nous avons commencé à prendre conscience de ce qu'il y a de tragique dans le fait d'être un homme vivant, c'est-à-dire un condamné à mort qui bénéficie d'un sursis dont la durée lui est inconnue. Mais il se réduit d'année en année, ce sursis, et notre vie ressemble à cette peau de chagrin que le héros de Balzac regarde avec terreur se contracter jusqu'à n'être guère plus large qu'un écu dans sa main tremblante.

L'angoisse est tellement consubstantielle à la condition humaine qu'elle se manifeste dès l'enfance et avec quelle cruauté ! Si vous avez le don de repasser par tous les chemins de votre vie, depuis le commencement, si l'enfant que vous avez été vous demeure familier, vous vous rappelez jusqu'à les ressentir encore, jusqu'à les revivre, ces premières épouvantes dans la chambre sans veilleuse, vous entendez encore ces pas lents et pesants dans l'escalier, vous cachez encore votre tête sous le drap. Vous sentez ces larmes brûlantes sur vos joues lorsque depuis votre couche de pensionnaire, vous regardiez la flamme du gaz dessiner des ombres vacillantes sur le mur du dortoir. Peut-être avez-vous été, vous aussi, un petit garçon un peu brimé qui se sentait moins vigoureux que les autres dans la cour pleine de cris et de disputes. Peut-être avez-vous frémi à la pensée d'être appelé au tableau par un professeur méprisant et habile à faire de vous aux yeux de la classe un enfant ridicule et idiot.

Peut-être enfin y avait-il aussi, dans la maison de vos parents,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

la chambre où quelqu'un était mort peu d'années ou peu de mois auparavant et dont les volets demeuraient à jamais clos sur un mystère horrible ; chaque objet semblait en avoir subi le sombre enchantement : le verre d'eau, la pendule arrêtée, le fauteuil encore affaissé près de la cheminée où le feu ne serait plus jamais allumé.

Oui, chez beaucoup d'enfants, l'angoisse est un état secret, permanent, qui exige pour ne pas aller jusqu'à la folie cette ^{p.123} tendresse sans limite dont sa mère le baigne et le caresse à tous les instants du jour et même au sein de la grande terreur nocturne lorsque tout à coup nous sentions sur notre front la main chérie et ce souffle dans nos cheveux, et qu'une voix doucement grondeuse murmurait : « Qu'y a-t-il, petit sot ? De quoi as-tu peur ? Je suis là, ferme les yeux, dors. »

De quoi donc avons-nous peur ? Voici la première constatation que ces souvenirs nous aident à faire : l'angoisse ne nous vient pas du dehors, elle n'est aucunement liée aux catastrophes d'une époque donnée. L'enfant angoissé que je fus vivait dans un temps où la guerre que nous faisions ne concernait que le roi Behanzin et où le refrain que chantait un aveugle dans la cour de la maison me rappelait que nous venions de planter le drapeau français à Madagascar. On se disputait beaucoup autour de nous à propos d'un certain Dreyfus ; mais ses malheurs ne nous attendrissaient pas le moins du monde, et presque toutes les grandes personnes que je voyais, et qui n'eussent pas fait de mal à une mouche, n'avaient qu'une peur : c'était que Dreyfus ne fût pas redégradé et recondamné. Mon angoisse d'homme existait déjà chez cet enfant d'une famille aisée dans une troisième République bourgeoise, puissante, riche, pacifique, quoique conquérante à bon compte.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Et certes je ne prétends point que l'ère des calamités qui s'est ouverte en 1914 et dont les premiers grondements ont retenti beaucoup plus tôt, n'a pas nourri l'angoisse moderne, qu'il n'y ait pas un rapport de cause à effet entre le malheur des temps et l'angoisse existentielle devant « l'être dans le monde ». Mais les événements, si tragiques qu'ils aient été, s'ils nous ont obligés à confondre notre angoisse avec les péripéties de l'Histoire, ils ne l'ont pas créée. Disons qu'ils ne nous ont plus permis de nous en divertir, au sens pascalien, ni de la nier. Ce que je crois, c'est que même aux époques où l'Histoire ne fournissait rien à l'homme qui fût singulièrement tragique, aux époques paisibles et heureuses — paisibles et heureuses du moins pour les privilégiés — il n'en a pas moins été pris à la gorge par le malheur d'être un homme qui aime et qui n'est pas aimé, qui est aimé et qui n'aime pas, qui avait un fils et qui l'a perdu, qui a été jeune et qui ne l'est plus, ^{p.124} qui a été fort et puissant et à qui un jour le médecin dit après un long examen : « On peut tenter peut-être une opération... » et il écoute les autos dans la rue, une radio à l'étage au-dessus, un rire de femme, et il sait que dans six mois, il sera mort.

Et même si cette épreuve lui est épargnée, il reste ce suffisant supplice, comme Michelet appelait la vieillesse, ces successives défaillances, ce déclin de la pensée, cette approche graduelle et feutrée de l'inéluctable dissolution.

Je me suis engagé en commençant à ne rien avancer sur ce sujet de l'angoisse qui ne fût le fruit de mon expérience personnelle. Voilà le point précis où je me sépare de l'expérience d'un Michelet et de beaucoup d'autres. C'est ici que le chemin bifurque et qu'après avoir tenu des propos si accablants, je pourrais vous crier ce que le père Lacordaire disait à son auditoire,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

je crois que c'était à Nancy : « Mes frères, je vous apporte le bonheur. »

Mais c'est un sermon qui débute ainsi et je tremble à l'idée que c'est une espèce de sermon que, simple laïc, je vais avoir le front de prononcer devant vous. Quel paradoxe, quand je songe à quel point je suis mauvais public moi-même pour entendre ceux de mon curé. Mais nous sommes tous ainsi : nous prêchons les autres et nous n'aimons pas qu'on nous prêche. Paul Claudel, sortant d'avaler un prône, m'a dit un jour : « C'est tout de même incroyable que le christianisme se soit répandu par la prédication ! » Mais lui-même, qu'a-t-il fait d'autre toute sa vie, le cher et grand Claudel, que de répandre la parole de Dieu ? Et qu'avons-nous d'autre à faire en ce monde, tous tant que nous sommes, si nous sommes du Christ ? Veuillez donc me pardonner si j'ai l'audace de vous redire aujourd'hui, avec le père Lacordaire : « Je vous apporte le bonheur. » Je sais bien qu'un grand nombre de mes auditeurs ce soir ne sont pas des chrétiens. Mais même ceux-là n'attendent de moi rien d'autre, j'en suis assuré, qu'une parole chrétienne. Je les étonnerais, je les scandaliserais si pour des raisons de convenances, je me dérobaïs devant l'expression de ce qui demeure à mes yeux le seul bonheur, le seul qui ne m'ait pas déçu, qui ne m'ait pas trompé. Je vous apporte le bonheur, l'espèce de bonheur qu'un chrétien commence à découvrir à mon âge. A mesure que j'ai vieilli, c'est ^{p.125} un fait que l'angoisse a desserré son étreinte. « L'homme qui vieillit prend davantage conscience de l'éternel, dit Romano Guardini. Il s'agite moins et ainsi les voix venant de l'au-delà se font mieux entendre. L'éternité envahissante fait pâlir la réalité du temps. » Je connais une prière de sainte Gertrude qui devait être très vieille quand elle

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

la récitait où elle appelle le Christ : « Amour du soir de ma vie », où elle lui adresse cette invocation que je trouve si belle : « O mon Jésus du soir, faites-moi m'endormir d'un sommeil tranquille... » Mais tout dans cet ordre avait déjà été exprimé à l'aube même de l'ère chrétienne lorsque le vieillard Siméon pressa contre sa poitrine son Dieu enfant. Un auteur un peu oublié, René Bazin, n'a rien écrit de mieux qu'une parole que j'ai lue sur son image mortuaire : « Quand nous vieillissons, tout nous quitte, mais Dieu vient. »

Il ne vient pas comme une défense que nous inventons contre l'angoisse, puisque c'est au contraire au long de notre orageuse jeunesse où l'angoisse était notre état permanent que nous n'avions pas recours à lui, que nous demeurions séparés de lui. Non, ce n'est pas notre angoisse qui crée Dieu, mais cet apaisement, ce silence sur notre destin finissant nous permet enfin d'être attentif à la réponse qui nous a été donnée inlassablement au long de notre vie tourmentée, mais nous préférons notre souffrance parce que nous préférons notre péché. Que sais-je aujourd'hui de plus que l'adolescent que je fus ne savait pas ? Au vrai, il le savait, mais il n'aimait pas le bonheur, il n'aimait pas la paix. Il nous faut beaucoup de temps pour apprendre à l'aimer. Depuis le vieux Lucrèce il est entendu que c'est la peur qui crée les dieux et, sous une forme ou sous une autre, les philosophes ont repris ce vieux thème qui se retrouve encore au centre de l'offensive nietzschéenne et de l'offensive marxiste contre la foi en l'Être infini. Je vous ai dit en commençant qu'il n'y avait rien à attendre de moi sur ce sujet de l'angoisse qui ne fût de ma propre expérience. Eh bien, mon expérience est au contraire que j'aimais mon angoisse et que je la préférais à Dieu. Bien loin qu'elle m'ait

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

incité à imaginer un Dieu pour me délivrer d'elle, je lui demandais au contraire des raisons et des excuses pour me dérober à cette présence en moi et autour de moi d'un amour auquel je préférais cette tristesse née de la convoitise.

p.126 Non, ce n'est pas l'angoisse qui crée le Père qui est au ciel que le Christ nous a appris à connaître et à aimer. C'est elle au contraire, c'est cette sombre délectation qui durant notre interminable jeunesse — oui, interminable, car le cœur demeure jeune longtemps après que nous ne le sommes plus — c'est cette délectation de l'angoisse qui nous incline à nous détourner de Dieu et même à nier qu'il existe. Elle nous fournit d'arguments et de preuves contre sa bonté, contre son amour.

Et sans doute m'objecterez-vous que cela n'est pas vrai de tous les hommes, mais des écrivains, des poètes qui chérissent dans leur angoisse la source même de leur inspiration, et très précisément dans cette forme d'angoisse qui naît d'un attrait pour Dieu combattu par la chair et le sang. Oui, peut-être... J'ai souvent cité pour me l'appliquer cette image de Maurice de Guérin comparant sa pensée à un feu du ciel qui brûle à l'horizon entre deux mondes. C'est ce déchirement de l'être incapable de choisir entre le monde et Dieu qui constitue en effet le drame de beaucoup d'artistes et qui fait leur tourment et leurs délices.

« Si tu connaissais le don de Dieu... » disait le Christ à la femme de Samarie. Et quel est le don de Dieu ? c'est précisément le contraire de l'angoisse : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix » disait le Seigneur à ses amis dans cette dernière nuit, avant qu'il entrât en agonie. C'est très précisément de cette paix que nous ne voulons pas, c'est elle qui nous paraît redoutable parce qu'encore une fois nous n'aimons pas la paix. « Levez-vous,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

orages désirés ! » ce cri de René à l'aube des temps romantiques révèle la vocation de tant de jeunes êtres pour le malheur. Les poètes maudits, à eux d'abord nous sommes allés et ce qui d'abord nous a attirés vers le prince des ténèbres, c'était son éternelle tristesse. Littérature, oui bien sûr ! Mais l'étrange littérature que ce désespoir qui a été si souvent, dans les milieux surréalistes, authentifiée par le suicide ! Saint Jean la dénonce, cette haine de la paix, dès les premières lignes de son Évangile : il nous dit que la lumière est venue dans ce monde, et que les hommes l'ont refusée parce qu'ils préféreraient les ténèbres. La créature cherche les ténèbres pour ^{p.127} s'assouvir et pour n'être pas vue. La victoire du Christ dans une vie se ramène à cette difficile acceptation de la paix dans la lumière.

Et j'entends bien l'objection que vous avez tous dans l'esprit : le christianisme lui aussi est angoisse et ce n'est pas assez dire qu'il existe une angoisse chrétienne. Tous ceux qui se sont dressés contre le christianisme au XIX^e siècle l'ont accusé d'être contre nature, ils l'ont accusé d'avoir enténébré le monde, d'avoir calomnié la vie. Que répondre à cette accusation ? Sa vérité ne crève-t-elle pas les yeux ?

Je n'essaierai pas de m'y dérober : le nom de christianisme recouvre beaucoup de tendances qui s'affrontent et à propos desquelles les chrétiens se sont entredéchirés, et eux qui étaient appelés à s'aimer les uns les autres se sont brûlés les uns les autres. Il existe beaucoup de demeures dans la maison du Père et l'une d'elles, de saint Augustin à Calvin et à Jansénius, s'est édifiée sous le signe du tremblement et de la crainte : de l'angoisse au sens le plus dur. Car il existe une angoisse qui est douce, celle de l'amour qui tient tout entière dans le regret d'avoir offensé l'être

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

aimé, dans la peur de n'être plus aimé de lui ou de ne plus sentir nous-mêmes que nous l'aimons. L'amour de la créature pour son créateur n'est pas plus exempt de ce que Marcel Proust appelait les intermittences du cœur que les affections humaines. Mais vous entendez bien que ce n'est pas de ce tourment-là qu'il s'agit quand nous parlons de tremblement et de crainte.

Je vous ai dit tout à l'heure que je ne suis pas philosophe. Je ne suis pas non plus théologien et je demande pardon à ceux, catholiques ou protestants, qui m'écoutent ce soir : qu'ils m'excusent si je me risque sur leur terrain et qu'ils se rassurent : je n'y ferai que quelques pas. Qu'il me suffise de rappeler que l'angoisse chrétienne dénoncée par Nietzsche est née tout entière de la hantise janséniste du salut individuel. Et quand je dis « janséniste », c'est que je n'oublie pas que je parle dans la ville de Calvin et que pour un catholique de France il est plus facile de parler du jansénisme que du calvinisme d'autant que Port-Royal a été, si j'ose dire, ma paroisse. Je me hâte d'ajouter que je n'ai jamais cru à sa doctrine de la Grâce et que M. de Saint-Cyran m'a toujours paru être un ^{p.128} théologien de l'espèce la plus sinistre. Disons qu'en France, et pour ne parler que de la France, Port-Royal demeure la plus illustre source de cette angoisse centrée sur la hantise du salut individuel.

L'Être infini refuse ou donne sa Grâce selon un imprévisible dessein à la créature souillée dès sa naissance, totalement impuissante, sauf pour le mal ; car en ce qui concerne le mal, elle a le pouvoir d'un dieu. Ainsi sommes-nous livrés nus, tremblants, désarmés, à cet arbitraire infini. Telle est la racine de cette angoisse.

Rassurez-vous : je ne prétends pas faire tenir ici en quelques

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

mots ce qui est la matière d'une œuvre immense à laquelle ont collaboré au long des siècles toute une lignée de penseurs chrétiens, et je ne puis en particulier marquer comment Pascal se sépare de Luther et de Calvin et de la justification par la foi seule. Je ne puis ici que vous indiquer cette source permanente d'angoisse et même de désespoir qu'une certaine théologie a fait jaillir du cœur ouvert par la lance. Elle a suscité cette famille innombrable et lamentable, terreur des confesseurs catholiques, les scrupuleux et les scrupuleuses, obsédés par des vétilles, adoreurs d'une divinité tatillonne et avec laquelle il faut ruser. C'est je crois le très irrévérencieux André Gide qui dénonçait chez les catholiques « la crampe du salut ». Crampe si douloureuse que beaucoup de garçons qui d'abord avaient suivi le Christ, s'en sont éloignés pour échapper à cette hantise, à cette obsession du compte à rendre de leur moindre désir, de leur moindre pensée. Ils jettent tout par dessus bord de l'héritage chrétien. « Ce qu'il y a de merveilleux dans le communisme, me disait un jour l'un d'eux devenu marxiste, c'est que mon salut personnel ne m'intéresse plus. »

Eh bien ce que je veux vous proposer pour vous défendre de cette forme d'angoisse, c'est une autre angoisse, mais qui, elle, est génératrice de paix sinon de joie. Ce que je vous propose, c'est une sorte d'homéopathie spirituelle, c'est la délivrance de l'angoisse par l'angoisse.

La hantise du salut individuel ne sera dominée en nous et vaincue que si nous la transposons dans l'ordre de la charité. Non, il va sans dire, que, de ce salut individuel nous ne devons en nourrir le désir et que toute la vie du chrétien ne doive tendre à la vie ^{p.129} éternelle, à l'éternelle possession de son amour qui est le

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Christ. Le désir passionné du salut, — oui, mais non la hantise, non l'obsession au sens pathologique du terme. Durant notre jeunesse, nous fûmes nombreux à nous enchanter de la parole que Pascal prête au Christ : « Je pensais à toi dans mon agonie. J'ai versé telles gouttes de sang pour toi. » Oserais-je avouer qu'elle m'enchantait moins aujourd'hui parce que je discerne dans ce désir de la goutte de sang versée pour nous en particulier le contentement de la créature qui se résigne à la réprobation à la fois temporelle et éternelle de la plus grande part de l'espèce humaine et que ne tourmente pas la pensée d'être mis à part avec le petit troupeau des élus.

L'angoisse transmuée en charité, l'angoisse de l'autre nous délivre de l'épouvante ressentie par tant d'âmes chrétiennes devant le mystère de la prédestination et elle nous libère de l'obsession du salut personnel, non dans ce qu'il a de nécessaire, mais dans ce qu'il a de morbide. Notre angoisse ne nous concerne plus seuls : elle s'élargit à la mesure de l'humanité, ou en tout cas de cette part de l'humanité qui est pour nous « le prochain » et qui peut s'étendre à une classe sociale, à des races entières. Pour un prêtre ouvrier, pour l'un de vos pasteurs d'une paroisse pauvre, le prochain, c'est toute la classe ouvrière, comme c'était pour nous toute la race juive au temps de la persécution nazie, — et je sais personnellement en ce moment même où je vous parle jusqu'où peut aller l'attachement et l'amour que nous inspire une race persécutée.

Pour certains de nos contemporains, l'enfer c'est les autres, mais pour nous les autres c'est le Christ. Il nous a dit lui-même que le Fils de l'homme était venu chercher et sauver ce qui était perdu, — oui, tout ce qui était perdu, et non pas seulement tel ou

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

tel à qui il aurait consacré en particulier une avare goutte de sang.

Comprenez-moi bien, je serais un étrange chrétien si je ne croyais que la vie chrétienne est d'abord un rapport personnel de chacun de nous avec Dieu, si je ne croyais pas à la parole : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis », Si je ne comprenais ce que signifie le mot de Newman : « Moi et mon Créateur ». Il va sans dire que l'élargissement de notre angoisse à la mesure de la souffrance des hommes ne donnera tous ses fruits ^{p.130} que si notre apostolat s'enracine dans une vie d'étroite intimité avec le Christ. Je crois, j'ai toujours cru que la vie chrétienne est essentiellement une amitié, un amour, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus personnel, de plus individuel, et que chacun de nous a été appelé par son nom et qu'au départ de toute conversion, il y a cette rencontre au détour du chemin dont parle Lacordaire, cet Etre adorable, exigeant, tenace, que rien ne décourage, à qui nous préférons tant de créatures que nous délaissions les unes après les autres ou qui nous délaissent. Et lui, Il est là, Il est toujours là, jamais si près de nous que lorsque nous le croyons très loin, attendant son heure, qui pour tant d'hommes hélas n'est que la toute dernière heure, alors qu'il ne leur reste aucune possibilité de trahison.

Mais qu'a fait notre amour, qu'a fait ce Christ que chaque fidèle s'efforce d'imiter sinon d'assumer l'angoisse humaine ? Nous devons donc l'assumer nous aussi. Les saints l'ont assumée à la lettre, jusqu'à s'identifier au Fils abandonné par le Père dans l'horreur de la dernière nuit. Ce secret de la sainte agonie, Bernanos l'avait profondément pénétré. C'est ce qui donne à ses prêtres et en particulier à son curé de campagne leur prodigieuse densité. Pour nous, simples fidèles, qu'il nous suffise de nous unir

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

à l'angoisse de nos frères telle que le Seigneur l'a ressentie. C'est l'honneur des Eglises chrétiennes d'aujourd'hui de l'avoir mieux compris, il me semble, que ne l'avaient fait les générations qui nous ont précédés. L'Eglise de France en particulier donne dans cet ordre d'admirables exemples dont quelques-uns sont très connus, comme la Mission de Paris et les prêtres ouvriers. Mais il existe aussi les Dominicains des campagnes et des ordres nouveaux, comme les Petits Frères et les Petites Sœurs de Jésus du Père de Foucauld, prêtres et laïcs, qui dans les usines, sur les bateaux de pêche, dans les ports, dans les léproseries, dans les médina et dans les bidonvilles de l'Orient, accomplissent le vœu de pauvreté ouvrière absolue que le Père de Foucauld n'avait pu obtenir de personne de son vivant et trente ans après sa mort c'est notre génération qui aura répondu à son appel.

Voilà donc, Mesdames et Messieurs, l'étrange remède à l'angoisse que je vous propose, c'est que la paix, la joie sont le fruit de ^{p.131} notre angoisse : « Je vous laisse la paix, je vous donne *ma* paix, ce n'est pas comme le monde la donne que je vous la donne... ». Nous comprenons maintenant le sens profond de cette dernière promesse que le Fils de l'homme nous ait faite avant d'entrer en agonie : la paix, la joie dans ce comble d'angoisse qui consiste à épouser, chacun selon notre vocation, la souffrance des affamés, des persécutés, des prisonniers, des torturés, des exploités : tel est le paradoxe chrétien.

Mesdames et Messieurs, un scrupule me vient au moment de terminer, c'est que vous puissiez croire que dans mon esprit cette immense part d'humanité qui échappe à l'espérance chrétienne se trouve, par le fait même, vouée au désespoir. Non, bien sûr, je ne le crois pas. Mais je vous avais averti en commençant que je vous

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

exposerais ce qu'est ma défense personnelle contre l'angoisse, la seule que je connaisse. Je n'ignore pas que d'innombrables humains suivent d'autres routes. Le fait pour eux de ne croire qu'à la matière ne les détourne pas de travailler de toutes leurs forces, dans l'espérance et dans la joie, à l'avènement d'une nouvelle humanité, et du point de vue chrétien, c'est le Christ qu'à leur insu ils servent dans ses pauvres, selon la parole qui leur sera adressée au dernier jour : « C'est à moi-même que vous l'avez fait. »

Je voudrais pourtant, à leur propos, corriger ce que je disais au début de cette causerie touchant les événements de l'Histoire et ses catastrophes qui seraient sans influence réelle sur l'angoisse humaine. A la réflexion, je pense qu'il n'en est pas ainsi pour les hommes qui ont mis toute leur espérance dans le progrès des lumières comme on disait au XVIII^e siècle, dans l'avenir de la science, et dans l'avènement de la justice sociale. Comment nier que l'espérance humaine telle qu'elle se manifestait en France en 1789, puis au début de l'ère industrielle, a subi et continue de subir depuis 1914 et à mesure que nous avançons dans l'ère atomique, les démentis les plus sanglants ? La maîtrise de l'homme sur la matière, la possession de ses plus secrètes lois, nous savons de quel prix il a fallu les payer : sur ce sujet Hiroshima est un nom qui dit tout et à jamais.

p.132 De même la révolution communiste, sur une part importante de la planète, est un fait accompli : elle a déjà derrière elle une longue histoire. Vous comprendrez pourquoi je ne veux pas ici développer ma pensée. Mais j'en ai dit assez pour que vous compreniez que l'angoisse humaine est liée aux événements de l'Histoire dans la mesure où ces événements détruisent l'objet même de notre espérance : la bombe atomique dans l'ordre de la

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

recherche scientifique, le régime concentrationnaire dans l'ordre de la révolution sociale, il y a là de quoi, il me semble, ébranler la foi des hommes qui ont cru passionnément et uniquement au progrès humain.

Pour nous, chrétiens, nous savons que l'espoir n'est pas l'espérance, que l'on pourrait avoir perdu tout espoir dans le salut temporel de l'humanité, et attendre tout de même le royaume de Dieu : au sein même de l'ère atomique et concentrationnaire, nous l'attendons avec confiance. Mais j'ai hâte d'ajouter que notre espérance ne concerne pas seulement l'éternité, qu'elle concerne aussi le sombre monde des vivants. Car les crimes de la volonté de puissance à quoi se ramène l'Histoire visible, n'empêchent pas que le levain dont parle le Christ travaille inlassablement la masse humaine. Le feu qu'il est venu jeter sur la terre y couve toujours et les plus sanglantes années de l'Histoire sont tout de même des ans de Grâce.

« Que votre règne arrive », nous le demandons dans le PATER, nous sommes des millions et des millions d'êtres humains à le demander depuis près de deux mille ans que cette prière nous a été enseignée, dans une certitude absolue d'être un jour exaucés. Mais nous le sommes déjà, mais le Royaume est déjà venu, il est au milieu de nous, il est au-dedans de nous, de sorte que nous ne sommes jamais battus qu'en apparence ; et comme notre angoisse est la condition même de notre paix, notre défaite est la condition même de notre victoire. « Prenez confiance, j'ai vaincu le monde. » Celui qui a jeté ce défi au monde l'a fait à l'heure même où il allait être trahi, outragé, tourné en dérision, cloué au gibet de l'esclave.

Saint Paul nous dit que la création tout entière gémit et souffre

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

des douleurs de l'enfantement. Notre angoisse est celle qu'inspire un enfantement qui semble interminable à la créature éphémère p.133 que nous sommes. Mais nous savons, nous qui avons gardé la foi, quel en sera le terme. Aux chrétiens qui succombent à l'angoisse et qui seraient au moment de perdre cœur, nous ne pouvons qu'opposer ce que saint Paul affirmait aux fidèles de Rome : « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? Sera-ce la tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le péril, ou l'épée ? Mais dans toutes ces épreuves nous sommes plus que vainqueurs par celui qui nous a aimés. »

De quel droit, à quel titre vous parler ainsi ? Je sens le besoin de m'en excuser une dernière fois ; car j'ai le sentiment très vif de mon indiscretion et, si j'ose dire, de mon impudeur. Et puis un scrupule m'est venu à lire une lettre que j'ai trouvée au bureau de l'hôtel, le soir de mon arrivée. Un jeune Suisse m'y exprime son indignation de ce que j'ose paraître à cette tribune, moi qui suis, à l'entendre, un des grands responsables de l'angoisse moderne.

Sans doute ce garçon genevois me fait-il trop d'honneur. Si je n'avais jamais écrit, je ne crois pas que l'angoisse humaine en eût été le moins du monde allégée. Mais enfin il est très vrai que tout écrivain, tout artiste, est un fauteur de trouble. Il démoralise, au sens très élevé ou André Gide disait qu'il voulait être un démoralisateur. Il oblige l'homme à se voir, à se connaître tel qu'il est réellement, et non tel qu'il convient qu'il paraisse : d'un mot, il l'oblige à perdre la pose.

Vous l'avouerez-vous ? Plus je vieillis et moins je ressens le scrupule d'avoir troublé de cette manière-là. Car ce qu'il y a de triste, au fond, nous pouvons bien en convenir entre nous, à la fin de cette causerie, ce n'est pas que tant de gens soient angoissés,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

c'est au contraire que tant de gens ne le soient pas, ou qu'ils ne le soient que pour eux-mêmes, et que les attentats contre la personne humaine dont ils sont les témoins et trop souvent les complices, ne les troublent pas dans la possession tranquille de leurs privilèges ni dans l'exercice de leur volonté de puissance.

Si une angoisse existe, qui doit être surmontée et vaincue, il en est une autre qui est la manifestation de l'âme en nous, sa respiration même si j'ose dire. Celle-là, c'est la bonne angoisse dont il ne ^{p.134} faut pas guérir, non, dont il ne faut guérir à aucun prix, parce qu'elle est le signe que votre âme est vivante au-dedans de vous, cette âme qui vous a été donnée, et à qui il sera demandé compte de la part d'angoisse humaine que Dieu connaît et que vous auriez dû assumer. C'est le sens de la parole redoutable de saint Jean de la Croix : « Au dernier jour, c'est sur l'amour que vous serez jugé. »

@

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

ALLOCUTION DE M. ALBERT PICOT

Conseiller d'Etat,
au déjeuner du Parc des Eaux-Vives, le 3 septembre 1953

@

Monsieur le Président, Mesdames et Messieurs,

p.135 Lorsque vous vous promenez près de Brigue en Valais dans le village de Naters, vous arrivez brusquement devant un vaste ossuaire en sous-sol. Des milliers de crânes vous regardent, plus encore ils vous parlent par une grande inscription liminaire et ils vous disent : « Ce que vous êtes, nous l'avons été ; ce que nous sommes, vous le serez ». Peu de spectacle est plus approprié pour donner à l'homme l'angoisse de la mort et le sentiment de la fragilité de la vie. Nous pensons aussi à l'éternelle angoisse de l'être humain qui constate que la connaissance la plus objective de son corps et de son âme, les raffinements de la médecine et de la psychologie ne lui fournissent aucune donnée sur sa destinée finale et que, s'il en reste à cette science pure, il peut, comme Musset, par erreur, le fait dire à un philosophe « déclarer le ciel vide et conclure au néant ». Voilà l'angoisse éternelle du genre humain, le frisson physique devant la mort, le désespoir de la fondamentale ignorance du mystère humain.

Et nous savons aussi dans ce domaine où sont les remèdes de l'esprit : l'intuition du cœur, les révélations de la foi, le témoignage de ces générations d'hommes qui, siècle après siècle, ont affirmé tout ce qu'ils ont vu au delà de la réalité scientifique dans la vision de la transcendance.

C'est le remède de cette raison pratique qui oppose l'homme existant dans la liberté, en direction de Dieu, à cet homme animal, enfermé dans les trois dimensions !

*

Mais si j'ai bien compris, votre magnifique sujet de ces Rencontres 1953 peut s'appuyer certes sur les généralités que je viens d'évoquer, mais ce n'est pas le sujet proprement dit ; nous devons parler plutôt ici de l'angoisse du temps présent, celle de cette époque tragique, suite de deux guerres implacables.

Et vous ne vous tournez pas seulement vers le philosophe, le théologien, le

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

psychanalyste pour parler de l'angoisse, vous demandez à l'homme politique ce qu'il pense du phénomène présent, contemporain et actuel du trouble des esprits.

C'est en cette qualité que le magistrat suisse peut s'associer à vous pour donner quelques opinions.

p.136 Et d'abord cette question : « Peut-on dire que notre époque est plus angoissée qu'une autre ? »

Au temps des enfants de Thyeste, Agamemnon sacrifiait Iphigénie, Clytemnestre et Egiste tuaient Agamemnon, Oreste tuait Clytemnestre et Egiste. Au royaume d'Épire les serpents, symbole de l'angoisse, sifflaient sur les têtes.

Quelle angoisse dans le monde lorsqu'entre Rome et Carthage se livrait, comme aujourd'hui, une lutte qui devait sauver la civilisation gréco-latine.

Et lorsqu'Odoacre, roi des Hérules, mettait fin au V^e siècle à la millénaire suprématie de Rome !

Et l'an mille avec sa peur métaphysique de la fin du monde !

Et l'époque où Catherine de Médicis avec ses enfants débiles hésitait entre les conseils de Théodore de Bèze et ceux du duc de Guise !

Et n'avons-nous pas entendu nos grands-parents parler de 1870 comme de l'année terrible ? Et il ne s'agissait que de deux nations, de cinq mois de guerre et non pas du sort du monde. L'angoisse était réelle.

*

Et pourtant vous avez raison. Il y a une angoisse particulière au temps présent, exceptionnelle, que nous ne pouvons nier. Permettez à celui qui vit dans la vie publique depuis plus de vingt ans d'exprimer sur les causes de ce phénomène une opinion loyale. Elle ne prétend pas épuiser le sujet ; elle est très simple.

Les causes de l'angoisse du temps présent ont, dans leur variété, un élément commun : le sentiment d'impuissance ressenti en face de l'anonymat et de la fatalité de certaines forces conductrices du monde. Qu'il s'agisse du rôle angoissant de la technique, de l'envoûtement de l'homme sous la force de la cybernétique machiniste, qu'il s'agisse du pouvoir anonyme de l'État avec ses lois les pires ou les meilleures, qu'il s'agisse du pouvoir anonyme ou mystérieux

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

de ceux desquels Winston Churchill disait à la Chambre des Communes : « Ils sont quelques-uns à délibérer en secret, tout puissants et personne ne sait s'ils veulent la paix ou la guerre », qu'il s'agisse de ces doctrines dialectiques écrites il y a cent ans et qui s'imposent sans contradiction sur une moitié de la planète, il y a partout des forces de dépersonnalisation de l'homme, d'anonymat qui nous donnent l'angoisse du *fatum* et la crainte d'un avenir mystérieux. C'est tout un avenir à la création duquel nous ne sommes pas invités.

Et contre cette angoisse nous voyons pourtant des moyens de défense :

Tout d'abord une vision objective qui ranime notre optimisme en nous faisant discerner les innombrables bonnes volontés qui se dépensent dans le monde pour maintenir la paix, développer la civilisation par les voies d'une action bonne, efficace, fondée sur la morale, la religion et la foi dans la vie, organismes nationaux et internationaux. Tandis que nous lisons le matin dans notre journal le dernier assassinat, le dernier coup d'Etat, la dernière grève, ces forces agissent sereinement et sûrement dans le sens de la reconstruction, de la restauration et de la détente des esprits. J'ai la conviction que l'intuition réciproque de l'existence de toutes les forces saines de ce monde, la connaissance plus exacte de leurs efforts est un grand élément qui permet de diminuer l'angoisse du temps présent.

Rien ne sert de réussir pour entreprendre, mais l'entreprise et la connaissance de l'entreprise dissipent l'angoisse.

p.137 Mais il y a plus.

Il n'est pas vrai que nous soyons entièrement livrés à l'anonymat et à la fatalité.

Si de puissants facteurs — comme par une entropie matérielle — semblent nous entraîner à la dérive vers des rivages sombres et inconnus, l'homme reste l'homme et un élément humain peut toujours s'affirmer qui s'appelle la liberté. C'est cet élément qui passe par le feu de l'angoisse mais conduit à l'espérance. Cet élément, la force de rayonnement de l'individu — même au fond des geôles et des camps de concentration — ne peut mourir. Il reste le facteur essentiel d'une civilisation digne de ce nom.

Par delà l'homme abstrait des statistiques, par delà l'homme numéro des lois étatiques, par delà le concept des grandes masses, il y a l'homme placé par sa

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

naissance dans telle situation individuelle, où il existe, où il a son champ d'action familial, social, national. Et rien ne peut l'empêcher de maintenir les notions d'amour, de communauté solidaire en face du filet étouffant des techniques et de la fatalité. Il y a toujours des possibles pour l'homme. Dans les conditions du temps actuel, c'est cette réalité morale qui doit être affirmée et réaffirmée contre le poids du déterminisme ! L'angoisse n'est qu'une étape. *Per angusta ad augusta.*

Comme l'a si bien dit Gabriel Marcel : « Ce qui me rapproche d'un être, ce qui me relie effectivement à lui ce n'est pas de savoir qu'il pourra vérifier une addition que j'aurai faite pour mon compte, c'est plutôt de songer qu'il a traversé comme moi certaines épreuves,... qu'il a eu une enfance, qu'il a été aimé..., que d'autres êtres ont espéré en lui.

Cette communauté-là est bien liée à l'expérience de la faiblesse, mais il est alors possible de donner un contenu au mot fraternité... »

*

Mesdames, Messieurs, nous pouvons vivre, lutter, souffrir pour maintenir des communautés où l'homme conserve sa puissance de rayonnement, c'est-à-dire sa sphère de liberté.

Et cette vue oriente vers une série d'actions qui dissiperont autour de nous les voiles de l'angoisse.

En face de la technique opprimante, nous chercherons une cybernétique qui libère l'homme.

En face du déterminisme dialectique nous affirmerons la réalité de la personne humaine... Au sein de l'Etat anonyme nous chercherons à créer des communautés où l'influence personnelle de la bonne volonté s'exercera. Et nous trouverons dans les leviers initiaux de la commune, ou du canton, de groupements privés des armes efficaces. Notre réaction d'homme libre, avec d'autres hommes libres, nous libérera de la vision angoissante qui hante le siècle.

Nous ne ferons pas de la terre un paradis ; nous ne prétendons pas résoudre le problème de l'Est et de l'Ouest, mais nous serons les hommes qui, forts de la civilisation vraie, peuvent ne pas rendre impossible l'acheminement vers le mieux.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Que Genève, Mesdames et Messieurs, que mon pays se présente comme une communauté où les hommes répondent à cet idéal, c'est mon vœu d'aujourd'hui.

Et mon second vœu, le plus senti, est que ces Rencontres Internationales 1953 contribuent par l'affirmation des forces de l'Esprit à dissiper toute angoisse stérile et inutile.

@

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

DISCOURS PRONONCÉ PAR M. ANTONY BABEL

Président du Comité des R.I.G.
à l'issue du déjeuner officiel, le 3 septembre 1953

DIAGNOSTIC DE L'ANGOISSE CONTEMPORAINE

I

@

p.139 Le sujet choisi par les R.I.G. pour leur décade de 1953 apparaît à bien des points de vue comme le prolongement de plusieurs de nos débats antérieurs dont il permettra de reprendre et d'approfondir plus d'un aspect. En particulier lorsque nous avons confronté le progrès technique et le progrès moral, lorsque nous avons étudié les conditions d'un nouvel humanisme ou la position de l'homme devant la science, le problème de l'angoisse a surgi.

Dès lors il a paru au Comité des R.I.G. qu'il pourrait constituer un thème intéressant, à la fois par ses aspects actuels et par ce qu'il a de permanent, d'éternel.

Nous nous rendons compte du grand privilège que nous avons de réunir au cours de cette décade tant de personnalités éminentes représentant les disciplines les plus variées et les tendances les plus diverses de la pensée contemporaine. Le débat ouvert à Genève et dont le texte sera publié par les Editions de la Baconnière ne manquera pas de se poursuivre devant l'opinion publique.

Certes nous ne prétendons pas aboutir à des solutions : elles ne pourraient être que simplistes. Notre propos est tout autre. Chaque année nous avons pu constater la valeur du dialogue et la vertu même du désaccord qui est un moyen d'approfondissement de la pensée, une exigence de clarté et de précision.

*

De divers côtés on nous a fait une remarque. Eh quoi ! Au moment où tant d'hommes sont obsédés par l'angoisse, est-il bien indiqué de s'y plonger, de s'y complaire ? Est-il judicieux d'accompagner les conférences et les entretiens de cette décade de représentations et de concerts qui en illustreront le thème, qui le rendront plus implacable et peut-être — qu'on songe à *En attendant Godot* — plus hallucinant ?

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

p.140 Ces objections, nous les avons prévues. Elles ne nous ont pas paru probantes. Ne vaut-il pas mieux affronter les problèmes, même les plus redoutables, que les ignorer ?

Mais surtout ! Notre sujet comporte une deuxième partie : les devoirs de l'esprit. Nous ne sommes pas disposés à considérer l'angoisse avec une sorte de délectation morose ou de joie sadique. L'effort de cette décade portera essentiellement sur les moyens de la réduire. Lorsque j'ai eu l'honneur d'exposer nos projets à M. François Mauriac et de lui demander sa collaboration, sa première réaction a été de dire : « Je parlerai de la thérapeutique de l'angoisse. »

La thérapeutique de l'angoisse. Il ne s'agit pas d'une attitude de démission, mais d'affrontement.

Nous ne nous dissimulons pas d'ailleurs un risque que pourrait comporter l'étude de cette question. La mode s'en est emparée. Elle est devenue un thème littéraire et philosophique. Mais la qualité même de ceux qui auront à en traiter écarte tout danger.

II

L'angoisse n'est pas un phénomène nouveau : sans doute est-elle vieille comme le monde. Elle a constitué le climat des peuples primitifs. Plus tard, tout au long de l'histoire, des terreurs paniques ont éclaté, nourries de visions d'apocalypse. Souvent l'humanité a eu le sentiment d'être à la merci de puissances maléfiques et mystérieuses.

L'agonie de l'Empire romain, dominée par la crainte de la fin du monde, s'étale sur une longue période. Au contraire, les invasions des Normands, des Sarrasins, des Huns, sont de brutales poussées engendrant de brusques épouvantes. Les peuples de l'an 1000 ont vécu dans l'attente de la catastrophe mais, à la différence de bien des hommes de notre temps, ils possédaient la certitude de trouver, au delà de la mort, une récompense : leur angoisse débouchait sur l'espérance.

Au XV^e et au XVI^e siècle, bien des régions ont été la proie d'une immense inquiétude. Combien d'hommes ont vécu dans la hantise de la mort ? L'angoisse avait pris, surtout dans les pays germaniques, un caractère diabolique que l'exposition consacrée au *Démoniaque dans l'art* à Rome en 1952 a bien fait

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

ressortir. Elle apparaissait sous des formes ricanantes et grotesques, mais profondément cruelles. Elle s'incarnait dans les danses des morts, du cimetière des Innocents à Paris au couvent des Dominicains de Berne, des villes hanséatiques et flamandes aux cités lombardes. La mort se colle au vivant, le guette, attend le moment de le saisir. Ces danses macabres révèlent une peur physique chez les uns, impressionnés par les violences de la guerre et la dégradation des mœurs ; chez d'autres elle est la manifestation de l'inquiétude qui se dégage des conflits spirituels et religieux du temps.

Quant à la Grande Peur de 89 et à la Terreur de 93, elles sont très limitées dans leurs effets tandis que le mal du siècle des romantiques semble rester à fleur de peau.

En regard de ces phénomènes — et l'histoire nous en fournirait, partout dans le monde, beaucoup d'autres exemples — l'angoisse de notre temps offre des caractères particuliers. La puissance de destruction des hommes était modeste, celle de la nature n'avait qu'une action régionale. Le ^{p.141} christianisme apportait à beaucoup les certitudes d'une vie future. Certaines de ces terreurs collectives apparaissent aussi comme des crises de croissance, comme la fin d'une civilisation, prête, à travers les douleurs de l'enfantement, à en créer une nouvelle.

Tout autre est notre situation. Pour beaucoup, elle annonce non pas l'achèvement d'une époque, mais la fin du monde. Il ne s'agit pas d'une crise de croissance, mais de dissolution. La menace prend la figure même de la science, d'une science indifférente, prête à toutes les consignes, disposée, si on l'exige d'elle, à anéantir ce qui fait la grandeur et la dignité de l'homme, et s'il le faut, l'homme lui-même, tous les hommes.

Le monde, malgré ses insuffisances, paraissait naguère à peu près ordonné. Il faisait naître le sentiment de la durée et d'un certain équilibre. Cependant il conservait ses mystères. L'homme, cet éternel apprenti-sorcier, est en passe de les violer. Mais en devenant maître, il redoute de provoquer d'imprévisibles bouleversements, de compromettre l'existence même de cette terre. Car ses capacités de contrôle et de direction ne grandissent pas au même rythme que sa connaissance de la nature.

Quant aux espérances qu'enracinait au cœur des croyants la foi religieuse, pour combien subsistent-elles aujourd'hui ?

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

III

Cette angoisse, vague chez les uns, hallucinante chez d'autres, on en a souvent étudié les causes, les formes et les manifestations.

Chez les médiocres, elle peut résulter de la crainte où ils sont de perdre leurs aises et leur confort, de voir leurs habitudes bouleversées. Ils ne méritent pas que l'on s'arrête à eux.

Mais il y a tous les autres.

Pour beaucoup l'angoisse résulte du caractère à bien des points de vue inexorable des événements, de leur enchaînement mécanique. Elle naît des pourquoi auxquels ils ne peuvent donner aucune réponse valable, de l'impossibilité où ils sont de localiser les causes du mal. Elle découle — et pas seulement pour ceux qui en ont été les victimes — de souvenirs récents, des horreurs qui ont marqué les régimes concentrationnaires, du sadisme de ceux qui ont trouvé leur joie dans le meurtre, individuel ou collectif et dont on peut se demander, alors que beaucoup sont lâchés dans le monde et réincorporés à la vie quotidienne, s'ils n'attendent pas une occasion de recommencer. Car, comme le remarque Max Picard¹, le malheur de l'homme est d'être « discontinu ». Il est « l'homme de l'instant »¹, tour à tour et selon les circonstances, pacifique ou assassin, charitable ou gazeur et tortionnaire.

L'inhumanité de notre époque est aussi attestée par ces dizaines de millions d'hommes errant un peu partout dans le monde, victimes de la guerre ou, ce qui est pire, des haines nationalistes, raciales ou idéologiques. Ils représentent la forme moderne du nomadisme. Ils sont sans lien avec l'histoire et la tradition, sans racine. On les appelle, par un euphémisme officiel et rassurant, les personnes déplacées. Déplacées jusqu'à quand ? Pourront-elles jamais retrouver une profession, un foyer, une famille ? Et ^{p.142} surtout une vie morale et spirituelle digne de la condition humaine ? Comment n'avoir pas mauvaise conscience devant tant de souffrances — et la crainte aussi d'en être demain la victime ?

Les mêmes remarques s'appliquent aux méthodes du génocide, à cette destruction systématique d'individus ou de groupes qualifiés d'inférieurs et de

¹ *L'homme du néant*, La Baconnière, 1946, pp. 27-28.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

dangereux ou de rebuts humains. Qui peut être assuré de n'être jamais classé dans une telle catégorie ?

Ce sentiment d'insécurité, d'incertitude, il pèse d'ailleurs lourdement sur le monde. « Au moment où j'écris, remarque Bertrand Russel², je ne sais pas — et personne ne sait — si Londres et New-York existeront encore dans six mois. Je ne sais pas... si les enfants et petits-enfants auxquels on a prodigué tant de soins, survivront encore douze mois. J'ignore... ce qui restera (s'il en reste quelque chose) de la structure de la civilisation occidentale, lentement élaborée depuis Homère. »

Pour beaucoup, l'angoisse est liée à la situation ambiguë de notre temps, à cette paix insaisissable que l'on attend depuis 1945 et dont on ne voit pas très bien comment elle pourrait s'instaurer, à cette paix, pour reprendre une expression de Georges Bernanos, « qui ne finit pas de commencer »³.

Comme on ne croit plus guère en l'efficacité des institutions internationales, on vit dans l'attente d'une troisième guerre dont les moyens de destruction seront incomparables. D'aucuns supposent que les deux systèmes qui se partagent le monde sont inconciliables et que leur affrontement est fatal. Or on n'ignore pas quelle que soit l'issue de la guerre, que vainqueurs et vaincus sont voués au même sort. A la bombe atomique ou à hydrogène, à l'arme bactériologique, rien n'est impossible. Chaque bloc sait qu'en détruisant son antagoniste, il se détruit lui-même, et le monde par surcroît. Mais qu'importe !

A cette guerre, il faut se préparer et aussi ceux que l'on entraînera à ses côtés. Car on est peu disposé à admettre que certains pays assistent en spectateurs à la lutte. La guerre doit être totale, dans son extension géographique comme dans ses méthodes.

Dès lors, comment s'étonner de certaines tendances ? Tous les Etats prétendent assurer leur avenir par le sacrifice des générations actuelles : ils sont prêts à limiter — si ce n'est à détruire — les droits et les libertés individuels, c'est-à-dire les plus précieux de tous les biens. La tyrannie étatique est sournoise et multiforme. Sous prétexte de préparation à la guerre — que

¹ *Ibid.*, p. 32.

² *Les dernières chances de l'homme*, édit. française, Paris, 1952, pp. 166-167.

³ *La liberté, pour quoi faire ?* Paris, 1952, p. 17.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

L'on affirme toujours devoir être exclusivement défensive — elle soumet les personnes à de dures contraintes, non seulement dans les dictatures avouées, mais aussi dans les régimes qui — sincèrement peut-être — se prétendent démocratiques. Car il existe aussi une tyrannie des masses et une dictature des majorités. Et l'individu, dans bien des cas, est prêt à accepter sa servitude. Il n'a que faire d'une liberté dont il a désappris l'usage ; il se contente des droits que l'État veut bien lui concéder. Il oublie, pour reprendre un mot de Henry Miller¹, que la liberté est un bien « que l'on gagne » et qu'elle ne saurait être ce que « vous accorde un gouvernement bienveillant ». Le jour est peut-être proche où la question que Georges Bernanos a posée après Lénine, mais dans un tout autre esprit : « La liberté, pour quoi faire ? » sera réellement valable.

p.143 Nombreuses sont aussi les accusations portées à tort ou à raison contre la technique triomphante : certains prétendent même qu'elle nous conduit directement vers un univers concentrationnaire. De fait elle n'implique pas nécessairement une telle tendance. Certes les conditions de la production et de toute la vie économique moderne engendrent pour beaucoup d'hommes, ravalés au rang de robots, des conditions de travail d'une écrasante monotonie. Mais — Marx l'a déjà noté — il ne faut pas imputer aux machines ce qui découle en vérité de leur mode d'emploi. D'ailleurs, des ajustements sont possibles. Certains sont en cours d'exécution.

C'est plutôt à d'autres points de vue que la technique et la science sont génératrices d'angoisse. Loin de moi la pensée de me livrer à des variations sur le thème de la puissance que les hommes ont conquise en se saisissant des secrets de la nature et de l'usage que peut-être ils s'apprêtent à en faire. L'horreur en tout cas naît à l'idée de tout le bien que l'on pourrait tirer de la science moderne alors qu'on l'oriente trop souvent vers la destruction et la mort. Tour à tour, ou simultanément, elle travaille à la prolongation de la vie des hommes ou à leur anéantissement. Plusieurs Etats ont construit de gigantesques laboratoires destinés à l'utilisation militaire de l'énergie atomique. Mais lorsque l'on a enfin songé à ses applications à l'industrie, à la production, à la thérapeutique, c'est-à-dire aux arts de la paix, il a fallu la conjugaison des efforts d'une série de pays pour en assurer le financement.

¹ *Souvenir, Souvenirs*, édition française, Paris, 1953, p. 128.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Pendant des millénaires, les hommes ont vécu dans l'angoisse suscitée par des forces naturelles mystérieuses qui pouvaient les anéantir. Aujourd'hui qu'ils les ont maîtrisées, ils les redoutent autant, et peut-être plus, que les peuples primitifs. C'est la forme moderne des vieilles terreurs ancestrales. Quoi d'étonnant que d'anciens admirateurs de la technique et de la mécanique modernes — un Wells par exemple — aient fini par être saisis de crainte ?

Les plus nobles facultés de l'homme risquent aussi d'être mises en disponibilité. J'en appelle à de récentes informations de presse. Ne vient-on pas, coup sur coup, d'annoncer la naissance de deux nouveaux « cerveaux électroniques » ? L'un, appelé Oracle, accomplit en trente minutes une besogne scientifique très compliquée qui demanderait cinq à six ans à deux mathématiciens aidés des machines à calculer ordinaires. Bien pis ! Une autre machine vient de voir le jour, Calliope, qui est un poète mécanique. De la poésie électronique : voilà de quoi nous sommes menacés.

Et ce n'est pas tout. Par de monstrueux procédés scientifiques — dont les sérums de vérité offrent un sinistre exemple — on prétend pénétrer au plus intime des consciences, diriger le cheminement même de la pensée.

Mais notre angoisse peut naître aussi de nos sentiments altruistes, de notre sens de la solidarité. Nous nous rendons compte qu'il existe une culpabilité collective. Les horreurs qui ont marqué — et qui marquent encore — notre temps, n'en sommes-nous pas, par notre comportement personnel, pour une part responsables ?

Et encore ceci. La misère, les indicibles souffrances qui constituent la trame de la vie quotidienne de populations tout entières, longtemps nous avons feint de les ignorer. Ces peuples, ils semblaient vivre sur une autre planète. Or voici que les circonstances actuelles nous imposent de saisir le drame dans toute son acuité. Nous avons le sentiment que ce misérable qui vit au cœur d'un lointain continent est notre prochain. Que nous sommes responsables de lui. D'où notre mauvaise conscience. Et si nous sommes incapables de tels sentiments, nous percevons au moins la menace que fait peser sur notre avenir une telle situation.

^{p.144} Pour certains, l'angoisse résulte de la perte des concepts moraux traditionnels ou encore de la foi religieuse, alors que rien n'est venu les remplacer. Au « Dieu est mort » de Nietzsche, fait écho la remarque de ce

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

malade dont le Dr Silvio G. Fanti vient d'exposer le cas tragique ¹: « Si Dieu n'existe pas, tout est vain. Et Dieu n'existe plus. »

L'inquiétude naît aussi de ce mépris que d'aucuns vouent à l'individu au profit de la collectivité. Peu importe l'homme : c'est l'humanité qui compte. Pour reprendre un mot de Virgil Gheorghiu ², on peut participer « à la destruction des hommes pour l'établissement d'un ordre nouveau ». On peut les tuer, les enterrer dans le désert pour faire pousser des pommiers sur leurs cadavres ³. Pourquoi pas si, selon l'aphorisme de ce personnage mis en scène par Gheorghiu, « la société est tout, l'individu n'est rien » ⁴ ?

Cependant, dans un monde qui tend à admettre que la force, la productivité et la technique suffisent à tout, que la raison, le droit, la morale, la liberté sont des notions périmées, le drame le plus grave se joue dans l'homme lui-même. Mais je ne veux pas m'aventurer sur un terrain qui est celui du moraliste et du philosophe, du psychologue et du théologien.

Certes, pour beaucoup, pour la majorité des hommes sans doute, l'angoisse a des limites assez étroites, pour ne pas dire mesquines : elle ne dépasse pas le niveau de la peur physique, de la crainte de perdre des biens matériels ou d'agréables conditions d'existence ; elle naît de l'attente de la souffrance et de la mort. Nous n'avons pas le droit d'ailleurs de tenir de tels sentiments pour négligeables.

Elle est peu de chose cependant en regard des autres formes de l'angoisse, le vertige, l'attraction de l'abîme, le goût du néant.

Pour les meilleurs, l'angoisse ne provient pas de leur contact avec l'ordre extérieur, avec le monde physique. Elle est le drame de l'individu déchiré, en conflit avec lui-même. Et pour beaucoup la perte de la foi, de toute foi, quel qu'en soit l'objet, ne peut qu'amplifier ce sentiment de désolation et aboutir au refus de toute résistance, à une véritable démission.

Mais qu'on ne s'y trompe pas. Bien des hommes échappent au sentiment de l'angoisse. Ce sont les égoïstes et les satisfaits à qui la vie multiplie ses dons et

¹ *J'ai peur, docteur...*, Neuchâtel et Paris, 1953, p. 13.

² *La seconde chance*, Paris, 1952, p. 66.

³ *Ibid.*, pp. 130 et suiv.

⁴ *Ibid.*, p. 317.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

que ne préoccupe pas le sort des autres. Ce sont les sots, incapables de comprendre une situation qui les dépasse. Celui qui n'a pas le sentiment du tragique de notre temps ne mérite pas le titre d'homme. Comme le fait remarquer M. François Mauriac dans une interview récente : « L'angoisse fait la dignité de l'homme »¹.

IV

Les R.I.G., nous l'avons déjà dit, n'ont nullement l'intention de se confiner dans l'étude des causes et des formes de l'angoisse. Elles pensent aux moyens de la combattre, de la dépasser. « La victoire sur l'angoisse », tel est le titre que M. François Mauriac a donné à la conférence qui doit clore p.145 notre cycle. Car cette victoire est possible. Le pire crime, c'est de se résigner, c'est d'admettre que la catastrophe est le point d'aboutissement fatal, nécessaire, de l'histoire. Un monde qui renoncerait à la lutte serait un monde condamné. Il faut, disait Emmanuel Mounier², « bousculer cet esprit de catastrophe ».

C'est vers l'espérance que nous devons nous tourner, vers l'espérance salvatrice, celle qui faisait dire à Luther — Virgil Gheorghiu a rappelé ce passage³ : « Et même si la fin du monde devait survenir demain, aujourd'hui je planterai tout de même des pommiers. »

Cette espérance doit nous inciter à une résistance virile. Mais résister ne suffit pas. Dans la guerre on ne peut attendre de succès d'une stratégie purement défensive. Nous devons participer de toutes nos forces à la difficile construction du monde de demain. Bernanos l'a dit : « On ne subit pas l'avenir, on le fait⁴. »

Mais cette construction doit se poursuivre dans le respect de la liberté et des droits de l'individu. Certes, la justice et la sécurité sociales imposent des contraintes nombreuses et souvent salutaires. Mais elles ne sauraient aboutir à l'anéantissement de l'homme au profit d'une collectivité soumise à une discipline inhumaine.

On a cru parfois que le salut dépendait de la poursuite effrénée du progrès

¹ *Journal de Genève*, 7 juillet 1953.

² *La Petite Peur du XX^e siècle*, La Baconnière, 1948, p. 155.

³ *Op. cit.*, p. 441.

⁴ *Op. cit.*, p. 11.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

technique et matériel. Or, à lui seul, si utile qu'il soit, il ne suffit pas. Qu'est-ce que le progrès technique s'il n'est pas vivifié — et sans doute corrigé — par un progrès spirituel et moral correspondant ?

Car si une victoire peut être remportée sur l'angoisse, c'est aux forces de l'esprit et du cœur — et à elles seules — qu'elle sera due. Parlant de l'Allemagne et de son triomphe final sur le nazisme, M. Max Picard¹ a fait cette remarque qui peut être transposée sur le plan universel : « Un amour enveloppait la terre et les hommes, qui n'a pas permis que la terre et les hommes fussent entraînés dans le chaos. »

Notre propos n'est pas d'envisager les conditions et les aspects d'un possible redressement. D'ailleurs les solutions proposées sont nombreuses, aussi nombreuses que les doctrines et les idéologies qui les ont dictées, allant du marxisme au christianisme en passant par les multiples positions de la philosophie et de la morale.

Les marxistes réagissent, certes, contre le désespoir contemporain. Ils affirment leur foi en l'organisation d'une société meilleure, notamment par des changements radicaux de structure : car la destruction des inégalités et de la misère contribuerait à faciliter aux hommes la conquête du bonheur. Emmanuel Mounier cependant, lui qui n'était pas suspect d'opposition systématique au marxisme, remarquait en 1947, du haut de la tribune des R.I.G., que « l'organisation sociale ne supprime qu'un aspect du drame de l'homme »².

Au delà de toutes les positions de la psychologie, de la philosophie, de la morale, dont plusieurs sans doute seront exposées au cours de cette décade, apparaissent celles du christianisme.

p.146 Les religions chrétiennes — pour ne pas parler des autres — se sont penchées sur le problème social et ont proposé des solutions plus ou moins audacieuses allant d'aménagements de détail à des bouleversements de structure. Car le christianisme s'élève contre le reproche qu'on lui a fait d'être l'opium du peuple, de prêcher aux hommes la résignation sur cette terre en leur promettant les récompenses de l'éternité. Il se refuse de légitimer, en se

¹ *Op. cit.*, p. 220.

² Rencontres internationales de Genève, *Progrès technique et progrès moral*, La Baconnière, 1947, p. 182.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

fondant sur cette raison, la survivance de choquantes injustices sociales.

Mais le rôle du christianisme dépasse, cela va de soi, de telles limites. Il impose non seulement une prise de position contre le mal répandu dans le monde, mais aussi et surtout la lutte de l'individu contre lui-même, dans un effort constant de conquête et d'affranchissement personnels.

Le véritable chrétien d'ailleurs réagit sans cesse contre l'angoisse, contre toutes les formes de l'angoisse, car — comme le proclamait Emmanuel Mounier au cours de nos Rencontres de 1947¹ — rien n'est « moins chrétien que cette sorte de masochisme de l'inquiétude ou de l'angoisse qui installe depuis quelque temps une sorte de nouveau romantisme philosophique sur un nouveau mal du siècle ». Le chrétien ne peut pas « prendre le Dieu de charité pour un monteur de catastrophes ».

Ainsi, surgies des points les plus divers de la pensée, avec des arguments parfois contradictoires, des réactions nombreuses s'amorcent, non pas seulement contre la peur engendrée par les menaces qui pèsent actuellement sur le monde, mais aussi contre ce sentiment profond de l'angoisse qui est vieux comme l'humanité.

Sans doute le déroulement de nos débats permettra-t-il de distinguer, dans l'angoisse contemporaine, ce qui est accidentel, momentané, de ce qui est permanent, commun à toutes les époques de l'histoire. Peut-être la crise actuelle apparaîtra-t-elle comme les douleurs de la parturition, annonciatrices d'un monde meilleur.

Même si nous ne pensons pas avec Henry Miller que nous entrons dans un temps « qui nous assurera une vie semblable à celle des dieux »², nous pouvons, nous devons rester ouverts à l'espérance. Mais cette espérance même nous dicte notre conduite et nous impose nos devoirs. L'avenir sera ce que nous le ferons. Il sera le fruit de nos efforts. Puissions-nous ne pas l'oublier.

@

¹ R.I.G., *op. cit.*, pp. 208-209.

² *Op. cit.*, p. 27.

PREMIER ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Charles Baudouin

@

M. ANTONY BABEL p.147 déclare ouverts les entretiens des VIIIes Rencontres Internationales de Genève. Après avoir rappelé aux participants et au public les quelques règles en vigueur qui ont présidé ces dernières années à la bonne marche des débats et qui seront appliquées cette année encore, il déclare :

L'entretien d'aujourd'hui est consacré à la conférence du Dr Raymond de Saussure et présidé par M. Charles Baudouin. Je rappelle que la conférence de M. de Saussure portait sur l'aspect psychologique de l'angoisse.

Je donne la parole à M. Charles Baudouin, président de la séance et je le remercie très vivement, au nom de notre comité, d'avoir accepté cette charge.

LE PRÉSIDENT : M. Raymond de Saussure a certainement eu à cœur de suivre le précepte de Pascal et d'apparaître plutôt dans sa conférence publique comme un honnête homme que comme un spécialiste. Nous touchons ici le Charybde et le Scylla de ces entretiens publics : ou bien l'on est trop spécialiste, et les auditeurs se plaignent que l'on passe par-dessus leur tête, ou bien l'on est honnête homme et on parle comme dans un salon, et quelques auditeurs, peut-être mauvais coucheurs, se plaignent alors de ne pas en avoir appris assez. Ils en auraient voulu davantage. Ils auraient désiré un enseignement plus élevé ou plus spécialisé. On ne peut contenter tout le monde, et le paradoxe, c'est que l'auteur d'une conférence est généralement en butte à ces deux sortes de critiques.

Le Dr de Saussure a été surtout honnête homme dans sa conférence. Il a eu à cœur de ne pas être difficile et ceux qui en auraient désiré davantage se satisferont aujourd'hui. Nous devons lui demander ici de ne pas avoir peur, devant un public d'élite, d'approfondir sa pensée. Il en aura l'occasion à propos des questions qui, certainement, vont lui être posées. Qu'il ne craigne pas de dire des choses difficiles.

¹ Le 4 septembre 1951.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Le Président donne immédiatement la parole à M. Christoff.

M. DANIEL CHRISTOFF : Je voudrais tout de suite poser une question à M. de Saussure pour l'inviter à s'exprimer sur le thème général du débat, en nous montrant le rapport entre le sujet de sa spécialité de praticien, qu'il nous a exposé avant-hier et le thème général.

L'angoisse dont a parlé M. de Saussure est celle du malade surtout ; elle est circonscrite par le praticien. Celui-ci sait de quoi il s'agit ; celui qui ne le sait pas : c'est le patient. Un des caractères de l'angoisse c'est précisément d'être l'inconnu, l'indéfini et surtout le surprenant. Ainsi pense-t-on qu'il est aisé de distinguer la peur de l'angoisse. La peur a toujours un objet pour le praticien qui examine le patient ; l'angoisse de celui-ci n'est certainement pas de la peur, mais enfin, c'est un objet défini. Mais l'angoisse peut me surprendre si, au moment où je suis occupé à examiner le patient, je m'interroge sur le sens de ce que je fais. C'est ainsi que souvent l'angoisse surprend un homme dans sa profession, quelle qu'elle soit, lorsqu'il se demande quel sens ce qu'il fait peut avoir.

Je demande s'il est aussi aisé et aussi facile qu'on le pense de distinguer ces diverses attitudes. Cela a une conséquence pour les devoirs de l'esprit. Dans le cas du praticien, l'homme vit dans l'angoisse parce qu'il ignore par exemple que l'esprit a des devoirs, ou parce qu'il se trompe sur ses vrais devoirs ; mais dans d'autres cas on verra que si l'homme vit dans l'angoisse, ce n'est pas tant parce qu'il se trompe ou parce qu'il ignore que l'esprit a des devoirs et vit dans une sorte d'inconscience, mais bien parce qu'il ignore s'il connaît ou ne connaît pas les devoirs de l'esprit ; ou bien parce qu'il ne sait pas, à force d'obéir de son mieux aux devoirs de l'esprit, si l'esprit a des devoirs ou non. Et alors il me semble que nous sommes plus près du thème de l'angoisse capable de saisir l'homme qui réfléchit à sa destinée.

Dr RAYMOND DE SAUSSURE : J'avais le choix entre traiter l'angoisse du point de vue purement psychologique ou prendre le problème dans son ensemble. Comme une série d'orateurs devaient parler dans ces Rencontres, j'ai choisi de m'en tenir à l'aspect du spécialiste ; et c'est la raison pour laquelle je n'ai pas abordé un certain nombre de sujets, qui, je le savais, deviendraient les plus importants au cours de nos entretiens.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. Christoff me demande quelle est la différence entre l'angoisse pathologique et l'angoisse normale. Il faut accepter, je pense, le fait que l'angoisse est un phénomène tout à fait général qui, comme je l'ai dit, a son origine dans l'enfance et dont chacun de nous se débarrasse plus ou moins. Il y a donc une angoisse qui est normale ; elle n'est pas le résidu d'un état qu'on puisse appeler pathologique, mais d'un état ^{p.149} chronique de l'enfance. Car tout enfant connaît sinon une angoisse continue, du moins un très grand nombre d'expériences d'angoisse.

J'appellerai angoisse pathologique celle qui a trait à des refoulements précis, des refoulements de certains chocs, de certains événements. J'en ai donné des exemples. L'angoisse pathologique est le résultat de conflits qui commencent généralement dans la petite enfance et qui, pour cette raison, ne sont pas entièrement conscients chez l'individu. L'individu n'arrive pas à être en même temps juge et partie parce qu'il y a des secteurs de lui-même qu'il ignore ; c'est la raison pour laquelle, dans cette angoisse pathologique, il est nécessaire d'avoir un tiers pour aider à se libérer.

Naturellement, chaque fois que nous avons affaire à des circonstances qui comportent un élément d'inconnu, un élément d'incertitude, la peur et l'angoisse sont très voisines ; ce sont deux états que nous pouvons distinguer pour faciliter notre étude, mais qui dans la vie pratique comprennent une série d'intermédiaires. Il serait vain d'essayer de dire : ceci exactement est la peur, ceci exactement l'angoisse. D'une façon générale, nous admettons que dans la peur il y a un objet connu et que dans l'angoisse l'objet ne l'est pas, ne l'est que partiellement.

M. Christoff a soulevé aussi le problème de l'angoisse et du sens de ce que nous faisons : cela a-t-il une valeur de guérir des malades ? Cela a-t-il une valeur de travailler ? Cela a-t-il une valeur de réfléchir ? Est-ce que nous ne devrions pas simplement nous laisser vivre ?

Lorsque nous nous posons ces questions qui sont les questions générales de la vie, et que nous n'y trouvons pas tout de suite une réponse, parce que, à beaucoup d'égards ce sont des questions difficiles à résoudre nous éprouvons une certaine angoisse.

L'objet de cette angoisse n'est pas très clair, parce qu'il y a beaucoup de choses dans ce monde que nous ignorons : nous ignorons l'origine de ce monde,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

nous en ignorons la destinée. Du fait même de ces incertitudes, il y a naturellement, à côté de la peur, une certaine angoisse qui peut nous prendre : celle-ci est d'ordre métaphysique. C'est une angoisse dont nous ne pouvons parler qu'en la rapprochant des diverses solutions que nous voulons donner à ces problèmes qui dépassent le cadre de l'expérimentation ou de l'expérimentation telle que nous l'admettons dans les sciences. C'est pour cette raison d'ailleurs que j'ai laissé de côté ces questions qui devront être débattues dans les conférences et les entretiens de caractère philosophique et non psychologique.

LE PRÉSIDENT : Le débat ayant été porté par l'intervention de M. Christoff sur le terrain philosophique nous enchaînerons en donnant la parole à M. Jean Wahl.

M. JEAN WAHL : J'ai deux questions à poser, l'une sur la causalité, l'autre sur l'angoisse elle-même.

D'après le Dr de Saussure, la cause de l'angoisse est à chercher toujours dans l'enfance ; mais nous avons tous été angoissés dans notre enfance, par conséquent la cause de l'angoisse persistante, ce n'est ^{p.150} pas cette angoisse de l'enfance qui est chez tous, mais c'est le fait que cette angoisse de l'enfance ait été conservée par certains d'entre nous et non par tous, puisque l'angoisse est partout et chez tous dans l'enfance.

Le mystère qui s'offre à moi, c'est que le psychanalyste opère sur cette cause qui est en tous également, et chez certains, où cette cause, à la suite de certaines circonstances, a subsisté. C'est, me semble-t-il, sur cette première cause qu'il opère surtout.

A vrai dire, si j'osais aller plus loin dans le domaine — disons philosophique — je me demanderais quelle est la valeur de l'idée de causalité elle-même, que je crois mise en doute par la psychanalyse en même temps que par la physique. Mais je m'en tiens à ce que j'ai dit sur ce problème : l'angoisse est chez tous et c'est sur cette angoisse, qui est chez tous, que l'on opère chez quelques-uns pour les guérir de l'angoisse qui est chez tous !

Seconde question : le Dr de Saussure a fait un portrait à mon avis très idéalisé — mais que j'ai admiré — de celui qui a triomphé de l'angoisse et sur lequel aucune circonstance ne pourra plus avoir d'influence profonde et qui sera

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

donc un stoïcien élevé au rang des dieux. Béni soit-il, a-t-il dit, et béni des dieux celui qui a triomphé de l'angoisse.

Il a ajouté que chacun d'entre nous porte une très lourde responsabilité pour la petite part d'angoisse qu'il peut conserver. De sorte que je me sens une très lourde responsabilité parce que, malgré tout, je crois que cette petite part d'angoisse est, je ne dirai pas « utile » — je n'aime pas ce qualificatif — mais si on laissait libres les psychanalystes, j'ai bien peur que nous voyions disparaître les Kierkegaard, Baudelaire, Dostoïevski et les Dante eux-mêmes. Je vois très bien la réponse, on me dira : mais Dante, et les autres aussi, ont liquidé leur angoisse en faisant leur œuvre d'art.

N'empêche que je suis un peu angoissé par la disparition de l'angoisse !

LE PRÉSIDENT : La parole est au Dr Nodet.

Dr HENRI NODET : Je m'excuse de paraître un peu moins angoissé. Je voudrais apporter à ce débat une réflexion qui va dans le sens de ce que M. de Saussure a dit tout à l'heure. Il nous a parlé de la possibilité, pour un individu, de liquider cette angoisse d'origine infantile dans des voies culturelles comme celles de l'art.

Il y aurait un problème à regarder de près. Je prends le cas d'un peintre qui trouve en profondeur, dans une certaine angoisse infantile, un dynamisme qui va l'attacher à sa propre œuvre, au message qu'il va donner au monde. Cette angoisse profonde, liquidée, transformée, métamorphosée, sera pour lui un piment, un aiguillon, qui le dirigera d'une façon dynamique et directe, avec beaucoup d'élan, vers l'œuvre qu'il veut faire, œuvre qui n'aura pas nécessairement un aspect psychologique anxieux, inquiet.

Lorsqu'au contraire un individu liquide une angoisse infantile dans un domaine comme celui de la spéculation métaphysique ou le domaine ^{p.151} religieux, il aborde un plan culturel qui peut avoir une angoisse spécifique. Et c'est là où les mots peuvent recouvrir des équivoques et où l'on peut se demander s'il est vraiment fondé d'appeler angoisse cet état difficilement descriptible que l'homme éprouve en face des grands problèmes métaphysiques ou religieux, devant la souffrance, la mort, devant la rédemption du monde, état que saint Paul vivait en face des Eglises naissantes : est-ce vraiment fondé de

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

parler ici d'angoisse, lorsque l'état d'inquiétude et même de bouleversement où se trouve l'individu est déterminé uniquement — authentiquement — par des préoccupations qui sont alléguées, en l'occurrence, les problèmes religieux ou métaphysiques.

C'est là où l'équivoque peut être grave, car alors cette angoisse infantile, qui a essayé de se liquider dans une préoccupation, disons métaphysique ou religieuse, n'a-t-elle servi que d'aiguillon léger pour déboucher sur un plan supérieur qui demeure néanmoins, lui, chaste et authentique ? Ou, au contraire, ce plan culturel supérieur n'a-t-il pas été qu'un « truc » pour se débarrasser d'une angoisse infantile gênante ? Ce n'est plus alors qu'un démarquage, comme on le verrait d'une façon caricaturale chez l'aliéné ou le grand scrupuleux. N'est-ce pas cela le problème le plus douloureux ? Cette angoisse infantile qui sert d'aiguillon et permet d'atteindre, de découvrir cette angoisse devant la mort, la souffrance ou la rédemption du monde que l'on n'aurait peut-être pas connue sans cela, mais qui haussée à ce plan, conserve néanmoins un certain dynamisme directeur gauchissant, qui donne alors au témoignage métaphysique, spirituel, religieux, un aspect qui peut-être ne se réduit pas uniquement aux questions abordées — religieuses ou métaphysiques — et témoigne d'une inquiétude qui n'est pas uniquement spirituelle ou métaphysique.

Un exemple nous est proposé : celui de Pascal. Il ne peut être question, dans l'esprit de personne, de discuter la valeur, disons culturelle, pour rester sur un terrain très large, religieuse, métaphysique, de son apport. Néanmoins, la névrose de Pascal est une évidence. Il y a en lui un pessimisme et un masochisme, en fonction même des éléments infantiles que l'on connaît de lui, qui ne se résument pas dans la seule appréhension du problème religieux. Quand il pense, par exemple, que le Christ est à l'agonie jusqu'à la fin du monde, est-ce qu'il n'y a pas aussi, en partie, Pascal en proie à l'agonie névrotique ? Est-ce que l'agonie névrotique de Pascal ne joue pas un certain rôle — je ne dis pas tous les rôles — dans ce fait de centrer la vie du Christ sur l'agonie en laissant de côté l'ascension et la résurrection qui, tout de même, ont une certaine importance dans la rédemption.

Il y a donc un problème extrêmement grave : celui de toutes les équivoques que peut comporter le mot « angoisse ». Et lorsque quelqu'un apporte un

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

message bouleversant en usant d'un vocabulaire métaphysique qui se réfère aux réalités les plus hautes, d'un vocabulaire religieux en accord avec toute la théologie authentique, orthodoxe d'un milieu ou d'un moment, doit-on pour autant admettre que ce message ressortit uniquement au plan allégué par ce vocabulaire et par la sincérité ^{p.152} — entière — de cette personne ? Ou bien ne subsiste-t-il pas en plus une série d'éléments personnels qui viennent gauchir un peu ce message et qui risquent peut-être, chez ceux qui s'en inspirent ou l'imitent, de mener à des erreurs, des porte-à-faux capables de provoquer, au bout d'un certain temps, des situations particulièrement anxieuses. Car l'angoisse profonde, névrotique, infantile, authentique au point de vue pathologique, amène à une certaine stérilité même s'il y a eu des éclairs — ceux que M. Jean Wahl ne voulait pas voir disparaître et je le comprends — tandis que la pure angoisse ou inquiétude de l'homme en face de sa destinée aboutit nécessairement à quelque chose de constructif et, avant tout, à la sérénité.

LE PRÉSIDENT : La parole est maintenant à M. le professeur Rochedieu.

M. EDMOND ROCHEDIEU : J'ai deux questions à poser : la première est préliminaire, la seconde se rapporte au sujet évoqué.

La question préliminaire est relative au déterminisme psychologique. M. de Saussure nous a dit dans sa conférence, et je souscris entièrement à ses vues, que les conflits qui sont provoqués entre le conscient et l'inconscient créent dans l'individu des zones de déterminisme.

Sans doute, mais n'y a-t-il pas place aussi pour autre chose : l'insertion de ce que j'appellerai les décisions volontaires et conscientes, dans lesquelles l'élément conscient est plus important que l'élément inconscient, et qui, à cet égard, permettent à la volonté d'agir ? Nous sommes alors en face d'une certaine liberté qui entraîne une responsabilité. L'heure de la liberté sonne pour chacun à certains moments et à ce moment-là — même s'il est rare — la décision prise entraîne un déterminisme nouveau qui est le déroulement de la vie vers le bien ou vers le mal.

Des redressements sont possibles ; tout n'est pas contenu en puissance dans les conflits de l'enfance et de l'adolescence, dans ces zones de déterminisme créées par les conflits entre conscient et inconscient.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Je pose la question : M. de Saussure estime-t-il que cette heure de la liberté, cette insertion de décisions volontaires, existe et qu'elle vient à certains moments bouleverser ce déterminisme provoqué par les conflits du conscient et de l'inconscient ?

A propos de la liquidation de l'angoisse, M. de Saussure nous a montré qu'il existait diverses voies, dont l'une est celle du mysticisme. Je demande si le tableau très rapide qu'il nous en a présenté n'a pas été peut-être un peu trop simplifié ; je pense en particulier à ce qu'il a dit sur le diable et sur Dieu, ces deux abstractions qui seraient projetées par le sur-moi. Peut-on parler à ce moment d'une simple évasion par la foi qui serait une liquidation de l'angoisse religieuse ?

M. de Saussure nous a parlé de la foi mystique ; je me pose alors la question de savoir s'il s'agit de la religion en général ou de ce domaine particulier de la religion que l'on appelle la mystique ?

p.153 A propos de saint Paul, par exemple, s'il est exact de parler en langage psychologique de « projection », sur le plan religieux, en revanche, « cette analyse est-elle suffisante » ? Quand la liquidation de l'angoisse religieuse se produit, elle entraîne toujours une acceptation de la vie.

J'ai l'impression qu'ici le psychologue doit tenir compte de l'expérience religieuse personnelle de l'individu tout comme, lorsque l'on étudie l'artiste, l'on est obligé de tenir compte de l'expérience artistique de l'individu, qui n'est pas toujours réductible à des abstractions. Or, cette expérience religieuse de l'individu, c'est la prière et, à cet égard, on constate que la prière insuffle des forces nouvelles dans l'individu et libère ce que j'appellerai son dynamisme affectif.

A cet égard surgit, et je reviens au problème de l'angoisse, une angoisse religieuse parfaitement normale, qui est un signal d'alarme, indiquant que la totalité de la personnalité se trouve en danger lorsqu'a été refoulée la vie spirituelle la plus haute. Cette angoisse normale — à laquelle le Dr Nodet préfère donner un autre nom — je l'appellerai plutôt inquiétude religieuse. Cette inquiétude religieuse, lorsqu'elle est prise au sérieux, est le point de départ de transformations nouvelles et de cet épanouissement de la personnalité que le refoulement de la vie spirituelle rendait impossible.

Loin d'être morbide, cette inquiétude religieuse est salutaire. Certes, il ne

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

faut pas s'y complaire et la foi, dans toutes les religions supérieures, rappelle toujours aux croyants que la volonté profonde du Dieu auquel ils croient est une volonté d'amour ; qu'au-dessus de la condamnation il y a la grâce et le pardon. Mais pour saisir toute la valeur de ce pardon, de cette grâce, pour parvenir à la liquidation de l'angoisse religieuse, il faut d'abord qu'à de certaines heures surgisse cette inquiétude religieuse, cette angoisse normale qu'il faudra même provoquer parfois. Voilà donc la question que je pose : n'y a-t-il pas, dans le domaine religieux, une angoisse normale — une inquiétude religieuse — totalement différente de l'inquiétude morbide, qui doit être prise au sérieux et non supprimée par les méthodes valables pour l'angoisse religieuse morbide ?

M. DE SAUSSURE : Le professeur Jean Wahl a commencé par me poser une question concernant l'enfance. La voici : tous les enfants sont angoissés et un certain nombre d'entre eux demeurent, à l'âge adulte, des angoissés qui demandent à être traités. Pourquoi cette différence ?

Je voudrais d'abord souligner un petit trait de caractère caricatural que le professeur Jean Wahl a donné à mes propres affirmations. Il a parlé de cette angoisse qui, chez les adultes, se retrouverait en tous également. Je crois avoir été assez net sur ce point et avoir dit le contraire. Je me suis efforcé aussi de montrer que les formes d'inquiétude étaient différentes chez les différents enfants. J'ai même montré que, chez le nourrisson déjà, nous trouvons une différence dans les circonstances extérieures qui déterminent une angoisse plus ou moins grande.

p.154 Lorsque le professeur Wahl aborde la valeur de la causalité, je suis d'accord avec lui, à savoir que jamais, lorsque nous plongeons dans le passé d'un de nos malades, nous ne trouvons qu'il n'y ait qu'une seule cause à leur anxiété. Quand les circonstances qui président au développement de l'enfant sont difficiles, on s'aperçoit toujours qu'une multitude de faits ont réagi sur l'enfant, de sorte que l'on ne peut pas déterminer l'angoisse d'une personne par un seul événement.

J'ai exposé l'autre soir des faits pathologiques précis, à savoir un symptôme qui se rapportait à un événement, mais ceci ne représente qu'une toute petite partie de la personnalité ; celle-ci manifeste son anxiété par beaucoup d'autres symptômes que je n'ai pas eu le temps de décrire en une heure.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Enfin, le professeur Wahl s'est demandé s'il existait vraiment des gens complètement débarrassés de leur angoisse et il souhaitait que ces gens fussent peu nombreux. C'est peut-être là une vue de philosophe, mais lorsque l'on est médecin et que l'on côtoie tous les jours les malheurs terribles qui sont dus à cette anxiété et qui se répercutent non seulement sur un individu, mais sur tout son entourage, on est forcé d'adopter un autre point de vue et on sait qu'il y aura toujours assez d'angoisse pour qu'il y ait des artistes, pour qu'il y ait des gens capables de se servir de leur angoisse à des fins utiles.

Je me suis efforcé de montrer que les conditions de l'enfance apportent en elles-mêmes toujours une certaine quantité d'angoisse, et celle-ci est probablement suffisante pour nous créer ici et là des ennemis. Je voudrais du reste insister sur ce point : l'angoisse n'est pas le seul facteur qui détermine le génie. Nous connaissons des gens qui se sont exprimés avec talent et qui étaient peut-être beaucoup moins angoissés qu'un Dostoïevski ou un Pascal.

J'en arrive aux considérations du Dr Charles-Henri Nodet. Lui aussi a parlé de la sublimation de l'angoisse dans l'œuvre d'art et il l'a distinguée de la sublimation qui s'opère dans la métaphysique et la religion. Il s'est demandé s'il n'y avait pas une équivoque entre les deux termes de l'angoisse telle que nous la concevons en psychopathologie — disons — et l'angoisse métaphysique. Il a tout à fait raison, je crois, de distinguer ces deux angoisses : l'angoisse psychopathologique et ce que nous pourrions appeler l'angoisse de la pensée.

Dans l'angoisse de la pensée on ne trouve pas les signes physiques que nous avons décrits pour l'angoisse pathologique ou tout au moins, lorsque cette angoisse est normale, elle ne s'accompagne pas de ces signes physiques ; elle est due au fait que les problèmes posés par la métaphysique sont des problèmes vis-à-vis de l'inconnu ; et nous savons que tout inconnu provoque une certaine anxiété. C'est pourquoi il est très heureux de suivre M. Nodet dans sa distinction entre l'angoisse de la pensée et l'angoisse morbide.

Mais, se demande-t-il avec raison, n'y a-t-il pas parfois contamination entre ces deux angoisses ? Dans une phrase très courte, j'ai essayé de le montrer au cours de mon exposé, en disant que c'était avec raison, me semblait-il, qu'on avait commencé par traiter le sujet de l'angoisse ^{p.155} du point de vue psychologique ; car lorsque celle-ci n'est pas liquidée elle se transpose nécessairement dans les domaines de la métaphysique et de la religion.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Quant à la question du professeur Rochedieu, j'ai dit dans ma conférence que je me défendais d'aborder le sujet du point de vue religieux. Je savais que d'autres orateurs traiteraient ce problème et j'ai simplement voulu montrer quelques processus psychologiques qui se passent chez l'individu et qui peuvent représenter l'expérience telle qu'elle est traduite en psychologie.

Mais j'ai ajouté que mon propos n'était pas de réduire la religion à ce processus psychologique. M. Rochedieu demande s'il y a des zones de liberté à côté de zones de déterminisme ? Le fait même que j'aie employé le mot « zone » et que je n'aie pas parlé de notre esprit comme entièrement déterminé, montre que dans ma pensée il existe, à côté des zones de déterminisme psychologique dues à ce que l'inconscient n'a pas pu libérer certains de ses conflits, des zones de liberté.

Je suis très heureux de ce qu'il a dit du problème religieux. Je pense que d'autres aussi aborderont le problème de l'angoisse du point de vue religieux. Ce n'était pas mon sujet, c'est pourquoi je ne l'ai pas traité. Il m'a cependant posé une question précise, et qui concerne la guérison par l'évasion dans la foi.

J'ai employé cette expression à propos d'une partie bien déterminée de ma conférence. J'ai dit que pour certaines personnes la liquidation pouvait être psychologique et que, dans ce cas, les personnes prenaient conscience du conflit inconscient ; que dans d'autres cas — ceux de guérisons religieuses — il n'était pas nécessaire qu'il y eût cette prise de conscience, mais que l'évasion dans la foi, et par là j'entendais toute la vie religieuse, peut apporter des guérisons semblables.

LE PRÉSIDENT : La parole est au Dr Stocker.

Dr ARNOLD STOCKER : Je tiens tout d'abord à rendre hommage à M. de Saussure pour son brillant exposé. Il était irréprochable : clarté, conception. Seulement, M. de Saussure a exposé la psychanalyse et la psychanalyse telle qu'elle était du temps de Freud.

Or, la psychanalyse traverse une crise. Il y a même des psychanalystes — j'en vois deux en face de moi — qui l'ont transcendée. Le président lui-même a transcendé la psychanalyse dans son ouvrage *De l'instinct à l'intelligence*.

Mais il n'y a pas que la psychanalyse. Et c'est le point de vue non

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

psychanalytique que je me permettrai de présenter en deux mots. Il faut aborder le problème psychologique de l'angoisse. Le tort des médecins — j'en suis — c'est de partir de notre domaine, qui est celui de la maladie, pour reconstruire du normal. Or, la psychanalyse a étudié les malades et l'on a reconstruit une psychologie du normal en partant de la névrose. Trouver le sain dans le malade, autant trouver la démarche normale dans la claudication. Or, il y a une psychologie ^{p.156} normale de l'homme et il y a des phénomènes d'angoisse qui ne sont pas pathologiques au sens médical du mot, et alors je dirai que l'angoisse se joue sur le plan de la personne, de la désintégration ou plutôt du dédoublement de la personne.

On a parlé de l'angoisse chez l'enfant. Pour avoir de l'angoisse, il faut avoir une personne complète, être une personne complète. L'enfant ne connaît que des émotions : la peur, la crainte, la terreur, mais pas l'angoisse, puisque l'angoisse est quelque chose de plus que l'émotion. L'enfant n'a qu'une vie émotive pour commencer. Sa raison n'est pas encore au point. Quant à la faculté d'aimer, n'en parlons pas. Tout le monde connaît cette image de l'antiquité qui représente l'homme comme un être qui marche à quatre pattes le matin, c'est l'enfant pure émotivité, animalo-végétatif, l'adolescent qui commence à raisonner et l'adulte qui marche à trois pattes, qui commence à aimer, capable du don de soi. Or, justement la personne suppose l'accession à cette plénitude de la nature humaine. Cette nature, on est obligé de la reconnaître aujourd'hui, même les philosophes existentialistes s'en soucient. Je cite Camus qui, dans son *Homme révolté*, dit : « Mais s'il n'y avait pas une nature, ce ne serait pas la peine de se révolter. » Sartre lui-même, dans *Existentialisme et Humanisme*, n'admet pas la nature humaine, mais il admet une condition humaine qui a un côté objectif, et c'est la nature, et un côté subjectif, c'est la réalisation existentielle de cette nature. Si dans mon existence, qui doit réaliser ces éléments essentiels de la nature, la faculté d'aimer, de connaître et de sentir n'est pas conforme à cette nature, je me sens dédoublé, je suis deux. Et là où il y a deux qui ne sont pas d'accord, il y a angoisse. L'angoisse évidemment s'accompagne d'émotion, de peur, de crainte, d'inquiétude, mais l'angoisse est quelque chose de plus, c'est ce sentiment de dédoublement à l'intérieur de moi-même, et c'est l'angoisse intra-personnelle. C'est là le problème psychologique de l'angoisse. La névrose n'est qu'un cas particulier de l'angoisse et M. de Saussure a très bien dit : Il y a un réflexe là-

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

dedans. En effet, la névrose est un réflexe conditionnel. Il y a toute une école, Finck en tête, qui considère la névrose comme un réflexe conditionnel. C'est un réflexe un peu spécial, car l'homme n'est pas un chien. Si, pour le chien, il suffit de montrer la viande et de sonner une clochette, puis de ne sonner qu'une clochette pour que le chien bave, chez l'homme, la viande c'est le choc émotif, c'est le drame qu'il a vécu, la salivation c'est l'émotion qu'il a ressentie, et la clochette, souvent, il ne l'entend pas, mais elle s'enregistre. M. de Saussure a cité un exemple de ce genre, celui de l'homme qui a tué un autre homme qui avait la « moustache de son père ». La clochette, c'était les moustaches de son père, la première angoisse c'était le drame qu'il a vécu, les scènes avec ses parents, où sa raison, son cœur ont dit : « Pars, autrement tu vas tuer... » La raison agissait encore ; le réflexe conditionnel a joué. Puis, après de longues années, il voit la moustache, l'émotion part, le voilà qui tue. Cela, c'est un réflexe conditionnel.

Cependant l'angoisse existe aussi chez l'homme qui n'est pas nécessairement un névrosé, chez celui qui transgresse volontairement et p.157 sciemment l'ordre, chez le coupable, chez le pécheur, comme dit la religion. L'homme peut être saisi d'angoisse, n'en déplaît à un grand psychanalyste, Eynard, qui nous parle aujourd'hui de l'univers morbide de la faute. Il n'y a pas de péché. Bien sûr, pour le névrosé, il n'y a pas de péché, mais il y a eu des péchés pour celui qui transgresse sciemment et volontairement l'ordre de la hiérarchie des valeurs.

Là se pose le problème de la culpabilité et celui qui a transgressé l'ordre se sent coupable. Vis-à-vis de celui à qui il a fait du mal, mais surtout vis-à-vis de soi-même, puisqu'en lui-même son double lui dit : Qu'as-tu fait de cet ordre des valeurs ? Est-ce que tu mets encore l'amour au-dessous de la raison et la raison au-dessus des sens ? Justement, celui qui agit dans la colère, dans l'agitation, met la sensibilité, son animalité au premier plan. Dans ce cas, ce sont les sens qui commandent et, de ce fait, l'essence et l'existence ne se répondent plus. Il y a des attitudes existentielles, certes, normales ou aberrantes, mais une formule, courante aujourd'hui, veut que ce soit l'existence qui crée son essence.

Il y a des attitudes existentielles qui sont aberrantes et je prends un cas célèbre où un écrivain célèbre a écrit un traité de « pédérastie normale » — c'est le sous-titre de *Corydon*. C'est un exemple typique, une réalisation

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

existentielle qui n'est pas conforme à la hiérarchie des valeurs de la personne. Ceux qui ont étudié le cas de cet écrivain savent très bien qu'il y a un élément qui pourrait excuser tout — l'homme de science ne juge pas, il se contente de constater — mais la persévérance dans cette attitude pousse cette attitude existentielle à devenir agressive. Au lieu de reconnaître sa culpabilité, il devient agressif. Et alors, ce sont les autres qu'il considère comme des anormaux puisqu'ils n'ont pas sa déformation. Voilà un exemple où l'existence crée son essence.

Et voilà le drame de l'angoisse. Elle est entre Scylla et Charybde. Je suis coupable : ou bien je dois faire un retour sur moi-même pour trouver le double qui est en moi, ou bien je deviens agressif et j'en veux aux autres de n'être pas comme moi. Le « double » est l'écho de la nature humaine que Dieu a inscrite en moi. Ce n'est pas moi qui me la suis donnée. Et là je touche au domaine du religieux.

Puis il y a l'angoisse du temps présent, et M. de Saussure a touché à la question sociale de l'angoisse. Dans le cas de l'angoisse intra-personnelle, il y a une angoisse due à un divorce entre mon essence et mon existence. Je ne suis plus en accord avec moi-même. Dans le cas de l'angoisse, il y a une angoisse para-personnelle puisque, sur le plan social, il y a aussi une hiérarchie des valeurs, n'en déplaise aux phénoménologues sociologues qui ne décrivent que des faits. Il y a une hiérarchie des valeurs, des institutions : à l'amour correspond l'institution de la charité avec la vie religieuse, à la raison correspond la justice avec les institutions de l'Etat, à la sensibilité et à l'animalité le côté économique et toutes les institutions dont l'objet est l'organisation sociale de la vie matérielle.

La hiérarchie des valeurs, si elle est respectée dans la société, un homme se sent à son aise. Mais prenez un homme parfaitement normal, son existence est respectueuse de son essence, il est planté brusquement ^{p.158} dans un milieu social qui, lui, n'est plus conforme à la hiérarchie des valeurs ; il en sera angoissé ; ce n'est plus une angoisse intra-personnelle, mais une angoisse para-personnelle. Si, pour l'angoissé à base de névrose et de réflexes, le remède est dans la psychothérapie, pour le pécheur et le malfaiteur le remède est dans un retour sur soi-même, une pacification intérieure. Quant à la solution de l'angoisse para-personnelle, le seul remède consiste dans une prise de

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

conscience et dans une résistance éclairée. Ici le mot d'ordre est : résister, quitte à payer de sa vie.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Michaelis.

M. EDGAR MICHAELIS : Permettez-moi quelques remarques quant à l'histoire de la psychanalyse. C'est le 29 septembre 1939, trois semaines après le début de la deuxième guerre mondiale, qu'est décédé à Londres, Freud, le créateur de la psychanalyse, dans des circonstances assez tragiques. En exil, quelques années plus tard, ont paru deux livres de Stephan Zweig, qui ont décrit ces derniers mois de la vie de Freud, que l'auteur a vécues avec lui à Londres. Stephan Zweig rapporte l'émotion, presque l'angoisse que Freud lui-même a ressentie vis-à-vis des événements contemporains, vis-à-vis des Juifs. Cela allait si loin qu'à un moment il a regretté d'avoir publié son dernier livre intitulé : *L'homme Moïse*.

Or, Zweig lui-même s'est suicidé. Voilà une nouvelle circonstance tragique.

L'on peut bien dire que la psychanalyse même est entourée pour ainsi dire d'une atmosphère tragique ; Stephan Zweig qui a prononcé l'éloge funèbre sur la tombe de Freud a lui-même, quelques années plus tard, mis fin à ses jours. L'on peut dire que c'est un échec. Cela ne concerne pas la psychanalyse en soi et il ne s'agit pas de l'attaquer ; mais je voulais souligner qu'il y a eu du côté de la psychanalyse et du côté de Freud même plus de tragique, plus d'angoisse qu'on ne le remarque souvent.

Je voudrais présenter ici quelques considérations personnelles. J'ai publié en 1925 un livre qui a été traduit en français en 1932 sous le titre de *Freud, son visage et son masque*¹, qui évoquait ce côté plus profond, tragique, de la personnalité de Freud. Dans les cercles psychanalytiques on parle en général de la *libido*, des instincts érotiques ; on parle beaucoup moins des instincts de mort qui, apparemment, ont hanté Freud lui-même et qui jouent un assez grand rôle dans son œuvre, jusqu'à la fin, depuis la première guerre mondiale. J'ai appelé Freud « un grand dédoublé » car si l'on étudie de près tout ce qu'il a écrit sur ses propres rêves, on voit clairement qu'il a connu l'angoisse, en un certain sens, et que celle-ci a stimulé aussi son œuvre.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Je voudrais placer ici une remarque de principe. La séparation établie par le Dr de Saussure — et qu'a reprise le Dr Nodet — entre l'angoisse morbide et l'angoisse normale, entre le terrain du p.¹⁵⁹ psychologue, celui du psychanalyste et celui du philosophe, me semble se comprendre par les conditions dans lesquelles nous vivons aujourd'hui. Mais je pense que ces séparations ne sont pas définitives, qu'elles ne peuvent pas être absolues ; il faut trouver un pont entre ces différents plans de l'angoisse. Plutôt qu'établir des compartiments étanches et des séparations, il serait préférable de trouver des points de rapprochement et de chercher un approfondissement en ce sens. Ce n'est pas là la tâche d'une personne seule, il y faut la collaboration de plusieurs ; ce sera l'œuvre de l'avenir et M. le Président a déjà donné certaines indications dans ce sens.

LE PRÉSIDENT : Pour traiter cette question nous allons demander également la collaboration du Dr Odier puisqu'il est un spécialiste de ce sujet, notamment en ce qui concerne la distinction des valeurs et des fonctions. Nous allons lui demander de distinguer ce que M. Nodet nous demandait tout à l'heure de distinguer de façon à échapper à l'équivoque qui pourrait se présenter.

Je donne donc maintenant la parole au Dr Odier.

Dr CHARLES-HENRI ODIER : Un psychanalyste a la triste réputation d'être toujours cause de troubles et de scandales, de ramener les discussions les plus élevées sur un terrain extrêmement terre à terre. J'aurais beaucoup de choses à dire, mais je me contenterai de quelques remarques qui m'ont été suggérées par les interventions précédentes.

M. Christoff, tout à l'heure, ramenait l'angoisse à l'absence ou à la perte du sentiment des devoirs de l'esprit. En fait, que voyons-nous ? Nous voyons que souvent c'est le contraire qui se passe et je pense que, sur ce point, le Dr Stocker est d'accord avec moi : à savoir que c'est l'angoisse névrotique qui paralyse l'esprit et l'éloigne de ses devoirs. Aussi le but que nous poursuivons c'est : libérer l'esprit.

En passant, je voudrais signaler un autre aspect de la question au point de vue de la valeur, de la fonction de l'angoisse. M. de Saussure nous a très bien

¹ A. Barth, éd. Leipzig 1925 ; Rieder, éd. Paris 1932.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

fait remarquer — quoique rapidement — ce point. Je crois que ceux qui lui reprochent de ne leur avoir rien appris sont précisément ceux qui n'ont pas su valoriser ce qu'il leur a apporté par rapport à eux-mêmes et peut-être avaient-ils au fond d'eux-mêmes quelques petites réticences sur lesquelles je n'insiste pas.

Une des fonctions principales de l'angoisse est qu'elle paralyse l'amour, elle empêche l'individu d'aimer. Les angoissés sont toujours ainsi. Dès l'instant où ils sont angoissés, ils ne pensent qu'à leur angoisse, qu'à eux-mêmes et à tous les moyens possibles et imaginables de la liquider ; ils deviennent insensibles aux inquiétudes qu'ils peuvent inspirer à leur entourage à ce propos.

J'ai eu à soigner, par exemple, à Paris, un grand intellectuel qui est venu me consulter un jour pour une crise de la foi. C'était jusque là un homme très religieux et il me demanda : « Qu'a-t-il bien pu se passer en moi ? Depuis que j'ai lu Kierkegaard je suis dans un état terrible ^{p.160} et je n'arrive plus à m'en sortir. » Là-dessus, j'ai eu la visite de sa femme qui m'a dit : « Mon mari devient impossible ; il est devenu insensible, il ne s'occupe plus de moi ni de nos enfants, il sort constamment. » Il était retombé dans cet état d'égoïsme angoissé que nous connaissons bien. Or, M. de Saussure nous a montré un fait absolument indéniable, fondamental, c'est que l'angoisse paralyse la vraie fonction humaine : celle d'aimer.

Nous voyons très souvent qu'une fois découvertes, je ne dirai pas les causes — parce que la causalité est un concept extrêmement discutable, ceci dit pour répondre à M. Rochedieu — mais les raisons, nous agissons plus aisément. J'ajoute en passant que, sur ce plan, il n'y a pas de cause au sens d'une causalité, cela n'existe pas. La causalité revient toujours à un ensemble de relations, de modifications ; ce qui est tout autre chose. En ce qui nous concerne, nous cherchons à libérer le sujet de l'angoisse pour tâcher de l'adapter à la vie sur sa base peut-être la plus élémentaire — que M. Ricœur trouverait très inférieure à l'angoisse ultime ou sublime dont il a parlé mais qui a tout de même une certaine valeur — celle de ramener l'individu à ses devoirs élémentaires, ses devoirs quotidiens vis-à-vis des siens et de lui-même.

On a dit également, tout à l'heure, que le problème de l'angoisse est celui du dédoublement de l'être. Sur ce point, nous sommes tout à fait d'accord, mais, quelle est la cause de ce dédoublement ? C'est le point sur lequel la discussion

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

peut commencer parce que ce dédoublement de l'individu — qui n'est plus en accord avec lui-même — est dû précisément, et souvent, à l'angoisse. L'angoisse n'est pas le fait, elle est la cause ! Je suis sûr que si le Dr Stocker avait, une fois dans sa vie, analysé à fond un malade, il en aurait eu beaucoup d'exemples. L'angoisse est la cause de ce dédoublement.

M. STOCKER : Ne confondez pas l'émotion avec l'angoisse !

M. ODIER : Ce dédoublement est la conséquence d'une suite de modifications inconscientes qui sont, elles, dans le domaine morbide, d'origine infantile.

Encore une dernière remarque pour répondre à l'affirmation émise précédemment que tous les enfants sont des angoissés. Sur ce point, je ne suis pas d'accord. Il y a des enfants qui ne le sont pas, des enfants aimables, dociles, souvent même généreux, serviables, qui piquent des colères de temps en temps, qui ont peur des choses dangereuses, des situations difficiles, des objets insolites, des personnes inconnues, etc... mais qui ne sont pas des angoissés.

Un dernier point que je voudrais soulever en passant, *in cauda venenum*, c'est la relation entre l'agressivité et l'angoisse, relation dont, à mon avis, on n'a pas suffisamment parlé. Il est certain que dans beaucoup de cas, l'angoisse est due à une très forte agressivité plus ou moins bien refoulée dont le sujet a peur et qu'il projette soit sur des objets du monde extérieur soit sur des personnes. On dira que la peur a toujours un objet connu et déterminé, c'est entendu ; mais je voudrais ^{p.161} rappeler en passant le cas d'une dame que j'ai soignée et qui avait peur des boutons décosus. Elle savait de quoi elle avait peur, mais pourquoi ? Il y avait là-dessous une histoire infantile extrêmement compliquée et il a fallu des mois et des mois pour tâcher de lui faire remémorer tous les traumatismes qu'elle avait subis à propos de cette histoire de boutons. Je n'entre pas ici dans les détails.

Il y a donc une relation certaine, d'une part, entre l'égoïsme — les angoissés sont toujours des égoïstes et je crois que beaucoup d'auteurs qui ont traité de l'angoisse ont cherché dans leur œuvre à se libérer d'une angoisse personnelle, à la sublimer et à lui donner un caractère universel de façon à ce qu'ils se croient délivrés des motifs personnels de leur angoisse — et

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

d'autre part les rapports de l'angoisse avec l'agressivité refoulée. Ce que nous cherchons, c'est à libérer l'individu en lui faisant prendre conscience de causes parfois très infantiles et à le délivrer de son angoisse.

Et je dirai, pour répondre à M. Wahl, que l'individu devient plus productif et constructif après la libération de son angoisse qu'il ne l'était auparavant.

LE PRÉSIDENT : Je donne la parole à M. de Saussure pour répondre à cette série de questions.

M. DE SAUSSURE : Je crois que dans la discussion qui va suivre, il faut se garder de mêler les plans comme l'a fait le Dr Stocker. Je crois qu'il y a un problème réel que le Dr Michaelis a posé en disant qu'il fallait trouver des ponts entre ces différents plans, mais les mêler comme l'a fait le Dr Stocker n'amène qu'une confusion plus grande.

D'abord, je n'ai pas fait un exposé de la psychanalyse, j'ai cherché dans ma conférence à vous faire un exposé de l'histoire naturelle de l'angoisse, comment elle naît, comment elle se développe, quelles sont les possibilités de la liquider. J'ai évité justement de toucher à des causes beaucoup plus intimes dont il est difficile de parler devant un auditoire de 2.000 personnes et qui constituent le fond même de la recherche analytique. Quand le Dr Stocker pose sur le terrain moral que là où il y a dualité, il y a angoisse, c'est exactement ce que nous posons au point de vue psychanalytique, mais lui le pose sur un autre plan et il en a tous les droits, à une condition, c'est de ne pas dire que, parce qu'il le pose sur un autre plan, le plan psychanalytique ou psychologique n'existe plus ou n'est pas le plan réel. Il y a là différents plans dans lesquels on peut ascender une fois que l'on discute d'un problème, mais il ne faut pas les confondre.

Plus avant encore, le Dr Stocker nous dit qu'au lieu de reconnaître sa culpabilité, l'individu devient agressif.

C'est justement en refoulant l'agressivité, la culpabilité plus exactement, en ne la reconnaissant pas que l'individu crée un mécanisme morbide, pathologique et sur ce point nous nous rencontrons ; je crois que le Dr Stocker en essayant de fonder un autre plan n'a pas éclairci ^{p.162} le problème. Il me semble que, dans le fond, il y aurait des possibilités d'entente beaucoup plus grandes que celles qu'il a exprimées.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Le Dr Michaelis nous a parlé de l'angoisse de Freud et je pense en effet que Freud en a eu beaucoup. Si nous lisons toute son œuvre, nous voyons qu'au début surtout, il a témoigné très souvent d'une angoisse et je pense que c'est parce qu'il a vécu cette angoisse qu'il a su aussi en parler admirablement.

Je ne pense pas que le fait qu'il ait été un anxieux — jusqu'à un certain point — diminue la valeur de son œuvre. Un saint Augustin a été lui aussi un anxieux ; il a connu beaucoup de problèmes et c'est peut-être aussi ce qui lui a donné une certaine valeur religieuse ; parce que, de même que saint Augustin s'est sorti de son angoisse par une sorte de libération religieuse, Freud s'est sorti de son angoisse par une liquidation psychologique.

Je remercie le Dr Odier d'avoir apporté beaucoup de clarté dans divers problèmes qu'il a touchés et d'avoir aussi insisté sur ce fait, que je crois primordial et extrêmement important dans nos débats, que l'angoisse détruit des fonctions importantes de notre vie affective et que là il nous faut constamment établir une distinction — telle que la proposait M. Nodet — entre l'angoisse pathologique et l'angoisse de la pensée.

Je crois qu'il y a là deux phénomènes tout à fait différents qui peuvent se rencontrer par hasard mais qui méritent deux définitions différentes.

Je voudrais souligner aussi l'importance de ce que le Dr Odier a dit au sujet de l'agressivité et de l'angoisse. C'est un problème auquel je n'ai pas touché parce que j'avais évité d'en parler du point de vue psychanalytique, mais c'est un problème d'une importance capitale. La plupart des gens anxieux sont des gens qui ont été obligés de refouler leur angoisse, comme l'a dit le Dr Odier et qui, parce qu'ils ne peuvent pas l'accepter pour eux-mêmes, utilisent ce mécanisme dont j'ai parlé l'autre soir : celui de la projection. Pour se débarrasser de la culpabilité de leur angoisse, ils disent : « Ce n'est pas moi qui déteste, c'est « l'autre » qui me déteste ». Ils se sentent angoissés parce qu'ils ne se sentent pas aimés, mais la vérité est qu'ils sont dans un cercle vicieux et que plus ils sont angoissés, moins ils peuvent aimer et plus ils ont l'impression que le monde extérieur les déteste.

Nous savons que la religion d'une part a donné une solution à ce problème, mais nous autres médecins, avons à faire à des gens qui appartiennent à des confessions très diverses et nous nous plaçons sur un autre terrain, sur un terrain purement psychologique pour faire comprendre ce mécanisme à chacun

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

de nos malades et essayer par là de les libérer.

Il est exact, jusqu'à un certain point, que l'angoisse, signal d'alarme, peut stimuler les œuvres, mais la plupart du temps l'angoisse diminue l'œuvre artistique aussi bien que les capacités d'amour.

LE PRÉSIDENT : Vous n'avez pas envisagé encore, mais peut-être la réservez-vous, la question de l'agressivité à laquelle il a été fait allusion ?

p.163 On nous avait laissé espérer la présence dans cette salle de Mme Juliette Boutonnier ; mais je ne crois pas qu'elle soit ici. Mme Boutonnier est l'auteur d'une thèse importante sur l'angoisse et elle a fait ressortir précisément les rapports étroits et subtils qui existent entre l'agressivité et l'angoisse. C'est un très grand problème qu'on ne peut certainement pas traiter en quelques minutes...

M. Stocker aurait voulu dire quelques mots ; je lui donne la parole.

M. STOCKER : Je suis très heureux de constater que le Dr de Saussure, bien qu'il dise que je confonde les plans, est néanmoins en accord avec moi. Je parle, en ce qui me concerne, de la psychologie normale et pas seulement du compartiment de la psychologie pathologique. Je ne confonds pas les plans et je suis heureux de constater que M. de Saussure dit aussi que l'agressivité est due à une culpabilité que, par exemple, je ne peux pas digérer ; c'est le contraire de ce que disait M. Odier qui est, dans ce cas, conforme à l'orthodoxie de Freud qui dit que la culpabilité c'est l'introjection de mon agressivité.

Le psychanalyste dit : « Je suis coupable puisque je n'ai pas pu vous casser la figure » ; je réponds : « Non, je suis coupable de vouloir vous la casser, mais comme je ne veux pas le reconnaître, je deviens agressif et je dis : « c'est lui qui m'attaque ».

Ce sont là des réactions humaines ; et si à l'état de veille j'encaisse et j'avale mon émotion, en rêve, dans cette soupape de sûreté de tous les trop pleins de la veille, je trouve un exutoire : je rêve la nuit que je vous casse la figure. Or, le névrosé ne peut pas digérer cela et évidemment il se sent coupable parce qu'il ne sait pas d'où cela vient et il fait alors ce qu'on appelle de la projection.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Je voudrais soulever un petit point d'ordre. M. Odier semble avoir fait une entorse à la politesse confraternelle en parlant *ad hominem*. Qu'en sait-il si j'ai fait ou non des psychanalyses ? J'en ai fait depuis très longtemps et Raymond de Saussure est un des premiers qui ait remarqué cela. Il m'a fait l'honneur d'analyser la *Cruche Cassée* — et je pense qu'il s'en souvient — et il doit se souvenir aussi que je l'en ai remercié en 1922. Je fus naguère de l'école de Freud, mais j'en suis sorti. J'ai quitté la psychanalyse à cause de l'orientation de Freud victime lui-même de l'orientation de notre génération qui était « biologisante » à tout prix.

Freud est parti de cette école pour laquelle l'homme est une chose biologique. Or, précisément, Freud dans son observation remarquable a vu clair aussi en ce qui concerne le spirituel et le moral ; mais pour lui cela est devenu de l'« introjecté ». Or, le spirituel et le moral sont immanents à la nature humaine et c'est sur ce point que je me suis séparé de Freud. Ma conception de l'homme est conforme à la réalité humaine, à la réalité de l'homme qui est une *personne*. Ma conception est une conception personnaliste.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Gurvitch.

M. GEORGES GURVITCH : p.164 Je crois que dans cette discussion entre des psychanalystes et des psychologues, l'intervention d'un sociologue ne serait pas déplacée.

Je le crois, tout d'abord pour cette raison particulière que je considère que la sociologie et la psychologie sont deux cercles qui se recoupent en partie et qu'il y a donc une partie commune à la sociologie et à la psychologie et ceci à tel point que même lorsqu'on prend des cas de l'angoisse proprement pathologique, il faudrait encore se demander si ces cas ne sont pas partiellement provoqués par certaines conditions sociales où se trouve le malade. En effet, on sait très bien, par exemple, qu'un chômeur, un réfugié, un homme qui ne trouve pas une position sociale particulière est une victime désignée d'avance s'il a quelque prédisposition pour les différentes maladies psychiques ou la névrose et de ce fait, évidemment, il peut se trouver angoissé. Il y a donc un aspect de l'angoisse proprement pathologique qui peut être examiné au point de vue sociologique, mais, pour ma part, j'estime qu'il y a bien davantage.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

On a omis, note ici M. Gurvitch, de parler de *l'angoisse collective*.

Je dois avouer à M. de Saussure que j'ai été quelque peu effrayé de la manière dont il a placé le problème sociologique. Vous avez, Monsieur le Docteur, posé ce problème dans des termes d'une philosophie de l'histoire. Or, Auguste Comte, et après lui, toute une série de sociologues, nous ont gratifiés de philosophies de l'histoire, mais aucune de celles-ci n'a jamais tenu. Cette philosophie était toujours fonction d'une certaine situation concrète selon laquelle elles ont été formulées, ce qui montre que si l'on prend le terme idéologie dans un sens péjoratif on constate que les philosophies de l'histoire relèvent toujours d'une certaine idéologie. Votre idéologie ressortissait, Monsieur le Docteur, d'une façon très claire étant donné que vous avez envisagé les différentes actions contre les masses. C'est une prise de position particulière.

Nous autres, sociologues, nous nous trouvons dans cette situation très malheureuse qu'il existe une pluralité de valeurs et d'évaluations et que celles-ci changent avec la structure sociale et que, durant la période de chaque structure sociale il y a encore des secteurs — sans même parler des classes sociales — des groupes différents où l'évaluation est renversée.

Permettez-moi donc de vous dire que — puisque ce que j'ai dit jusqu'à présent n'était qu'un préambule — si l'on veut discuter aujourd'hui le problème de l'angoisse aussi bien d'une façon psychologique que d'une façon philosophique, il est rigoureusement impossible d'en sortir sans une certaine analyse sociologique du présent.

Hier, notre collègue M. Ricœur a voulu expliquer l'angoisse d'aujourd'hui par certains traits permanents de l'angoisse. Pour ma part, je dois l'avouer, je crois que c'est une entreprise impossible. La philosophie de l'histoire comme l'histoire, comme le permanent, ne sont encore que des idéologies, ce sont nos projections. Il n'existe pas de passé, il n'existe pas d'avenir ; en réalité, il existe seulement le présent ^{p.165} et, au fond, c'est en sortant de ce présent que nous reconstituons toujours l'histoire et que nous nous projetons sous un certain aspect dans l'avenir.

Ce qu'il y a de vrai, en général, dans l'existentialisme, — et je crois qu'on ne l'a pas bien fait ressortir au cours des discussions — c'est qu'il cherche à se dégager du présent en se rendant compte que le passé et l'avenir ne sont que

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

des projections. Je voudrais donc sortir de ce présent et me demander d'où vient l'angoisse qui est, certes, individuelle mais qui est aussi collective.

Pourquoi y a-t-il une angoisse aujourd'hui ? Pourquoi, après l'armistice, y a-t-il eu une angoisse, pourquoi, avant cette dernière guerre, y avait-il de l'angoisse ? Cette angoisse a été partagée par des millions de personnes. Mon ami Wahl n'est pas là, mais je lui dis que cette angoisse ne nous promet aucune espèce d'œuvre d'art ou de philosophie, ce qui n'empêche pas qu'il ait été profondément angoissé. Cette angoisse ne conduisait pas pour autant à des complexes d'agressivité dont on a parlé ici, mais à des complexes de lassitude, à des situations où des masses entières, où des classes entières d'une société étaient tellement perplexes à la suite d'un certain dédoublement non pas seulement individuel, mais aussi social — puisqu'il y a l'angoisse collective — qu'au fond elles ne réagissaient pas comme leurs amis ou leurs adversaires auraient cru qu'elles allaient réagir. Je fais, par exemple, allusion à l'attitude de la classe ouvrière allemande au moment de l'avènement d'Hitler au pouvoir. La classe ouvrière allemande n'a eu aucune réaction. Je fais également allusion à des situations françaises où, en général, des partis politiques et certains secteurs de la population ne réagissent pas comme on pourrait s'y attendre et, ce, à cause d'une profonde angoisse collective.

D'où vient cette angoisse collective ? Telle est la question que je voudrais poser. En ce qui me concerne, je pense que l'angoisse collective qui caractérise notre époque est le résultat d'un décalage très profond entre une technique très avancée et des institutions politiques et sociales très en retard. Nous vivons, au point de vue de l'organisation politique, économique, des garanties qui ont été données à la liberté individuelle et à la liberté des groupes, d'après les idées et les techniques élaborées vers la fin du XVIII^e siècle, c'est-à-dire durant la grande Révolution française. En même temps, au point de vue technique, nous vivons maintenant au XX^e siècle. Or, que constatent les masses populaires ? Elles constatent que des gens détiennent des secrets terribles qui peuvent provoquer des guerres épouvantables, commandent un appareillage technique qui n'a encore jamais été atteint et qui permet tous les abus possibles du pouvoir, et elles constatent en même temps qu'elles n'ont aucune garantie contre ces abus. C'est de là que vient l'angoisse, de ce fait que, bien qu'on lui ait garanti formellement sa liberté, l'homme en réalité se rend bien compte qu'il n'est plus rien au regard des organisations politiques et économiques, qu'il n'a

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

aucune garantie effective contre l'abus du pouvoir de ceux qui détiennent les moyens techniques les plus perfectionnés.

p.166 Telle est, en définitive, la véritable raison de l'angoisse collective. Il faut se dire : « Je suis un simple mortel et je ne peux faire autrement que de participer à cette angoisse collective, je la sens tous les jours, nous la vivons tous les jours. »

L'homme ne se sent pas à l'abri du fait que, s'il le veut, tel technicien ou tel politicien, en utilisant les moyens dont il dispose, peut détruire des millions de vies humaines. A mon sens, de là cette angoisse collective. Et il n'y a pas de comparaison possible de cette angoisse à aucune autre angoisse collective dans le passé. D'ailleurs, nous n'étions pas dans le passé lorsqu'il y a eu des phénomènes d'angoisse collective. Je voudrais, pour terminer, dire qu'il est impossible, sans la sociologie, de discuter ce problème...

LE PRÉSIDENT : Je pense que la dernière partie de l'intervention si intéressante de M. Gurvitch dépasse le cadre de la discussion d'aujourd'hui et qu'elle empiète sur la conférence de M. Schuman à propos de laquelle elle pourra être certainement reprise.

Je donne maintenant la parole à M. d'Astorg.

M. BERTRAND D'ASTORG : Puisque c'est l'heure des « francs-tireurs », je remercie M. le Président qui, après avoir donné la parole au sociologue, la passe à un critique littéraire.

Le Dr de Saussure, dans son exposé inaugural des Rencontres, a parlé du rôle libérateur que doit jouer la psychanalyse dans la liquidation de certaines angoisses ; mais, se référant à quelques cas d'angoisse dont l'origine est immédiatement décelable dans des conflits non résolus de l'enfance ou de l'adolescence, il n'a malheureusement pas proposé, par la suite, d'exemples d'angoisses de type collectif, je veux dire de celles que nous pouvons nourrir chacun, comme simple citoyen occidental, à la seule lecture des journaux du soir, par la seule connaissance de la marche apparente du monde et dont les éléments premiers sont, pour nous Occidentaux, l'appréhension d'une troisième guerre mondiale, l'utilisation des armes atomiques et, pour beaucoup, l'invasion de l'Armée Rouge, la violence faite aux femmes depuis l'Elbe jusqu'à Gibraltar, etc...

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Remarquons déjà, en passant, que nous pouvons opérer d'avantageux et commodes transferts sur les modes collectifs de l'angoisse, et que la guerre qui doit venir ou le futur chaos universel, servent déjà de prétexte à des fuites...

LE PRÉSIDENT : Permettez-moi de vous demander instamment de ne pas empiéter aujourd'hui sur les questions politiques et économiques qui sont réservées pour l'entretien consacré à la conférence de M. Schuman.

M. GURVITCH : Mais M. Schuman est un homme politique, ce n'est pas un sociologue.

M. D'ASTORG : p.167 ...hors de la morale conjugale, exactement comme la guerre venue en 1914 ou 1939 en servit aux mobilisés ou comme les 28 jours de période en servirent traditionnellement à nos pères, les périodes militaires étant, après tout, de petites préfigurations ludiques de la guerre.

Remarquons également que ces angoisses faciles peuvent constituer des alibis précieux pour nous excuser de nos échecs professionnels, de nos ratages dans des examens — je pense aux jeunes générations —, de notre paresse à établir des rapports en profondeur avec les autres, seraient-ils nos prochains immédiats. Paul Ricoeur a parlé hier soir des fausses angoisses ; ne pourrait-on parler des angoisses-masques ou des angoisses-refuges, quand il s'agit de ces angoisses collectives ?

A celles-ci, M. le président Babel a fait allusion lorsqu'il a cité — élogieusement — le livre du Dr Silvio Fanti : *J'ai peur, docteur...* qui me paraît, en effet, intéressant à plusieurs titres. D'abord parce qu'il est un exposé complet, répétitif en 200 pages de grand format de tous les thèmes de l'angoisse occidentale, ensuite parce qu'il est un récit d'échecs (un double échec, celui du patient qui se tue après la neuvième séance, et celui du psychanalyste qui n'a pas pu le prévenir).

Si la forme de mon exposé peut vous sembler très critique, ce n'est nullement parce que je vois là d'un œil jaloux une concurrence à notre thème des Rencontres, mais parce que j'y vois résolu d'une façon fort désinvolte un problème d'une gravité morale évidente : a-t-on le droit de soumettre aux commentaires inautorisés du public, et ce à fin d'une nouvelle publication, le

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

monologue d'un homme, qui est pratiquement son testament puisqu'il l'a prononcé avant de détruire son enveloppe charnelle ? Je vous pose la question.

Je ne la poserais pas, d'ailleurs, si je n'étais persuadé de l'excellence des intentions et des hautes préoccupations de l'auteur qui, dans les quelques pages de commentaires de l'Introduction et de la post-face, témoigne et d'une confiance inébranlée dans la psychanalyse et des conditions très étroites dans lesquelles un psychanalyste sérieux doit, à ses yeux, faire son travail ; il veut faire le bien, soit ici le Bien.

Pour le fond, puisque le livre est là, puisqu'il est du domaine public, permettez-moi de le résumer et de le juger. Un psychanalyste reçoit la visite d'un inconnu qui commence : « J'ai peur, Docteur, et j'ai une peur terrible de cette peur » et demande qu'on le laisse parler sans l'interrompre. Très rapidement, on comprend qu'il s'agit d'un personnage de premier plan, un fonctionnaire international, qui connaît le monde entier, l'Europe occidentale en particulier, jouit donc d'une très vaste culture politique et sociale et chez qui le ressort d'embrayage est cassé. Embrayage sur sa fonction : il ne croit plus ni à ce qu'il fait, ni à la dignité de ses collègues, ni à celle de son Gouvernement. Embrayage sur sa vie professionnelle annexe : avocat, conseiller d'affaires, il n'a plus le courage ni de donner des conseils à ses clients, ni de leur insuffler un esprit de courage combatif pour la défense de leurs intérêts. Embrayage sur sa vie intime : à peine une ou deux allusions à sa famille, à ses enfants ; ils n'ont plus de poids d'existence en apparence ; sa vie ^{p.168} est déboussolée et, dans son désarroi, il fait à un incident une allusion sans suite (p. 191) : « Les valeurs morales n'ont plus cours et, si j'ose, je vous raconterai ce qui m'est arrivé à moi-même, l'autre nuit, avec mon neveu âgé de quatorze ans », dont la lecture est d'autant plus gênante qu'elle peut être à la fois un élément déterminant de la situation pathologique et risque d'égarer le commentateur dans des voies malsaines par son côté allusif, définitivement vague.

Neuf séances donc, au cours desquelles ce malheureux met en accusation le monde, son monde. Et déjà, un fait : il n'y a de la première à la dernière, aucune progression, malgré les invitations du psychanalyste pour que son patient en vienne à des faits personnels, concrets, à son problème personnel. Mais c'est l'intérêt du livre : le patient se dérobe et, dès la première confidence personnelle, se ressaisit et recommence son réquisitoire, tantôt tonnante, tantôt

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

larmoyant contre les « ils », le « on », le monde de l'indétermination. Or, chose très curieuse : le niveau du réquisitoire est très exactement celui du « Café du Commerce » où deux retraités autodidactes et anarchisants, entre deux coups de belote, commentent *France-Soir* au grand frémissement intellectuel de la caissière.

1° Ya pu de morale, ya pu de dignité. Tous les grands sont d'accord pour préparer la prochaine dernière et écraser les petits, mais ils seront trompés eux-mêmes, parce qu'ils passeront à l'écrase-purée dans le chambardement général.

A preuves :

a. Le rapport Kinsey : il nous fournit la preuve que 99 Américains sur 100 sont des invertis, des impuissants, des maniaques, des obsédés, etc. Si c'est vrai des Américains, c'est vrai de tout le monde. Donc, du rapport Kinsey, nous concluons que les religions — et la chrétienne en particulier — qui ont voulu réglementer la vie sexuelle, la limiter par des interdits, ont subi depuis des siècles un échec total, définitif. A liquider : la religion, ce n'est plus seulement l'opium, c'est le bromure des peuples.

b. Le rapport Kefauver : vous croyez que c'est le général Eisenhower qui est président des Etats-Unis. Une apparence : le vrai pouvoir appartient aux gangsters. Les politiciens, c'est tous des gangsters. On le sait des Etats-Unis maintenant, mais c'est vrai ailleurs, même si on le cache.

c. Les dirigeants du monde : si vous les connaissiez, comme je les connais, tous des vicieux, des sans morale, des « qui s'en foutent ». Les religions millénaires de l'Humanité ? Des chefs-d'œuvre presque parfaits de peur mentale. Etc., etc...

2° Les remèdes ? Ils existent bien, mais personne n'en veut. Je vais les dire quand même :

a. La psychanalyse des hommes d'Etat : alors que pour un simple emploi de bureau on utilise les tests, les analyses graphologiques, p.169 l'interview d'embauche, on devrait psychanalyser les candidats au pouvoir. S'ils l'avaient fait, les Italiens n'auraient pas voulu d'un Mussolini, ni les Allemands d'un Hitler.

b. Il existe encore des forces de paix : les objecteurs de conscience et les ouvriers. Si les premiers s'organisaient « dans une organisation pour le moins aussi stricte que l'armée » (p. 51) et si les seconds n'avaient pas la lâcheté de

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

fabriquer des armements, il n'y aurait plus de guerre, puisqu'il n'y aurait plus de fusils.

c. Enfin, tout ça vient de ce qu'il y a trop d'enfants. Si on imposait à tous le birth-control, le problème serait résolu. Mais le Pape ne veut pas.

Il y a aussi quelques perles sur Jésus-Christ, comme grand psychanalyste des collectivités et Schuré comme grand génie religieux, mais je passe...

La critique littéraire, d'ailleurs, dans ce livre effarant ne saurait rester insensible au frémissement de certaines pages, à leur éloquence populacière qui rappelle bizarrement, dans la bouche de ce diplomate, le ton même de ce livre.

Mais pour le fond ? Il est émouvant dans ce sens que nous retrouvons la pire image de nous-mêmes, celle que nous risquons quotidiennement de présenter comme notre masque. Les apparences, ces fantômes d'idées générales, ce sont celles qui nous menacent, qui habitent en nous, celles que nous propageons lorsqu'après avoir ingurgité notre ration quotidienne de journal, de radio, de *Reader's Digest*, de conversations d'autobus, nous nous élevons pour l'édification de notre interlocuteur, aux grandes idées générales et définitives. Les idées générales sur la guerre, la paix, la vie sexuelle, la surpopulation du globe sont les idées fausses qui nous empoisonnent ; pas une ne tient lorsqu'on les étudie scientifiquement, dès qu'on les intègre dans l'ordre d'une pensée soit politique, soit religieuse.

Ce n'est pas la confession d'un homme angoissé que nous lisons dans ces pages, c'est le monologue d'un névrosé qui croit avoir compris le monde, comme d'autres fous croient le réformer en élaborant des constitutions minutieuses qu'ils remettent au Docteur à la visite du matin.

Il est infiniment regrettable que le Dr Fanti n'ait pas opéré l'analyse des éléments qui lui étaient ainsi fournis par le discours pseudo-logique, pseudo-cohérent de son patient. Qu'il n'ait pas cherché le pourquoi de la complaisance de celui-ci à la Psychanalyse, avec un grand P ; le pourquoi de son anarchisme, le pourquoi de son « ouvriérisme », de son salut aux mains des seuls ouvriers, que je compte exprimé au moins sept fois dans ces pages ?

Et je m'adresse ici aux psychanalystes : qu'est-ce qui justifie le maître d'affirmer par deux fois sa confiance dans la psychanalyse que seules auraient rendu inopérante des conditions extérieures en interrompant les séances ?

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Une fois dans la préface, où il écrit qu'il était arrivé « au moment où mon malade allait s'ouvrir et révéler la cause profonde et d'ordre ^{p.170} personnel de son angoisse » (p. 7) ; une autre fois dans la post-face : « En relisant mes notes et en cherchant l'évolution qui s'y manifeste, j'acquis la consolante certitude, d'une part que sans ces séances mon malade aurait pris sa fatale décision quelques mois plus tôt, et d'autre part que s'il n'avait pas été transféré dans une autre capitale par son gouvernement, le drame ne se serait pas produit » (p. 208).

Entre ces pages extrêmes, je relève pour ma part (p. 25-26) une toute petite phrase que je n'ai plus oubliée dès que je l'eus lue pour la première fois : « Si vous me sauviez, qui pourrait affirmer que ce serait un bien ? Je ne suis d'ailleurs pas venu chez vous pour cela. Je suis venu pour que je puisse m'extérioriser et me décider moi-même. » Puis, il ajoute : « Pour le moment, je pense que l'honnête homme qui ne se suicide pas est un lâche. »

M'extérioriser et me décider moi-même : on dit que la psychanalyse est une libération, mais vers quoi ? Si ma libération est libération pour et vers la mort ? Si mon secret qui m'étouffe et me fait haïr la vie n'est pas *aussi* le lien qui me rattache à la vie et aux autres ? Si l'aveu que je vais en faire à mon médecin n'est pas un transfert que j'opère sur lui afin d'être désormais libre dans ma décision ?

Ce sont les questions que je pose, avec effroi, aux psychanalystes.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Vogel.

M. ALFRED VOGEL : Le Dr de Saussure a dit et a redit — et il a eu raison — qu'il avait limité son sujet aux aspects psychologiques de l'angoisse. Il l'a fait selon la méthode de la psychanalyse. Je crois, et une grande partie du public pense comme moi, que cette méthode de la psychanalyse est excellente et très probablement, du point de vue médical, elle est même la seule qui ait donné des résultats. C'est énorme.

Je voudrais poser la question suivante au Dr de Saussure : Ne pense-t-il pas qu'il y a, en dehors de la psychanalyse, des méthodes non pas pour guérir — je ne le crois pas — mais des méthodes pour parvenir à définir l'angoisse du point de vue psychologique ?

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Je crois même qu'à côté de la psychanalyse, une théorie comme celle de Szondy, théorie du choix, touche le problème de l'angoisse et qu'elle serait intéressante à envisager. Mais je laisse Szondy et je proposerais ceci : partant de la méthode empirique, n'y aurait-il pas avantage à examiner d'autres exemples plutôt qu'uniquement l'exemple du nourrisson ou du moustachu qui sont évidemment importants ?

Je suis persuadé que, moi-même, j'ai été privé de ma bouillie quand j'étais nourrisson et que ceci peut avoir eu une influence sur mon évolution, mais je crois également que, par exemple, quand on a été un combattant, comme ce fut mon cas, quand on a été déporté ou encore perquisitionné, comme ce fut mon cas également, on subit des chocs émotionnels qui peuvent avoir une très grande influence et qui, par la suite, provoquent l'angoisse en dehors des traumatismes de l'enfance.

p.171 Dans ce même ordre d'idée, je me demande s'il n'y aurait pas avantage, si l'on veut examiner l'angoisse contemporaine collective, à étudier le mécanisme du doute. Au moyen âge, on a vécu de certitudes religieuses absolues et je ne crois pas qu'il y ait eu de l'angoisse. On parle de l'angoisse de l'an mille, mais je pense que c'était une peur panique ou une inquiétude. Je crois plutôt qu'au moyen âge l'action était la pensée et la pensée c'était l'action, c'est-à-dire la prière était la croisade et inversement. Il ne semble pas qu'il y ait eu de grandes angoisses sauf des angoisses d'ordre pathologique.

Par la suite, à partir de la Réforme et de la Renaissance il y a eu ce que j'appellerai l'attitude scientifique et philosophique. On a prôné la liberté dans tous les domaines mais il y a un danger avec la liberté, c'est qu'on perd le sentiment de sécurité et il est intéressant de voir que tous les systèmes, comme on les a appelés, se sont efforcés d'apporter un compromis, d'ailleurs artificiel, entre action et pensée.

Il est inutile que je parle de toutes les théories intellectualistes et volontaristes ou pragmatiques, elles ne sont pas arrivées à résoudre le problème du doute. On était arrivé à un scepticisme qui était en fait un athéisme, mais qui n'osait pas dire son nom ; mais le problème de l'équilibre entre l'action et pensée n'étant pas résolu, l'angoisse demeurait. Cette attitude, malgré tout, a eu de grands mérites, c'est que nous nous sommes avancés sur la voie du progrès.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Je viens de parler de l'action et de la pensée ; je me rends parfaitement compte que c'est un peu vieilli. Je ne suis plus du tout partisan d'une théorie des facultés ; il est bien entendu — depuis la démonstration qui a été faite, par exemple, par Maurice Blondel avant la guerre — qu'il n'y a pas de séparation entre l'action et la pensée, peut-être sur les franges extrêmes y a-t-il des différences, mais il y a néanmoins des correspondances et le noyau central est à peu près la même chose. Disons en gros que l'action est une pensée matérialisée. Par conséquent, si j'examine le problème du doute par rapport à cette attitude actuelle qui n'admet pas de différences entre action et pensée, je crois que le doute, au lieu d'être séparé ne l'est pas. Beaucoup de gens ont peur du doute alors que je crois au contraire qu'il est comme le nerf, comme le moteur de cet élan. On voit la tendance hésiter un instant devant le choix — le choix de Szondy — et elle hésite parce qu'elle a peur de suivre la pente, malgré tout ; du déterminisme ou de l'habitude et l'individu se dit : « J'ai encore en réserve cet autre déterminisme, celui de la liberté ». Par conséquent, à mon avis, le doute qui pendant des siècles fut un épouvantail peut aujourd'hui nous acheminer peu à peu vers la solution, vers la vraie synthèse.

Je voudrais faire une comparaison en disant que nous sommes arrivés en quelque sorte à un mur du son du doute et j'estime que bien des philosophes ont déjà franchi ce mur.

Je crois donc que l'étude du doute nous permettra de faire un excellent portrait psychologique de l'angoisse et en même temps qu'elle nous donnera l'espoir d'arriver un jour à dépasser le stade de l'angoisse ^{p.172} moderne. Le Dr de Saussure me dira probablement que je reviens en somme à la psychanalyse, puisque si je propose de retourner un peu à l'enfance — à la fraîcheur et à l'innocence de l'enfance — je risque aussi de retomber en enfance !

D'ailleurs, je n'ai pas pris le contre-pied de ce que disait M. de Saussure ; au contraire, je cherche simplement, en dehors de la médecine, à proposer d'autres méthodes plutôt que celle uniquement de la psychanalyse.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. de Saussure pour reprendre ces trois dernières communications un peu « francs-tireurs », comme on l'a dit, un peu éparses et peut-être plus difficiles que les précédentes à réunir et sur lesquelles nous aurons le plaisir de conclure cette matinée.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. DE SAUSSURE : Je voudrais remercier M. Gurvitch d'avoir ici insisté sur l'angoisse collective qui est une forme d'angoisse extrêmement importante.

Je n'y ai pas touché et c'est probablement une erreur car du point de vue psychologique, on peut aussi envisager que l'angoisse collective est du ressort de la psychologie.

Il a insisté sur les rapports de la psychologie individuelle et de la psychologie collective, rapports qui sont bien connus et que Freud a rendus plus intéressants en montrant combien l'enfant intériorise son milieu social, combien, dans la suite l'enfant ou l'adulte n'aura pas à lutter simplement entre lui-même et le monde extérieur, mais entre lui-même et ce sur-moi, reflet du monde extérieur de sa petite enfance ; c'est là un des éléments qui apporte beaucoup de trouble et beaucoup de complexité à la formation de notre personnalité.

Il m'a reproché d'avoir fait une philosophie de l'histoire et je pense qu'il a eu bien raison ; mais la raison pour laquelle je l'ai faite était simplement de donner un schéma des différentes relations possibles entre le fils et le père et de montrer qu'elles conduisent à des solutions diverses pour le problème de l'agressivité, de la culpabilité et des voies de liquidation de l'angoisse.

M. Gurvitch nous propose une définition de l'angoisse collective contemporaine en disant qu'elle vient d'un décalage entre une technique très avancée et une organisation politique retardée. C'en est certainement un facteur, mais je pense que s'il avait eu le temps de développer sa pensée, il en aurait trouvé lui-même beaucoup d'autres et je ne veux pas m'étendre là-dessus puisqu'en somme c'est un sujet qui relève davantage de la conférence de M. Schuman.

L'intervention de M. d'Astorg se rapporte à un cas individuel qui nous montre que cet homme a projeté tous ses conflits personnels sur des causes générales et qu'il tend, dans une certaine mesure, à faire de ces causes générales la raison de sa propre angoisse. Il est naturel aussi qu'étant arrivé à ce point, il se demande quelle est sa raison d'être. Ayant haï tout le monde, projetant son agressivité sur les autres et se ^{p.173} sentant haï de ce monde, il n'y a plus pour lui aucune raison d'être et c'est là la cause de son suicide.

Cette expérience n'a, je pense, rien à nous apprendre au point de vue psychanalytique dans le sens qu'il s'agit de neuf séances dans lesquelles le

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

malade n'a fait aucune confession personnelle, mais a bien plutôt projeté ses conflits sur les événements extérieurs. De ce point de vue, nous ne pouvons donc rien en conclure.

Lorsqu'on nous demande quel est le but libérateur de la psychanalyse, je dirai que c'est précisément de rétablir une unité dans l'Être, c'est de lui permettre de se débarrasser de ses angoisses restées refoulées au dedans de lui et qui font de lui un égocentrique, un homme qui a de la difficulté à aimer.

M. Vogel a présenté des observations intéressantes qui me permettent de préciser quelques points.

Il nous a demandé si certaines angoisses ne pouvaient pas surgir dans la vie adulte, si des événements comme celui du combat ou celui de la déportation n'étaient pas des événements beaucoup plus choquants, heurtants même — toutes proportions gardées — que le fait de ne pas avoir eu sa bouillie à temps comme bébé ou comme nourrisson.

Je pense que vous avez compris que je ne fais pas allusion à un accident fortuit, une seule fois, mais que, quand je dis que le bébé peut souffrir d'une inquiétude ou d'une angoisse, c'est uniquement lorsque les soins à lui donner, tout au long de son enfance ou de sa première enfance, ne lui ont pas été donnés d'une façon régulière. Cela ne veut nullement signifier que le fait de n'avoir pas eu un repas à l'heure normale puisse provoquer une névrose par la suite. N'exagérons pas les choses.

Pour en revenir au point précédent, eh bien oui, il y a naturellement deux facteurs qui peuvent entrer en ligne de compte dans la détermination de l'angoisse de l'adulte : d'une part, l'intensité de l'émotion, d'autre part, la sensibilité de l'enfant, sa sensibilisation et, j'ajouterais même un troisième facteur, qui est héréditaire, car il est certain que nous naissons avec des constitutions diverses et qu'il peut y avoir en nous une constitution nerveuse qui peut entraîner des difficultés d'adaptation.

M. Vogel pense que le moyen âge n'a pas connu d'anxiété. Je pense qu'au moyen âge beaucoup de personnes ont été très anxieuses de savoir si elles entreraient en enfer ou non. Mais suivons la règle que nous a donnée M. Gurvitch : n'abordons pas des thèmes historiques et restons-en au présent.

Il est certain que le doute joue son rôle, mais non pas dans l'angoisse, car

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

l'angoisse est quelque chose de beaucoup plus fort que le doute ; celui-ci n'est qu'une forme atténuée de l'angoisse. Cependant, les personnes qui se défendent contre leur angoisse par des certitudes, et je dirai même par la nécessité de certitudes, deviennent anxieuses dès qu'on émet un doute. Il a fallu un très haut degré de civilisation, il a fallu arriver jusqu'aux Grecs pour pouvoir émettre un doute sur la causalité dans le monde, sur les différentes hypothèses métaphysiques. En général, chaque peuple avait sa réponse sous forme d'une croyance ^{p.174} et n'avait pas le pouvoir de douter. L'esprit scientifique n'a pu naître qu'avec le doute et pour que l'esprit scientifique se développe, il faut que l'individu puisse garder dans son esprit le doute, qu'il puisse avoir le courage du doute avant que l'expérimentation lui donne la réponse.

Je voudrais m'en tenir à ces réponses. Je sais que je n'ai pas répondu à toutes les questions qui m'ont été posées, mais je pense que dans les jours prochains nous pourrions encore élargir le débat.

Je voudrais enfin remercier tous ceux qui m'ont présenté des objections ; elles ont été utiles et nous permettront de jour en jour de voir que ce problème de l'angoisse a des aspects multiples et qu'il existe aussi de multiples façons d'y répondre.

LE PRÉSIDENT : Je remercie très particulièrement toutes les personnes qui ont pris part au débat autour de cette table et de l'esprit dans lequel elles l'ont fait.

Je déclare clos ce premier entretien.

@

DEUXIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Victor Martin

@

LE PRÉSIDENT : p.175 En ouvrant cet entretien qui portera sur la conférence de M. Paul Ricoeur, je recommande une fois de plus à ceux qui désireront prendre la parole, la plus grande brièveté possible.

Je donne tout de suite la parole à M. Eric Weil.

M. ERIC WEIL : Je désire poser deux questions à M. Ricoeur. Je crois, au reste, que ces deux questions, au fond, n'en font qu'une. La première est le sens philosophique, je dis bien « philosophique » des deux propositions : « Je ne serai plus moi », et l'autre, qui lui correspond : « J'aurais pu ne pas être, ou j'aurais pu être autre que je ne suis ».

Il semble que, du point de vue du philosophe, les deux propositions se révèlent comme des propositions absurdes, au sens philosophique du terme. « Je ne serai plus » n'a pas de sens parce que le « je », dans « je ne serai plus », ne pourra plus formuler cette phrase au moment où elle deviendra vraie. « J'aurais pu être autre », le « je », dans cette proposition devient alors un terme vide de sens parce que, concrètement, « je » veut dire « celui que je suis ». Cela reviendrait donc à dire : « Celui que je suis pourrait être celui que je ne suis pas », mais pratiquement, cela voudrait dire « Il y aurait une autre personne » et je ne pourrais même pas ajouter « à ma place ».

Voilà ma première question, mais je crois qu'elle se ramène immédiatement à la seconde : la question de la contingence. Vous avez, si j'ai bien compris, ramené l'angoisse à la découverte de la contingence. Or, de nouveau, je poserai une question technique : la contingence se pense et se définit par rapport à quelque chose qui n'est pas contingent. Je peux dire que quelque chose est contingent aussi longtemps que je connais des choses, des objets, des situations qui ne sont pas contingents, en d'autres termes, qui sont nécessaires.

¹ Le 5 septembre 1953.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Il s'agit donc de l'établissement d'une unité de mesure, d'un étalon de la contingence. Du point de vue d'une religion de la révélation cela ^{p.175} ne présente aucune difficulté ; Dieu, alors, est être nécessaire et tout le reste, par rapport à Dieu, est contingent ; cela est parfaitement compréhensible ; mais si l'on n'adhère pas *expressément* — et, je le souligne, *expressément* — à cela, et, deuxième condition, si l'on n'y adhère pas en tant que philosophe, il me semble, alors, difficile de parler encore de contingence comme d'une qualité qui devrait caractériser tout ; parce que ce qui caractérise tout ne caractérise plus rien du tout ! Dire : « Tout est contingent », équivaut, me semble-t-il, à dire : « Tout est quelque chose » ; il est vrai, en effet que tout est quelque chose, mais c'est un jugement qui ne nous apprend rien.

Il me semble, pour parler d'une manière un peu plus positive, que dans votre attitude il y a une certaine préférence donnée implicitement — et non pas explicitement — à la nécessité par rapport à la réalité.

Le monde, en effet, est contingent, mais il l'est seulement aux yeux de celui qui, en imagination, se place *en dehors du monde*. Je pourrais dire tout aussi bien : *en dehors de l'histoire* ; cela reviendrait au même. Or, à mon avis, tout ce qu'il y a à dire du monde c'est qu'il est, s'il n'est pas ce que nous voulons qu'il soit. De deux choses l'une, ou bien nous nous mettons à transformer ce monde, ou bien — ce qu'on oublie très souvent dans les discussions contemporaines — nous nous mettons à transformer notre volonté ; et c'est là un projet que nous pouvons déterminer raisonnablement et que nous pouvons et devons même détailler rationnellement, c'est-à-dire techniquement : que faut-il faire, et comment faut-il procéder ?

Bien entendu, et je le dis moi-même tout de suite pour qu'on ne me le dise pas ensuite, ce projet peut échouer et cela on peut l'appeler la contingence ; mais ce n'est pas là une contingence totale parce que, dès que j'ai parlé d'un projet raisonnable et d'une préparation rationnelle de l'exécution, j'ai déjà exclu toute une série de possibilités impossibles, c'est-à-dire de projets absurdes et de procédés techniquement insuffisants.

Le monde qui se révèle dans cette attitude est un monde structuré ; donc, de ce monde structuré, je n'ai, bien entendu, aucune garantie de succès. Dans ce sens il y a contingence, mais je ne crois pas que pour le philosophe ce soit la cause ou la justification véritable de l'angoisse ; parce que s'il y avait autre

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

chose, s'il n'y avait pas cette contingence, s'il n'y avait pas la possibilité de l'exécuter ou plutôt celle d'échouer, il n'y aurait pas non plus possibilité d'action et la liberté elle-même aurait disparu de ce monde où tout serait devenu surcertain et par conséquent nécessaire.

Je ne crois donc pas que la contingence soit la véritable racine de l'angoisse ; il me semble, par contre, que c'est une justification, mais une justification, non justifiée elle-même, de quelque chose qui a ses racines ailleurs.

J'ai été extrêmement content de constater que vous-même, dans votre conférence, avez signalé quelques-unes de ces causes : c'est la nuit dont vous avez parlé, l'absence de tâche valable, l'absence d'une cause à laquelle se sacrifier ; c'est ce qui s'exprime dans la littérature ^{p.177} catastrophique ; ce sont les problèmes d'adaptation à un nouveau mode de vie, le problème politique.

Sur certains points, me semble-t-il, je me trouve en parfait accord avec vous ; seulement j'ajouterai que pour le philosophe en tant que tel, il y a peut-être un dévouement particulier qui serait le dévouement à la philosophie même, c'est-à-dire à la compréhension de ce qui est et de ce qui doit être. Ce serait là, peut-être, la libération de l'angoisse *par* la philosophie et *dans* la philosophie.

Pour citer à nouveau vos admirables termes, ce serait là le sacrifice — jamais total — du moi empirique, ce moi qui est peut-être, lui, ce que Kant appelait « le mal radical ».

M. PAUL RICŒUR : Vous me permettrez, M. Weil, de ne pas répondre à la totalité de votre intervention parce qu'elle est très vaste, et en particulier de laisser de côté le type de philosophie que vous esquissez ; je me bornerai simplement à mieux expliciter ce que j'ai moi-même esquissé et ce, grâce à votre critique.

D'abord, je voudrais vous concéder dès le début, que la contingence n'est qu'un secteur de mon problème. Je l'ai dit, puisque j'ai tenté de hiérarchiser une série de notions qui étaient : la contingence liée au fait brut d'exister vivant, la fragilité, la possibilité du non sens historique, la culpabilité, et ce que j'avais appelé pour finir le mythe de la colère de Dieu. Par conséquent nous sommes déjà d'accord pour dire que la contingence n'est qu'un secteur. Alors, vous me posez la question : comment pouvez-vous dire et penser deux phrases telles

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

que celles-ci « Je ne serai plus », « J'aurais pu être autre ou ne pas être ».

D'abord, je dirai une chose : que la première phrase reste toujours au futur par définition ; que par conséquent elle est toujours supportée par un « je » présent. Mais alors, le sens de la phrase part de ce « je » présent vers une possibilité ouverte devant moi, et c'est donc en quelque sorte en avant de ce « je » toujours présent, qu'il y a la possibilité qu'il ne soit plus. Vous me direz alors : « Mais comment pouvez-vous la formuler ? » La question m'est très utile, parce qu'elle me permet de préciser le sens conceptuel d'une phrase de ce genre. Je crois qu'il nous faut effectivement introduire en philosophie des concepts étranges qui sont des concepts évanouissants. Je crois que c'est une chose que Jaspers a bien montrée ; il s'agit d'une pensée que j'esquisse nécessairement et qui s'annule aussitôt, mais que je ne peux pas faire autrement que d'esquisser et je crois qu'une phrase telle que « J'aurais pu ne pas être » est une pensée insoutenable ; mais c'est une pensée qui est inévitablement élaborée, ne serait-ce que — comme nous en parlions au cours de la conversation privée — par l'expérience que nous faisons tous quand nous feuilletons les albums de famille et que nous regardons le visage de nos parents et que nous constatons ces étranges rencontres qui font que l'on est là.

Dès lors, ma présence, comme mon présent, rendent irrécusable le fait que je suis purement et simplement comme réalité. Mais l'idée naissante de ma possibilité de ne plus être, comme mort, et d'avoir pu ^{p.178} être autre par ma naissance, je crois que nous avons là comme une sorte d'index et alors cela me permet d'aborder déjà le problème de méthode qui paraît très important, à savoir que l'angoisse m'apparaît comme une sorte de matrice émotionnelle de pensée que je tente d'élever dans des concepts dans le sens de ce que Jaspers appelait des index intellectuels d'une masse affective qui s'élève à l'expression et au langage dans un concept évanouissant.

Suivons donc ce concept sur ce terrain. Vous me dites : mais le contingent n'est pas à lui-même sa propre mesure, il lui faut un étalon qui est la nécessité. Dans ce cas, le concept fondamental de la philosophie est peut-être, dans sa référence, autre chose que la nécessité, mais bien la réalité.

M. WEIL : Il s'agit de la nécessité, pas de la réalité.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. RICŒUR : Mais vous avez dit que le concept de référence était la réalité et non pas la nécessité, mais je crois que dès que j'entre dans un système conceptuel aussi évanouissant soit-il, j'entre dans la modalité du jugement et du même coup, je suis bien obligé de modaliser la réalité comme possible, impossible, nécessaire ; et c'est là que ma mort m'apparaît, par l'angoisse, comme la possibilité de mon impossibilité lorsque je me réalise. Vous voyez comment se constitue de façon naissante et évanouissante, un système conceptuel de la contingence.

Permettez-moi de réserver la question de savoir si la nécessité est une pensée de théologien ou de philosophe.

M. WEIL : Je voudrais éviter un malentendu possible. Je n'ai nullement eu l'intention d'établir la distinction des modalités du jugement entre possible, réel et nécessaire ; seulement, il me semble que dans votre conception tout devient précisément contingent, c'est-à-dire que, pratiquement, les autres modalités de jugement ou bien disparaissent ou sont dévaluées et dépréciées. En outre, je n'ai jamais considéré la mort comme une possibilité. Je crains fort que ce ne soit une certitude !

M. RICŒUR : Non pas, tant qu'on est présent ! Mais dans le cas envisagé où elle est une certitude, c'est moi qui n'y suis plus.

Je n'ai jamais dit que *tout* est contingence, mais que *ma vie* est contingente ; il y a des choses qui ne sont pas contingentes, ne serait-ce que la proposition que ma vie est contingente. J'ai là au moins un plan non-contingent. La proposition « tout est contingent » est effectivement la seule qui est dénuée de sens ; mais je peux justement parler du système de menaces qui se hiérarchisent aux différents niveaux de mon humanité et qui peuvent faire affleurer des contingences elles-mêmes hiérarchisées. Alors, ce sera ma vie qui sera contingente ; puis c'est mon psychisme, dans sa tentative d'unité, qui est fragile, etc.

Par conséquent, on peut dire que, dans l'esquisse de ma propre unité et de mon unité originaire, c'est par rapport à celle-ci que surgit la contingence.

M. WEIL : ^{p.179} Mais dans tout le contenu de mon psychisme il y a la contingence avec mon psychisme lui-même.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. RICŒUR : En tant qu'ils sont des événements de pensée, mais non pas en tant qu'ils sont des significations.

M. WEIL : Signification pour qui, si tous les psychismes sont contingents ?

M. RICŒUR : Mais des psychismes contingents peuvent viser des significations non contingentes.

M. WEIL : Mais de manière contingente.

M. RICŒUR : Oui.

M. WEIL : C'est tout ce que je demande pour que l'on puisse considérer mon raisonnement comme valable.

M. RICŒUR : C'est le rapport d'une pensée existante à sa signification en tant que pensée. Voulez-vous dire tout à l'heure que c'est en tant qu'adhérant à une révélation que le philosophe pulvérise, peut-on dire, toute sa réalité comme contingente face à la nécessité ? Je suis étonné de vous entendre dire cela parce que je suis bien persuadé, au contraire, qu'avec l'idée de nécessité et de contingence, nous sommes sur un terrain strictement philosophique et que sur la notion de nécessité une forte rationalisation a déjà été faite notamment par la philosophie grecque ; il est vrai, par la théologie également. Mais la prédication propose la pensée du Dieu vivant, mais pas du Dieu nécessaire.

C'est seulement quand j'élaborerai conceptuellement et justement dans un système de modalité du jugement, le contenu : « Dieu vivant » que je me poserai l'idée « d'Être nécessaire ». Mais ceci pourrait être le sujet d'un autre débat.

Vous dites pour terminer que la seule phrase qui ait un sens c'est « Le monde est ». Certes, mais justement ce mot « est » doit être dialectisé par toutes les expériences de menace. Je dirai, pour reprendre la fin de mon exposé, que c'est au terme de l'espérance qui peut-être me renvoie à une origine qui était et qui est ; le monde est ; parce qu'il sera et qu'il était ; mais son être, pour moi, ne m'est pas encore livré parce que, maintenant, il est comme déchiré. C'est à travers toutes les cassures, que signale justement ma mort, que j'y parviendrai.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

La philosophie rencontre l'absurdité de l'histoire et c'est par elle que m'est totalement cachée cette phrase : « Le monde est ». C'est probablement la dernière vérité, mais elle est au terme d'un concept dialectique et au terme de la souffrance.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Campagnolo.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : p.180 Je poserai une question extrêmement brève. Pour commencer, je me demande s'il n'est pas possible d'esquisser une définition de ce terme d'angoisse, s'il ne serait pas possible de le mieux déterminer. En effet, on a distingué différentes formes d'angoisse, mais on n'a pas donné, à mon avis, assez de relief à ce qui relie ces différentes formes d'angoisse.

Croyez-vous que l'on puisse trouver un dénominateur commun à l'angoisse, dégager une notion qui embrasserait toutes les formes possibles de l'angoisse ?

M. RICŒUR : Je crains peut-être de me répéter et c'est souvent le tort que l'on a quand on veut se justifier. Il me semblait avoir répondu à cela par mon exposé même et de deux façons. D'abord en disant qu'il faut avant tout proposer une notion, une définition nominale qui permet de reconnaître cette notion et j'avais dit — je crois — qu'il y a angoisse toutes les fois qu'une peur s'indétérmine quant à son objet et, d'autre part, reflue vers son sujet en le faisant surgir comme totalité menacée. J'avais proposé ces deux notions : indétermination de l'objet de la peur, et surgissement de ma totalité comme menacée. Mais alors, je crois qu'effectivement ce n'est qu'une définition formelle — je veux dire nominale — et, après, il me faut construire la notion. Je dirai volontiers comme Kant à propos du « mal radical » : « Il faut que je construise *a priori* chacun des concepts de l'angoisse ». Par cette construction par niveaux successifs j'avais essayé de montrer que pour dépasser cette définition large de l'angoisse (par l'indétermination de son objet et la totalité menacée de son sujet) il fallait former la notion de contingence, de fragilité, de non sens de l'histoire, etc.

M. CAMPAGNOLO : Votre réponse est juste et vous avez répété ce que vous aviez dit. Mais ma question, précisément, naît du fait que cette définition, me

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

semble-t-il, n'est qu'apparente ; elle est trop indéterminée. Je ne crois pas qu'il suffise de dire que l'angoisse n'a pas d'objet déterminé pour la qualifier par rapport à d'autres sentiments possibles. Ce n'est pas une idée suffisamment proche du concept d'angoisse pour qu'on puisse parler d'une définition.

M. RICŒUR : On pourrait peut-être réunir en un faisceau quelques connotations de l'angoisse. Par exemple celles de possibilité future, néant possible... Quant à vous, que proposeriez-vous ?

M. CAMPAGNOLO : Je voudrais vous faire une proposition pour montrer le sens de ma question. Il me semble que dans toutes les formes d'angoisse que vous avez envisagées, il y a un élément commun que j'appellerai une forme de l'impuissance ; oui, il y a toujours une impuissance. Je qualifierais l'angoisse — je ne dis pas que je la définirais — comme une impuissance et s'il fallait préciser mon idée, je dirais que cette impuissance peut se comprendre par rapport à *l'être* : là où il y a ^{p.181} manque d'*être* — partiel ou total — il y a impuissance ou sentiment d'impuissance. Dès lors, il y a angoisse.

J'envisage toute la gamme possible des angoisses, depuis les plus normales, par exemple en face d'une maladie, l'impuissance à guérir un être que vous aimez et qui vous donne un sentiment d'angoisse ; l'impuissance à un examen pour l'élève qui n'est pas capable de répondre et qui se sent impuissant et éprouve donc un sentiment d'angoisse ; le malade qui ne peut pas respirer et auquel cette impossibilité donne un sentiment d'angoisse ; jusqu'à l'homme qui veut vivre moralement sous un régime où vivre moralement est impossible, et qui connaît lui aussi l'angoisse. Alors, je qualifierais justement l'angoisse par cette notion d'impuissance et je la préciserais par rapport à l'être d'une façon plus philosophique en voyant surgir la notion du Néant. L'être qui veut être et ne voit que le néant éprouve ce que vous vouliez appeler l'angoisse radicale, l'angoisse par excellence, point de départ de toutes sortes de considérations philosophiques.

M. RICŒUR : Cela me paraît très acceptable et j'essaie de le coordonner à un autre trait que j'avais esquissé ; je me demande si vous accepteriez ce complément. Il m'est arrivé plusieurs fois de dire que l'angoisse flotte entre l'extérieur et l'intérieur. A tous les niveaux j'avais remarqué cela et je me

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

demande, pour cette raison, s'il ne faudrait pas coordonner à l'idée d'impuissance celle de menace parce que la menace vient comme du dehors même dans la culpabilité : le serpent y figure l'extériorité tandis que la femme y figure la part d'intime faiblesse. Il y a une dialectique de l'impuissance endogène et de la menace exogène, quoi qu'on dise.

Dans l'échange qui suit, entre MM. Campagnolo et Ricœur, deux points sont à retenir : d'une part qu'on ne peut être angoissé, dit M. Campagnolo, si l'impuissance n'est pas consciente et, de l'autre, que le devoir de l'esprit en l'occurrence — le remède — c'est *comprendre*.

Au terme de ce dialogue, M. Campagnolo déclare :

Je crois qu'il existe en fin de compte deux angoisses : l'angoisse radicale ou totale et celle qui ne l'est pas. L'angoisse devant le Néant qui est l'angoisse fondamentale pour la philosophie et les diverses angoisses dans des modes infinis quant à l'intensité que nous éprouvons et qui n'ont rien de particulier.

Pour revenir plus précisément à notre sujet, quand on parle de l'angoisse de notre temps, je dis que nous ne pouvons la qualifier qu'en raison de sa cause, c'est-à-dire par son correspondant qui est *la crise de notre temps*. Définir cette crise, c'est caractériser l'angoisse de notre temps.

LE PRÉSIDENT : Nous reviendrons plus tard au rapport de l'angoisse avec notre temps. Pour rester dans le cadre des questions générales de définition ou de méthode, je donnerai la parole à Mme Durry.

p.182 Pour **Mme Marie-Jeanne DURRY**, ce qui caractériserait l'angoisse moderne, par rapport aux angoisses du passé, ce n'est pas une différence de nature, mais l'imminence d'une *catastrophe générale* : et, ajoute-t-elle, « il n'y a peut-être pas autre chose dans la catastrophe actuelle que cette mort que l'homme a toujours crainte en même temps qu'il a craint la fin du monde ; mais cette fois il réalise cette idée, il la *sent*. Et toutes les solutions en « vérité » que l'homme essaie de donner à ce vieux problème — foi, sacrifice de soi, action, etc. — ne viendraient-elles pas de quelque chose d'élémentaire qui est tout simplement le « vouloir vivre » ?

Dans ces conditions, quand je cherche en raison ce qui peut justifier vraiment cette lutte contre l'angoisse et ce désir d'y trouver une thérapeutique et quand je cherche véritablement les remèdes, je n'en vois au fond qu'un et il est d'une humilité désespérante ; il n'est peut-être même pas une petite espérance et il tient dans un mot que l'on a lancé au cours de ces discussions,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

mais sur lequel on n'a pas insisté et qui me paraît pourtant une des choses les plus fortes qui aient été dites jusqu'à maintenant : le doute.

Nous nous trouvons actuellement dans une situation absolument opposée à celle des époques où le doute était le ver rongeur. Si une foi règne, le doute est ce qui corrode, mais s'il y a angoisse et s'il s'agit d'une angoisse qui se répand sur tout, le doute est précisément ce qui est salutaire parce que l'angoisse n'est peut-être pas vraie non plus. S'il n'y a pas de preuve de la vérité du contraire de l'angoisse, il n'y a pas non plus de preuve de la vérité de l'angoisse et le doute qui dit « mais le pire peut ne pas être vrai, la catastrophe peut ne pas surgir, le néant peut ne pas être » c'est le salut ; et c'est à cela que l'on peut peut-être se raccrocher en se disant « le néant est une absurdité puisque le néant n'est pas démontré ».

Dès lors, toutes les valeurs de tous les temps, le nôtre y compris, pour lesquelles on peut lutter sont la vérité pratique puisque lutter contre la certitude du néant c'est en tous cas ne pas établir durant notre vie le néant à même la terre et à même notre vie.

M. RICŒUR : Votre intervention n'appelle pas, à proprement parler, une réponse...

Mme DURRY : Ce n'est pas vraiment une discussion, en effet.

M. RICŒUR : ...qui signalerait un accord. Cet accord pourrait faire avancer la discussion sur un autre point : en effet, j'ai été très frappé de la belle expression poétique que vous avez donnée de cette angoisse et je voudrais signaler ce qu'il y a de parallèle entre l'entreprise du poète et celle du philosophe, c'est que l'un et l'autre prennent du recul et il me paraît très important de souligner que la responsabilité, le « devoir de l'esprit », c'est d'abord de prendre du recul. Le premier recul, alors, c'est la transposition du cri dans la parole, soit la parole critique d'une philosophie réflexive, soit la parole incantatoire d'une expression poétique. Mais dans les deux cas nous tentons non pas ^{p.183} de suivre comme des moutons notre propre émotion, mais de la comprendre par le moyen de l'expression. C'est un peu sur cette espèce de consonance de la parole poétique et de la parole réflexive que je signale mon accord.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Je voudrais maintenant faire un réserve sur le mot de « doute ». Si nous retenons le mot « doute », cela implique un suspens du jugement. Or, si j'ai — avec mille craintes — et j'aurai probablement l'occasion de le répéter encore — employé le mot « espérance », tellement facile à galvauder, c'est parce qu'il indique tout de même un mouvement — et non pas un suspens — une certaine façon de se porter vers un terme auquel on fait crédit.

LE PRÉSIDENT : Je donne maintenant la parole à M. Bobbio.

M. NOBERTO BOBBIO : Je voudrais revenir sur un point qu'a soulevé M. Campagnolo, c'est-à-dire sur le risque qu'il y a à employer le terme « angoisse » dans un sens trop général. Je crois que nous devons faire une distinction entre les divers sens du mot « angoisse ».

On a parlé de l'angoisse dans le sens technique, dans le sens employé par le psychologue, par les philosophes et par les théologiens, mais on a parlé aussi, et de manière toute générale, de l'angoisse du temps présent, du désespoir du prolétariat, par exemple, aussi bien que de la peur de la bombe atomique, du sentiment d'inquiétude devant la menace d'une prochaine guerre comme du sentiment de l'oppression du machinisme. On a parlé des angoisses individuelles et des angoisses collectives ; or, je crains que nous courrions le risque de ne pas nous entendre si nous employons le mot dans des sens aussi différents.

M. Bobbio sait gré à M. Ricœur d'avoir essayé de faire une discrimination entre vraie angoisse et fausse angoisse. Quant à lui, il estime qu'on ne peut pas assimiler l'angoisse, « au sens technique du mot », à l'angoisse du temps présent. Il déclare même :

Quand nous parlons de l'angoisse du temps présent, il nous faut bien reconnaître qu'elle n'est pas la vraie angoisse. La vraie angoisse n'est pas générale. Si nous parlons exclusivement de l'angoisse dans le sens technique du mot, nous voyons que c'est une angoisse dans un sens très étroit du terme. Je pense donc que nous ne pouvons pas généraliser le sens du mot si nous l'employons dans son sens technique.

Je pense aussi que la phénoménologie de la vraie angoisse telle qu'elle a été exposée par M. Ricœur, n'est pas une phénoménologie de l'angoisse comme une propriété de la nature humaine en tant qu'Être et que l'on peut généraliser ; elle est une interprétation de certains faits de l'existence humaine du point de vue

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

d'une certaine philosophie, c'est-à-dire que l'on peut parler de l'angoisse dans un sens technique à la seule condition de partir d'une définition précise de la philosophie et du monde, c'est-à-dire une conception théologique de l'homme et d'une conception eschatologique de l'histoire. Si nous faisons abstraction de p.184 ces deux conceptions, nous ne pouvons plus parler de l'angoisse dans le sens technique, mais dans le sens général, commun, banal du mot.

Je crois que l'angoisse, au sens technique du mot, découle du nihilisme, pris dans l'acception philosophique que lui a donnée Nietzsche. Je crois que nous ne pouvons pas comprendre l'angoisse, du point de vue philosophique, si nous ne nous référons pas à ce nihilisme annoncé par Nietzsche, c'est-à-dire à la destruction de toutes les valeurs traditionnelles. Or, la destruction des valeurs traditionnelles équivaut au néant ; ce qui ne signifie pas *rien*, mais bien l'absence de *quelque chose*. Le néant, c'est l'absence de Dieu et nous pouvons dire que l'angoisse est le sentiment que l'on ressent devant le néant en tant que nous le considérons non pas à la manière de Nietzsche, c'est-à-dire comme l'absence du Dieu traditionnel.

En d'autres termes, le nihilisme de Nietzsche ne peut être compris si l'on n'admet pas la conception théologique de l'homme. Il est une conséquence de la conception théologique du monde et si nous voulons entendre le concept d'angoisse, nous devons rester dans les limites de cette philosophie issue d'une conception théologique de l'homme et qui a échoué dans le nihilisme.

En dehors de ces limites, je ne trouve pas l'angoisse dans la philosophie et je voudrais rappeler que l'on a parlé de l'angoisse vitale comme le sentiment de l'homme en face de la contingence de notre existence. Or, la contingence de notre existence n'est pas un fait, c'est une interprétation philosophique d'un fait. Pour ma part, je vois deux philosophies pour lesquelles on n'a aucune raison de parler de la contingence de la vie humaine ; une philosophie humaniste, par exemple, et une philosophie panthéiste. Il n'y a aucune raison de parler de la contingence de la vie si le sentiment de l'angoisse dérive du sentiment de la contingence ; il est évident que dans une philosophie où ne figure pas ce sentiment de la contingence, on ne peut parler de l'angoisse.

On a fait allusion également ici, à l'angoisse en face du non-sens de l'histoire. Il est évident que cette angoisse ne peut être comprise que si l'on compare cette histoire, qui n'a pas de sens, avec une histoire à laquelle on

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

donne un sens absolu. Mais, il y a des conceptions de l'histoire, par exemple l'historicisme moderne — et je ne parle pas de celui auquel vous faites allusion — qui ne se dessinent pas en fonction d'une conception absolue de l'histoire. Dans ce cas, on ne saurait parler du non-sens de l'histoire, ni, par conséquent du sentiment de l'angoisse qui dérive du sentiment du non-sens de l'histoire.

Ainsi dans une philosophie, dans une éthique sociale fondée sur l'évolution de l'histoire, l'angoisse n'a pas de sens, vue sous cet angle. Finalement, vous avez parlé en dernier lieu d'une angoisse métaphysique. Il est évident que, dans ce cas, on ne peut parler que dans la perspective d'une conception métaphysique. Tandis que dans le matérialisme historique, par exemple, il n'y a pas de place pour l'angoisse parce que l'homme n'est pas considéré comme un être métaphysique, mais seulement comme un être historique qui se réalise complètement dans l'histoire. Il n'y a donc pas de place pour ce sentiment ^{p.185} d'impuissance entre l'homme et la transcendance qui caractérise une philosophie métaphysique.

Je me suis permis d'insister sur ce point parce que le thème de nos Rencontres n'est pas seulement l'angoisse, mais les devoirs de l'esprit en face de celle-ci. Si nous envisageons une philosophie dont l'angoisse est le fondement, il est évident que nous n'avons aucune possibilité de sortir de cette situation de l'angoisse, ou plutôt il n'en est qu'une — vous l'avez indiquée — c'est l'espérance. Il n'y a pas d'autre alternative : l'angoisse d'une part et l'espérance de l'autre. Mais si, quand nous abordons le problème des devoirs de l'esprit, je me demande si l'espérance suffit vraiment, si l'espérance est tout, si nous devons jouer tout ce que nous avons sur cette seule espérance et si, en face du monde angoissé — au sens général du mot — nous ne pouvons offrir que l'espérance. Il est évident que si on part d'une philosophie de l'angoisse, il n'y a d'autre alternative que celle que j'ai indiquée, mais à mon avis le devoir de l'esprit, dans le moment présent, consiste à dépasser la philosophie de l'angoisse.

M. RICŒUR : Vous me permettez, pour vous répondre de classer quelque peu vos questions et de les présenter dans un ordre différent.

J'écarterai une proposition que vous avez placée au début. Vous dites que lorsque l'angoisse est générale elle n'est pas authentique. Je me méfie de ce qu'il peut y avoir d'aristocratique dans cette expression. Pour moi, le critère ce

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

n'est pas la généralité ou la rareté de l'angoisse, mais de savoir si pour la réflexion philosophique, il y a angoisse et si je puis la placer dans un certain ordre parmi les sortes d'angoisses. Je ne me suis jamais servi de ce critère de la généralité.

Mais je vais droit à la question qui me paraît la plus importante. Lorsque vous dites que l'angoisse spécifique est en quelque sorte l'angoisse théologique et qu'elle n'est possible que dans un système de référence qui est celui d'une théologie de l'homme, d'une philosophie théologique de l'histoire, je ne vous donnerai que partiellement raison. Voici pourquoi je dis cependant partiellement. Je crois effectivement — et c'est ce que j'avais essayé de montrer à la fin — que la dernière angoisse a peut-être un pouvoir de récapitulation, par rapport à toutes les autres angoisses : ce qui nous mettrait d'accord. Je crois en effet que la dernière angoisse, qui serait due à une puissance capable d'exacerber les autres angoisses, serait en quelque sorte un comble de l'angoisse ou, plus exactement, par l'angoisse, je parviendrai à ce comble quand j'arriverai à son sommet ; mais je crois que je peux mener une série de méditations qui ne seraient qu'imparfaites par rapport à cet achèvement, mais qui seraient des méditations authentiques sur l'angoisse et qui ne rencontreraient pas cette ultime angoisse. Je n'ai pas le droit de dire à quelqu'un « votre angoisse n'est pas » ; car il n'y a pas une exclusivité de l'angoisse théologique mais simplement un pouvoir de récapitulation ; ce qui me permet alors de me demander ce qu'est une philosophie sans angoisse. Je ne crois pas que ce doive être une philosophie sans théologie ^{p.186} mais bien plutôt une philosophie sans anthropologie. Je veux dire par là qu'il me semble rencontrer nécessairement quelque chose du concept d'angoisse quand j'accorde une situation spécifique à l'homme en tant que destinée individuelle ou historique ; et par là j'entends faire quelque chose de spécifique, que je ne peux pas coordonner au concept de nature.

Effectivement, dans la nature, il n'y a pas de mort radicale ; un vivant remplace un autre vivant. L'explication de la sexualité est de faire la relève de la mort. Il y aura vraiment quelque chose de spécifique lorsque le « mourir » humain deviendra irremplaçable, chaque fois, pour chacun, et pour tous, et lorsqu'une histoire surgira, qui ne sera pas une nature, et lorsque, par conséquent, une destinée apparaîtra qui pourra montrer qu'elle n'a peut-être pas de sens pour la nature.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Si j'accorde au concept d'angoisse que vous appelez théologique — et j'en accepte la dénomination — son pouvoir de récapitulation, je ne lui accorde pas le pouvoir de définition. J'estime que l'angoisse apparaît dès que la condition de l'homme apparaît comme irréductible, soit à une théorie des idées, soit à une philosophie des choses. Je crois que c'est ainsi qu'Emmanuel Mounier définissait le personnalisme lorsqu'il disait qu'il est fondé sur l'homme en tant qu'irréductible aux choses et aux idées. Je crois que c'est la seule condition pour qu'il y ait une philosophie de l'angoisse ; et je donnerai pour type d'une philosophie sans angoisse le stoïcisme ; ce qui existe réellement c'est la totalité du logos, dont l'homme n'est qu'une partie éminente.

J'en arrive à la troisième question que je me permets de détacher de votre ensemble. Vous dites : « Mais alors ne faut-il pas dépasser la philosophie de l'angoisse et faire une autre philosophie » ?

La question est très intéressante, parce qu'elle me permet de corriger des expressions importantes. Je tiens à dire qu'il n'y a pas de philosophie *de* l'angoisse : ceci n'a même pas de sens ; mais qu'il y a une philosophie *par* l'angoisse, ce qui est tout à fait différent. Ceci pour deux raisons : d'abord parce que l'angoisse comme telle est un sentiment, et qu'il n'y a de philosophie — et sur ce point je suis d'accord avec Eric Weil — que lorsqu'il y a un discours. Par conséquent, c'est au moment où le sentiment est transmuté dans une expression cohérente qu'il y a une philosophie. En définitive, il n'y aura pas de philosophie de l'angoisse, mais à partir de l'angoisse. D'autre part, le moment proprement philosophique ce n'est pas l'angoisse, c'est ce que j'ai appelé justement l'affirmation originaire et je ne me suis jamais servi de l'angoisse que comme d'une provocation et d'un rebondissement successif de cette affirmation originaire. C'est pourquoi je refuserai totalement une expression comme celle que vous avez employée « d'angoisse comme fondement ». L'angoisse n'est pas un fondement, c'est la mise en question de ce fondement.

Enfin, vous avez dit : « Il y a peut-être une insuffisance de la philosophie de l'angoisse » — et, je corrige, de la philosophie par l'angoisse — c'est qu'elle ne laisse comme seule issue que l'espérance. Suffit-elle ? demandez-vous. Je répondrai comme tout à l'heure pour l'angoisse théologique ; je crois que sa vertu n'est qu'une vertu de récapitulation, elle est tout et elle n'est rien, je dis qu'elle anime en sous-main tout le reste.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

p.187 Tout le reste, c'est-à-dire « les devoirs de l'esprit ». Et ce passage aux « devoirs de l'esprit » à partir de l'espérance me fait dire qu'effectivement il faudra bien faire aussi un peu de philosophie de l'histoire, par exemple, pour apprécier ce qui se passe aujourd'hui au Maroc, pour savoir dans quel sens se déroule l'histoire, pour savoir si c'est dans le sens de l'Istiqual ou de El Glaoui. Il faudra bien que j'interprète les mouvements d'ensemble des peuples de couleur et par conséquent que j'interprète l'ensemble d'une situation ; ce qui sera, sinon une philosophie de l'histoire, en tous cas une interprétation critique d'un morceau d'histoire sur une certaine durée. Tout cela pour dire que ce n'est pas l'espérance qui va me permettre de choisir ceci ou cela ; mais je crois qu'elle me donnera l'idée philosophique fondamentale à partir de quoi je vais réfléchir avec courage et gaîté.

LE PRÉSIDENT : Je donne à nouveau la parole à M. Campagnolo qui désire faire une remarque.

M. Campagnolo ne pense pas qu'en substituant à la formule « philosophie *de* l'angoisse » celle de « philosophie *par* l'angoisse » on surmonte la difficulté. Car, dit-il :

Dès l'instant que vous affirmez les droits de la philosophie, vous détruisez cette angoisse par laquelle vous voulez philosopher. La philosophie de l'angoisse prétend avoir son fondement dans l'angoisse et je crois que dans son illogisme, il y a une certaine logique. A mon avis, en admettant une angoisse qui n'est qu'un point de départ, vous perdez sur les deux tableaux : c'est-à-dire que vous détruisez non seulement le fondement de votre philosophie, mais la possibilité même d'une philosophie par l'angoisse. La question est donc celle-ci : Comment penser philosophiquement l'angoisse si vous la considérez comme un moyen pour penser ? Je crois avoir été suffisamment clair.

M. RICŒUR : A cela, je répondrai deux choses. D'abord par une proposition qui sera inverse de la précédente. J'ai dit qu'il n'y avait pas de philosophie *de* l'angoisse, mais une philosophie *par* l'angoisse. J'ajoute maintenant qu'il n'y a pas de philosophie sans angoisse ; or si l'on estime qu'il n'y a pas de philosophie sans angoisse, ceci suppose qu'il y a du sentiment dans la philosophie. Je crois effectivement que la philosophie n'a pas d'objet propre et n'est jamais qu'une reprise, une reprise entre autres des mythes, et n'est qu'un plan de projection dans un discours cohérent.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. CAMPAGNOLO : Je suis d'accord.

M. RICŒUR : Ceci est le premier élément de ma réponse et c'est alors à moi de vous poser une question : « Pourquoi voulez-vous qu'au moment où je pense, je détruise mon sentiment ? »

M. CAMPAGNOLO : Là, je vous rejoins ; mais alors il faut refuser la distinction entre l'angoisse technique et l'autre.

M. RICŒUR : p.188 Je n'en fais pas un fondement pour autant.

M. CAMPAGNOLO : Je suis bien d'accord qu'il n'y a pas de philosophie sans angoisse ; c'est-à-dire qu'on ne peut même pas concevoir la philosophie si on n'admet pas l'angoisse.

J'estime que ce n'est pas la philosophie qui crée l'angoisse. Mais j'ajoute que je ne comprends pas bien ce que pourrait être l'angoisse — au sens le plus radical — sans une philosophie qui l'interprète ; tandis qu'en ce qui concerne la philosophie on n'a qu'à la repenser de manière à comprendre le sentiment de l'angoisse. Par exemple Job éprouvait de l'angoisse mais n'avait pas besoin de la définir ; il n'avait pas besoin d'une philosophie pour découvrir son angoisse. Je prends là un exemple possible.

M. RICŒUR : Oui, car rien ne prouve que Job ait eu une angoisse.

M. CAMPAGNOLO : Je pense qu'il faut vraiment dépasser la philosophie de l'angoisse et nous nous trouvons un peu prisonniers de cette idée. Nous sommes prisonniers de ces concepts de la philosophie de l'angoisse et nous découvrons cette angoisse spécifique d'une philosophie du nihilisme. Nous devons faire alors une critique de cette position philosophique si nous voulons surmonter l'obstacle qui se présente à nous.

M. RICŒUR : Je dirais alors que seule la philosophie nihiliste est une philosophie de l'angoisse. J'ai été très discret sur ce point parce que cela ne faisait qu'effleurer mon sujet : quant à moi, j'hésite beaucoup à définir la liberté par la négativité, je la définirais même plutôt, comme j'y ai fait allusion, par un

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

sur-être et c'est pourquoi je pense que l'âme de la réflexion est essentiellement de l'ordre de l'affirmation et c'est pourquoi l'affirmation est originaire et que la négation ne peut l'être.

M. CAMPAGNOLO : Je suis d'accord avec vous sur ce point ; mais il reste néanmoins un fait : ce sentiment d'angoisse radicale.

Je voudrais revenir sur la notion d'impuissance dont j'ai parlé ici déjà. Je peux me tromper, mais j'estime que là est la clef du problème. C'est un sentiment d'impuissance radicale, c'est la présence du néant qui crée l'angoisse. Vous construisez la philosophie pour rendre compréhensible cette angoisse et par là vous dépassez ce sentiment. Si vous vous arrêtez au nihilisme, il me semble que vous êtes dans la contradiction. Au fait, Nietzsche est-il resté dans le nihilisme ? C'est la question qui se pose.

M. RICŒUR : Non, il n'y est pas resté.

M. CAMPAGNOLO : Et il ne le pouvait pas. Dans la mesure où les philosophes sont des philosophes — et je m'excuse d'émettre ce doute — est-ce qu'ils ne dépassent pas la condition du ^{p.189} nihilisme ? Au fond, je ne sais même pas comment le définir, car il y a contradiction dans la formulation même de cette position philosophique.

M. RICŒUR : Il faudrait peut-être être équitable à l'égard de Nietzsche qui n'a cessé de répéter que sa philosophie n'était pas une philosophie nihiliste mais qu'il s'était proposé le problème de l'arrivée de la conscience de son temps au nihilisme. Ce n'est pas lui qui a posé le nihilisme.

M. CAMPAGNOLO : Si, pour le dépasser.

M. RICŒUR : Finalement cela finit par le « retour éternel ». Mais laissons de côté Nietzsche, je ne crois pas qu'il ait affaire ici.

J'ai dit précédemment qu'il y a avait deux éléments dans ma réponse. Le sentiment est pour la philosophie une sorte de réserve émotionnelle qu'il faut élever autant que possible aux concepts et j'ajouterai un deuxième élément à ma réponse, à savoir que cet aiguillon émotionnel m'accompagne toujours. Ceci

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

avait été ma dernière phrase ; c'est pourquoi si la philosophie a toujours dépassé, a toujours commencé de dépasser l'angoisse, cette dernière n'a jamais fini de l'accompagner.

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

M. GUIDO CALOGERO : J'aimerais poser d'autres questions à M. Ricœur, mais la discussion qui a été soulevée, en particulier par M. Bobbio, me semble si intéressante que je voudrais m'y arrêter quelques instants.

Je dois dire que les observations de M. Bobbio me paraissent très valables et je voudrais que M. Ricœur réponde sur d'autres points qui me semblent liés à ces observations.

Je dirai tout de suite qu'il y a un point — si j'ai bien entendu — au sujet duquel je suis d'accord avec M. Ricœur : c'est quand il dit que cette angoisse qu'il appelle vraie — celle qu'il considère la plus importante — est la mise en question du fondement de la moralité. Sur ce point, je le répète, je suis d'accord avec lui.

De ce point de vue, je ne dirais pas, comme M. Bobbio, que si dans la philosophie de la morale, il s'agit seulement de présupposer le péché originel, c'est une considération théologique de la morale. S'il s'agit du problème de la responsabilité, de l'angoisse de la responsabilité morale, si vous voulez — l'angoisse du choix que je dois faire moi-même et qui n'est pas l'affaire de Dieu — cela, c'est l'angoisse réelle ; mais uniquement cela. Toutes les autres angoisses ou bien sont des angoisses empiriques, disons des angoisses sérieuses : l'angoisse de l'homme qui tâche de la surmonter tous les jours dans son action ; ou alors il s'agit, comme l'a très bien dit à mon avis M. Bobbio, de l'angoisse déterminée par une certaine façon de philosopher. Je dirai alors que la manière de surmonter ces angoisses, c'est de corriger ces philosophies.

p.190 Naturellement que si vous avez une philosophie de la peur de la mort, vous avez l'angoisse de la mort, vous pouvez même l'adorer. Une très belle philosophie de l'angoisse permet d'analyser de toutes les façons l'angoisse de la mort et aussi ce renversement de la mort qui est la peur de n'être pas né. Je confesse très naïvement que je ne comprends rien à tout cela !

Il me semble que ce qui est sérieux, de ce point de vue, c'est de dire ce que nous considérons réellement dans la mort, à savoir qu'elle est quelque chose

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

d'affreux. Dès lors, nous pouvons en discuter ; mais le devoir de l'esprit, le devoir du philosophe, c'est de se demander si réellement la mort est une chose importante, surtout lorsqu'il s'agit de ma mort. C'est là que réside le problème philosophique ; il ne s'agit pas de la mort d'un autre, qui peut m'être cher, cela est un problème sérieux, mais c'est un problème philosophique dérivé et dans ce cas bien plutôt un problème moral. Non, s'il s'agit de faire une philosophie de la mort, je dis alors que je suis de l'opinion de Socrate qui prétendait que la mort n'était qu'un moment : ou bien il s'agissait de dormir et ce n'est donc plus un problème...

M. RICCEUR : Dans l'Apologie.

M. CALOGERO : Oui, c'est dans l'Apologie qui est le plus beau texte à cet égard... Ou bien il s'agissait d'aller dans un au-delà inconnu, quelque part où on verra alors que ce qu'on verra, mais où de toute façon nous aurons le même devoir moral que celui qui nous est prescrit dans ce monde-ci. Car nous avons dans ce monde le devoir d'interroger les gens, de tâcher de les comprendre, d'agir pour les autres ; nous aurons dans un autre monde le même devoir exactement ; il ne saurait donc y avoir aucun changement en ce qui concerne ce fondement de la moralité, c'est-à-dire que le problème se résume à ceci : que l'on ne doit pas avoir peur de la mort ; si l'on en a peur, on élabore une philosophie de la peur de la mort et alors il y a l'angoisse.

Vous pouvez avoir, dans le même sens, une philosophie de la peur de Dieu et vous l'avez très bien dit : il y a le mythe de la colère de Dieu. Il y a une tradition qui est, disons, la religion du Dieu terrible. Si vous élaborez une religion du Dieu terrible, une religion dans laquelle je dois avoir peur de Dieu et non le considérer comme un père ou un frère, comme quelqu'un avec lequel on peut raisonner, si vous élaborez une telle théologie, vous avez l'angoisse de la religion. J'avoue qu'à mon sens, une telle religion n'est pas la meilleure ; en tout cas ce n'est pas la mienne !

Vous avez encore une philosophie de l'Être et du Néant. Si vous considérez que les concepts de l'Être et du Néant valent encore, certainement vous aurez peur du Néant et l'amour de l'Être, de l'Être en soi, avec une majuscule. Mais si vous présumez, comme bien des gens, que le problème de l'Être et du Néant a été créé dans le courant du VI^e siècle avant notre ère, discuté, modifié, détruit

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

peu à peu et même éliminé au IV^e siècle avant J.-C., ce n'est plus, dès lors, qu'un problème ^{p.191} périmé car aucun de nous n'a réellement peur du Néant. Il a peur d'un *certain* néant, c'est-à-dire de *quelque chose* comme l'a si bien noté M. Bobbio. Chacun de nous veut l'Être, mais non pas l'Être en général, il veut quelque chose qu'il désire et qui est important pour lui. Si vous pensez ainsi, vous ne pouvez plus parler d'une philosophie de l'Être et du Néant. J'ajoute que mettre ensemble des éléments aussi anciens, aussi archaïques que les concepts d'Être et de Néant, l'existence de la totalité, la singularité, etc., et des réalités aussi sérieuses que l'angoisse, souvent tragique pour l'individu avec le problème du choix ou de la responsabilité, me paraît une opération bizarre. Elles n'ont rien à voir avec l'Être et le Néant. J'ai l'impression, quant à moi, que beaucoup de ces positions de l'angoisse sont liées à des situations philosophiques que l'on devrait éliminer après les avoir critiquées.

Par cette critique, il sera possible à mon avis d'éliminer ce qui, dans le problème de l'angoisse, est périmé, et d'en dégager ce qui est vrai, ce qui demeure important ; et j'ai l'impression que, sur ce point précis du choix moral, sur celui de l'angoisse de la décision morale — si je ne me trompe et si je ne suis pas trop hérétique, et c'est là ma conclusion — je ne suis pas tellement éloigné de votre position.

M. RICŒUR : J'écarterai d'abord les suggestions qui ne concernent pas mon exposé et ici je note ce que vous avez dit sur la mort. Cela ne touche en rien à mon exposé car à aucun moment je n'ai dit que j'avais peur de mourir. Si vous avez bien remarqué, vous avez pu constater que toute mon analyse est passée par la mort de l'Autre. Il n'y a qu'une seule mort sérieuse, celle de l'Autre, car là, c'est la douleur de la perte d'un ami ; et ma mort n'entre dans le champ d'une réflexion valable qu'au moment où c'est encore la mort de l'Autre, d'un Autre. Je crois avoir employé cette expression. Je suis un autre pour moi-même, parce que j'entre dans le champ de la pitié mutuelle des êtres les uns pour les autres.

Je pense que là, c'est une chose sérieuse. La peur de mourir soi-même ? Cela n'a pas grande importance ; mais c'est au moment où est élaborée, justement sur le plan d'une philosophie morale qui vous est chère, la notion d'un sujet éthique, c'est alors que la mort, comme affectant un sujet éthique, devient importante.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Je dirai que je n'accède à ma mort que par le deuxième impératif catégorique : « traiter autrui *et moi-même* comme une fin et non comme un moyen ». C'est quand je suis entré dans cette perspective des fins que la mort surgit comme étant vraiment la brisure dans le royaume des fins ; alors, elle n'est plus du tout une peur biologique.

Vous m'avez dit ensuite : il n'y a de problème de l'angoisse que parce que la philosophie l'élabore. Je dirai, moi : il n'y a de problème que parce que le sentiment le propose et que la philosophie l'élabore. S'il n'y avait la médiation d'un verbe, il n'y aurait pas de problème ; mais si le verbe est vraiment une sorte d'exhaustion du sentiment fondamental qui le fait accéder à la vérité, je ne pense pas qu'il s'agit néanmoins de fabriquer une sorte d'artifice philosophique.

p.192 Vous dites qu'il est particulièrement visible que « si vous faites une philosophie de la colère de Dieu vous aurez la peur de Dieu », et vous ajoutez : « ce n'est en tout cas pas ma religion ».

Je trouve admirables vos paroles car, à ce moment, vous avez fait rire ; je crois qu'effectivement le concept du bon Dieu est un concept qui fait rire. Moi, il me fait rire, parce que la bonté de Dieu — et je le répète — c'est la dernière idée acquise ; alors ce n'est plus une idée de camaraderie.

Or, ce qui a fait la grandeur, notamment de la conscience hébraïque, c'est d'avoir passé par dessus cette notion de la colère de Dieu qui signifiait historiquement catastrophe. Mais pour acquérir la notion d'un Dieu qui sauve un « reste », il fallait passer par cet affreux « négatif ».

Si nous pouvons prendre le raccourci et aller directement à la bonté de Dieu, tant mieux ! Mais je crois que vous perdrez non seulement l'intensité, mais peut-être aussi l'authenticité, de la bonté de Dieu.

Je m'excuse, mais je n'ai pas du tout compris la fin de votre intervention. Je suis incapable de rejoindre la question elle-même. Vous dites que vous voyez dans l'existentialisme et les philosophies apparentées comme celle que j'essaie de pratiquer, un mélange de choses sérieuses et de notions périmées comme l'Être et le Néant. Je ne vois pas pourquoi ces notions seraient périmées. Je ne parviens pas à saisir votre critère du « périmé ». Qu'est-ce qui montre que quelque chose est périmé ?

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Je ne vois pas ce que vous entendez par concept périmé. Depuis Parménide jusqu'à Heidegger, il y a eu permanence du problème du Néant et permanence d'une situation fort singulière ; car toutes les philosophies essaient d'éliminer le cas de Platon finissant dans le parricide. Même Parménide est d'abord obligé d'élaborer l'idée de non-être, ne serait-ce que pour la déclarer « impraticable ». Mais il a bien fallu qu'elle ait été « pensable » dans un éclair.

Donc, ces concepts inévitables à formuler sont impossibles à continuer ! C'est là la manifestation du « négatif ». Direz-vous qu'une idée qu'on forme nécessairement, mais qu'on ne peut continuer, pratiquer, est *périmée* ? Je crois que c'est introduire le critère d'un historicisme...

M. CALOGERO : Ce que M. Ricœur m'a répondu est très intéressant ; il a éclairci certains points concernant le problème de la mort. Je vous remercie infiniment de m'avoir éclairé sur un point : lorsque vous avez dit que ce qui vous intéresse est la mort de l'Autre.

Cela signifie que je ne dois jamais m'occuper de la fin de moi-même, c'est-à-dire que le problème du salut est sérieux en tant que je désire le salut des autres, mais qu'il ne l'est jamais en tant que je désire le salut de moi-même.

M. RICŒUR : Pourquoi ?

M. CALOGERO : S'il s'agit de l'autre, je ne peux pas considérer moi-même comme un autre.

M. RICŒUR : p.193 Je n'ai pas dit que ma mort n'était pas intéressante, j'ai dit que si elle pouvait être envisagée, c'était par rapport à la mort de l'Autre et parce que je découvre le sujet éthique. Dès lors, je peux me respecter en retournant le respect de la mort de l'Autre vers moi-même et c'est cela qui me rend respectable pour moi-même et pose ma mort elle-même comme un problème philosophique valable.

M. CALOGERO : En tous cas, cela signifie que la valeur éthique doit toujours passer par l'Autre. C'est-à-dire que ce qui fonde la valeur éthique — et aussi le respect de moi-même — c'est la mort de l'Autre. Le problème moral consiste toujours à aller vers l'Autre et de l'Autre à un Autre en élargissant le plus

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

possible cette expérience et en ne me retournant jamais sur moi-même.

M. RICŒUR : Mais pourquoi jetez-vous cet interdit ? Les classiques avaient posé ce grand problème, celui du « droit amour de soi » ; et je dirai que le problème de ma mort est solidaire de ce « droit amour de soi », parce que c'est lorsque j'ai rencontré ce « droit amour de soi » que ma mort devient la conséquence de ce « droit amour de soi ».

M. CALOGERO : L'amour de soi est droit en tant qu'il sert à l'amour des autres, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune justification de l'amour de soi, sinon l'amour des autres !

M. RICŒUR : C'est cela, mais à condition de maintenir la réciprocité totale.

M. CALOGERO : Non, ce n'est pas une question de réciprocité et ce n'est pas la position que nous devons accepter si nous tâchons d'éliminer notre égoïsme pour devenir altruistes. Dans ce dernier cas, nous allons toujours dans la direction des autres. Qu'à un certain moment nous établissions la réciprocité, c'est un point de vue très important en ce qui concerne l'organisation de la société, mais ce n'est pas un point de vue foncièrement moral.

M. RICŒUR : Une spéculation sur le « moi » n'est pas forcément égoïste. Je ne vois pas pourquoi il n'y aurait pas une philosophie du « moi ».

M. CALOGERO : C'est le « vouloir aller vers le moi ». C'est en quelque sorte le mouvement éthique, ce n'est pas une spéculation.

M. RICŒUR : Il faut que je me connaisse, il faut que j'aie vers moi qui est fondé et est fondateur. J'avoue ne pas comprendre cet interdit qui devrait peser sur la mort de chaque individu pour lui-même. Je m'en méfierais comme première approche, mais non comme p.194 seconde approche, à travers la connaissance d'autrui qui me restitue alors, dans l'amour de moi-même ; outre un amour vicieux de soi-même, il y a un amour comme celui décrit par Descartes et Malebranche, c'est un amour droit.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. CALOGERO : Il me semble que l'amour comme tel n'implique pas l'analyse de « moi » du point de vue de la philosophie qui se satisferait très bien de la possibilité de m'analyser moi-même ; ce qu'il implique, c'est la tendance vers l'Autre du point de vue pratique.

Sans nul doute, le problème de *Dieu sauveur* présuppose le *Dieu terrible* ; mais si on considère le problème du sauveur comme le problème fondamental, on fait de la religion. C'est le problème de la grande organisation de sauvetage. Dès lors, le problème du *Dieu terrible* se trouve faussé et vous avez raison. Mais si, comme Socrate, vous posez le problème non de cette façon, mais en essayant de comprendre, de raisonner, de trouver la raison des choses, ce problème de *Dieu terrible* disparaît. Sinon, il faudrait dire que le *Dieu terrible* est le *Dieu raisonnable*.

M. RICŒUR : L'idée de *Dieu Sauveur* ne me paraît pas supposer l'idée de *Dieu terrible*, mais en tout cas supposer celle de l'homme coupable. Ici, encore, en posant le problème du « Dieu terrible », je ne pense pas du tout retomber dans une sorte d'angoisse égoïste. C'est même peut-être, à ce moment, vice que de s'occuper de son salut. Car je rencontre la possibilité effrayante du « Dieu méchant » quand je considère l'évolution du cosmos et l'accomplissement de l'humanité et, ici encore, je dirai que mon salut n'a d'intéressant qu'en tant que dans ce cosmos et dans cette humanité. Le petit jardin privé que l'on bêche, c'est la caricature de la piété.

A partir de cet instant, la conversation entre MM. Calogero et Ricœur marque un certain glissement vers le problème de la succession des concepts philosophiques ou plutôt de leur remplacement successif.

LE PRÉSIDENT : Je crois que la discussion se trouve assez éloignée du thème même de cet entretien et je pense que nous ferions mieux de l'interrompre malgré l'intérêt réel qu'elle présente. Je donne maintenant la parole à M. Georges Poulet.

M. GEORGES POULET : Je voudrais reprendre une question déjà posée parce que je crois, M. Ricœur, que vous n'y avez pas répondu complètement : Il s'agit de l'espérance. Survit-elle contre l'angoisse ?

Si, pour vous, l'espérance est importante au point que vous l'ayez placée à

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

la fin de votre exposé, c'est parce qu'elle constitue pour vous exactement le contraire de l'angoisse. Si j'ai bien compris, l'angoisse pour vous est, avant tout, orientée vers le futur. Je me demande si vous n'accepteriez pas, par exemple, cette phrase de Jean Wahl prononcée il y a quelque temps au cours d'un congrès sur l'angoisse : « L'angoisse, c'est toujours vers quelque chose qui n'est pas encore qu'elle s'oriente. »

p.195 Or, il faut, à ce propos, reprendre le problème de la contingence parce qu'enfin la contingence ne se ramène pas à la seule question : « Est-ce que j'aurais pu ne pas être ? », elle consiste aussi, et peut-être essentiellement, dans la question : « Le fait que j'ai été, me sert-il ou ne me sert-il à rien pour être présentement ».

Peut-être est-ce là le fond de l'angoisse ; peut-être l'élément originel dans l'angoisse n'est-il pas le tourment de l'imminence et l'orientation vers le futur, mais au contraire une orientation vers le passé qui ne découvrirait pas, dans notre propre passé, quoi que ce soit qui puisse nous servir pour notre présent.

Je suis frappé, par exemple, par le fait que les deux grandes œuvres littéraires de notre époque, à tout le moins en France, sont, l'une et l'autre des œuvres dans lesquelles on nous présente initialement un homme qui ne peut pas se rattacher à son passé, un être qui est vide de son passé, à savoir *La jeune Parque* et *A la recherche du temps perdu*.

Ne pensez-vous pas, en conséquence, que s'il y a pour nous une façon de surmonter l'angoisse, ce n'est pas seulement en faisant appel à la seule espérance au point de vue du sentiment, mais aussi aux autres vertus cardinales : à la Foi et à la Charité.

M. RICŒUR : Votre question est très intéressante parce que je me la suis posée sans cesse en faisant cet exposé et je me suis toujours demandé : « Est-ce que j'ai le droit de braquer l'angoisse uniquement sur le futur ». Vous avez peut-être remarqué que par deux fois, j'ai écarté la tentation de la retourner vers le passé et je suis très intéressé de savoir, justement, si vous avez considéré cela comme un artifice.

Le premier moment où cela m'est arrivé, c'est à propos de la naissance précisément et j'ai dit ceci : le fait d'être déjà né, et d'être nécessairement déjà né et de ne pas me poser nécessairement dans ma naissance, c'est la

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

contingence ; mais la contingence n'est pas l'angoisse, parce que, me semble-t-il, cette contingence peut se tourner vers son passé, mais ne devient angoisse qu'au moment où elle se tourne vers le futur en impuissance ; et c'est là que je rejoins M. Campagnolo.

Personnellement, je crois que c'est la dimension future en quelque sorte qui accomplit l'angoisse virtuelle de la dimension passée et je l'avais dit de la façon suivante à propos de ma naissance : la possibilité d'avoir pu ne pas être (ou d'avoir pu être autre) ne devient angoissante que comme possibilité de ne plus être. J'avais, je crois, ajouté que du même coup ma contingence ne devient totalement angoissante qu'au moment où elle se coalise avec la mort, c'est-à-dire où la menace de ma mort vient charger de son pathétique l'émotion tournée vers le passé, vers le fait d'être déjà né. Je me suis demandé alors si c'était un artifice.

Une seconde fois, j'ai rencontré le problème à propos de la culpabilité qui comporte justement un élément passé : « le péché originel » (que nous prenons ici comme un concept de travail) ; j'avais employé aussi le terme « je suis toujours déjà » de Heidegger (« Immer-schon »). Mais cette espèce de trouble que j'ai, qu'avant que j'aie commencé je ne suis déjà plus capable de ma liberté, ne vire en angoisse qu'en virant au futur, ^{p.196} c'est-à-dire qu'en devenant puissance de péché, ou, si vous le voulez, impuissance de sainteté. Par conséquent, je maintiendrais tout de même avec Kierkegaard que c'est la dimension future qui est décisive et alors je vous accorderai que cette dimension future de l'angoisse est bien souvent médiatisée par un élément du passé, ce qui me permet de répondre à votre seconde question.

Vous me dites : Parce que vous avez peut-être trop valorisé la dimension future de l'angoisse, du même coup, vous avez fait porter tout le poids de votre riposte dans une émotion métaphysique à dimension future : l'espérance ; n'y en a-t-il pas une autre et ne faut-il pas aussi alors adosser nos ripostes à des sentiments et à des pensées qui se recrutent aussi du côté du passé ?

Je crois que la première partie de ma réponse est liée à la seconde ; effectivement l'espérance, comme futur, me paraît l'accomplissement de la Charité et de la Foi. C'est pourquoi je crois, saint Paul définissait la Foi par l'Espérance lorsqu'il disait qu'elle est la ferme assurance des choses qu'on ne voit pas.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Le moment proprement eschatologique peut paraître fondamental mais je ne suis pas sûr d'avoir bien réussi cette suture entre la dimension passée et la dimension future. Prenons notamment le cas de la rétrospection proustienne. Nous n'avons pas d'élément futur et je poserai la question : « Y a-t-il de l'angoisse ? »

M. POULET : Il y a sûrement de l'angoisse dans l'absence de soutien intérieur, une sorte de trou en arrière. L'angoisse, véritablement, ne se cristallise, même chez Proust, qu'à partir du moment où, étant réellement perdu, il perçoit comme une indication funèbre, une indication qu'il ne pourra pas retrouver « en avant » ce qu'il a perdu « en arrière ».

M. RICŒUR : Oui, et le « temps retrouvé », justement, me paraît être plutôt de l'ordre de la suppression de toutes les dimensions temporelles et nous avons alors plutôt une sorte d'éternisme, mais qui est peut-être une solution esthétique qui laisse bien de côté la souffrance de l'histoire.

LE PRÉSIDENT : Notre temps est limité, je crois que tous les orateurs inscrits n'auront pas la possibilité de s'exprimer. Je prie donc ceux d'entre vous qui désirent parler de le faire le plus brièvement possible.

Je donne la parole à M. le Rabbin Lehrmann.

M. le rabbin LEHRMANN commence par préciser sa position qui est, dit-il, à l'« intersection entre la spéculation philosophique sur l'angoisse et sur le spectacle concret de tous les jours », avant de poser à M. Ricœur certaines questions : notamment au sujet des prophètes de la Bible et de Kierkegaard qui, selon M. Ricœur, auraient exprimé « l'angoisse à un moment où la société ne la ressentait pas encore ». M. Lehrmann n'est pas d'accord à ce sujet ; il estime au contraire que « lorsque de grands esprits ont élevé leur ^{p.197} voix pour mettre en garde ou tout simplement décrire une situation sociale ou spirituelle menaçante, cette situation pointait déjà à l'horizon ». C'est sur la relation qui existe entre le message de ces hommes et le moment où ils ont vécu, entre ces personnalités et le peuple, qu'insiste M. Lehrmann et dont il voudrait qu'on tienne compte pour l'étude de l'angoisse. Il sera amené, au terme de son intervention, à prier M. Ricœur de préciser sa distinction entre vraie et fausse angoisse et à souligner, pour sa part, les devoirs des représentants de l'esprit :

Les représentants de l'esprit ont la mission de sortir davantage de leur tour

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

d'ivoire, d'entraîner les foules vers l'effort commun, vers un sens accru de la responsabilité individuelle et collective ; mais pour cela, ils doivent eux-mêmes avoir conscience de leurs responsabilités vis-à-vis des foules, ils doivent surmonter la tendance dangereuse de la science moderne à une spécialisation trop poussée et à l'abstraction trop évoluée des problèmes de la vie et se garder de faire de la « science pour la science » et de la « philosophie pour la philosophie » en abandonnant le peuple à lui-même et à la philosophie des journaux.

M. RICŒUR : Je ne vois pas quelle question précise vous désirez me poser. J'ai entendu vos paroles, en quelque sorte comme un témoignage et en consonance, large d'ailleurs, je crois, avec ce que j'ai dit.

Suit un échange entre M. Lehrmann et M. Ricœur sur angoisse et historicité ; thème que les deux interlocuteurs abandonnent pour passer à celui de la responsabilité du philosophe devant le peuple. Ici le Président intervient.

LE PRÉSIDENT : La responsabilité du philosophe devant le monde moderne est un grand problème qui pourrait faire le sujet d'une Rencontre, mais il ne me paraît pas opportun de le discuter maintenant.

Je voudrais donner la parole au R.P. Cottier.

R. P. COTTIER : Je voudrais dire à M. Ricœur mon accord sur la partie de sa conférence où il oppose à la conception hégélienne de l'histoire celle qu'il a symbolisée par Job. Je crois en effet qu'il y a là un itinéraire philosophique que certains hommes de ma génération ont suivi. Si l'on voulait résumer la conclusion de cet itinéraire, ce serait ce paradoxe apparent qui l'exprimerait : une philosophie qui veut minimiser le mal dans le monde est génératrice d'angoisse alors qu'une philosophie qui reconnaît au mal toutes ses dimensions, libère l'homme.

En effet, le point faible de la construction hégélienne que nous visons ici est lié à une certaine conception du mal, conception avec laquelle nous avons à discuter. La conception hégélienne de l'histoire repose, je pense, sur une certaine définition du mal. En effet, l'effort de Hegel, effort prodigieux et génial, consiste à vouloir réduire à une contexture unique, homogène, nécessaire, l'individuel, l'unique, l'événement. La dialectique est quelque chose comme un procédé dévorateur qui voudrait absorber ^{p.198} ce résidu coriace et granitique de

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

l'événement, de l'unique, et précisément, dans le monde de l'histoire, le mal — une catastrophe, un péché ou n'importe quelle autre forme du mal — est une forme particulière et éminente de l'accident, de l'individuel.

Or, au contact de l'événement, nous avons vu que celui-ci était comme trop véhément, trop fort pour se laisser absorber par ce processus unificateur de la raison. En effet, pour arriver à construire son système, Hegel est obligé de modifier la définition du mal, c'est-à-dire qu'il fait du mal le contraire du bien. Cette formule a l'air très simple mais je crois qu'elle a des implications extrêmement profondes. Le mal et le bien, chez Hegel, sont corrélatifs, c'est-à-dire qu'ils se définissent l'un l'autre, un peu comme l'électricité positive et l'électricité négative de sorte que, fondamentalement, ils se rejoignent dans l'identité, ils sont la même chose.

Le grand reproche que l'on peut faire à une telle philosophie est qu'elle transpose le mal au lieu de l'aborder de face, de le toucher, elle le transpose par une sorte de catharsis, comme la catharsis dont parle Aristote pour la tragédie grecque ; qui fait que cette philosophie de l'histoire, qui se substitue à l'histoire elle-même, est une vision esthétique des choses.

Il y a une représentation esthétique du mal qui n'est plus le mal et cette représentation se révèle inadéquate et futile devant la brutalité de l'événement. Je n'irai pas répondre à ce jeune garçon qui vient me dire : « Je n'ai pas de travail » que le mal n'existe pas, qu'il est un bien moins parfait.

En face de cette conception, vous avez la vision chrétienne du péché qui, précisément, repousse cette notion dualiste du Bien et du Mal. Car, au fond, cette dialectique du Bien et du Mal est une position dualiste, c'est-à-dire que deux principes s'y qualifient l'un l'autre, qui ne sont pas des absolus car il ne peut y avoir évidemment deux absolus. La vision chrétienne du péché montre que, précisément, puisqu'il y a un absolu et que l'homme est confronté à celui-ci, le mal, par opposition à une dimension absolue, puisque le péché c'est cet absolu que l'on manque, dont on se détourne ; nous avons donc une privation, une catastrophe de dimension égale au Bien dont elle prive.

Dans la crise intellectuelle survenue après cette guerre, on a pris conscience que l'angoisse ne se situe pas tant dans cette optique chrétienne mais qu'elle naît à l'intérieur de la première vision. Nous sentions comme une espèce de vêtement trop étroit, un carcan, qui ne convenait pas à la profondeur de la réalité.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Le reproche que l'on pourrait faire à la philosophie hégélienne est qu'elle offre comme une avant-scène véhémement basée sur des fondements très plats, très « petit-bourgeois » alors que la réalité du péché, l'acceptation des dimensions complètes de l'homme libre ; et en elle peut éclore l'espérance, de sorte que l'on pourrait dire comme conclusion, que l'angoisse serait engendrée par la non-reconnaissance des dimensions infinies, absolues de la psyché humaine et que dans la mesure où la pensée — je parle sur un plan purement philosophique — ne reconnaît ^{p.199} pas toutes ces possibilités, ces pouvoirs de l'esprit — elle est comme prisonnière et écrasée sous son propre poids. Il y a comme une revanche de sa nature et de sa destinée contre sa vision d'elle-même trop étriquée.

LE PRÉSIDENT : Je donnerai maintenant la parole à M. le professeur Courvoisier.

M. JAKES COURVOISIER : Je voudrais faire une simple réflexion théologique. Je dois dire que comme ministre de l'Église, j'ai été reconnaissant — et cela peut paraître paradoxal — à M. Ricœur de ne pas avoir cité le nom de Jésus-Christ dans sa conférence. Je pense que pour beaucoup c'était une présence et une réalité, et cela suffisait !

Je voudrais maintenant faire quelques observations sur l'Autre, cet Autre qui est le point essentiel de « cet Autre pour les Autres », cet Autre qui a été évoqué soit dans le cas de Job, soit dans « le serviteur souffrant », soit dans « l'enfant du vingtième siècle », et que l'on pourrait encore citer dans le « bon samaritain », définissant le prochain non pas tellement par celui qui souffre et à qui l'on donne, mais par celui qui est bien portant et dont on reçoit parce que l'on est soi, souffrant.

L'Autre donc, qui est le personnage important, celui qui explique toute chose, celui qui explique l'espérance quand nous sommes dans cette dialectique de l'angoisse et de l'espérance — qui est à rapprocher de la dialectique citée par M. Ricœur — enclin au mal et déterminé au Bien. Je voudrais faire remarquer, comme M. Ricœur, que ces deux choses ne sont pas sur le même plan dialectique, qui a sa répercussion dans le domaine théologique et qui n'est pas non plus sur ce plan « condamné à mort et prédestiné au salut ».

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Tout ceci montre que nous sommes dans l'espérance, mais une espérance qui est inséparable de la Foi et de la Charité. Or, à ce sujet, je voudrais faire remarquer, à propos de Job, que lorsqu'on considère cet homme, il faut aussi considérer deux personnages qui sont bien plus importants que lui parce qu'en fait Job n'est qu'un enjeu ; il n'est pas le personnage principal de l'ensemble. Le personnage principal, c'est Dieu, qui défend sa créature, et aussi Satan, qui l'attaque. C'est le pari qui se fait entre l'un et l'autre. Il n'y a pas dualisme dans ce cas, car Dieu ne laisse Satan se déchaîner que dans une certaine mesure et c'est Dieu qui a le dernier mot.

Il y a là celui qui s'occupe de nous, celui par lequel Job est, celui qui, dans sa colère et dans son amour, donne non seulement un sens à notre angoisse, mais la résorbe et la fait se terminer en victoire.

S'il y a Foi, Espérance et Charité ce n'est pas parce que nous avons d'abord de l'espérance, mais bien parce que quelqu'un donne cette Foi, cette Espérance, cette Charité. Dans toute cette affaire, nous sommes non pas le sujet, mais c'est l'Autre le sujet, c'est le plus important, c'est celui qui, après Job, souffre non pas pour lui-même, mais à la place des autres et c'est celui dont la tradition chrétienne voit qu'il est l'explication du monde.

p.200 Je m'excuse de ne pouvoir développer davantage ma réflexion et la fonder plus solidement, mais j'aurais voulu simplement demander à M. Ricœur s'il pense vraiment que c'est dans cet Autre, qui joue le rôle principal, que se trouve l'explication dernière et profonde de sa conclusion.

M. RICŒUR : M. le professeur Courvoisier a expliqué des choses qui étaient tellement présentes à mon exposé que je n'ai pas besoin d'y revenir mais je veux dire pourquoi je ne crois pas devoir les expliciter.

Tout d'abord pour une raison que j'appellerai probité intellectuelle par rapport à la tâche réflexive que j'ai accomplie. Je ne suis pas prédicateur et j'entends par là que le prédicateur est celui qui prêche l'autre. J'ai, à certains égards, une tâche plus modeste, mais je n'ai pas choisi ce qui pour moi-même est une sorte d'obligation de philosopher, qui est d'être l'homme de la réflexion, c'est-à-dire que je n'ai jamais le point de vue de l'autre, mais ce que j'ai appelé tout le temps l'affirmation originaire et je me demande comment elle est possible. Je rencontre, en quelque sorte, les points d'impact de la prédication

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

dans cette affirmation originaire, mais c'est cette dernière qui est toujours le plan de projection. C'est pourquoi je ne peux jamais parler que de ce qui m'arrive en tant que je suis dans l'angoisse et que je suis dans l'espérance, de ce qui m'arrive à moi et non pas à l'autre.

Ceci est très insuffisant comme développement mais je voudrais terminer en disant que la philosophie me paraît avoir toujours ses sources hors d'elle-même, que ce soit dans les mythes, dans la poésie ou dans la prédication, mais elle a son autonomie dans sa méthode, dans son point de départ et dans son but.

LE PRÉSIDENT : Avant de clore cet entretien, je voudrais d'abord adresser tous nos remerciements à M. Ricoeur pour l'endurance, la vivacité et la pertinence qu'il a montrées dans les réponses qu'il a faites à toutes les interventions qui lui ont été proposées. Je voudrais aussi remercier tous les orateurs qui, par leur courtoisie, leur harmonie et leur discipline, ont fait que la société que nous formons est idéale puisqu'elle ne semble plus avoir besoin de gouvernement et a réduit le président à une inutilité à peu près totale !

La séance est levée.

@

PREMIER ENTRETIEN PRIVÉ ¹

présidé Par M. Henri de Ziegler

@

M. ANTONY BABEL : p.201 Avant de commencer cet entretien, je voudrais m'acquitter d'un devoir fort agréable : celui de la reconnaissance. J'aime à dire aux châtelaines de Coppet la profonde gratitude de tous leurs hôtes d'aujourd'hui. Depuis plusieurs années, déjà, nous passons un après-midi dans ce château ; et les souvenirs que nos hôtes ont régulièrement remportés de leur après-midi dans cette admirable maison et dans ce beau parc sont parmi les plus lumineux ; peut-être même est-ce le plus lumineux que laissent les Rencontres Internationales de Genève.

Nous savons tous quelle est l'admirable tradition de cette maison ; une maison où, dans certaines périodes du XIX^e siècle, s'est faite un peu l'histoire politique, et à coup sûr intellectuelle, de l'Europe. Cette tradition est toujours vivante, et nous sommes extrêmement fiers de nous incorporer grâce aux châtelaines de Coppet à cette noble tradition.

En votre nom à tous, je transmets à la comtesse Le Marois et à la comtesse d'Andlau, à leur famille, nos sentiments de profonde reconnaissance. Je les prie également de bien vouloir présenter nos hommages les plus respectueux, en même temps que nos vœux de très rapide et complète convalescence à Mlle d'Haussonville que nous avons l'habitude de trouver ici les autres années pour nous recevoir.

LE PRÉSIDENT : Avant de passer à la conversation qui portera sur la conférence de M. Eliade, nous devons entendre encore quelques personnes qui désirent poser des questions à M. Ricœur.

La parole est à M. Mayoux.

M. JEAN-JACQUES MAYOUX : Dans la construction de M. Ricœur, j'ai cru voir,

¹ Le 5 septembre 1953.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

comme son angoisse de prédilection, l'angoisse du choix moral ; et j'ai trouvé cela très caractéristique ^{p.201} de sa pensée. C'est ce qui a donné sa hauteur particulière à sa description de l'angoisse. Il a évoqué l'admirable tentative de Kant et il en a fait une analyse remarquable. Mais vous serez, je pense, d'accord avec moi pour reconnaître qu'il s'agit là d'une angoisse exceptionnelle par son niveau et peut-être même par sa nature. Cette prise de conscience totale de l'être humain en lui-même, cette prise de conscience aussi totale que possible des conditions de sa vie morale ne prend un caractère d'angoisse que par l'extrémité de sa tension et parce qu'elle rassemble tout l'être dans un effort dont on peut dire que c'est un effort terrible. C'est vraiment la rencontre tout au sommet de l'angoisse.

Il me semble — et c'est sur ce point que j'aimerais avoir un éclaircissement — que ce que l'on appelle vulgairement l'angoisse du choix est d'un caractère assez différent.

M. Mayoux pense ici à l'angoisse du choix kierkegaardien ou du choix Lequier.

Il y a là tout un aspect qui me paraît très différent de ce superbe effort kantien et — je ne sais pas si vous serez d'accord avec moi sur ce point — un aspect un peu morbide. Car je trouve de l'angoisse morbide dans le cas de ces gens qui passent des années à se demander : « Me marierai-je, ne me marierai-je pas ? » exactement comme Pantagruel ; et qui finalement ne trouvent que la fuite comme solution à leur angoisse. Il me semble que là nous ne sommes pas du tout au même niveau. En tout état de cause, il s'agit là du choix de l'action, du faire quelque chose, et du « que ferai-je ? ».

Est-ce bien là l'angoisse de notre temps ? Ou plutôt l'angoisse de notre temps n'est-elle pas cette angoisse sur laquelle vous êtes passé très rapidement, de ne pouvoir agir, de ne pas apercevoir le point où l'on aurait pu agir, de se sentir entraîné par des forces absolument irrésistibles et d'avoir le sentiment que l'on n'y peut rien ? Il y a cet énorme complexe de culpabilité de notre temps, le « nous sommes tous coupables », « nous sommes tous des assassins » ; et ce n'est pas que nous ayons le sentiment d'avoir commis un crime ou un assassinat mais celui d'une énorme omission, en quelque sorte, sans que nous ayons aperçu le moment de cette omission. N'est-ce pas là la caractéristique de notre temps ?

L'angoisse de notre temps n'est-elle pas alors une forme de l'angoisse

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

humaine fondamentale, c'est-à-dire l'angoisse de l'aliénation ; celle qui commence peut-être à notre naissance, avec notre séparation d'avec l'être ? Et le premier vagissement de l'enfant n'est-il pas la première expression de cette angoisse qui se poursuit à travers toute la vie ?

Nous nous sentons perpétuellement absents de l'être et ne pouvant le rejoindre qu'en disparaissant nous-mêmes nous avons besoin, par compensation, d'une communication permanente sur le plan humain. Mais, se demande M. Mayoux :

Notre immense désarroi et notre angoisse ne viennent-elles pas de ce que nous ne trouvons plus de véritable communauté humaine, de ce ^{p.203} que notre communication paraît en quelque sorte coupée dans tous les sens ? Les communautés naturelles semblent perdre leur sens les unes après les autres ; les hommes se rattachent à des communautés fragmentaires et des communautés en conflit. Il y a donc une série de conflits au lieu d'une série d'harmonies.

Mais vous avez dit quelque chose qui m'a surpris. Dans votre souci de situer l'angoisse au degré le plus haut, vous avez fait bon marché, me semble-t-il, de cette « petite angoisse » de notre temps, qui est l'angoisse de l'homme devant les machines et devant ce que vous avez appelé la tyrannie bureaucratique. La seconde surtout a tout de même fourni les symboles dont s'est servi un Kafka par exemple. Est-ce que nous pouvons vraiment dire qu'il s'agit là d'une fausse angoisse ? En êtes-vous sûr ? Ce matin, M. Campagnolo a parlé de l'élément d'impuissance qui se mêle à l'angoisse : ne pas pouvoir agir ; c'est-à-dire ne pouvoir user de sa liberté. Est-ce que cette angoisse devant les machines, d'une part, et cette angoisse devant ce mystérieux appareil bureaucratique que l'on ne peut jamais atteindre, cette angoisse devant des responsabilités qui fuient et que l'on ne peut jamais situer, auxquelles on ne peut jamais s'en prendre et contre lesquelles on ne peut jamais agir ni réagir, n'est-ce pas elle qui caractériserait notre temps ? Et cette angoisse devant les machines ne risque-t-elle pas de nous priver de notre autonomie ?

On a parlé de l'angoisse devant la bombe atomique comme de quelque chose de plus significatif ; mais je trouve que l'angoisse devant les machines — même si on considère celles-ci sous un aspect qui n'est pas nécessairement destructeur — est plus noble et plus humaine ; précisément parce qu'il ne s'agit pas simplement de notre destruction physique, en bloc, mais de la destruction

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

de notre être en tant que possédant une autonomie. La bombe atomique c'est *Dies irae, dies illa solvet sæclum cum favilla. Sæclum* et seulement *sæclum*. Mais il s'agit d'autre chose que du siècle ; il s'agit de ce qui constitue notre humanité telle que nous pouvons la concevoir.

S'il y a quelque chose de vrai dans cette analyse, les devoirs de l'esprit qui s'imposent à nous, c'est d'entreprendre un effort peut-être surhumain pour projeter sur tout cela la lumière, le *mehr Licht* que réclamait Goethe. Pour faire ce que Valéry appelait une « politique de l'esprit », n'est-il pas nécessaire que l'esprit se tende plus qu'il ne s'est jamais tendu vers la politique, comme un remède à l'impossibilité de toute politique temporelle ou du temporel, de remettre de l'ordre dans ce désordre et dans cette angoisse ?

M. PAUL RICŒUR : Vous me proposez un certain nombre de précisions et aussi de corrections à mon propre exposé.

J'abonderai d'abord dans votre sens pour dire que l'angoisse du choix n'est pas véritablement la plus importante au niveau existentiel auquel vous vous êtes placé d'abord. Et je le dis d'autant plus aisément que je n'ai pas l'impression qu'elle ait tenu une si grande place dans ma conférence. Vous avez peut-être cru qu'elle était centrée sur cette idée, mais ce n'était pas du tout dans mon esprit. Pourquoi ? Parce que je crois ^{p.204} qu'il y a beaucoup d'enflure émotionnelle dans l'hésitation. Ce qui donne, me semble-t-il, une sorte de grandeur tragique à l'hésitation de Lequier, — c'est la grandeur inconnue des conséquences qui vont découler du choix. Je croirais volontiers qu'avec de la modestie, simplement, on peut se libérer de ce genre d'angoisse. C'est l'expérience de la bouteille à la mer. Je fais un acte, mais ce n'est pas moi qui fonde l'ensemble du monde. Agissons simplement. Je dirai : à Dieu va ! C'est pourquoi je n'attache pas une telle importance à ce genre d'angoisse. Mais il y a encore une autre raison, c'est qu'elle n'est pas, à mon sens, très révélatrice. Elle me laisse en effet dans le discontinu des actes : me marierai-je, ne me marierai-je pas ? Nous sommes ici dans un temps cassé d'instant. Tandis que j'avais cru discerner comme angoisse proprement existentielle, celle qui est liée à la culpabilité. Pourquoi ? Parce que la culpabilité a le pouvoir de me placer au delà de mes actes atomisés et de me faire ressentir une racine de mes actes ? C'est cette sorte de progression vers la souche de motivation qui me paraît féconde dans l'angoisse de culpabilité ; c'est pourquoi j'admire tellement les

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

deux expressions de Kant : « enclin au mal... », Cela ne caractérise pas l'acte, mais l'auteur de cet acte. Et par là je me découvre auteur. Je crois que je vais plus loin. C'est pourquoi je vous accorderai assez volontiers que l'on peut assez facilement, peut-être, se débarrasser, par une critique caractérologique, de l'angoisse du choix, qui a été un peu trop « montée en épingle » dans la philosophie contemporaine.

Vous demandez si l'angoisse de notre temps n'est pas due surtout au sentiment des occasions manquées, au sentiment de ne pas coopérer...

M. MAYOUX : ...d'une obscurité telle dans les responsabilités et dans les décisions que nous ne pouvons y intervenir.

M. RICŒUR : Oui, mais ici encore, je crois qu'un certain optimisme historique, tel que celui auquel j'ai fait allusion, est tout de même une grande force. Et je pense, à ce propos, à une autre émotion kantienne — il n'y en a pas beaucoup dans le kantisme, mais il y en a une qui est très valable — : c'est le sublime. Je ne peux pas me soustraire non plus à un certain « sublime » de l'histoire. Il se passe de grandes choses et tout n'est pas chaotique. Je vois des lignes de force, des continents qui se lèvent ; je vois des classes qui accèdent à la parole et à la conscience. Tout cela n'est pas vain. Or, justement, qu'est-ce que le sublime ? C'est une expérience de disproportion, mais une disproportion qui, disait Kant, à la fois m'humilie et m'élève ; et c'est dans cette dialectique d'être rendu petit et d'être surhaussé que consiste le sublime. Il y a un sublime de l'histoire.

Vous me dites alors, et c'est votre troisième point, que l'angoisse vient de ce que la communication est coupée en particulier par les déviations techniques, administratives ; et je puis dire en effet que je ne puis plus accéder au sublime parce que je ne vois pas la montagne — puisque le sublime est d'abord un sentiment d'alpinisme ! Ici je maintiendrai ce que j'avais dit. Peut-être beaucoup de ces émotions sont-elles quand ^{p.205} même de « petites peurs ». Ce monde des machines, des administrations, des planifications, de la sécurité sociale a créé aussi des liens entre les hommes. Il y a des hommes qui sont libérés. Il y a un milliard d'hommes qui maintenant peuvent être nourris, habillés, instruits. Ce n'est pas vain. Nous passons du stade où l'humanité vivait par l'intermédiaire de quelques élites, donc par délégation, à une possibilité d'accès pour tous. Bien sûr, je n'irai pas jusqu'au bout de la naïveté dans ce sens, mais je crois avoir dit

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

dans ma conférence que l'angoisse en face de l'histoire, c'était l'ambiguïté, et non la décadence. C'est pourquoi, devant celui qui penchera trop du côté d'un certain désespoir du monde moderne, j'essaierai de rétablir le mouvement, d'apporter un correctif.

Je le rétablirai pour une autre raison encore. Peut-être avons-nous tort — et c'est un des aspects de l'illusion de cette « petite peur » — d'extrapoler. Nous disons : Voyons ce mouvement qui a commencé ; où va-t-on ? Où sera-t-on dans cinquante ans si nous prolongeons telle ligne ? Mais peut-être cette extrapolation n'est-elle pas justifiée. C'est l'intérêt des travaux de Clark et de Fourastié, notamment, de montrer qu'il y a certains processus qui sont dès maintenant en période de tassement, qu'il y a des paliers, des réadaptations à de nouveaux stades ; toutes ces études sur le secteur « tertiaire » de l'économie nous montrent bien que l'ensemble des relations humaines ne va pas être dévoré par l'industrialisation mais qu'il se reconstitue, par un phénomène de compensation, sous la forme de retours à la campagne, de redécouverte de la mer, de la montagne, du sport, de métiers complets, etc. Il faut considérer les ensembles pour s'apercevoir que nous avons quelques raisons de modérer notre « petite peur ».

Enfin, dernière raison d'être prudent dans cet usage de la petite peur, c'est que nous attendons peut-être trop de certaines relations humaines ; et c'est ici que je me méfierais quelques fois de certaines apologies de la communauté. Les relations humaines précieuses sont des relations entre un petit nombre d'hommes, c'est l'amour et l'amitié. N'attendons pas que les relations industrielles, que la poste, le chemin de fer, constituent comme telles un « nous ». Pourquoi voulez-vous qu'il y ait du « nous » partout ? C'est peut-être parce que nous avons une conception chimérique de la communication des consciences que nous sommes déçus ? Il y a des relations humaines qui sont faites pour médiatiser la lettre, pour transporter la parole, et c'est peut-être la possibilité de l'amour dans les interstices de ces relations anonymes — l'anonymat a sa grandeur aussi.

Je conclurai en disant que ce sublime historique peut être maintenu, même de nos jours, et qu'il nous gardera de nous enfermer dans des attitudes souvent protestataires et vainement protestataires. Il nous invitera au contraire à chercher des adaptations mesurées et modestes aux

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

conditions qui nous sont faites par le monde moderne.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Marias.

M. JULIAN MARIAS voudrait compléter l'exposé de M. Ricœur sur « l'angoisse de notre temps ». Il voit pour sa part trois caractéristiques de cette p.206 angoisse : 1° Un certain sentiment d'insécurité. Mais ambigu ; notre époque abonde en sécurités plus grandes qu'autrefois : juridiques, sociales ; sur le plan des communications, de la médecine, etc. Mais ces sécurités reposent sur « une insécurité générale plus profonde ». On vit en conséquence dans une sorte de régime de sécurités constamment menacées sans parvenir, cependant, à s'installer dans l'insécurité. 2° L'angoisse a aujourd'hui un caractère mental et imaginaire. Hors des lieux menacés par une guerre, autrefois, on était tranquille. Aujourd'hui ce que fait ou ne fait pas M. Sygman Rhee nous tient en état d'alerte perpétuelle. 3° Obligée de considérer la vie humaine comme irréductible à n'importe quelle autre réalité, la pensée contemporaine y a discerné une insécurité fondamentale et elle est arrivée à une sorte de nihilisme auquel il faut lier le sentiment de l'absurde.

Dans la seconde partie de son intervention, M. Marias précise le rôle qui incombe aujourd'hui à la philosophie. Après avoir contribué à répandre l'angoisse, elle doit montrer « que la vie humaine n'est pas inconsistante, mais qu'elle a une consistance assez difficile à dégager ».

LE PRÉSIDENT : Je vais demander à M. Ricœur de répondre brièvement.

M. RICŒUR : Je ne répondrai pas parce que je n'ai pas remarqué que l'on ait posé de question.

LE PRÉSIDENT : Je remercie M. Marias de son intéressante communication.

La parole est maintenant à M. Milosz.

M. CZESLAW MILOSZ : En décrivant l'angoisse, M. Ricœur emploie un certain langage qui appartient à un moment historique, à une époque ; il décrit, à vrai dire, une angoisse occidentale, mais en même temps il veut donner à cette angoisse une forme plus générale et montrer une structure de l'angoisse de tous les temps.

Je pose alors la question suivante : si l'on veut atteindre cette structure de

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

l'angoisse est-ce que l'on ne doit pas intégrer tout ce qui est formation historique, tout ce qui détermine notre langage et même le nom des philosophies citées ? Si l'on peut considérer l'angoisse du point de vue de la civilisation hindoue ou du point de vue des civilisations primitives, on peut l'envisager aussi du point de vue de la civilisation de l'Est : de la Russie, de la Chine, c'est-à-dire de millions de gens.

Puisque je suis dans la position d'avoir l'expérience de deux angoisses, l'occidentale et l'orientale, je pense que prendre conscience des formes d'angoisses qui existent dans le monde d'aujourd'hui pourrait enrichir notre effort pour saisir l'angoisse en général. Je pense que c'est même indispensable.

M. Ricœur a adopté une attitude très personnelle et il nous a fait part d'expériences vécues, je pourrais aussi donner des indications personnelles, mais je n'en ai pas le temps. Je veux dire que la clé pour l'angoisse de l'Occident comme de celle de l'Orient est la même, c'est-à-dire l'attitude envers le temps. Le temps — de la vie individuelle ou le temps historique — détermine des rapports bien complexes de ces deux angoisses. Pour des millions de gens à l'Est, parler de ces questions ^{p.207} est une chose extrêmement dangereuse et une obscénité suprême ; ceci nous montre le cercle étroit dans lequel nous tombons lorsque nous voulons généraliser une angoisse tout à fait particulière.

M. RICŒUR : Je répondrai à votre question-objection sur le plan de la méthode. C'est peut-être là que votre intervention apporte quelque chose d'important.

Dès que je parle, je suis toujours dans cette situation d'être à la fois inséré dans un contenu d'expérience qui est étroit. Jaspers l'a souligné. J'ai un petit nombre de lectures, j'ai fait un petit nombre de voyages, j'ai rencontré un petit nombre d'hommes et c'est là ma nourriture affective. Mais dès l'instant où je parle, j'ai dépassé cette étroitesse ; je l'ai dépassée parce que le langage qui va véhiculer cette expérience étroite est un langage de culture et un résumé de culture. Je vais donc pouvoir raccrocher mon expérience singulière à de « beaux » langages, à des langages grands au point de vue critique ou poétique et qui, du même coup, universalisent mon expérience. Si bien que devant tout discours que j'entends, je suis frappé à la fois par mon étroitesse — qui peut s'enrichir tout de suite au contact d'une expérience nouvelle, comme la vôtre —

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

et en même temps je peux le reconnaître parce que, par le langage, il a déjà commencé de s'universaliser. J'accepte comme une limite, mais une limite invincible, que l'angoisse dont j'ai parlé soit une angoisse occidentale. Il faut le dire très clairement. A quiconque n'a pas eu, dans sa vie, un ami bouddhiste, échappe une immense part d'humanité. C'est pourquoi il faut qu'il écoute après avoir parlé. Mais, en même temps, il y a un espoir que cet élargissement soit possible parce que, dès le début, il avait échappé à sa propre étroitesse, dès qu'il avait ouvert la bouche pour prendre la parole.

M. MILOSZ : Il ne s'agit pas seulement de l'expérience d'autres civilisations, mais d'insérer ces angoisses de caractère sociologique. Je pense à certaines œuvres littéraires, par exemple à celle d'Eliot, etc.

M. Milosz met ici l'accent, encore une fois, sur certaines forme déterminées historiquement dans la civilisation occidentale.

M. RICŒUR : Mais une expérience n'est jamais condamnée par une autre. Pourquoi ? Parce que je crois pouvoir poser *a priori* — et c'est cela être homme — que toute langue peut être traduite. C'est la base même des sciences du langage. Je ne rencontrerai jamais un système de signes que je ne pourrais pas dans une certaine mesure assimiler, c'est-à-dire universaliser, parce que je l'aurai traduit en m'humanisant moi-même ; parce que, par ce langage, j'aurai été agrandi jusqu'à cette région d'existence et de pensée de l'autre. C'est pourquoi, aussi, je peux faire de l'histoire. Je peux faire de l'histoire parce que je suis certain qu'en même temps que je pratiquerai une sorte d'exotisme dans le temps, je reconnaîtrai encore l'homme. Voilà pourquoi une expérience a beau être limitée, elle est humaine.

LE PRÉSIDENT : p.208 La parole est à M. Charles Werner.

M. CHARLES WERNER a admiré l'exposé de M. Ricœur. A l'idée du mal formulée par M. Ricœur sous la forme « Dieu est-il méchant ? » M. Werner répond par : « Dieu est bon », mais « la création du monde par Dieu semble opérer comme une décomposition de l'essence divine », en sorte qu'un élément de cette essence, le désir, se trouve dans le monde séparé de l'intelligence qui « en Dieu le transforme perpétuellement en amour ». Dans le déchaînement du désir, M. Werner voit le principe du mal. Pourtant il approuve M. Ricœur de faire appel, pour remédier à cette expérience, à l'espoir chrétien

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

auquel il voudrait joindre la compréhension philosophique. Car c'est l'union de l'intelligence et de l'amour qui constitue la substance divine.

C'est de ce point de vue, me semble-t-il, que l'on peut le mieux comprendre le sens du devenir, l'évolution des êtres vivants. Et dans le développement de l'homme, dans l'histoire, il me semble que les deux événements capitaux ont été l'apparition de la civilisation grecque et l'avènement du christianisme. La civilisation grecque, c'est-à-dire l'intelligence consciente, rationnelle, comme liberté politique, c'est la liberté que les Grecs ont défendue contre l'Orient. Le christianisme, lui, marque l'avènement, l'ouverture du règne de l'amour.

L'espoir qui nous est permis, c'est, je crois, que ce mouvement continuera à travers toutes les divisions, à travers tous les malheurs ; que nous nous acheminons vers un temps, peut-être lointain, où la totalité de l'esprit, la totalité de l'essence divine sera rétablie dans le monde, quitte à croire, si nous pensons que le développement ne pourra pas s'accomplir par les voies naturelles, que ce sera par le moyen d'une transfiguration, d'une totale transfiguration qui créera de nouveaux cieux et une nouvelle terre.

M. RICŒUR : Je répondrai d'autant plus brièvement à M. Werner que le me sens finalement proche de ses vues ; mais avec une différence d'accent certainement, et je maintiendrai cet accent pour deux raisons.

D'abord une genèse du mal est toujours difficile à établir, sinon impraticable. Impossible « de sauter par-dessus l'obstacle du juste souffrant », par exemple.

Du même coup, et c'est le deuxième point, la tendance au rétablissement, je la vois moins que je ne la crois et en y croyant je peux y collaborer. Mais ici aussi il y a une sorte de déchiffrement qui ne va pas sans un certain crédit fait au fond des choses. C'est pourquoi je n'oserais pas — je maintiens le verbe « oser » — rationaliser en explication ni la genèse du mal et du malheur, ni le devenir comme retour à l'Être.

Je regrette l'accent irrationaliste d'une telle position ; je le regrette parce que tout mon effort sur le plan de la méthode consiste, au contraire, à intellectualiser le plus possible les sentiments ; mais je pense qu'il y a ici une sorte de résistance à la rationalisation et que respecter cette p.209 résistance, c'est pratiquer une sorte de probité, de modestie philosophique. Je ne crois pas que nous puissions faire comme les stoïciens, comme Plotin : trop facilement

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

réduire le mal à une partie dans un tout. Il y a un mode de pensée que je ne peux pas pratiquer.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Jean Lescure.

M. JEAN LESCURE : Je ferai une remarque préliminaire que M. Ricœur m'accordera, c'est que la philosophie, comme discipline de pensée, échoue, me semble-t-il, à prouver Dieu et que l'accès à Dieu s'accomplit, me semble-t-il encore, par ce que l'on appelle une conversion. Dans ce cas, quelle signification peut bien avoir l'espérance dans un monde sans Dieu ou sans foi ? Et peut-elle même y prendre place ?

Dans ce sens encore, l'espérance ne joue-t-elle pas alors comme un écran ? N'établit-elle pas une rupture dans la relation d'un moi qui l'éprouve à un autrui qui ne l'éprouve pas ? Sur le plan de cette relation, l'espérance ne risque-t-elle pas de créer une division radicale qui peut elle-même devenir source d'angoisse, au lieu d'apparaître comme un dénominateur commun à la situation de l'homme et un moyen de communication ? L'espérance serait le privilège d'une classe peut-être, ou d'un groupement qui, par ce privilège même, se trouve dans une relation d'incompréhension avec les hommes qui ne sont pas touchés par l'espérance et qui doivent lui substituer une ferme détermination de transformer le monde ?

Ne faudrait-il pas, dès lors, chercher la résolution de l'angoisse plutôt que dans l'espérance, dans une identité de situations peut-être ouvrières ? C'est ainsi que cette condition ouvrière de l'homme, qui s'exprime si bien dans l'exercice de la signification, serait peut-être de nature, sinon à lever l'hypothèque de l'angoisse sur notre conscience, du moins à donner un sens à l'angoisse. C'est bien ce que disait M. Ricœur ce matin lorsqu'il parlait de philosophie à partir de l'angoisse.

Un dernier mot, qui se rattache d'assez loin à ce que je viens de dire : l'angoisse de la mort n'est pas celle de dormir ; ce serait plutôt celle de ne pas s'éveiller, c'est-à-dire de voir s'interrompre ce qui, en dehors d'un Dieu, répond de notre dignité, ce que Beckett appelle l'exactitude au rendez-vous. Peut-être la décision de trouver dans le travail de l'homme et dans sa volonté de répondre de l'histoire la justification de son existence.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. RICŒUR : Je reconnais, à sa discrétion, l'émotion profonde qu'il y a dans cette intervention. La question : que signifie l'espérance dans un monde sans Dieu, sans foi, je ne suis pas sûr que ce soit ma question ; mais dans la vôtre j'en discerne une autre que je me pose à moi-même : puis-je être compris dans ce monde-là ? C'est à ce moment que je rencontre votre inquiétude : est-ce que ces privilégiés de l'espérance ne sont pas barricadés dans une sorte de confort spirituel ?

p.210 Vous touchez ici une des raisons pour lesquelles ma fin avait voulu être si discrète ; et j'avais même employé un adjectif choisi à dessein : « timide ». Je crois que l'espérance est presque indiscernable du désespoir et que ce « presque », qui scandalise le philosophe rationaliste, sauve la communication, parce qu'il signifie la très grande proximité de l'espérance et de l'homme du désespoir, et la possibilité de collaborer à des tâches précises. Cette collaboration m'apparaît d'autant plus possible quand je me figure l'homme qui ne pratiquerait pas cette espérance — et, au fond, c'est moi-même aussi — car cet homme-là ne trouvera pas dans l'action un substitut, mais une expansion de l'espérance.

J'ai employé plusieurs fois le mot de « récapitulation ». Les autres formes du vouloir vivre, du courage de vivre, de l'optimisme historique ne sont pas des substituts de l'espérance. Il n'y a pas des gens qui ont l'espérance et d'autres qui ont la politique, mais à partir de ce sentiment petit et modeste, il y a une sorte de reprise de tous les sentiments que nous partageons, et qui constituent la communauté humaine.

LE PRÉSIDENT : Je remercie tous les orateurs qui sont intervenus jusqu'ici, et en votre nom à tous, particulièrement le professeur Ricoeur, qui a répondu souvent de façon très émouvante et avec une rigueur qui nous a tous saisis aux questions si diverses qui lui ont été posées tant ce matin que cet après-midi.

Je donne maintenant la parole, sur la conférence de M. Eliade, au Dr Stocker.

Dr ARNOLD STOCKER : Inutile de dire les éloges que mérite la conférence de M. Eliade. Pour ce qui me concerne, ce fut surtout une leçon d'optimisme. Son voyage de Varsovie à Cracovie m'a encouragé à parler de ce qui se passe à Cracovie !

Dans mon intervention d'hier, j'ai fait allusion à l'idée de la personne et à

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

une hiérarchie de valeurs qui est un transcendantal dont l'individu, d'une part, la société, de l'autre, sont les catégories. J'ai dit que, pour ce qui est de l'angoisse para-personnelle, elle est due au fait que dans la société cette hiérarchie n'est pas respectée.

Tout à l'heure, M. Milosz a parlé de deux angoisses : l'occidentale et l'orientale. J'ai bien senti que l'angoisse orientale était due au fait que la hiérarchie : charité, justice, force, devient : force, justice, charité, et, dans notre occident juriste : justice, force, charité. Et alors un homme qui veut voir la hiérarchie authentique des valeurs dans la société ne la trouve pas.

La hiérarchie tripartite de l'ordre se trouve évoquée dans les travaux intéressants de Georges Dumézil et notamment dans son *Jupiter, Mars, Quirinus*. Cette hiérarchie semble être un bon commencement de la mythologie indo-européenne.

Je demande à M. Eliade si ces notions, somme toute mythologiques, constituent une source d'apaisement pour les peuplades qui admettaient ces mythologies ?

M. MIRCEA ELIADE : p.211 Cette question est un peu en dehors de notre sujet, mais j'y réponds brièvement. Les théories de Georges Dumézil se réfèrent uniquement à la conception tripartite des indo-européens. Une mythologie basée sur trois classes sociales et trois classes de dieux n'existe nulle part ailleurs sous cette forme précise. Il y a des civilisations où l'on trouve de temps en temps le nombre trois, mais non dans le sens parfait de la structure que Georges Dumézil a étudiée. Cela part des Irlandais jusqu'aux Scythes, Indiens, Iraniens, Romains, Grecs, etc.

Dr STOCKER : Est-ce une source d'apaisement ? A-t-on le sentiment d'être porté par une société respectueuse de la hiérarchie des valeurs ?

M. ELIADE : Les indo-européens ont disparu comme civilisation archaïque ; ce qui subsiste aujourd'hui ce sont seulement les Indiens et les Iraniens. Les Iraniens ont subi la réforme de Zoroastre, qui a aboli cette tripartition originelle ; les Indiens se sont « indouisés ». Ils ont trouvé le système des quatre castes et toute cette tripartition ne se trouve plus qu'à l'état de fossile dans les

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

mythologies. Il n'y a aucune expérience possible à partir de la tripartition dans les sociétés indo-européennes puisque les Grecs et les Romains sont transformés. On trouve des survivances dans la mythologie et dans le folklore.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Christoff.

M. DANIEL CHRISTOFF : Je voudrais poser à M. Eliade une question se rapportant à la manière dont le philosophe indien pourrait voir la pensée occidentale.

Vous dites que le philosophe indien aurait l'impression, lui aussi, que nous commençons à notre tour à déchirer le voile de la Mâyâ et à nous rendre compte que l'homme est conditionné par l'histoire et aussi par les faits naturels, et qu'il sait maintenant que la temporalité engendre l'angoisse.

Puis-je vous demander si cette vision que l'Indien aurait de notre pensée actuelle est fidèle, selon vous, à la pensée moderne, telle que nous la connaissons et telle qu'elle nous a déjà été exposée dans ces Rencontres, ou si vous nous la présentez comme une espèce de vue à revers ?

M. ELIADE : J'ai proposé une confrontation et la meilleure interprétation au niveau européen de ce concept fondamental de la Mâyâ, c'est l'historicité, « être en situation ». L'interprétation de la Mâyâ encore valable pour la génération précédente, d'une simple illusion cosmique, et uniquement cosmique, comme un mirage, ne reproduit pas exactement la conception métaphysique indienne de la Mâyâ.

Je crois que dans ce moment historique, à la suite de toutes les expériences et de toutes les analyses qu'on a faites à propos de p.212 l'historicité et de l'histoire, la pensée occidentale peut très bien comprendre ce que la Mâyâ veut dire pour l'Inde. Mais je me suis arrêté là, je n'ai pas invité la pensée occidentale à s'inspirer des sources indiennes. J'ai voulu montrer que la « situation » et l'« historicité » sont déjà connues par la pensée indienne ; elles s'expriment dans le concept de la Mâyâ.

M. CHRISTOFF : C'est donc non seulement ce que nous appelons le monde naturel, mais aussi ce que l'on appelle quelquefois le monde culturel, le monde

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

des « sciences morales » qui se trouve intégré à la Mâyâ par votre explication.

J'ai l'impression que les pensées actuelles ne déchirent pas ce voile de l'historicité et ne relativisent pas notre situation. Il me semble que c'est autrefois, au temps de Platon, que l'on distinguait d'un monde vrai et absolu un monde où tout est relatif et passager ; et c'est avec cette valorisation que, plus tard, au siècle dernier l'on s'est « installé dans le relativisme ». Mais je n'ai pas l'impression qu'aujourd'hui nous soyons « installés dans le relativisme ».

Si l'homme est « dans le monde », le sens de l'être dans le monde c'est précisément le fait que l'on n'a plus de paramètres fixes par rapport auxquels on pourrait dire que le reste est en mouvement ; il n'y a plus cette nostalgie de l'absolu. Il y a ce mot de Nietzsche qu'il faut prendre dans toute sa complexité : avec le monde « vrai » (celui que Platon avait découvert) nous avons aussi supprimé le monde « faux » (apparent). Autrement dit — je me fais bien entendre, en exprimant cette pensée de Nietzsche — il n'y a plus de problème du monde vrai et du monde faux ; c'est le monde à même lequel nous sommes qui est le vrai. Il n'y a plus de détermination que l'on pourrait découvrir en prenant l'homme à revers, à son insu. Il est libre, à même le monde ; et c'est dans ce sens qu'il me paraît, pour bien des penseurs contemporains, non pas être conditionné en sens scientifique, et déterminé, et par conséquent dans un certain relativisme, mais bien libre dans le monde vrai et à même lequel il se trouve.

M. ELIADE : Ce que vous dites est très juste. J'ai essayé personnellement de traduire en termes de langage occidental ce qu'un philosophe indien nous dirait.

Que répondrait-il ? Il dira, c'est vrai, que vous avez découvert l'historicité, qui n'est pas toujours conditionnement, être dans le monde. Mais il dira : Je ne comprends pas, moi, Indien, pourquoi vous vous arrêtez là, il faut faire un deuxième pas. Le philosophe occidental répond à son collègue indien que ce deuxième pas reprend la notion d'absolu et d'être, qui ont été critiquées et on s'arrête là.

Je voudrais essayer de vous présenter les hésitation des penseurs indiens devant les conséquences ultimes de la découverte de l'historicité. Eux aussi commencent leur travail par la découverte de tout cet énorme voile qui est constitué par toutes les « conditions » et par toutes les « situations ». Ils

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

prétendent que nous aussi, en Occident, p.213 nous avons suivi la même voie. Rappelez-vous les admirables analyses faites par Rudolph Otto. Il traduisait le sanscrit de Shankara dans le latin de Maître Eckhart et le latin de Maître Eckhart dans le sanscrit de Shankara, il trouvait le même *être*. L'Indien vous dit : Retrouvez votre Aristote et votre Maître Eckhart. Je ne prends pas position pour l'Indien, ma position personnelle n'a pas d'importance. Et le dialogue avec la philosophie indienne est particulièrement difficile. Car, parfois, dans les congrès internationaux de philosophie viennent des philosophes indiens disciples des grands philosophes européens, et ceux-ci ne sont pas intéressants. Le dialogue avec les métaphysiciens indiens authentiques est difficile car ils nous disent : « Vous avez votre tradition métaphysique et mystique, qu'en avez-vous fait ? »

J'ai voulu ainsi indiquer la position du métaphysicien, mais je n'ai pas pris position. Je n'ai pas pris une position personnelle quant à l'interprétation de l'histoire ou de l'historicité.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M^{me} Marie-Jeanne Durry.

Mme MARIE-JEANNE DURRY dit à M. Eliade : Vous prétendez parler à l'homme non-croyant et vous avez considéré la position de ce non-croyant par rapport à des civilisations qui sont, vous l'avez dit, d'essence religieuse.

N'y a-t-il pas là des choses incompatibles ? Cette fin qui est considérée non pas comme une fin mais comme un passage et un commencement, ou bien cette illusion qui se dissipe pour faire place à la découverte de l'absolu, ce relatif qui fait place à la contemplation de l'absolu, l'Indien dit : « Vous l'avez chez vous ». Mais où ? Chez le croyant, précisément. Alors, dans le domaine de la croyance, on voit très bien comment ces spiritualités peuvent se prêter mutuellement secours ; mais l'incroyant sera-t-il davantage aidé par le fait que l'Indien arrive à déchirer ou pense arriver à déchirer le voile de la Mâyâ pour atteindre l'absolu ou par les voies proprement européennes ?

M. ELIADE : Je me suis mal exprimé, car je voulais dire que si le monde qui a la foi est vu par une culture extra-européenne, cette culture peut comprendre la vie et la spiritualité, mais il y a une certaine masse qui n'a pas la foi et qui éprouve néanmoins une angoisse au sujet de certains symboles d'une mort qui est une fin absolue. Le vrai problème que vous me posez — et c'est je crois le

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

plus important — est celui de savoir s'il y a une possibilité de communiquer entre deux structures spirituelles qui, en apparence, sont incompatibles.

Je choisis un exemple pour rendre plus claire votre pensée et la mienne : nous croyons en Europe que la Vénus de Milo est un chef-d'œuvre. Eh bien, présentée à un Indonésien ou à un Nord-Africain, ou à un Australien, cette admirable statue n'est pas belle en elle-même ; mais si vous leur parlez de l'archétype de la femme, du symbolisme de la déesse, alors ils comprennent ; ils aiment la Vénus de Milo, en p.214 tant qu'ils ont retrouvé dans cette image, qu'ils ne trouvent pas belle, un archétype qu'ils ont aussi chez eux sous forme peut-être d'une monstrueuse forme féminine — à nos yeux. Nous nous retrouvons donc à un certain niveau, qui est le symbole comme source de la vie spirituelle, nous nous retrouvons et nous pouvons parler le même langage quand il s'agit d'un modèle exemplaire de la femme.

Je crois alors que le dialogue, la compréhension des autres cultures peut commencer à un niveau qui n'est pas trop limité, pas trop conditionné par notre culture. Il est plus facile de comprendre un Australien ou un Africain, au niveau des symboles et des mythes, puisque c'est un dialogue qui est un pré-langage, et il est intéressant de le faire à ce niveau.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Monteverdi.

Dans son intervention, **M. ANCELO MONTEVERDI** relève en premier lieu que la passion des Européens pour l'histoire n'a pas commencé au XIXe siècle, comme l'a dit M. Eliade, mais qu'elle est une caractéristique de la civilisation occidentale. Secundo la peur de la fin du monde a été éprouvée à tous les âges — avant et après celle de l'an mille — et jamais cette « terreur » n'a empêché la civilisation occidentale d'aller de l'avant. Il ne voit pas de quel secours peut être ici la « légende de l'Orient ».

M. ELIADE : Vous vous rappelez sans doute que j'ai indiqué que le mythe de la fin du monde date du paléolithique et qu'il va jusqu'aux temps modernes. Partout la fin du monde était conçue comme le commencement d'un nouveau cycle. Il y a cette différence, au XX^e siècle, que la peur de la fin du monde n'est pas vécue, au moins au niveau collectif, comme devant être une régénération totale du cosmos.

Dans la terreur de l'an mille on savait que c'était le Christ qui viendrait, on

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

savait que la fin du monde avait un sens : juger et sauver le monde. Pour nous, le mythe et la terreur de la fin du monde étaient toujours en relation avec le jugement dernier, c'est-à-dire avec la notion du salut. C'était une fin du monde qui rendait même heureux des milliers de mystiques. Mais cela ne se produit pas maintenant. Si certains d'entre nous ont peur de la fin du monde, je ne sais pas si tous sont d'accord qu'immédiatement après ce sera une vie extra-historique, paradisiaque ou un cosmos régénéré, comme le pensent les Iraniens ou les Indonésiens.

Quant à votre première question, je répondrai qu'au XX^e siècle c'était la première fois qu'existait le désir de connaître pour connaître. Je ne le critique pas, je constate. Vous avez parlé de l'historiographie du XVIII^e et du XIX^e siècle ; c'est une historiographie qui travaille encore sur certains mythes, le mythe du bon sauvage, par exemple. Mais je suis d'accord avec vous dans ce sens que l'historiographie n'est pas une invention cent pour cent du XIX^e ou du XX^e siècle, seulement ici les choses se sont aggravées et le fait de *connaître pour connaître* est plus fort qu'auparavant.

LE PRÉSIDENT : p.215 La parole est à M. Alioune Diop.

M. ALIOUNE DIOP : J'ai beaucoup admiré la conférence de M. Eliade et elle m'a appris beaucoup de choses sur l'Asie. Je n'aurai qu'un reproche à formuler, de peu d'importance, mais je pense cependant qu'il mérite d'être souligné. Vous avez parlé souvent des peuples exotiques en général. Il vous est arrivé au cours de votre conférence, et même tout à l'heure, de parler de l'Inde, de la Chine, des pays de l'Asie en général et de l'Afrique. Or, je me demande si les Africains, je veux dire ceux qui incarnent ce que l'on appelle la sagesse africaine, verraient l'Europe et l'angoisse européenne sous le même angle que les Asiatiques dont vous nous avez parlé.

Vous avez d'autre part beaucoup insisté sur l'Asie, mais vous n'avez pas dit grand'chose de l'Afrique, du monde africain qui possède tout de même, non pas des philosophies — c'est un peu ambitieux — mais des sagesse ou une sagesse. Je n'ai pas l'intention de dire en quoi consiste cette sagesse parce que ce serait trop long d'abord, et ensuite, parce qu'il appartient aux sociologues — il y en a un certain nombre en Europe — et aux ethnologues, de le dire. Ils ont publié des ouvrages et des articles sur la question.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Mais je voudrais revenir sur un détail. Il me semble remarquer chez vous une certaine déformation que nous avons eu l'occasion de remarquer chez les ethnologues et les africanistes. A savoir, ce souci, inconscient, probablement, de parler de ces civilisations comme un savant parle de termitières ou d'une société de fourmis, que l'on étudie avec passion et pour lesquelles on ne souhaite qu'une chose : qu'elles restent séparées du reste du monde. Autrement dit, il arrive que des ethnologues, pour lesquels nous avons beaucoup d'admiration, souhaitent que les Africains — je ne parle que de l'Afrique — ne sortent pas du cadre de leur civilisation traditionnelle, de leur sagesse, et n'établissent aucun contact avec l'Europe, qu'ils se méfient systématiquement des créations européennes, des apports européens et s'enferment pour ainsi dire dans un monde tout à fait séparé de l'angoisse moderne, séparé des menaces qui pèsent sur nous et aussi de toutes les possibilités offertes à l'Européen.

Je crois avoir à faire cette remarque parce que, plus d'une fois, vous avez dit : « Je parle des Asiatiques, des *vrais* ». Vous vouliez dire des peuples asiatiques qui continuent à vivre selon les religions traditionnelles et vous mettiez de côté ceux qui veulent constituer une espèce de pont entre ces civilisations anciennes et le monde moderne.

Il appartient, me semble-t-il, à ces éléments-là, qui participent un peu des deux mondes, d'établir ce que nous sommes censés souhaiter ici, à savoir un dialogue dont profiteraient à la fois le monde européen et les mondes non-européens ; et ce dialogue est d'autant plus précieux que ce que nous enseignent les spécialistes de l'Inde, de l'Afrique, ne peut être authentique que dans la mesure où ces enseignements sont formulés par les peuples, les masses, et non pas seulement par des ^{p.216} savants souvent isolés dans la brousse et mal informés de la vitalité essentielle de ces civilisations.

Autrement dit, il est bon d'étudier ces civilisations, — et nous nous félicitons que l'attention soit enfin attirée sur nous, sur nos créations, comme la nôtre a été attirée de tous temps sur l'excellence des valeurs européennes — mais il est bon aussi, à côté de cela, que l'on songe, particulièrement les africanistes et tous ceux qui ont une responsabilité en Europe, Monsieur le Ministre, (*M. Diop s'adresse ici à M. Robert Schuman*) à donner à ces hommes d'outre-mer non pas seulement des certificats de sagesse et de bonne conduite, mais des moyens de dire en quoi précisément consiste pour eux l'angoisse moderne, qui

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

nous tracasse tous ici, comment se formulent les grands problèmes modernes et en quoi ils peuvent apporter leur contribution à cette recherche d'une solution valable pour tous.

Je crois cet aspect de la question assez important, et il est important non pas seulement sur le plan culturel, mais sur le plan spirituel, sur le plan économique et sur le plan politique même.

Pour finir, un exemple, que j'ai déjà donné je crois : il arrive souvent que l'on discute d'un certain nombre de notions, de concepts, qu'on parle de la liberté, de l'histoire, que l'on parle de la paix. On n'arrivera, me semble-t-il, à une formulation correcte que dans la mesure où cette formulation aura une résonance dans toutes les âmes et non pas seulement dans un secteur restreint du monde. Et pour que ce concept soit valable pour tous, il faut qu'il soit élaboré non pas seulement par d'éminents savants d'Europe, mais par des hommes de bonne volonté de toutes les parties du monde. Autrement dit, la philosophie comme le reste, comme la spiritualité, ne peut progresser réellement que dans la mesure où elle accepte une collaboration, une contribution active des peuples d'outre-mer, d'Asie et d'Afrique.

M. ELIADE : C'était, je crois, l'esprit même de ma conférence. Je me suis approché du monde non-européen non seulement avec sympathie, non seulement avec une science de bibliothèque, mais avec l'expérience d'un certain nombre d'années passées là-bas, et avec une admiration profonde, pas pour l'élite, pas pour les sages, mais pour toute la société. Je me suis dit que pour commencer à apprendre quelque chose des Indonésiens, des Africains, des Indous, il ne faut pas nous adresser à des gens déjà cultivés, non pas qu'ils n'aient une valeur, une mission énorme en Asie, en Afrique, en Indonésie, mais parce qu'il faut que nous puissions pénétrer dans un univers spirituel profond et authentique. Et lorsque je m'adresse à un admirable philologue indou qui a appris la philologie sanscrite à Oxford, Heidelberg ou Paris, qui me parle de Racine, qui me parle de lexicographie qu'il a apprise chez nous, dans nos universités, je sens la perte de l'esprit de la vraie philologie indienne, celle des pandits.

Je disais que dans notre intérêt il faut aller là-bas non pas pour les étudier comme des termites, mais pour apprendre et dialoguer, pour savoir de quoi

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

nous parlons, à quel niveau. Vous avez parlé des ^{p.217} ethnologues qui considèrent les peuples non-européens comme des objets de musée, c'est pourquoi l'ethnologie a perdu un siècle pour se constituer comme une science de l'homme ; elle était au début considérée comme une branche de l'anthropologie, on étudiait les civilisations européennes comme le paléolithique. Nous payons, et nous demandons pardon. Nous commençons maintenant à avoir la révélation de la vitalité, de la fertilité de toutes ces cultures, mais nous oublions que la planète entière a connu une époque où la culture était vraiment universelle.

On m'a fait des objections en Europe comme on m'a fait des objections aux Indes. On m'a dit : « Mais vous nous proposez le syncrétisme ». Pas du tout : on propose le dialogue et la compréhension à la base. On me dit : « Cela n'est pas possible ». Mais cela a existé une fois. Le néolithique, par exemple, a constitué sur la planète une seule structure spirituelle. Vous trouverez la *magna mater* en Afrique et en Scandinavie. Et vous êtes sûr que cette *magna mater* représentait la même source de la vie, la même racine profonde de l'homme, la même ouverture vers un cosmos vivant. L'humanité a pu vivre une fois dans l'histoire dans une œcuménicité, il ne faut pas croire que nous ne pouvons pas la revivre ; évidemment, non pas par un syncrétisme et un mélange. Je suis tout à fait d'accord avec ce que vous dites, mais je crois avoir dit la même chose.

M. DIOP : J'ai voulu attirer l'attention sur ce que vous avez dit à propos du message des peuples exotiques, qui ne peut être authentiquement transcrit que par ces peuples. Les éléments d'avant-garde, dans la mesure où ils peuvent le connaître, ont scrupule à en parler tant que leurs frères qui sont restés là-bas ne peuvent pas s'exprimer. Voilà ce que j'ai voulu dire.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Halpérin.

M. JEAN HALPÉRIN : Je voudrais faire remarquer qu'en principe, à la base même des Rencontres — et c'est ce qui les rend si utiles — il y a un effort pour lutter contre le cloisonnement, cloisonnement entre les disciplines, entre les tendances, les différentes « Weltanschauungen ». Je regrette un peu que le souci de méthode extrêmement cartésien des dirigeants des débats de ces Rencontres oblige à sérier les problèmes puisque ce qui caractérise le problème

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

de l'angoisse — qui est à l'ordre du jour cette année —, c'est le fait que l'angoisse est totale, multiforme, omniprésente.

Je voudrais d'abord poser une question précise à M. Eliade en sa qualité d'ethnologue. Je garde présente à l'esprit une citation de l'historien italien Guglielmo Ferrero que citait, il n'y a pas très longtemps, notre ami Georges Friedmann ; Ferrero a décrit dans un essai que la civilisation était une progressive victoire de l'homme sur la peur, peur de ses semblables, peur des forces naturelles, peur des dieux, peur de la société, peur de tout...

Or, nous sommes revenus à l'âge de la peur, de cette peur omniprésente et multiforme dont je parlais tout à l'heure. Si Ferrero avait p.218 raison — et M. Eliade dira s'il avait raison et si la civilisation est une victoire constante sur la peur — si Ferrero avait raison, nous mesurons ainsi l'ampleur de la régression.

Cela m'amène à dire un mot de ce caractère total de la peur. J'aurais même souhaité pour ma part que l'on eût fait place, dans le cadre de ces Rencontres, à une conférence entière qui aurait été confiée à un historien ni philosophe, ni romancier, et qui aurait essayé d'éclairer le phénomène de la peur dans l'histoire pour nous montrer en quoi notre peur du XX^e siècle, qui n'est peut-être pas la « petite peur » de Mounier à laquelle faisait allusion M. Ricœur, est une peur *sui generis*. Nous avons peur de tout, de la Russie, de l'Allemagne, d'autres ont peur de la Chine ou du Japon ; nous avons peur de la paix, nous avons peur de la guerre ; nous avons peur des pays européens, nous avons peur de l'ascension des pays extra-européens, mais nous avons peur aussi du silence des pays extra-européens et quand les choses vont un peu mieux dans le monde, certains disent : « Cela va trop bien, c'est inquiétant... ». Est-ce la peur du cardiaque ? Je ne suis ni médecin, ni sociologue et je m'excuse si ce que je dis est parfaitement hérétique, mais j'ai l'impression que certains individus inquiets cherchent prétexte à leur inquiétude. Notre civilisation occidentale passe-t-elle par une phase d'inquiétude chronique et se raccroche-t-elle à tout motif d'inquiétude, que ce soit la perspective d'un armistice ou la crainte d'une guerre ?

Je m'excuse ici de quitter le terrain où s'est placé M. Eliade. Je me dis que les intellectuels qui ont une mission spirituelle portent une responsabilité très grande et je rejoins sur ce point ce que disait admirablement M. Jean-Jacques Mayoux. Nous sommes à un âge d'insécurité malgré le supplément de sécurité

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

qui a été donné aux hommes. Ce plan de sécurité sociale, ce n'est pas un jeu de mot et c'est au plus fort du Blitzkrieg, en 1942, que l'on a promis aux Anglais le Plan Beveridge, si bien qu'au maximum de l'insécurité matérielle, physique, on leur a fait la promesse d'une sécurité matérielle pour le moment où le danger serait passé.

Si les hommes jouissent maintenant d'une sécurité plus grande que leurs ancêtres du XIX^e ou du XVIII^e siècle, ils ont pris conscience — et c'est cela qui est peut-être nouveau — de leur insécurité, de même que les peuples extra-européens ont pris conscience de leur droit à l'autonomie politique, intellectuelle et spirituelle.

Parlant des causes d'inquiétude, M. Halpérin ajoute :

Il y a encore quelques années, en France, nous craignons la dépopulation. Maintenant, de bons esprits craignent un excédent de population ; voyez le livre de Ford, qui a ses partisans en France. Or, il faudrait montrer que ces dangers-là sont de faux dangers ; qu'il y a place pour les productions de valeur, que le malthusianisme est un non sens à la fois intellectuel et philosophique et économique et il faudrait aussi faire comprendre aux hommes que leur condition humaine en elle-même les oblige non pas seulement à la coexistence, mais à la sympathie ; et je rejoins encore ce que disait M. Mayoux et ce que p.219 disait M. Eliade dans sa conférence. Nous avons un devoir de sympathie, de connaissance, par conséquent d'amour, et ce n'est peut-être pas par hasard que vous avez terminé hier votre exposé en évoquant le hassidisme qui est une philosophie d'amour. Je suis assez frappé de voir qu'il y a peut-être dans cet effort de comprendre les autres l'un des impératifs qui se dégage de cette décennie consacrée à l'angoisse.

M. ELIADE : La victoire sur la peur, c'est un sujet qui intéresse M. de Saussure, M. Ricœur, puisque je ne me suis pas proposé d'analyser la victoire sur la peur, ou la peur, mais seulement de voir ce qu'un extra-européen pourrait nous dire sur notre peur.

LE PRÉSIDENT : Précisément, le Dr de Saussure s'était annoncé pour intervenir ; il m'a fait savoir depuis qu'il renonçait à son intervention, mais ne voudrait-il pas nous accorder une ou deux minutes ?

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Dr RAYMOND DE SAUSSURE : Je vais répondre à la question générale qui vient d'être posée. Elle met, je crois, un peu d'ordre dans certains problèmes.

Certains orateurs ont confondu la peur, l'objet de la peur et les façons d'y remédier. Si nous devons énumérer toutes les causes de la peur, nous n'en finirions pas parce que très nombreuses sont les personnes qui projettent leur peur, leur anxiété sur les problèmes extérieurs. Il y a donc deux niveaux que nous pouvons étudier : d'abord un niveau psychologique, auquel nous nous rendons compte que l'angoisse a ceci de particulier qu'elle s'adresse à un danger dont nous ne pouvons pas mesurer complètement l'ampleur, où il y a toujours une certaine quantité d'inconnu et, ensuite, une certaine impuissance. Puisque nous ne connaissons pas tout le danger, nous ne savons pas exactement comment y répondre et c'est ce mélange d'impuissance et d'incertitude qui change la peur en angoisse.

Du point de vue psychologique, nous pourrions nous demander : le remède ne consisterait-il pas à ne pas être effrayé de cet élément d'inconnu et d'impuissance ? Est-ce que nos esprits du XX^e siècle ne devraient pas accepter une certaine dose d'impuissance ? Je crois que là le professeur Ricœur nous a aidés, sur un autre plan, à voir qu'avec l'espérance nous pouvions accepter cette dose d'incertitude, cette dose de doute sur un certain nombre de sujets et que la première chose était de se rassurer soi. Car si on est rassuré, soi, on ne projette plus sur tous les événements extérieurs la peur, l'angoisse intérieure.

Puisque j'ai la parole, je voudrais dire au professeur Eliade tout le bien que j'ai pensé de sa conférence et combien je crois utile la position dans laquelle il s'est placé. S'il y a un élément pouvant unir un très grand nombre de nations et de civilisations, c'est l'élément de notre inconscient ; et c'est bien dans la symbolique de notre inconscient que nous pouvons trouver ces liens communs entre les civilisations diverses. Il y a des problèmes pratiques, immédiats, qui peuvent être p.220 résolus, mais je crois que c'est très fécond de rechercher ensemble quels sont les dénominateurs communs que nous possédons en profondeur et quels sont les éléments qui peuvent servir de symbole à différentes civilisations à la fois. Le professeur Eliade n'a pas eu le temps de nous donner un grand nombre de ces symboles. L'immense érudition qui le caractérise lui aurait permis de le faire ; mais il a préféré approfondir une position et je l'en félicite.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Rochedieu.

C'est sur le rapport de l'historicité et de l'angoisse que M. EDMOND ROCHEDIEU intervient. Mircea Eliade ayant dit que toute historicité engendre l'angoisse, le bouddhisme en se débarrassant de l'historicité s'était débarrassé du même coup de l'angoisse. Mais, note M. Rochedieu, on voit que c'est dans une *action pratique* de charité que Bouddha lui-même trouve un remède à l'angoisse et par ce qu'on a appelé la religion de la grande pitié. Cela hors de toute notion d'historicité ou de non historicité.

Aussi, conclut M. Rochedieu :

La question que je vous pose est la suivante : est-ce que dans les religions de l'Inde l'on peut dire que cette question de la non historicité — avec laquelle je suis entièrement d'accord — joue un rôle véritable pour surmonter l'angoisse ou n'est-ce pas plutôt du côté de cette action pratique, du côté de la vocation religieuse que l'on trouve la solution au problème de l'angoisse ?

M. ELIADE : La solution, vous l'avez déjà donnée tout à l'heure, elle est dans la Bhagavad-Gîta. Rappelez-vous le problème d'Arjuna. Il était angoissé. Pourquoi ? Parce qu'il était obligé de tuer ses cousins. Et alors Krishna lui révèle la vérité. Il ne lui dit pas : « Retire-toi du monde pour ne pas tuer tes cousins ». Il dit : « Tue, et puisqu'ils sont déjà morts, tu ne les tues pas ». Krishna révèle également le moyen par lequel on peut se sauver tout en restant dans le monde : c'est de renoncer au fruit des actes. Il ne s'agit pas de renoncer à l'action, à l'histoire, mais seulement aux profits de cette action. L'ignorance est de confondre ma propre vocation limitée, historique, avec l'absolu. Je suis un banquier et alors l'absolu me semble être gagner de l'argent. C'est dans cette confusion d'un métier ou d'une vocation avec l'absolu que se trouve la racine de toute ignorance.

Cet exemple est très important puisqu'il est pan-indien. La Bhagavad-Gîta est acceptée par toutes les sectes. Et l'on vous dit que l'on peut se sauver à n'importe quel niveau social ; l'important est de se détacher du profit, de la jouissance. C'est là l'ignorance, puisqu'alors on se confond avec l'objet que l'on désire et c'est là tomber sous la loi de la Mâyâ.

La transmigration est une doctrine pan-indienne ; elle n'a pas été inventée par le Bouddha. L'exemple de votre auteur indien est très beau. p.221 Il signifie qu'il est infiniment plus difficile de remonter un échelon que de briser le cycle

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

des existences et de se sauver ; que c'est par la transcendance, en restant dans le monde, tout en étant détaché, que l'on se sauve. J'ai commis un crime ; si par mes souffrances dans cette existence je l'expie, certainement j'ai des chances, d'ici mille existences, de revenir de nouveau au point où j'en étais avant de commettre mon crime. Mais c'est plus facile de se sauver par un acte de transcendance ; la solution n'est pas de remonter, mais de transcender, de briser l'œuf cosmique et de trouver une liberté non-conditionnée.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Josué Jehouda.

Pour sortir de l'angoisse, dit **M. JOSUÉ JEHOUDA**, il faut commencer par l'extérioriser ; par la voir à la fois de l'intérieur et de l'extérieur. L'ethnologie, arrivée aujourd'hui à maturité, permet de confronter les différentes positions des religions à l'égard de l'angoisse. De ce point de vue la *gnose* est capitale, cette connaissance primitive qui est à la base aussi bien de la civilisation indienne, noire que de la nôtre.

Cette connaissance intégrale est déposée dans un livre qui reste encore fermé — j'espère qu'un jour prochain l'ethnologie le découvrira — et c'est la cabale, qui est le dénominateur commun de toutes les connaissances nécessaires pour vaincre cette angoisse.

Lorsqu'on étudie la cabale on arrive très facilement à déterminer deux attitudes possibles à l'égard de l'angoisse : première attitude, qui a été lumineusement décrite par M. Eliade, celle des Indes, qui se résume dans une position cosmique, a-historique. Vous avez essayé de démontrer que cette position a-historique et cosmique cherche à vaincre la Mâyâ par le salut individuel, par une attitude à l'égard de l'histoire, tout en ne la méprisant pas. J'ai très bien saisi cette nuance. Il faut bien la comprendre, il est difficile de savoir sur quoi mettre l'accent. La Mâyâ n'est pas le mal, mais en même temps nous sommes dans l'historicité avec la Mâyâ. Il faut vaincre cela et avoir le point de vue de l'éternité. Nous vaincrons cette angoisse par un effort individuel, sur nous-mêmes, quelle que soit notre position religieuse.

Cela, c'est une position cosmique. A l'autre extrémité il y a précisément la position historiosophique, position de salut collectif elle, et qui enseigne : « Ton salut personnel, c'est très intéressant, mais ce n'est pas encore suffisant pour vaincre l'angoisse ». Cette position historiosophique, où le

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

temps historique rejoint l'éternel présent, a été merveilleusement mise en lumière par la légende hassidique ; et ce n'est peut-être pas par hasard que cette légende hassidique a constitué la conclusion de cet exposé. J'ouvre une parenthèse pour indiquer que le hassidisme était un mouvement populaire dans le judaïsme du XIX^e siècle. La position historiosophique est résumée par cette légende du Rabbi qui rêve trois fois d'un trésor et sait parfaitement que le trésor est ailleurs. C'est symbolique. Cette possibilité d'approcher le monde extérieur qui se p.222 dégage de l'expérience du Rabbi prouve que la réponse à l'angoisse ne peut être donnée d'une façon collective que par le messianisme. Voilà ce qu'il fallait dire ; il n'y a pas d'autre possibilité de vaincre l'angoisse métaphysique. Dès que nous sommes en possession de cette clé, nous pouvons immédiatement répondre pourquoi il y a une crise aujourd'hui.

L'angoisse d'aujourd'hui a justement pour cause l'indécision du monde moderne quant au choix entre la réponse cosmique, qui vient des Indes, ou de la réponse historiosophique, qui vient de la Judée, d'Israël ; entre le salut individuel (cosmique) et le salut collectif. Et je crois que le jour où l'ethnologie aura étudié à fond la cabale et toutes les lois, elle trouvera le pont entre le salut individuel d'une part, et le salut collectif d'autre part pour répondre à la question : Quelle doit être l'attitude de l'esprit à l'égard de la souffrance ?

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Jean Wahl.

M. JEAN WAHL : Il y a trois questions que je me pose et que je voudrais poser à l'assistance et à M. Eliade.

M. Eliade a, me semble-t-il, un peu valorisé les valeurs orientales en disant que l'Orient a découvert tout ce que nous mettons dans les mots de « situation », « temporalité ». Il a même ajouté, dans son élan, qu'il avait découvert Freud et Marx. C'est beaucoup attribuer à l'Orient. Peut-être qu'un autre jour je serai moins Européen que je ne me sens l'être aujourd'hui, mais je crois que les idées de « situation » et de « temporalité » ne doivent pas avoir en Orient la valeur qu'elles ont pour nous. Vous avez dit qu'elles ont été éclaircies, c'est là que je vous demanderai quelques explications.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Ma seconde question porte sur l'angoisse que vous avez exprimée quand vous avez dit après l'Orient, et même après l'Occident : « Nous naissons mourants ». Je voudrais bien que cette phrase soit complétée par celle-ci, plus évidente : « Nous naissons vivants ». Ce qui diminue notre angoisse. Ces deux choses sont peut-être liées à la troisième : vous avez parlé, à deux reprises au moins, de la réalité ontologique. Vous avez dit que j'ai un être inconditionnel. Je ne me suis jamais trouvé face à face avec mon être inconditionnel ; alors tout ce que vous avez dit sur la temporalité est subordonné à cette affirmation ontologique et nous serions amenés à ces mystères ontologiques.

Vous avez dit aussi dans votre conférence que l'homme est créateur d'histoire. Je me demande si précisément l'Européen, en prenant conscience du caractère définitif et absurde de la mort, n'a pas pris plus conscience de l'histoire que n'importe quel Oriental. A vrai dire, j'ouvre immédiatement une parenthèse : tous les hommes sont très proches les uns des autres ; et si beaucoup d'Orientaux vont aussi loin que les Occidentaux, je crois qu'ils ne vont pas plus loin. J'ai pris comme postulat de ma pensée que tout ce que l'on trouve en Orient on le trouve en Occident ; et réciproquement, tout ce qu'il y a chez les sages je crois ^{p.223} qu'on peut le trouver chez Plotin, par exemple, et comme je connais le Grec mieux que les autres langues, je me console de cette façon de ne pas être oriental.

Que la mort soit définitive et absurde, supposons pour un moment que ce soit vrai, et je crois qu'il y a une grandeur à le croire, c'est ce qu'a dit Ricœur quand il a parlé de l'existentialisme dans ses formes françaises. Il y a peut-être quelque chose qui n'est pas satisfaisant dans les idées de réincarnation, dans toutes ces idées trop rationnelles. Toutes ces explications de ce qui nous arrive par ce que nous aurions fait dans des vies antérieures, c'est peut-être très satisfaisant pour notre sens éthique. Pour moi, cela me semble trop satisfaisant et j'ai encore un peu besoin d'angoisse.

M. ELIADE : Je suis très heureux que Jean Wahl nous rappelle à l'ordre, c'est-à-dire à l'Europe. Je suis et je reste européen. Mais l'on ne peut me reprocher d'avoir fait cet effort sincère de comprendre les autres. Lorsque je dis que l'Inde a produit de grands philosophes, je n'implique pas que Plotin n'en soit pas un ; mais nous parlons toujours de Plotin et presque jamais des philosophes de

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

l'Inde. Il faut au moins apprendre ce qu'ils ont dit. Je n'ai fait en aucun sens une apologie de l'Orient ; l'Orient n'a pas besoin d'une apologie, mais il faut, culturellement, une sympathie.

Si j'ai dit que l'Inde a anticipé et Freud et Marx, voici dans quel sens : Bouddha résume son message à ces deux petites lignes : « Tout est souffrance, tout est — on a traduit *devenir*, c'est inexact — tout est *temporalité* ». Je ne veux pas minimiser Heidegger, je ne veux pas dire qu'il n'a pas fait une œuvre immense, mais je veux dire que cela n'est pas lié uniquement à une tradition historique de notre philosophie, parce que, de temps en temps, dans d'autres courants philosophiques, les positions vraiment profondes de l'humanité se retrouvent. Vous voyez dans quel sens je le dis. Et j'affirme nettement que la psychologie indienne, c'est-à-dire le Yoga, a vraiment anticipé Freud ; car dans le Yoga le concept de *vasana* joue un rôle considérable. Or jusqu'il y a trente ans on traduisait *vasana* par « perfuming », parce que la racine « vas » veut dire : To perfume ; en réalité cela veut dire tout ce qui se trouve dans notre inconscient.

Le texte est très clair : car on dit, il est très facile de lutter contre les tentations qu'on voit, il est très difficile de lutter contre les tentations qu'on ne sent pas, les rêves éveillés, les associations, la vie subconsciente. Je ne fais aucune apologie du yoga, toute la technique est faite pour connaître et maîtriser ces *vasana*. Dans ce sens, je dis qu'il y a une expérience psychologique intéressante et les psychologues de profondeur commencent à s'intéresser à cette expérience. Là aussi l'Inde a fait des efforts des siècles avant nous et c'était notre intérêt de les connaître.

J'ai dû me faire l'avocat du diable et forcer un peu la note pour marquer la distinction. En réalité, la distinction n'est pas tellement brutale et je suis tout à fait d'accord avec M. Jean Wahl.

M. JEAN WAHL : p.224 J'ajoute un mot qui irait dans le sens de ce que vous dites : il y a un philosophe que je crois plus grand qu'Heidegger, c'est Héraclite. Or, Héraclite était d'Ephèse, il est d'Asie, il est d'Europe et les continents communiquent...

LE PRÉSIDENT : Nous sommes au bout de cet entretien. Je remercie tous ceux

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

qui l'ont nourri de leurs interventions si intéressantes. Si je ne vous rendais pas à ce qui reste de soleil et à ce parc que je vois d'ici sous un ciel doré, je connaîtrais l'angoisse du péché.

@

DEUXIÈME ENTRETIEN PRIVÉ ¹

présidé par M. Henri Gagnebin

@

LE PRÉSIDENT : p.225 J'ai l'honneur d'ouvrir le second entretien privé. Nous allons entendre tout d'abord un exposé de M. Ernest Ansermet.

M. ERNEST ANSERMET : Je m'excuse d'avance de la longueur de mon exposé, mais ce que j'ai à vous dire ne peut se résumer au delà d'une certaine mesure sans cesser d'être explicite. Je m'efforcerai d'être aussi bref que possible. Je voudrais vous faire part d'une donnée à laquelle m'a amené une étude phénoménologique de la musique et qui me fait voir en elle une *esthétique de l'éthique humaine*.

L'homme se manifeste par des langages ou des arts dans lesquels il rend compte de lui-même à travers « quelque chose » : une idée, un concept, une image, un symbole. Au contraire des langages et des autres arts, la musique nous offre une signification directe et sans médium de l'homme dans sa détermination spontanée et purement affective de lui-même, de sorte qu'elle est pour lui comme un miroir ; elle n'interpose pas entre l'auteur et l'auditeur ou entre les auditeurs eux-mêmes un « objet » mais une pure *image transparente* de l'être affectif de l'homme qui est communication immédiate d'homme à homme. C'est ce qui me fait dire qu'elle est une image des déterminations « éthiques » de l'homme et s'il en est ainsi le fondement de la musique doit nous dévoiler le fondement de l'éthique humaine. Si dans ce fondement de l'éthique nous voyons apparaître un fondement de l'angoisse nous pourrions en conclure que celle-ci appartient en fait à la condition humaine, et c'est ce qu'il m'a paru intéressant de mettre en lumière.

Je voudrais d'abord que la notion de « fondement » d'un phénomène soit bien claire. Lorsque je chemine à la montagne, je juge des positions qui s'offrent à mon atteinte d'après leur rapport à la verticale et à l'horizontale du lieu où je me trouve parce que cette verticale et cette horizontale sont précisément les

¹ Le 7 septembre 1953.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

axes de mon propre cheminement de ce ^{p.226} terrain ; dès lors je fais de cette *relation* verticale-horizontale le fondement des rapports internes que j'établis entre les positions du terrain et entre mes propres positions sur le terrain ce qui en fait du même coup le fondement du rapport *interne* que j'établis entre mon chemin et mon cheminement, c'est-à-dire entre le phénomène « chemin » hors de moi et en moi. J'espère que ce bref aperçu sera suffisant pour faire comprendre ce que j'entends par « fondement » du phénomène musical. Car la musique en son essence première, qui est « mélodie », est un chemin d'existence que je parcours vers en haut et vers en bas à partir d'une certaine position d'existence et que je peux schématiser de la manière suivante :



L'étude phénoménologique de la musique m'a amené donc à reconnaître pour *fondement* de la musique la relation que voici :



ce qui veut dire : 1° que le « soi » existant le chemin mélodique que nous avons schématisé ci-dessus est à chaque « position » de son existence en rapport avec quatre *pôles* en relations d'identité deux à deux (mi-mi, ré-ré) ; 2° que le chemin « idéal » et schématique d'un « soi », qui serait « autre » que soi tout en restant en rapport à soi, tout au long de son existence serait figuré par le tracé que voici :



les positions intermédiaires n'étant autres que les « pôles » des « pôles » fondamentaux :

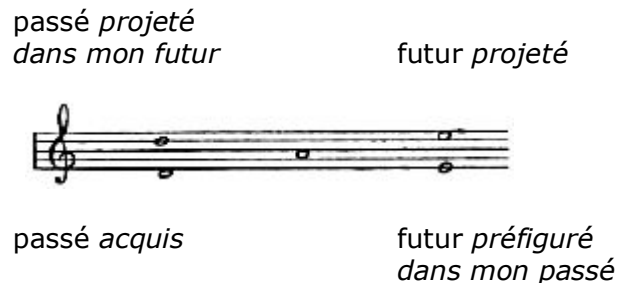


etc.

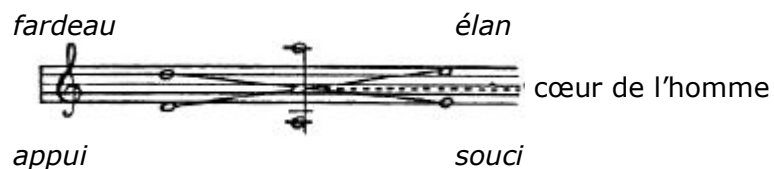
Bornons-nous toutefois à considérer les significations essentielles de ces figures : si le chemin mélodique, selon notre postulat, est une image de notre chemin d'existence, son sens « ascendant » doit être ^{p.227} son sens

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

« existentiel » à savoir le sens du *futur* ; son sens « descendant », son sens « réflexif », à savoir le sens du *passé* ; dès lors le sens de nos pôles d'« existence mélodique » se dévoile :



et se dévoile aussi leur *signification humaine* :



Cette figure se passe de longs commentaires : je vous disais que la musique est un *miroir* de l'homme ; vous avez là l'image même de la condition humaine : de sa naissance (*la grave*) à sa mort (*la aigu*) l'homme, tout au long de son chemin d'existence porte cette croix, c'est-à-dire qu'il a à se déterminer lui-même par rapport à ces quatre *pôles* de son existence : son « passé » qu'il quitte mais en s'appuyant sur lui pour s'élaner vers l'avenir et qu'il portera toujours en lui à l'avenir comme son « fardeau » ; le « futur » qu'il a à *être* et qu'il porte en lui comme son « souci ». Cette figure est même l'image physique de l'homme, qui s'appuie sur sa jambe gauche et lance en avant sa jambe droite cependant qu'il porte son fardeau sous son bras gauche et balance son bras droit pour se donner de l'élan. Enfin vous reconnaissez dans cette figure le *Chrisme*, le signe du Christ, qui n'est donc pas un « symbole » mais très exactement une « image » ou une « signification ».

Avant de considérer plus avant ce que nous dit cette figure, laissez-moi vous en tracer brièvement l'histoire « musicale ». Depuis les temps primitifs, la musique s'est toujours organisée sur le fondement d'un rapport positionnel de quarte ou de quinte mais dans un chemin mélodique descendant ou ascendant. Les Grecs les premiers ont fait usage du double rapport de quarte et de quinte mais non point spontanément. En fait leurs cheminements mélodiques s'organisaient de *quarte* en *quarte* et dans le sens *descendant* mais par une

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

détermination de « raison »



p.228 ils liaient leurs quartes l'une à l'autre par un rapport de quinte et avaient par là mis au jour cette cadence fondamentale du chemin mélodique qu'Aristote appelait le « corps de l'harmonie ». Toutefois le libre rapport à la quarte et à la quinte dans les deux sens du mouvement mélodique ne se manifeste qu'avec la psalmodie chrétienne et la preuve en est que celle-ci peut s'expliquer tout entière à partir de l'échelle de *ré* qui a précisément pour caractère d'être identique dans les deux sens et de poser en même temps l'identité des rapports de « quinte » et de « quarte » :



ré est à *la* dans la montée comme *ré* est à *sol* dans la descente ; *ré* est à *sol* dans la montée comme *ré* est à *la* dans la descente, etc. Autrement dit la musique de l'ère chrétienne pose la parfaite disponibilité de « soi » par rapport à ses quatre pôles et à ses deux directions d'existence, la parfaite égalité des quatre rapports polaires, en somme : l'absolue liberté de détermination de soi dans les conditions données de son chemin d'existence. A partir de la psalmodie chrétienne la musique ne cherche plus sa voie sur son chemin mélodique, elle se déploie librement dans l'espace sur le fondement des relations tonales que nous avons posé au début et c'est pourquoi la monodie ne tardera pas à faire place à la polyphonie. Cette nouvelle naissance de la musique en Occident est un événement historique d'autant plus bouleversant qu'il est le fait de la collectivité anonyme des catacombes et de l'Eglise primitive, c'est-à-dire d'ignorants, ne procédant d'aucune théorie et dont toute l'action créatrice a été d'insuffler un esprit nouveau aux mélodies qui leur parvenaient de l'Orient. Mais cet esprit nouveau manifestait l'éthique nouvelle révélée aux hommes par le Christ.

Revenons en effet au fondement posé :



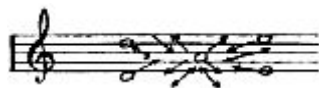
L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Cette figure montre que l'homme a à se déterminer lui-même à chaque moment de son chemin d'existence par rapport à quatre pôles de sa temporalité et c'est cette *nécessité d'avoir à se déterminer lui-même* qui constitue sa *liberté*, qui pose la liberté comme sa *loi* et la loi qu'il se donne ou que manifeste son comportement comme témoignage de sa liberté. La condition que lui assignent ces « pôles » est d'autant plus « liberté » qu'il est en parfaite égalité de rapport avec chacun d'eux : il y a même qualité de relation de *la* à *mi* aigu que de *la* à *mi* grave ou à chacun des deux *ré*. L'homme est donc parfaitement disponible entre p.229 ces pôles mais il ne peut faire un pas sur son chemin d'existence sans établir par là un certain rapport à ses pôles, qu'il assume en s'y décidant. De plus, il ne peut se mouvoir sur son chemin d'existence sans établir par là un rapport transcendant entre soi et son chemin d'existence tout entier d'une part, entre soi et le monde dans lequel il se meut d'autre part. En bref, on pourrait voir se dégager de ce fondement de la situation de l'homme dans le monde — qui est fondement de son rapport à « soi » et fondement de son rapport au monde — toute l'éthique chrétienne qui n'est autre que la donnée toute générale de l'éthique humaine et qui pose l'« éthique » comme la loi de la liberté.

Ce que je voudrais faire ressortir de ce trop bref aperçu est que cette donnée de l'éthique chrétienne fondait la détermination de soi par soi chez l'homme sur ce que j'appellerai un rapport d'identité « dynamique » : le mouvement de quinte ascendante (*la-mi* aigu) est au mouvement de quarte descendante (*la-mi* grave) comme *mi* aigu est à *mi* grave et l'identité d'appellation de ces deux positions (autrement l'identité de l'*octave*) signifie leur identité de sens. Autrement dit entre ces trois positions de « soi » *la*, *mi* grave, *mi* aigu, s'établit la relation d'identité qui peut se formuler ainsi :

$$1 : 1 = 1$$

De cette relation résultent 2 x 3 rapports d'identité (du premier 1 au second, du premier au troisième, du second au troisième et les mêmes en sens inverse) et comme les mêmes rapports peuvent être établis entre *la* et les *ré*, il résulte de la condition éthique posée : 2² x 3 rapports d'identité qu'indique succinctement le réseau relationnel serré de la figure suivante :



L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Cette dynamique de l'éthique chrétienne se manifeste alors par une « croissance » dans l'existence de soi qu'expriment les logarithmes de ces produits :

$$2 \log. 2 + \log. 3$$

Telle est en effet la loi qui régit les rapports des intervalles dans la mélodie occidentale. Au regard de ces données l'éthique grecque ne pose que des rapports d'identité *statiques* dont le type est $1 = 1$ (ce qui donne deux rapports d'identité seulement) et qui se manifestaient dans la musique grecque par l'identité de la quarte *ou* celle de la quinte, sans rapport significatif de l'une à l'autre, sans relation significative non plus avec l'octave qui restait un cadre extérieur à l'organisation des quartes. Cette opposition d'une éthique dynamique à une éthique statique est celle que le Christ faisait valoir lorsqu'il opposait à la parabole de Jonas (caractérisant l'éthique des anciens Juifs) la parabole du levain.

p.230 En d'autres termes, l'éthique chrétienne est le *levain* d'une histoire et si l'on s'avisait d'envisager l'histoire autrement que sous l'aspect de l'enchaînement des causes et des effets, on s'apercevrait que l'éthique chrétienne a été effectivement, jusqu'à des temps très proches de nous, le véritable ferment du développement des arts, des sciences, de la philosophie et même du mouvement politique et social en Occident.

Regardons maintenant une dernière fois notre image :



là, au centre de la croix est la « liberté » de détermination de soi et Kierkegaard a fait voir que la possession de la liberté portait en elle-même l'angoisse de la liberté. Il n'y a donc pas lieu de chercher à l'angoisse des *causes*, elle est inscrite au cœur de l'homme du fait même qu'il est libre, et elle ne trouve hors de lui que des motifs, non des causes. Mais regardons mieux : où réside en réalité cette angoisse ? Dans la nécessité d'une *adéquation* entre la condition idéale de l'homme telle que nous venons de la considérer et le monde réel, matériel ou pratique dans lequel il surgit. Le fondement de son angoisse est l'hiatus qui se produit toujours entre sa condition ontologique et sa condition pratique, et ce *hiatus* peut se manifester de bien des manières. Or, l'éthique

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

chrétienne a fait franchir à l'homme occidental bien des étapes de son adéquation au monde : le monde cosmique n'est plus une épouvante ou un mystère ; la science a permis aussi à l'homme d'établir au moins un rapport de connaissance entre lui et son corps. Mais devant certains problèmes économiques et sociaux, au moment où le « profit » est apparu comme une iniquité, où la « propriété » a été mise en question, l'éthique chrétienne s'est comme paralysée, elle n'a pas amené l'homme occidental à résoudre l'hiatus entre son égoïsme personnel et les exigences sociales. De ce fait, elle a cessé d'être le ferment de l'histoire.

Ce qui arrive dans un monde dont l'éthique s'est effondrée, est qu'il s'adonne à une pure esthétique et sans nous en douter nous ne vivons plus que d'esthétique. L'art ne répond plus qu'à des mobiles esthétiques et l'on pourrait le faire voir par l'exemple des deux hommes qui dominent depuis trente ans le monde des arts : Stravinski et Picasso. L'existence esthétique consiste à consumer, à brûler ce qui est acquis. Le mot d'ordre dans tous les domaines, d'ailleurs, est de consumer et de produire. Or ce n'est qu'une face des choses. Il n'y a plus d'éthique de la consommation ou de la production. Un exemple : la cortisone est une invention esthétique de la médecine : vous donnez de la cortisone à un malade, il se sent très bien, paraît guéri, mais quand l'effet du remède est passé il est aussi malade qu'avant. J'appelle esthétique « ce qui ne meurt pas » ; la vie esthétique est une vie qui produit des œuvres sans faire avancer l'histoire. Je ne voudrais pas faire une allusion désobligeante aux Rencontres Internationales car je sais que tout le monde y est animé des p.231 meilleures dispositions, mais reconnaissons que l'opinion veut bien que nous débattions de tout, à condition que cela ne change rien à rien.

Du fait que le monde occidental a perdu son éthique, tous les autres mondes sont beaucoup plus forts que nous, parce qu'ils ont une éthique — quelle qu'elle soit — et que nous n'en avons plus.

Cependant, ce n'est pas directement que cette situation provoque l'angoisse, et l'on peut me rétorquer avec raison : pourquoi souffrons-nous de cette situation puisque nous l'avons acceptée, puisque nous nous sommes habitués à vivre d'esthétique ? C'est que précisément ce n'est pas possible. L'homme, qu'il le veuille ou non, est un être éthique et l'être éthique qui se rencontre dans une existence purement esthétique se sent dans le vide ; il sent son impuissance et

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

l'impuissance de tout. Je symboliserai cet homme par la figure de Loth. On nous dit que Loth était un juste : il n'était sans doute pas plus juste que vous et moi, mais il était un être éthique dans une ville qui ne connaissait plus que la jouissance esthétique de la vie. On nous dit que les anges l'ont averti de quitter sa ville avant qu'elle soit anéantie par le feu et le soufre. Je ne dis pas que c'est faux, mais c'est une façon de parler. Il a quitté sa ville parce qu'il n'y pouvait plus tenir. Mais nous ne pouvons pas quitter notre monde et notre situation à cet égard est autre que celle de Loth. Nous sommes dans l'angoisse parce que nous vivons sans bien nous en rendre compte dans un monde que son éthique, qui est la nôtre, a abandonné, et je ne pense pas que l'on puisse attendre un changement de la situation actuelle si un changement ne se produit pas en nous.

Si le grain ne meurt... si le christianisme comme religion ne meurt pas pour faire place au christianisme comme éthique, c'est-à-dire au christianisme en acte, notre monde périra — comme celui de Loth — par les flammes ou sous la pression des problèmes qu'il avait à résoudre et n'a pas résolus...

LE PRÉSIDENT : Je remercie M. Ansermet de son brillant exposé. En un temps relativement court il nous a montré des choses très nouvelles. Depuis bien des années il travaille à un grand ouvrage que nous attendons avec impatience ; je suis malheureusement de ces musiciens qui n'entendent rien à la philosophie...

M. ANSERMET : C'est une qualité : vous composez, moi je ne compose pas...

LE PRÉSIDENT : Je ne chercherai pas à suivre M. Ansermet dans son raisonnement, qui m'a semblé très lumineux et qui arrive à des conclusions très intéressantes. J'ai cependant relevé un ou deux points : M. Ansermet a dit que la musique était une transparence ; il a parfaitement raison, on peut mentir en parlant mais on ne peut mentir en faisant de la musique, c'est impossible. Le musicien, qu'il le veuille ou non, dit ce qu'il est et c'est pourquoi la musique a p.232 actuellement une si grande importance dans notre monde, c'est qu'elle n'est pas pure esthétisme ; elle est précisément une éthique aussi.

M. Ansermet a parlé de l'échelle grecque primitive qui est le dorien, c'est la gamme de *mi* descendante à double tétracordes. J'attire l'attention sur ce fait que les Grecs ont bien commencé par cette échelle, mais qu'ils ont établi

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

d'autres échelles qui sont le Phrygien, le Lydien, l'Eolien, etc. Inversement, le Grégorien est bien fondé sur l'échelle de *ré* qui est le premier mode, mais les auteurs de Grégorien se sont servis des autres échelles déjà connues chez les Grecs, et même dès le début du Grégorien. Le début du Grégorien est essentiellement fondé sur le troisième mode qui n'est pas autre chose que l'échelle de *mi*. Le *Credo*, qui date du IV^e siècle de notre ère, est dans le troisième mode, c'est-à-dire dans le mode dorien.

M. ANSERMET : Je peux répondre en deux mots : Les Grecs avaient des modes, mais tous ces modes se rapportaient à ce qu'ils appelaient la grande échelle. Les chrétiens ont des modes ; mais tous ces modes aussi se rapportent à un système, qui est celui-ci *fa, do, sol, ré, la, mi, si*. Tous leurs modes se rapportent à l'échelle de *ré* et je montrerai dans mon livre que tous les chants chrétiens, quels qu'ils soient, peuvent s'expliquer par l'échelle de *ré*.

LE PRÉSIDENT : C'est une discussion que je me réserve d'avoir avec M. Ansermet en particulier. La parole est à M. Ricœur.

M. PAUL RICŒUR : Devant une œuvre aussi complexe et neuve, c'est la surprise qui domine d'abord ; aussi ne poserai-je que des questions de méthode sur les deux mots du titre : « Phénoménologie de la musique ». Je demande à M. Ansermet en quoi c'est une phénoménologie et quoi de la musique a été ainsi valorisé.

Ce qui m'a surpris, c'est que dès le début M. Ansermet a posé sur une portée un certain nombre de signes qui me paraissaient précéder la rencontre même de la musique et qui constituaient comme des sortes d'*a priori* existentiels projetés sur un chant musical. Je me demandais si nous étions encore en face d'une phénoménologie, dans un sens husserlien selon lequel on va aux choses mêmes et en les laissant parler.

M. ANSERMET : Je vais tout de suite soulager votre conscience.

Je n'ai pas exposé la phénoménologie de la musique, je vous ai exposé ses résultats ; et ces résultats je les ai obtenus par une phénoménologie telle que vous la concevez.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

J'ai voulu montrer les relations d'identité mises en œuvre par la musique. Le musicien avait besoin de se servir d'évidences sensibles pour établir ses évidences significatives. Or, l'octave est une évidence sensible. Cette évidence sensible permet d'établir un rapport d'identité affective entre les deux positions qui la définissent. De la même manière ^{p.233} le musicien pose l'identité de la quinte avec la quinte, l'identité de la quarte avec la quarte et l'identité de « valeur » de la quarte et de la quinte en posant l'identité de signification positionnelle des sons en octave. Ce sont des identités *sensibles*, c'est-à-dire des « faits » dont le musicien fait des significations de lui-même.

M. RICŒUR : Boris de Schlœzer situe ces articulations dans ce qu'il appellerait plutôt la matière de la musique. Pour lui, la musique c'est le sens ; et du même coup la musique n'est plus miroir.

M. ANSERMET : Boris de Schlœzer n'a jamais vu la transparence de l'objet. Aussi ses « formes » n'ont-elles ni père ni mère ; elles existent en soi et pour soi, tandis que le fondement que je pose là comme matrice de toutes les formes musicales a un père, qui est le cœur de l'homme, et une mère, qui est la nature. Les « formes » de Boris de Schlœzer sont basées sur le concept abstrait de forme ; il n'en sort rien.

M. RICŒUR : Quant au phénomène, ce sont des œuvres ?

M. ANSERMET : Bien entendu. Je suis parti des œuvres. Je suis parti de six mesures de *l'Après-midi d'un faune* ; sur ces six mesures je peux établir la phénoménologie de la musique. C'est suffisant. Ce n'est pas dans l'abstrait, c'est à travers le concret, c'est-à-dire la mélodie, la mélodie individuée, que je découvre le fondement de l'être mélodique dans le monde et en moi.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. René Lalou.

M. RENÉ LALOU : Après l'exposé de M. Ansermet j'aurais beaucoup de questions à poser. Vous avez dit que l'angoisse naissait pour nous du fait que nous étions des êtres éthiques dépaysés dans un monde esthétique. Vous avez en même temps signalé que les deux hommes qui avaient exercé la plus grosse

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

influence sur notre époque — et je le crois — étaient Stravinski et Picasso. Je me permets alors de vous poser cette question : Stravinski et Picasso éprouvent-ils une angoisse ? En d'autres termes, ne peut-on pas vivre dans ce monde sans éprouver de l'angoisse parce qu'on est un être plus esthétique qu'éthique ?

M. ANSERMET : C'est une question très pertinente. Je vous ai dit que la force d'un homme réside dans le fait qu'il est éthique. Lorsqu'il a perdu son éthique il est dépouillé de sa force. Par conséquent, dans un monde esthétique les hommes forts seront ceux qui accepteront de n'être qu'esthètes ; les hommes forts du monde esthétique sont les esthètes purs. La force de Picasso vis-à-vis de tous les autres peintres, et de Stravinski vis-à-vis de tous les autres musiciens, est qu'ils ont admis la condition d'un esthétisme pur. Stravinski a refusé l'engagement de sa personne dans son œuvre. Il a dit : elle n'exprime rien ; p.234 elle n'a rien à voir avec moi, je suis un pur artisan. Il a refusé l'engagement éthique, il a de ce fait adopté l'engagement purement esthétique dans son art. Alors il est roi dans le monde de l'esthétique.

M. LALOU : Nous avons enfin trouvé deux hommes soustraits à l'angoisse. En somme, il suffit de faire le *Sacre* pour sortir de l'angoisse... Mais ce n'est pas à la portée de tout le monde !

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Rochedieu.

M. EDMOND ROCHEDIEU : M. Ansermet a noté au début de son exposé que la musique est une signification affective de l'homme avant même l'intervention de la volonté et, à cet égard, une transparence. Ce n'est pas du tout une critique de son point de vue que j'entends faire, mais une demande d'explication. Partant du même point de vue, je me suis posé depuis longtemps certaines questions ; voici, dans la perspective ouverte par M. Ansermet, l'une d'entre elles : prenons les premiers chants de la Réforme, les premiers Psaumes ; leur musique, nous le savons maintenant, a souvent été empruntée à des chansons populaires, parfois légères et même grivoises ; or ces chants ayant été associés à des paroles religieuses profondes et ayant été utilisés pour les cultes ont pris une autre signification. L'usage même qu'on en a fait leur a insufflé une valeur

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

chrétienne que ces mélodies n'avaient pas initialement. Je me pose alors cette question : à quoi tient exactement l'émotion religieuse de caractère nettement chrétien suscitée actuellement par ces chants qui, à l'origine, ont eu une tout autre signification ?

M. ANSERMET : Précisément à ce fait que la musique n'est qu'une transparence. En tant qu'objet elle n'a qu'une importance relative. Lorsque la musique est née en Occident, les Occidentaux n'ont rien inventé. Ils se sont servi de ce qui existait pour lui faire dire autre chose que ce qu'il disait. Ils ont reçu des bribes de chansons d'Orient et leur ont insufflé un esprit nouveau qui était l'esprit de l'éthique chrétienne. Ce processus s'est poursuivi au cours de l'histoire de la musique. Le fait est que les messes au temps de la Renaissance — je pense à la Messe de l'Homme armé — étaient souvent basées sur des chansons populaires qui exprimaient autre chose que des sentiments religieux. La musique a justement ceci de caractéristique qu'elle a montré que l'éthique chrétienne n'était nullement liée aux actes de signification religieuse. Si tous nos actes ont une signification éthique, il y en a dont la signification éthique est indifférente. Lorsque je fume une cigarette, cela n'a pas de signification éthique, mais ne pas pouvoir écrire sans fumer vingt cigarettes commence à prendre une signification éthique ; cela veut dire que je ne suis pas disponible. Je ne suis pas libre intérieurement, tandis que si j'en fume une, cela n'entraîne aucune conséquence.

Mais il y a aussi des actes indifférents au point de vue de leur signification religieuse. C'est pour cette raison que la musique est la ^{p.235} signification *éthique* et non religieuse de l'homme : elle va de *Tea for two* à *l'Art de la Fugue*, c'est-à-dire de la musique la plus concupiscente ou la plus libidineuse ou la plus lascive, à la plus sublime.

M. ROCHEDIEU : N'y a-t-il pas aussi un élément collectif, social ?

M. ANSERMET : Bien sûr ! La musique est toujours liée à un certain monde humain.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Cattai.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. GEORGES CATTUI : Dans votre passionnant exposé vous avez parlé de Stravinski et de Picasso comme des deux esprits qui avaient influé le plus fortement sur le monde moderne, comme de deux esthètes purs ; je vous demanderai si le drame de Valéry qui, lui aussi, a voulu se poser en esthète pur, et qui, avant même que Stravinski et Picasso eussent songé à le faire, avait posé comme principe même de son art, non pas un principe éthique, mais un principe de pur artisanat, de *faire*, le drame de Valéry n'est-il pas d'avoir été ce « pur esthète » ? On nous a parlé de son angoisse ; je crois même qu'un psychanalyste — qui n'est pas ici, mais qui l'a soigné dans les dernières années de sa vie — a parlé d'une véritable angoisse métaphysique chez cet homme qui venait d'écrire un livre sur Voltaire et qui s'affirmait purement agnostique ; mais cet homme qui cachait son cœur et qui pouvait dire, comme son maître Descartes, « J'avance masqué », cet homme n'était-il pas, au contraire, plus profondément éthique qu'il n'a voulu l'avouer ?

M. ANSERMET : S'il y a un drame Valéry — ce que j'ignore parce que je suis un ignorant — c'est qu'il y avait chez Valéry contradiction, il y avait hiatus entre son attitude esthétique et son besoin éthique ; tandis que ce hiatus n'existe pas chez Stravinski ni chez Picasso. Cela tient à la personnalité même de ces artistes et il serait possible de se l'expliquer.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Milosz.

M. CSESLAW MILOSZ : Je voudrais parler de la substitution de l'éthique à l'esthétique et je prendrai pour exemple la pièce *En attendant Godot*. Dans ces Rencontres qui sont intitulées : « L'angoisse de notre temps et les devoirs de l'esprit », ne pas en parler, c'est omettre la seconde partie du sujet : « les devoirs de l'esprit ».

Je suis personnellement bouleversé de l'attitude du public au sujet de cette pièce. Un camp de concentration, c'est très amusant, évidemment, et les petits rires du public sont très justifiés ; mais considérer une pièce semblable comme quelque chose d'ingénieux, de bien fait, comme l'ont fait des gens qui ne comprenaient pas qu'il ne faut pas rire ^{p.236} devant une pièce semblable, cela me révolte. Ma réaction est celle d'un homme naïf. Et la critique que je pourrais faire à cette pièce rencontrerait celle que je pourrais faire au plenum de l'Union

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

des Ecrivains à Varsovie. Ce qui ne signifie pas que je sois marxiste ; mais je parle d'une certaine révolte éthique en face d'un phénomène purement esthétique. Cette pièce m'en rappelle une autre, en un acte, d'un auteur anglais, avant la guerre. Dans cette pièce l'on voyait deux pauvres bougres qui s'essayaient à ouvrir la porte du ciel. Ils y parvenaient, mais ne voyaient rien ; sinon la nuit pleine d'étoiles. Dans *Godot*, ce sont deux types qui attendent Dieu ; mais Dieu ne se manifeste pas. Et comme divertissement, ce qui remplit leur temps social, c'est l'image de l'asservissement, de la torture, celle de l'homme par l'homme. Ce n'est pas une tragédie, c'est le contraire d'une tragédie. Il n'y a rien de tragique dans cette pièce, parce que le tragique c'est la rencontre de la volonté humaine, qui veut atteindre quelque chose, et du destin, qui fait obstacle. Or, ici, tous les personnages sont déterminés par les lois auxquelles ils sont soumis. Tous sont des bandits ; les deux types qui attendent ne font rien. Ils sont complètement passifs ; ils attendent quelque chose d'irréalisable qui n'arrivera jamais. Godot n'arrivera jamais. Pozzo, celui qui torture, est soumis à un déterminisme strict, aussi bien que celui qu'il torture. Ils sont liés et il n'y a pas de volonté ; il y a la soumission.

Or, cette critique, certainement je pourrais la formuler à Varsovie, devant l'Union des Ecrivains polonais, sur les pièces occidentales de l'esthétisme pur. Ce manque de volonté, ce manque de révolte contre le destin marque une certaine décadence, de même que la réaction du public qui considère qu'une pièce semblable est ingénieuse.

D'autre part, on peut dire qu'un tel art — le sadisme du désespoir — ne prépare pas l'avènement d'une nouvelle métaphysique. Il y a un certain flottement métaphysique au bord du mystère. Or, je ne vois pas cela ; au contraire, c'est l'art qui emploie des apparences, des allures de métaphysique pour mener au désespoir pur où il n'y a pas de possibilité de transcendance ; l'étape suivante ne viendra jamais. On ne verra pas, par exemple, un mouvement de masse réaliser le bonheur terrestre. C'est une pièce profondément anti-métaphysique.

Pour ma part, je ne crois pas aux possibilités d'une victoire remportée sur l'angoisse par l'action, à la manière de l'Est ; parce que ceux qui ont vécu là-bas connaissent une angoisse encore plus forte et plus cachée. Je ne parle pas de la peur ; je parle de l'angoisse au fond du cœur humain,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

indépendamment de la police et de tout cela.

Le sadisme d'une pièce comme *En attendant Godot* est le même sadisme qui étreignait un fonctionnaire nazi quand celui-ci, en torturant son prochain, voulait se hisser au-dessus de la condition humaine, ou le sadisme d'un policier, d'un communiste, d'un révolutionnaire qui, en torturant, avait le sentiment de sa pureté propre parce qu'il est un instrument de l'histoire, un instrument au cœur tendre. Vue sous cet angle, une pièce semblable est une horreur ; elle demande une réaction naïve, une réaction de répulsion.

p.237 Il est à souhaiter que ces discussions sur l'angoisse servent à séparer le désespoir pur et simple comme celui de Beckett, du désespoir mêlé à l'espérance, c'est-à-dire à l'action dont parlait M. Ricœur.

LE PRÉSIDENT : La parole est à Mlle Hersch.

Mlle JEANNE HERSCH : Je suis tout à fait d'accord sur ce qu'ont dit MM. Ansermet et Milosz. Je voudrais poser une question à M. Ansermet : ne croyez-vous pas que cette absence d'éthique laisse subsister dans son intégrité le plan esthétique ? Vous avez tout de même parlé comme si — et c'est ce qui a amené la question de M. Lalou — le plan esthétique pouvait se maintenir isolément. Il y aura des hommes angoissés parce qu'ils seront des êtres éthiques, et d'autres qui ne le seront pas. Eventuellement, le monde esthétique pourrait se maintenir. Un Stravinski, un Picasso existent ; mais je pense que l'« esthétisation » d'un Picasso ou d'un Stravinski est encore, bon gré mal gré, bien imparfaite, tandis que dans *En attendant Godot*, elle est parfaite.

Lorsqu'une œuvre veut exprimer le néant humain, l'impuissance humaine, la désagrégation humaine, il faut, pour qu'elle soit valable, qu'elle l'exprime par quelque chose qui ne soit pas le néant, qui ne soit pas désagrégé et qui ait une consistance et une structure. Une œuvre est quelque chose qui doit se tenir ; et se tenir, cela ne peut pas se tenir par une loi esthétique pure, parce qu'une loi esthétique pure c'est déjà une loi éthique ou ce n'est pas une loi. On joue sur ces deux mots : loi, esthétique. Il y a, dans la réalisation de l'œuvre d'art, une espèce de fidélité que l'on appelle loi, et cette fidélité est éthique, même quand l'artiste professe un esthétisme pur. Il vit probablement dans un monde qui a encore hérité l'exigence d'une certaine forme.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Par contre, dans *En attendant Godot* on assiste à la peinture, par le désagrégé, du désagrégé. Pensez à ces immenses silences. Evidemment, dans une salle de théâtre, lorsque les acteurs se taisent, le public attend quelque chose. Alors il y a quelque chose qui joue dans le système nerveux et peut-être que les gens se mettent à transpirer ; ce qui engendre de l'émotion. Mais ce n'est pas de l'art. On joue sur nos nerfs, on fait grincer notre système nerveux. La confusion entre cette espèce de stridence et l'esthétique est telle aujourd'hui que je voudrais pousser l'attaque plus loin encore que ne l'a fait M. Ansermet. C'est l'esthétique elle-même qui se désagrège de par cette absence totale d'éthique.

Je pense que dans une pièce comme *En attendant Godot*, puisque nous l'avons tous vue, l'élément de concavité totale de l'homme — je veux dire subissant toutes les pressions de l'extérieur, le mouvement inverse n'existant pas — est caractéristique de presque toute la littérature de notre époque. Dans un livre comme *La Vingt-cinquième heure*, par exemple, que je n'aime pas, l'appareil à broyer est énorme et impressionnant, mais ce qui est broyé n'est rien. Pour finir l'on se dit : la machine à broyer, après tout, qu'elle broie, s'il n'y a rien à broyer...

p.238 Peindre ce qui broie n'est rien, quand on ne donne pas l'impression de ce qui est broyé. Un de mes amis faisait remarquer que dans *En attendant Godot*, nous n'éprouvions pour ces personnages ni pitié, ni même mépris. L'on n'éprouve rien pour eux parce qu'ils n'existent pas. Mais ce qui est frappant c'est que cette inexistence des personnages n'est pas un échec de l'auteur. L'auteur n'a pas voulu les faire existants. Il n'a pas voulu faire des personnages vivants. La corruption va si loin, elle est si tortueuse et si pénétrante qu'il peut créer des personnages non vivants sans échouer, parce que son intention n'est pas de créer du vivant. Lorsque les choses vont jusque-là, voyez où elles nous mènent ! Et le public accepte cela !

M. ANSERMET : M. Milosz et Mlle Hersch ont exactement confirmé ce que j'ai dit, à savoir que nous vivons dans un monde esthétique, qui précisément ne sait pas même qu'il est plongé dans le pur esthétisme. Quant à la question de Mlle Hersch : est-ce que cette esthétique n'est pas un engagement éthique ? C'est exactement ce que j'ai dit. On n'échappe pas à la nécessité de l'éthique. Toute attitude témoigne d'une éthique. Par conséquent, l'attitude esthétique pure

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

témoigne d'une éthique. Mais on voit alors où elle conduit. Je vous ai cité l'exemple de Loth. Le monde de l'esthétique est celui du potlatch, cette cérémonie par laquelle certains peuples, pour faire honneur à un seigneur voisin, brûlent leurs biens, tuent leurs animaux, comme si tout cela n'avait pas de prix.

L'attitude esthétique pure, celle de notre époque, consiste à tout brûler. C'est le feu de Sodome et Gomorrhe. Ou bien le feu vient du dehors ou il vient du dedans. En tout état de cause, il ne laisse que des cendres. Il nous laisse dans le vide et alors c'est l'enfer. Car le vide, c'est l'enfer. L'attitude esthétique est une attitude éthique qui choisit comme monde l'enfer.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Jean Wahl.

M. JEAN WAHL : Lorsque l'on aura plus de temps je présenterai quelques observations au sujet de *Godot* et même au sujet de Stravinski et de Picasso. On a un peu simplifié les choses.

Je suis profondément d'accord, jusqu'à un certain point, avec M. Ansermet, et sur la comparaison qu'il a choisie et sur ce caractère esthétique. Nous ne pouvons cependant oublier que Picasso a fait *Guernica*, qu'il a fait une colombe célèbre. Stravinski, au contraire, a milité dans les rangs du Congrès pour la Liberté de la culture ; qu'ainsi tous les deux ont des aspirations éthiques et que peut-être, en allant plus loin, on trouverait ces aspirations dans leur œuvre même et que celle-ci reflète une certaine volonté éthique.

Je suis un peu effrayé par cette proscription de la pièce *En attendant Godot*, parce que ce n'est pas seulement *Godot* qu'il faut brûler, comme on l'a dit à Paris et ailleurs, c'est Kafka...

M. MILOSZ : Ah non !

M. WAHL : p.239 *Godot* est peut-être l'envers d'une vérité que l'on vous présente ; il faut peut-être aller plus loin que l'on n'est allé, du moins à mon avis. Je ne crois pas que ce soit de l'esthétique pure, mais personne ne peut le dire, bien qu'à deux ou trois reprises cela ait été avancé. C'est certainement de l'éthique. Je ne crois pas que l'on puisse dire que c'est une pièce non

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

métaphysique. Certainement c'est une pièce métaphysique. De quelle métaphysique s'agit-il ? C'est à voir. Est-ce un envers qui montre la possibilité d'un endroit ? N'y a-t-il que l'envers ? Je ne sais pas. Est-ce que ces personnages n'existent pas ? J'ai éprouvé quelque chose pour eux qu'il est très difficile de définir, ce n'est pas de la pitié, ni du mépris. En un sens, c'est peut-être une sorte de confraternité apitoyée, quelque chose d'assez impressionnant. L'on a peut-être trop vite jugé.

Et si je me rappelle le très bel opéra d'Alban Berg je me demande s'il ne tomberait pas sous la même condamnation du point de vue éthique, car l'on peut dire aussi que c'est le néant de l'homme qu'il montre.

M. ANSERMET : Il nous le montre pour provoquer notre révolte contre ce néant, contre l'injustice du sort de Wozzeck.

M. WAHL : Mais nous sommes maîtres de nos réactions devant *Godot*. Une liberté nous est laissée ; on ne nous donne pas de conclusions.

LE PRÉSIDENT : Je partage l'opinion de M. Jean Wahl. Je crois que l'attitude de Stravinski, qui est purement esthétique, trahit malgré tout une éthique ; qu'il le veuille ou non, sa musique trahit une éthique. Et l'on ne peut pas faire autrement. L'homme ne peut pas faire complètement abstraction de son éthique. Et comme la musique montre, dans une transparence parfaite ce qu'est l'homme, Stravinski, qu'il le veuille ou non, est aussi un être éthique.

La parole est à M. von Schenk.

M. ERNST VON SCHENK : (*Interprétation de l'allemand*) Je ne voulais pas intervenir, mais les paroles prononcées par M. Jean Wahl m'ont vraiment révolté. Je n'avais pas réagi aussi violemment à la pièce de *Godot* et je me suis demandé pourquoi. Je me suis aperçu que ce qu'il y avait de révoltant, c'était la non-révolte du public. Il est affreux de penser que le public, devant ces tortures qui se déroulent sur la scène, n'ait pas réagi, n'ait pas été révolté. Ce qui est affreux dans la pièce, c'est qu'il ne s'agit pas en réalité de métaphysique, mais d'une démagogie de la métaphysique ; que l'on feint de faire de la métaphysique alors que l'on n'en fait pas. Il se trouve que les artistes de ce temps — et le public les suit — ont été jusqu'à esthétiser cette angoisse dont

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

nous parlons. Ils ont fait de l'angoisse même une réalité esthétique et l'auteur feint de l'éprouver sans l'éprouver. Le public feint de l'éprouver sans l'éprouver, tous feignent de l'éprouver et en font un élément de jouissance esthétique. C'est exactement le contraire et même la parodie du tragique, dont le sens est précisément de ramener par l'échec l'homme à lui-même et de le rendre à lui-même.

Qu'appelle-t-on éthique ? L'éthique, c'est de retrouver le vis-à-vis humain ; de retrouver le *toi*, le *tu*. Sinon, si cela nous laisse couler dans cette espèce de solitude désagrégée, qui est l'enfer esthétique. On en est arrivé à faire des descriptions purement esthétiques — je les ai lues — de l'explosion de la bombe atomique. Avec cela, je peux clore mon intervention.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Gurvitch.

M. GEORGES GURVITCH : Je voudrais laisser de côté le problème que pose *Godot* et revenir à la conférence de M. Ansermet que je n'ai entendue qu'en partie.

Le conférencier a affirmé que nous vivions à une époque esthétique et non pas éthique et que ceci explique l'angoisse. J'ai été un peu angoissé par cette manière de poser le problème parce que l'on peut évoquer l'exemple du monde classique où certainement les valeurs esthétiques étaient prédominantes. Si l'on prend la Grèce au moment de son grand essor et si l'on étudie les philosophes et les écrivains grecs, il n'y a aucun doute que, dans la hiérarchie, les valeurs esthétiques étaient bien supérieures aux valeurs éthiques. Or, cette situation ne créait aucune espèce d'angoisse pour la Grèce classique. Alors, je ne comprends pas très bien cette position du problème.

Mais ceci me conduit immédiatement à une seconde remarque : j'envie beaucoup le conférencier et j'admire Mlle Hersch et M. von Schenk qui savent ce qu'est l'éthique et qui, du point de vue où ils se sont placés, croient qu'ils peuvent juger si une époque est éthique ou si elle ne l'est pas. Seulement ils oublient une chose fondamentale, à savoir qu'il n'y a jamais une seule éthique qui s'affirme dans une société ; dans les différents secteurs de la société s'affirment toujours des échelles de valeurs différentes et ce sont des éthiques différentes qui sont en bataille. Si l'on peut en général parler d'une éthique,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

celle-ci présuppose justement ce conflit des différentes éthiques, des conflits qui sont fondés sur des obstacles à vaincre et à dépasser.

A ce point de vue, je me permettrai de dire que je ne vois aucun groupe, ni aucun individu de notre société qualifié pour juger notre époque comme une époque non-éthique. Il y a des éthiques différentes ; et si par exemple nous constatons que telle et telle structure sociale présente des obstacles particuliers à telle et telle éthique, et que nous proposons ensuite telle et telle solution conforme à cette éthique, nous nous trouvons entièrement dans l'éthique.

Je l'ai déjà dit et vais le répéter : je ne crois pas que l'on puisse tellement séparer les valeurs éthiques et les valeurs esthétiques. Il y a des hiérarchies de valeurs et l'on peut donc défendre certaines valeurs esthétiques et, chemin faisant, défendre des valeurs éthiques ; ou au contraire, affirmer des valeurs éthiques en intégrant et en défendant en partie des valeurs esthétiques.

p.241 Je conclus en disant que ce sont des dogmatismes que l'on nous présente. Et, l'autre jour, je me demandais si je ne me trouvais pas dans un congrès d'ecclésiastiques discutant d'une échelle de valeurs et qui, au nom de cette échelle de valeurs, jugent toutes les autres valeurs et toutes les autres civilisations. Même à ce point de vue je me permettrai de vous rappeler — je suis un sociologue incorrigible — que dans la même Eglise il y a toujours différentes tendances et différentes échelles de valeurs et des discussions au sujet de ces valeurs. La vie même d'une seule organisation et d'un seul groupe est encore pénétrée par une lutte entre des échelles de valeurs différentes. Or, la manière de poser la question ici me paraît entièrement, totalement dominée par un dogmatisme.

M. ANSERMET : Je réponds quelques mots à M. Gurvitch. Du fait qu'il n'a pas assisté au début de ma communication il ne peut pas se rendre compte de ce que j'entendais par le « fondement » de la condition humaine que nous révèle la musique de l'ère occidentale et où je vois se refléter la condition éthique de l'homme telle que l'a révélée le Christ. L'éthique chrétienne n'est pas une éthique entre d'autres éthiques, elle nous révèle ce qu'est l'éthique humaine en la posant comme la loi qui conditionne notre liberté. Il s'en suit que l'homme reste libre de se choisir *une éthique* mais il ne peut pas ne pas choisir, car quoiqu'il fasse, dans l'usage qu'il fait de sa liberté, il manifeste une éthique qui

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

est sienne et qui est toujours relative à une loi éthique idéale et qui est celle que prescrit la liberté. Je ne vois pas ce qu'il y a là de dogmatique puisque l'homme reste libre de choisir son éthique et que tout simplement en la choisissant il en est responsable. Il résulte de cette manière de voir, d'ailleurs, une totale relativité des éthiques personnelles et combien de fois le Christ n'a-t-il pas montré que des hommes qui n'observaient pas la loi juive étaient plus proches de son éthique que les scribes et les pharisiens. D'autre part, je ne fais pas la guerre à l'esthétique, mais j'ai remarqué que par suite d'une carence de son éthique, le monde occidental était réduit à une existence purement esthétique, c'est-à-dire à une esthétique sans éthique. Là encore je ne juge pas, je constate et tout mon exposé n'a tendu qu'à montrer des moyens non précisément de juger notre situation mais de la comprendre.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Calogero.

M. GUIDO CALOGERO : Je suis d'accord sur bien des points, avec M. Ansermet, mais je ne voudrais pas entrer dans la discussion de ces questions si vastes, si difficiles, du rapport de l'esthétique et de l'éthique. Je voudrais seulement ajouter quelque chose à ce qui a été dit au sujet de *En attendant Godot*.

L'on a, me semble-t-il, exagéré les critiques. L'on s'est étonné que le public ne se soit pas révolté en présence des souffrances que l'on nous montrait sur la scène. On devrait alors se révolter de la même façon ^{p.242} pour toutes les tragédies que l'on joue sur la scène. Et ce serait le cas des pièces de Shakespeare où parfois tout le monde meurt. L'on peut songer aussi qu'il y a beaucoup de souffrances dans le monde et que nous sommes ici bien tranquilles...

Je dirai aussi à M. Ansermet que la cigarette qu'il revendique de fumer me fait aussi quelques difficultés...

M. ANSERMET : Tout est relatif, je viens de dire qu'il y a une immense relativité.

Revenant à *Godot* M. Calogero ne voit pas en quoi on peut dire que les personnages sont inexistantes.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Je songe à ce premier motif de la désagrégation de la mémoire. Et cela se produit chez certains hommes. C'est le cas de certains personnages de Joyce ; c'est ce qui fait la beauté des dernières 150 pages d'*Ulysse*. Or, Beckett a été un élève de Joyce. Il met en scène des clochards, c'est-à-dire des hommes qui ne savent pas organiser leur vie. C'est pourquoi ils sont clochards. Ce sont des gens qui ne se rappellent pas ce qu'ils ont fait. Pozzo lui-même est atteint de ce défaut — bien qu'il ait un caractère différent. Il ne sait pas ce qu'il doit faire. Ils attendent. Ils attendent d'une façon désorganisée, en commençant toujours de nouveaux dialogues, en se répétant. C'est une situation spéciale et très bien déterminée, magnifiquement représentée, de l'attente de Dieu. Mais c'est une attente d'un dieu particulier, le dieu des hommes qui n'ont pas organisé leur vie, et qui alors attendent quelqu'un. Cela a été traité magnifiquement et je considère cette pièce comme une œuvre d'art, qui m'a fait grande impression.

M. Calogero fait quelques réserves sur les deux autres personnages. En fin de compte, dit-il :

Il me semble que l'on peut s'expliquer *En attendant Godot* sans se poser des questions aussi tragiques et angoissantes que : les personnages sont-ils existants ou non existants ? S'agit-il, dans cette pièce, du néant ou du tout ?

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Pierre Seghers.

M. PIERRE SEGHERS voudrait se faire, dans cette assemblée de « docteurs », l'interprète de « l'homme du commun, l'homme de tous les jours ».

J'aimerais pour un instant, en reprenant le mot de Paul Eluard, que nous « descendions d'un degré » et que nous tentions, non plus par rapport aux Indes, à l'Australie ou aux religions primitives, mais par rapport à l'esprit et à la personne d'un ouvrier ou d'un paysan, de voir ce qu'est l'angoisse en 1953, ce que pense de l'angoisse un paysan du Cher ou un des 40.000 ouvriers de la Régie Renault.

^{p.243} Comme en général les exercices physiques et les soucis ressentis par cette classe de la société lui donnent en général une assez bonne santé psychique, je ne crois pas que le sentiment de l'angoisse lui soit naturel. Les contacts avec les difficultés l'en préservent. Et ses membres participent plutôt naturellement, parce qu'ils construisent, à un sentiment de confiance, à un

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

sentiment d'espoir. La réalité — et non ses projections intellectuelles — donne donc à 90 % de la population cette sécurité qui la préserve de l'angoisse. Et si tout à coup l'angoisse s'abat sur elle et l'étouffe, elle en rendra immédiatement responsable l'infime minorité qui l'a mise en situation d'éprouver cette angoisse et ce sentiment pour lequel l'homme n'est pas naturellement fait.

Le paysan, l'ouvrier, passent leur vie à lutter pour des choses essentielles pour eux, mais aussi pour nous ; au-dessus desquelles l'angoisse — j'ai cru le remarquer parfois dans ces entretiens — planait si haut qu'ils ne l'auraient jamais rencontrée, ni reconnue.

Descendons d'un degré encore, si vous le voulez bien. Et demandons-nous quel est réellement le moment où cette angoisse risque de toucher cette immense classe sociale ?

Eh bien, je crois que l'angoisse touche l'ouvrier et le paysan si le pain, si la paix, si la liberté sont pour eux menacés. Ce n'est plus un élément d'investigation intellectuelle ; ce n'est plus une doctrine particulière qui fait fermenter facilement les esprits. Non, elle correspond plutôt à une définition, celle de Littré, qui n'est pas tellement pour faire rire. Je la cite : « Angoisse : sentiment de resserrement à la région épigastrique avec difficulté de respirer et grande tristesse. »

Elle devient une réalité physique, cette angoisse, quand apparaît cette menace qui, en boxe, se nomme « un coup bas ». L'angoisse vient dans les classes sociales, ouvrière et paysanne, quand ces classes ont le sentiment qu'elles ont été trahies. Que voulez-vous, l'angoisse métaphysique n'est pas leur lot. Mais heureusement, ces êtres qui ont une vie dure, savent comment écarter l'angoisse. Ils en ont les moyens.

L'on a, à très juste titre, parlé d'impuissance à propos de l'angoisse ; mais chez les ouvriers et les paysans, je crois que l'impuissance peut être dépassée. Peut-être les intellectuels sentent-ils leurs bras leur tomber devant cette sorte de vertige qui s'empare d'eux quand ils parlent, quand ils pensent l'angoisse. Pour les ouvriers, les paysans, c'est une chose toute différente. Leur travail est si rude et ils ont si peu de temps libre que si un événement survient, capable chez eux de provoquer l'angoisse, le peu de temps dont ils disposent sera pour chasser cette angoisse par des moyens pratiques.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Ils ont maintenant la possibilité de s'unir et de lutter pour écarter l'angoisse ; car ils ont la puissance avec eux et l'impuissance n'est plus pour eux une menace permanente. Il n'y a plus d'angoisse pour eux, il y a action.

Deux exemples récents : les signatures en France en faveur des Rosenberg ; la naissance, il y a cinq ans, d'innombrables mouvements pour la paix, contre la menace créée par le monopole des armes atomiques.

p.244 Si on a parlé de l'angoisse des philosophes, note M. Seghers, on ne s'est guère approché de cette angoisse réelle qui affecte le corps social aujourd'hui et qui est celle d'une nouvelle guerre.

J'ai entendu samedi, à Coppet, l'un de nos interlocuteurs parler de la « nouvelle guerre » très simplement, et sans que cette évocation suscitât une réponse. C'est devenu une locution du langage courant, normal, et on l'accepte. Si actuellement les inventions bouleversantes du XX^e siècle sont immédiatement tournées contre l'homme, et si l'on crée ce climat qui permettrait éventuellement d'utiliser ces inventions bouleversantes contre l'homme, on suscite une angoisse collective réelle qui touche tout le corps social, et pas seulement les esprits philosophiques.

LE PRÉSIDENT : La parole est au Dr Stocker.

Le **Dr Arnold STOCKER** a été profondément touché par l'exposé de M. Ansermet : il estime avec lui que le drame de notre époque est de s'être esthétisée. Il note, en passant, que Valéry était profondément éthique.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Amrouche.

M. JEAN AMROUCHE : Je voudrais faire deux remarques de détail. Je n'ai pas très bien compris ce que notre amie Jeanne Hersch et MM. von Schenck et Milosz ont dit ; car lorsque l'on accuse le public qui a assisté à la représentation de *En attendant Godot* de n'avoir pas réagi par la révolte, je me demande contre qui fallait-il que le public se révoltât, et contre quoi. Car le public d'une salle de spectacle est un public bien élevé, qui livre une partie de sa réaction en la soumettant aux normes de la bienséance.

L'on a fait allusion à l'art de Beckett et à ses intentions. Je n'ai pas l'honneur de connaître Beckett et je ne sais rien de ses intentions. J'ai simplement vu sa

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

pièce et j'ai le sentiment qu'un certain nombre d'écrivains contemporains vivent un drame à un degré de profondeur qui échappe peut-être à ceux qui ne sont pas, disons, des écrivains esthéticiens. Leur drame est celui de la signification même et de la valeur du langage, je veux dire de sa double valeur d'exorcisme — qui joue sur celui qui crée une œuvre et sur ceux qui auront, soit à la lire, soit à l'entendre. L'art de Beckett est un art qui veut, peut-être, se situer au delà d'un certain tragique traditionnel. Je m'explique. Je peux parfaitement admettre qu'un artiste ne croie ni à Dieu, ni à diable. Certains artistes, et parmi les plus grands, qui ont déclaré pendant de très longues années ne pas croire à Dieu, s'en sont tout de même remis à une croyance au diable. Le diable de Beckett est un pauvre diable, si c'est Pozzo.

La situation de Beckett est donc la situation d'un homme qui écrit comme s'il ne croyait ni à Dieu, ni à diable. Et son art ne peut être qu'un art de dérision radicale. C'est peut-être là qu'est l'avertissement le plus profond de la pièce.

p.245 J'ai un ami, romancier, qui vient d'écrire un livre effroyable qui produira peut-être chez nous une tragédie sans remède. Ce livre est entièrement écrit sur le plan de la dérision, sur le plan de la destitution du langage de toute noblesse, même de toute charge affective, tant soi peu susceptible d'être interprétée sur le plan de la noblesse. Cet écrivain, il est inutile que je le nomme, certains le connaissent fort bien.

Pour les personnages de Godot, Dieu, ce n'est pas Dieu, c'est tout simplement Godot ; et c'est peut-être là que se situe à son point de réalité l'avertissement de Beckett, si toutefois sa pièce est un avertissement, si toutefois sa pièce n'est pas simplement l'expression de quelque chose qui hante Beckett et qu'il a non seulement le droit, mais le devoir d'exprimer, et plus que le devoir si Beckett ne peut pas vivre autrement qu'en lui donnant la seule existence que sa hantise puisse avoir : c'est-à-dire sa pièce. Quant au public, il est libre d'y aller, d'applaudir, de pleurer. C'est son droit.

LE PRÉSIDENT : La suite des débats est renvoyée au prochain entretien privé.

@

TROISIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. André Guinand

@

LE PRÉSIDENT : p.247 Je salue tout spécialement la présence de M. le Président Schuman qui a bien voulu se prêter à cet entretien. Nous savons combien il est toujours délicat de s'entretenir de questions qui voisinent la politique. M. le Président Schuman nous a montré hier comment on pouvait les aborder sans heurter personne et en respectant la situation toute particulière dans laquelle nous nous trouvons dans ce pays.

Je vous prie, en conséquence, de bien vouloir observer l'exemple qu'il a donné en conservant une objectivité absolue, même si, quelquefois, les propos tenus ne sont pas, en raison de vos convictions personnelles, exactement ce que vous voudriez entendre.

Pensez que nous sommes sur un terrain de discussion et que nous avons la chance d'avoir parmi nous de grandes personnalités européennes, notamment M. le Président Schuman, qui doivent partir de Genève avec l'impression que la Suisse a gardé à la fois sa neutralité et son rôle moral dans le monde.

Pour commencer, je vais donner la parole à M. Philippart.

M. LOUIS PHILIPPART : Le sujet que vous avez traité, Monsieur le Président, en raison de son ampleur et de sa complexité toute particulière, explique sans doute l'esprit dans lequel vous nous l'avez proposé.

A ce sujet, je tiens à vous dire que je prends parfaitement conscience, au seuil de cette intervention, que le plan des responsabilités n'est pas tout à fait le plan intellectuel. Je sais combien la situation que j'occupe en ce moment est plus confortable que la situation d'un homme d'action qui a précisément charge de responsabilités, charge de peuples, charge d'âmes. Mais vous me permettrez, en citoyen d'Europe, de vous faire part de quelques réflexions qui m'ont été suggérées par votre exposé et de vous

¹ Le 8 septembre 1953.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

poser, dans le cadre même de cet exposé, quelques questions précises.

p.248 Il vous eût sans doute été difficile de nous décrire par le détail la situation particulière de chaque nation européenne en face du problème de l'angoisse et de ses causes.

Le décalage des niveaux dans l'évolution économique et sociale de la plupart d'entre eux, l'incidence redoutable des budgets militaires monstrueux sur l'aménagement d'autres budgets — notamment ceux des Travaux publics, de la Santé publique ou de l'Education nationale, l'omnipotence assez générale, au sein du Conseil des ministres, du ministre des Finances, l'influence anonyme, en tout cas telle qu'elle apparaît à l'homme de la rue, des banques et des trusts industriels sur les décisions de l'Etat de moins en moins indépendant des intérêts capitalistes nationaux et internationaux, enfin l'impuissance du pouvoir politique à l'égard des lois d'airain d'une certaine conception de l'économie, telles sont quelques-unes de ces causes.

Néanmoins, permettez-moi de vous dire que j'ai été frappé par certains traits de votre exposé — notamment par la fréquente confusion de la situation présente et de votre histoire, de ce qui est et de ce qui sera peut-être demain — par certaines extrapolations et certaines affirmations gratuites de cet exposé ou en tous cas que je considère, pour ma part, comme telles.

Voici notamment un exemple en ce qui concerne la confusion du présent et de votre histoire : à propos de la quatrième étape, cette étape capitale et décisive dans l'historique de la question sociale, il me semble que vous avez singulièrement généralisé la situation. Certes, je sais comme vous que cette collaboration du capital et du travail existe dans certains pays particulièrement évolués ; par contre, dans d'autres, elle s'ébauche à peine et dans d'autres — et c'est peut-être la majorité — elle n'existe pas du tout.

Vous avez dit d'autre part, je me rappelle, que les expériences qui avaient réussi sur tel ou tel point de l'Europe pourraient constituer des références pour l'avenir de l'Europe et je comprends très bien que de telles expériences puissent vous apparaître comme des expériences pilotes, mais je me permets de solliciter votre attention, ainsi que celle de l'auditoire, sur le fait qu'une expérience pilote n'est pas indépendante de certaines situations économiques, de certaines traditions sociales et morales, de toute une histoire et qu'il est extrêmement difficile de transposer d'un pays dans un autre telle expérience qui a réussi.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Comme exemple d'affirmation gratuite M. Philippart relève ce propos de M. Schuman selon lequel un climat nouveau de fraternité humaine se serait établi depuis la guerre. Cela a été vrai au sein de la Résistance ; mais on sait bien que l'espérance, née de ce climat même, a tôt été déçue.

De toute façon, Monsieur le Président, si vous n'avez pas parlé de la métaphysique, de dialectique, etc.... — et personne dans cette enceinte, je crois, ne s'en plaindra — votre exposé a postulé, me semble-t-il, une ontologie et une métaphysique, ce qui me paraît tout à fait naturel. Vos brèves allusions, d'ailleurs, ne laissent aucun doute à ce sujet. Mais venons-en à des faits plus concrets.

p.249 J'aimerais beaucoup vous demander ce que vous entendez exactement par la méfiance que les peuples éprouvent à l'égard des progrès de la science et de la technique. Vous avez dit que cette méfiance exprimait surtout le fait suivant : à savoir que le progrès du machinisme pouvait en somme constituer un progrès matériel réel en même temps qu'une sorte de progrès dans la destruction. Mais j'ai le sentiment, pour ma part, que la classe ouvrière, notamment, qui est en contact direct avec les machines, se préoccupe surtout de savoir si ces machines qu'elle considère comme des instruments de production extrêmement précieux et importants ne sont pas susceptibles, dans l'organisation économique actuelle, de provoquer non seulement la guerre, mais surtout le chômage et par conséquent la misère. J'ai le sentiment que cette classe ouvrière est particulièrement sensible au fait que ces machines — encore une fois dans l'organisation économique actuelle — sont pourvoyeuses de bénéfices considérables, de marges excessives au profit je ne dirai pas d'un patronat, mais d'un super-patronat qui n'a pas encore compris, comme vous l'avez si bien exprimé, que l'égoïsme ne paie pas.

D'autre part, je vous serais reconnaissant de bien vouloir préciser ce que vous entendez par « décalage entre le possible et le désirable ». Si je vous ai bien compris, il me semble que vous attribuez ce décalage à l'accroissement des besoins. S'agirait-il, dans votre pensée, des besoins exprimés par les revendications fondamentales de la classe ouvrière ou des besoins généraux de la population tout entière ? En d'autres termes, s'agirait-il d'un accroissement des besoins de consommation ou des besoins de luxe ?

La question sur laquelle je voudrais retenir votre attention, et ceci pour terminer, c'est la question sociale.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

J'ai été, comme je vous l'ai dit tout à l'heure, extrêmement attentif au bref historique que vous avez présenté du progrès social tel qu'il a pu être réalisé au cours de ces deux derniers siècles dans la plupart des pays d'Europe occidentale. Cette relation peut paraître, à bien des égards, fidèle si, précisément, on se borne à l'étude des résultats acquis et des lois qui les ont consacrés. Je ne vous cacherai pas cependant mon étonnement de n'avoir pas trouvé, dans cette partie de votre exposé, la moindre allusion au prix très élevé que la classe ouvrière de la plupart de nos pays occidentaux avait payé pour conquérir ces différentes réformes indispensables et conformes au plus élémentaire sentiment de la dignité humaine. Je crois que si vous aviez tenté de le faire, si vous n'aviez pas omis de le faire, vous n'auriez peut-être pas manifesté comme vous l'avez fait — du moins à mon gré — un peu souvent, votre hostilité je ne dis pas à Marx, car la conception que vous vous en faites est peut-être différente de la mienne, mais à la doctrine même de Marx. Mais ce qui est infiniment plus important, me semble-t-il, c'est que vous avez présenté en conclusion même de cet historique, une situation sociale presque idyllique en évoquant notamment la quatrième et dernière étape, cette étape qui doit couronner le progrès social dans le meilleur des mondes angoissés.

Contre la lutte des classes, qui est moins une doctrine peut-être qu'un fait et que je déplore comme vous d'ailleurs, vous avez préconisé ^{p.250} l'association des classes. Cette collaboration des classes dans un monde absurde où la loi de la jungle a été la règle quasi générale pour le règlement de la question sociale m'apparaît, hélas, utopique sans une modification radicale et rapide des mentalités. Je crois fermement aux intérêts, aux préjugés, aux habitudes, aux traditions, mais je ne crois plus guère — je l'ai cru pourtant autrefois — aux conversions, surtout instantanées. Je pense qu'il est assez malaisé de prévoir des conversions morales et sociales qui permettraient d'accomplir d'une manière sérieuse et efficace cet admirable programme social que vous avez développé sous le signe de la collaboration des classes. Cela me paraît un obstacle majeur car il ne s'agit pas seulement de créer des institutions — et je songe particulièrement au conseil des entreprises auquel vous avez fait allusion, je songe aux services sociaux, je songe à tous ces actes de bonne volonté qui sont accomplis, en effet, dans certains secteurs de l'économie de certains pays occidentaux — mais je me demande avec angoisse, cette fois-ci, s'il sera possible de rendre ces institutions véritablement libres et humaines, de faire en

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

sorte qu'elles ne soient plus au service des intérêts unilatéraux et exclusifs d'un patronat traditionnellement sensible aux bénéfices et aux aspects financiers et économiques des entreprises, s'il sera possible aussi de demander à la classe ouvrière d'abandonner ses préjugés et sa méfiance à l'égard notamment de ce patronat qui a toujours été pour elle un obstacle à son émancipation ?

C'est ainsi que se pose pour moi un problème que je considère comme central, le problème de l'éducation, non pas de l'éducation d'une classe, mais de toutes les classes, et sans vouloir évidemment anticiper ici sur les chances qui nous sont réservées, sur le temps dont nous disposons, je me permets tout de même d'appeler de tous mes vœux, comme vous l'avez fait, Monsieur le Président, une mobilisation des consciences qui se mettront au service de cette cause fondamentale et chère, je crois, aux meilleurs esprits de notre temps : la cause de la réconciliation des classes, mais dans une promotion de la justice, de la liberté et d'une Europe qui serait une terre humaine pour tous.

M. ROBERT SCHUMAN : Je remercie M. Philippart de ce qu'il vient de dire et j'ai l'impression qu'il a beaucoup moins contredit mon propre point de vue, qu'heureusement complété ce que j'ai dit d'ailleurs très longuement hier soir.

Si j'ai prononcé le mot de possible, j'ai voulu dire surtout que l'homme politique que je suis est continuellement dominé par la préoccupation de pouvoir atteindre, dans des conditions déterminées, dans un Parlement tel qu'il est composé, les réformes législatives ou autres qu'il juge indispensables. Cet homme politique n'arrive que très rarement jusqu'au résultat qu'il a préconisé et il se trouve donc nécessairement dans des limites beaucoup plus étroites que celles que lui suggérerait sa propre conviction. C'est là que réside le conflit que nous vivons tous les jours et c'est dans ce sens que j'ai employé ce mot. Je n'ai pas voulu dire que nous devons en quelque sorte réduire, maintenir les besoins nouveaux dans des limites très restreintes pour pouvoir atteindre ^{p.251} ce résultat. Je considère naturellement qu'il ne faut pas exagérer les besoins nouveaux, ce qui créerait des sources de conflits et d'illusions dangereuses, mais ce qui est beaucoup plus fort, ce à quoi nous nous heurtons comme sur un obstacle quotidien, ce sont les possibilités budgétaires, la nécessité, dans une coalition politique, de dégager une moyenne qui est ordinairement en dessous de l'idée que nous poursuivons.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Vous avez dit que mon exposé vous donnait l'impression d'une idylle, de même que ma conclusion.

M. PHILIPPART : J'ai parlé uniquement de la question sociale.

M. SCHUMAN : Il y avait des passages qui ont été considérés au contraire par certains comme extrêmement noirs et inquiétants ; cela prouve que dans un tableau il y a les lumières et les ombres ; tout est de savoir les répartir équitablement.

En tous cas, vous avez dit que c'est une anticipation un peu trop généralisée que j'avais entreprise. J'ai pu donner cette impression, mais je n'ai pas pu, ni voulu dire que partout, en Europe ou même au delà de l'Europe, cette quatrième étape est déjà atteinte dans tous les pays et de la même façon ; ce serait naturellement contraire à toutes nos expériences historiques et contemporaines. J'ai parlé d'une orientation nouvelle et j'ai marqué les tendances qui s'affirment surtout dans les pays les plus évolués au point de vue social et qui montrent la direction dans laquelle d'autres sont susceptibles de suivre.

Vous avez parlé des pays pilotes. C'est une expression excellente et j'évite soigneusement de mettre des noms ; mais il y a des pilotes qui, temporairement, méritent d'être suivis ; mais il y en a aussi qui s'égarer. Maintenons-nous dans le domaine des principes, si vous le voulez bien ; c'est beaucoup plus rassurant pour moi et pour vous !

Il est certain que nous sommes encore éloignés de ces réalisations plus que nous ne le désirerions. C'est une idée nouvelle qui commence à prendre place : celle de l'entreprise, entité et objectif en soi, se situe au-dessus à la fois du patronat et du salariat ; elle est la notion nouvelle, acceptée par les éléments les plus clairvoyants du monde du travail, et dans différents pays. Ce serait une étude à faire que nous ne pouvons pas entreprendre ici, mais je me borne à le constater. C'est dans ce sens qu'il y a une perspective d'avenir qui s'ouvre, non pas simplement vers une réconciliation des classes, mais vers un état de choses où n'existeraient plus les antagonismes irréductibles que nous avons connus jusqu'ici. Nous aurons alors une collaboration reposant sur une espèce de charte librement acceptée par des partis jusqu'ici hostiles ; ceux-ci traiteront d'égal à égal.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Vous avez souligné l'importance des progrès techniques. Je suis loin de les vouloir condamner ou sous-estimer ; vous ne me l'avez pas reproché d'ailleurs. Ils entraînent, naturellement, comme contre-partie des risques et notamment le risque du chômage dont vous avez parlé tout à l'heure.

p.252 Je vous fournis l'exemple qui est en voie de se produire dans mon département de la Moselle. Il s'agit des trains de laminoirs qui sont une importation américaine et qui transforment complètement le travail des aciéries tel que nous l'avons connu jusqu'ici sur le continent, travail pénible et dur pour la main-d'œuvre. La machine va prendre le dessus d'une façon extraordinaire. Naturellement, ceci entraîne le licenciement d'une grande partie du personnel ; il ne restera plus qu'une fraction de l'ancien personnel devenu superflu ou remplacé par un personnel nouveau, qui réagit autrement devant ces machines subtiles qu'il faut contrôler, étudier, avec lesquelles l'ouvrier est en quelque sorte en conversation permanente alors qu'auparavant le travail était purement machinal, abrutissant.

Il y a donc là un très grand problème et on aurait pu craindre que l'ouvrier ne réagisse comme il l'a fait il y a un siècle à l'apparition des métiers à tisser et des machines de clouteries qui ont causé le chômage massif des anciens ouvriers et artisans.

L'ouvrier contemporain a reconnu que c'était l'inévitable rançon du progrès ; qu'il faut s'incliner devant l'intérêt général du consommateur, y compris la classe ouvrière. Pour l'ouvrier pris individuellement, il y a un risque, notamment pour celui qui n'est pas susceptible de s'adapter à cette nouvelle technique, qui sera éliminé et remplacé.

Très courageusement, la classe ouvrière, d'une façon clairvoyante, sans critiquer cette évolution, l'a acceptée et fait confiance à l'effort qui devra être fait par les pouvoirs publics comme par les organisations syndicales et par le patronat pour trouver une issue, un autre emploi à des mains-d'œuvre devenues superflues.

Mon opinion est que nous parviendrons progressivement à faire disparaître la notion de la lutte des classes. D'ailleurs, si vous avez des contacts suivis avec le monde des ouvriers et des salariés, avec les milieux politiques ou syndicaux, en dehors des tendances extrémistes, vous entendrez rarement l'idée et le terme de lutte des classes. On ne la considère plus comme une fatalité. Je ne

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

nie nullement les conflits sociaux, parfois violents, même aux Etats-Unis ; mais ce n'est plus la confirmation d'un principe auquel personne ne puisse se soustraire. Il y a donc là une raison d'espérer reposant sur un état d'esprit nouveau.

Naturellement, nous sommes dans les débuts, il faudra — vous l'avez dit et je vous en remercie — procéder à une éducation. Je n'ai jamais songé que cette éducation dût porter uniquement sur une classe. Elle devra se faire dans la classe ouvrière et cela par elle-même ; il ne faut pas que l'on cherche à l'imposer du dehors. L'ouvrier n'acceptera le nouvel état de choses que s'il parvient à former lui-même sa conviction à ce sujet. Mais il faudra aussi l'éducation du patronat. Je peux dire par l'expérience que j'ai faite, que le jeune patronat a compris et qu'il est prêt à s'engager dans des voies nouvelles, autant au point de vue économique que dans le domaine social. Il accepte des risques que l'on aurait refusés dans le passé. Il reconnaît la nécessité d'une orientation p.253 nouvelle, non parce qu'il faut faire des concessions, mais parce qu'en elles résident des garanties d'un avenir meilleur, pacifique et de collaboration fructueuse.

Le patronat doit spontanément accorder au salariat la place de coopération qui lui revient et qui sera dans l'intérêt de l'entreprise. Telle est la conclusion à laquelle je suis moi-même parvenu. Je remercie M. Philippart de l'avoir soulignée tout à l'heure si lumineusement et en pleine concordance avec mes propres sentiments.

LE PRÉSIDENT : Nous allons maintenant avoir une conversation à quatre : entre MM. Mayoux, Wahl et Campagnolo d'une part et M. Schuman de l'autre.

Je donne tout de suite la parole à M. Mayoux qui va engager cette conversation.

M. JEAN-JACQUES MAYOUX : Nous sommes réunis ici non pour nous pencher sur notre propre angoisse, comme notre auditoire aurait pu parfois le penser, mais pour nous pencher sur celle des autres et y chercher des remèdes.

Parmi ces angoisses que nous cherchons à comprendre et à dépasser, il n'en est peut-être pas de plus émouvante à l'heure actuelle que celle des peuples qui s'éveillent à la conscience d'eux-mêmes et qui s'interrogent devant un avenir

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

dont ils ne savent pas s'il est ou s'il n'est pas déjà un destin, s'il n'est pas déjà muré, bouché ; ce sont les peuples qu'il faut encore appeler, hélas ! les peuples coloniaux.

Vous avez touché à cette question hier et je le comprends très bien car vous aussi vous avez senti qu'il y avait là un nœud d'angoisse. Vous avez parlé, dans ce contexte, de la nécessité de respecter les droits acquis, c'est-à-dire, d'après votre propre expression, les droits « légitimement » acquis, droits légitimement acquis au cours de la co-habitation entre les peuples colonisateurs et les peuples colonisés. Mais qu'est-ce que la « légitimité » de ces droits acquis, étant donné la manière dont ils l'ont été, étant donné que ces peuples ne nous ont pas demandé de venir à eux, étant donné que si nous lisons l'histoire, nous trouvons à l'origine de l'acquisition de ces droits un prétexte quelconque, tel un coup d'éventail ? Il y a là, je crois, quelque chose qui s'oppose très gravement à une autre notion qui nous est chère : celle des « droits imprescriptibles ».

D'autre part, vous avez parlé, car vous avez tout de même le souci de liquider cette période coloniale dont l'injustice nous oppresse, de la liquidation du colonialisme. Vous en avez parlé dans un climat que j'appellerai, pour ma part, un climat Louis XVIII, celui de « la charte octroyée ». Nous ne pouvons pas, avez-vous dit, par exemple, « octroyer » le suffrage universel tant que telles ou telles conditions n'auront pas été remplies. Vous avez parlé — et je crois ou du moins je croyais que c'était une vieille formule à laquelle nous avons tous renoncé — de « l'apprentissage de la liberté ». S'il faut savoir se servir de sa liberté pour la recevoir, qui de nous en est digne !

p.254 Enfin, vous avez parlé, au terme de cette liquidation du colonialisme, du système colonial qui doit céder le pas à une véritable association librement acceptée. Je vous demanderai, alors, dans ce contexte, ce qu'est une « association librement acceptée », qui ne peut pas être librement refusée !

Voilà les questions qu'il me paraissait le plus urgent de vous poser sur ce plan. Peut-être, avant de passer à mon second groupe de questions concernant l'Europe, est-il préférable de laisser mes collègues formuler leur opinion sur ce point ?

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Ricœur.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. PAUL RICŒUR : Je voudrais insister, moi aussi, sur un certain nombre d'inquiétudes que m'a données la conférence d'hier surtout par son ton qui m'a paru délibérément optimiste, mais d'un optimisme peut-être un peu factice.

Je pense à deux points : d'abord à celui de la collaboration travail-capital. Sur cet arrière-plan de détresse ouvrière a été jeté une sorte de voile de tranquillité, un voile très rassurant. Or, tout de même, si nous examinons la conjoncture, nous constatons que nous sommes actuellement — en France en tous cas et peut-être ailleurs — en face d'une période de grandes déceptions de la classe ouvrière condamnée au silence. La classe ouvrière est souvent décapitée de ses chefs syndicalistes, ceux-ci sont souvent emprisonnés ; bref, l'examen de la conjoncture ne me paraît pas devoir conduire à cet optimisme. Et je rejoins ici M. Mayoux ; moi aussi je suis inquiet de voir qu'on développe un optimisme de commande alors que nous sommes exactement au moment où le dialogue entre des puissances colonialistes — ou plus exactement colonisatrices — et les peuples se trouvent assombris et empoisonné par des actes arbitraires, des violences, des trahisons de parole. Je voudrais dire combien je me sens plus proche plutôt que de cet optimisme d'hier du cri d'alarme, d'indignation et de tristesse de François Mauriac devant certains événements récents.

M. SCHUMAN : Je voudrais dire un mot d'abord en ce qui concerne nos rapports avec la classe ouvrière, puisque M. Ricœur a fait une remarque à ce sujet.

Vous avez dit, M. Ricœur, que je fais état d'un optimisme béat, un optimisme de commande. Je ne serais pas l'homme de la pratique depuis 34 ans et surtout le représentant d'un département industriel par excellence, le département de la Moselle, qui connaît à l'heure actuelle une industrialisation au delà de tout ce que nous avons vécu jusqu'ici sur le continent européen, si je n'avais tout de même une certaine expérience en la matière. Je suis donc, par mon expérience personnelle, particulièrement bien placé pour mesurer les difficultés et les obstacles devant lesquels nous nous trouvons encore. Mais je maintiens mon point de vue, en raison même de mes contacts avec la classe ouvrière. ^{p.255} Comment, nous aurions aujourd'hui en France ou dans n'importe lequel des pays qui entrent en ligne de compte, un régime qui tendrait à museler la classe ouvrière ! Vous résidez à Strasbourg, M. Ricœur, et je crois que vous pourriez difficilement citer des exemples ! Il y a sur le plan politique,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

quelquefois, des altercations très vives. Sur le plan syndical le droit de grève est constitutionnellement garanti, il est illimité, parce que l'on a omis de le réglementer, car l'exercice de tout droit demande à être réglementé. Nous vivons donc, à cet égard, dans un régime d'anarchie plutôt que dans un régime de contrainte. Il y a donc, pour la classe ouvrière, la possibilité de faire valoir ses droits, de marquer son mécontentement ; sans doute la classe ouvrière dans un conflit, est-elle encore handicapée du fait qu'elle vit d'une façon précaire au jour le jour. Quand l'ouvrier entre en grève, il ne sait pas s'il pourra tenir pendant huit jours ou plus sans salaire. Telle est la contrainte de fait qu'il subit, mais ce n'est pas une contrainte exercée par les pouvoirs publics. Il y a donc, dans ce domaine, toute une évolution à accomplir pour que la classe ouvrière puisse traiter d'égal à égal, et à armes égales, comme cela se fait aux Etats-Unis, par exemple.

Je suis donc loin de nier le décalage qui existe encore, mais je ne voudrais pas non plus laisser donner cette note trop pessimiste, d'après laquelle la classe ouvrière doit rester dans le désespoir et dans la révolte pour parvenir à se libérer et à créer un état de choses nouveau.

Sur la question des territoires d'outre-mer — c'est le terme que nous employons — je répondrai à la fois à MM. Mayoux et Ricœur.

Vous m'avez demandé ce que signifie le terme « droits légitimes ». Je souligne le fait que j'ai employé le mot « légitimement », ce qui montre qu'il y a des droits acquis qui ne l'ont pas été *légitimement*, dans le sens que je donne à ce mot. Le droit acquis par la violence ou par l'exploitation de circonstances qui ne sont pas dues à un effort, sans qu'il soit apporté un progrès à la civilisation, je considère que ce n'est pas un droit « légitimement » acquis. Je considère comme légitime tout ce qui précisément a été fait dans le sens de l'élévation du niveau de vie en général et du degré de civilisation des populations que nous avons prises en charge...

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Si vous me le permettez, Monsieur le Président, je voudrais vous interrompre un instant pour vous poser une question. Je voudrais savoir où trouver les principes qui permettent d'établir ces légitimités et, mieux encore, quel tribunal pourra les établir ? Actuellement, nous demeurons dans le vague et tant qu'il en est ainsi, nous sommes parfaitement

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

d'accord. Mais qui pourra nous dire si une action a vraiment servi la civilisation et non des intérêts particuliers ?

Est-ce que les peuples qui ont été soumis à cette opération civilisatrice reconnaissent la légitimité de ces droits acquis ? Il faudrait savoir s'il y a pratiquement une autorité capable d'établir ces principes, une autorité de la culture, par exemple.

M. SCHUMAN : p.256 Malheureusement, je ne peux pas dire qu'il y ait actuellement une instance susceptible d'arbitrer une discussion de ce genre.

M. CAMPAGNOLO : Alors, il y a des risques.

M. SCHUMAN : Bien sûr, mais je voudrais précisément m'expliquer là-dessus.

Je considère que les organisations internationales ne sont pas encore en état d'exercer un tel arbitrage. L'Organisation des Nations Unies, composée de près de 70 nations, fort éloignées, parfois, des situations concrètes, est facilement dominée par des préjugés et des passions. Comment voulez-vous, par exemple, que dans des problèmes de l'Afrique du Nord on soit juge quand on n'a jamais pu se rendre compte sur place de la situation véritable ? Comment voulez-vous que des Etats encore guidés par l'esprit colonialiste puissent être impartiaux dans un débat de ce genre ? Alors, quelle sera l'issue ? Je considère que la meilleure façon de trancher un tel débat est de l'engager avec l'intéressé lui-même. Je considère que dans le dialogue nécessaire — et je réponds tout de suite à une observation de M. Mayoux — il ne s'agit pas de faire imposer le régime nouveau unilatéralement dicté par l'ancienne puissance tutélaire ; mais de le dégager d'un échange de vues, d'une discussion confiante entre le tuteur et celui qui doit être émancipé.

M. MAYOUX : Mais dont, tout de même, les conclusions ne sont pas libres !

M. SCHUMAN : Les conclusions ne sont pas libres dans ce sens que si on n'arrivait pas à se mettre d'accord, ce serait l'ancien état de chose qui continuerait. Il n'existe pas la possibilité d'imposer le nouveau statut. Il faut demander un effort des deux côtés ; vous ne pouvez pas demander que l'effort soit fait uniquement du côté du tuteur parce que celui-ci a charge d'âmes et

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

détient une responsabilité, comme je l'ai dit hier. Il ne peut pas se livrer à l'arbitraire, au hasard et à l'aventure, surtout lorsqu'il y a d'autres populations présentes sur ce territoire en cohabitation avec une population autochtone. Il y a là un enchevêtrement d'intérêts légitimes dont il faut tenir compte.

Il existe, dans ces pays, une élite plus évoluée, plus proche de nous, que nous avons formée. On a trop souvent omis dans le passé de faire confiance à cette élite ; il faut l'associer, non seulement aux discussions, mais aussi à la pratique des choses administratives, économiques et politiques. Il faut que les jeunes qui ont été éduqués dans nos écoles, d'après les principes européens, apprennent à prendre leurs responsabilités et à préparer en collaboration avec nous un régime nouveau.

M. MAYOUX : Au Maroc et en Tunisie, n'est-ce pas le contraire que nous faisons constamment ? Est-ce qu'on ne confond pas les élites et les caïds ? Est-ce qu'on n'oublie pas de consulter ces élites ? Cela me paraît quelque chose de très différent de ce que vous dites et ne serait-ce pas en cela que réside la gravité de la situation ?

M. SCHUMAN : p.257 Monsieur Mayoux, ce que nous confrontons ici, ce sont des idées, non pas des hommes et des méthodes effectivement appliquées. Ce n'est pas un procès que nous intentons, nous examinons des idées, des principes.

Vous savez très bien que j'aurais beaucoup de choses à dire parce que je les ai déjà dites et écrites ailleurs. J'ai donc un alibi en quelque sorte, mais il ne faut pas trop me tenter, Monsieur Mayoux, pour me faire dire ici des choses qui seraient incompatibles avec les principes définis tout à l'heure par notre président.

M. RICŒUR : Je crois, Monsieur le Président, que ce que nous avons voulu prendre est une position d'alarme et je tiens à le dire tout de suite, aucun d'entre nous n'est comme « le méchant stalinien ». Pour ma part, je suis dans la ligne d'Emmanuel Mounier et de la revue *Esprit* et vous pouvez être, par conséquent, pleinement rassuré.

Ce que je crains, en revanche, c'est que ce soit vous qui soyez surpris dans quelques mois ou dans quelques années. On a méconnu, en France, depuis

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

quelques années, ce qui se passait en profondeur ; on a cru que la classe ouvrière s'assoupissait, que ses cadres syndicaux commettaient cette erreur de conjoncture qui nous a valu un été difficile et bouleversé et nous vaudra peut-être un hiver plus rude encore.

L'alarme, justement, consiste à éveiller les esprits à une situation qui s'aggrave en profondeur, je dirais même en dessous de cette espèce d'optimisme rassurant que vous tissez par dessus.

M. MAYOUX : Je tiens à ajouter, puisque Monsieur le Président semble nous avoir reproché de nous écarter des principes, que si, précisément, nous avons pris la parole, c'est que ce sont des principes que nous avons souci essentiellement et que ce que nous voudrions, dans cette liquidation du problème colonial, — comme dans d'autres — c'est une politique de l'esprit.

M. SCHUMAN : Je répondrai d'abord à M. Ricœur.

Il y a eu des conflits sociaux extrêmement regrettables, mais avez-vous remarqué que les conflits les plus violents que nous ayons connus en France, n'avaient pas lieu dans les entreprises privées mais dans les entreprises nationalisées où il n'y a pas d'autre patron que l'Etat. Ce sont les ouvriers mineurs, les cheminots qui sont les plus violents dans leurs réactions, et ils ont peut-être raison — je ne tranche pas la question — mais cela prouve que la controverse ne se situe plus uniquement, ni même, principalement entre le patronat et le salariat. Nous sommes à un autre stade où le salarié des degrés inférieurs, est en compétition, comme je l'ai dit hier soir, avec ceux qui ont la direction de l'affaire.

C'est donc, de plus en plus, à l'intérieur des entreprises — nationalisées ou autres — que se joue la partie. Le terrain de la lutte me semble s'être déplacé. Ce qui est en cause surtout c'est la structure de l'entreprise comme telle.

M. RICŒUR : ^{p.258} C'est peut-être aussi, Monsieur le Président, toute une classe qui bouge et elle bouge sur sa bordure la moins opprimée monétairement, c'est ce qui vous explique le départ de ces mouvements.

M. SCHUMAN : Mais contre qui ?

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. RICCEUR : C'est peut-être parce que toute la nappe sociale qui est derrière est en mouvement que cette partie de la classe ouvrière se manifeste. C'est ce glissement qui m'inquiète, moi notamment, qui ne suis pas communiste.

J'ai assisté à Saint-Nazaire à la déception de tous les cadres ouvriers non communistes qui ne peuvent plus, actuellement, résister à cette espèce d'unité d'action qui va dans le sens du courant populaire et qui travaille dans le sens communiste. Je voudrais vous rendre attentif à cet espèce de glissement vers le communisme.

M. SCHUMAN : Je ne méconnais pas ce risque. J'ai dit tout à l'heure, en réponse à M. Philippart surtout, que ce n'est plus sur le terrain de la lutte des classes que cette évolution se produit. Elle est néanmoins inquiétante, elle demande toute notre attention. De profondes réformes sont à accomplir, mais encore une fois ce sont surtout des réformes de structure de l'entreprise, de l'organisation de la vie économique. C'est cela qui est en cause beaucoup plus que les anciennes oppositions de classes.

En ce qui concerne les autres questions soulevées par M. Mayoux, il ne s'agit pas évidemment — et je crois que vous l'avez reconnu — d'une charte octroyée ; je l'ai dit moi-même dans des termes précis. Il ne saurait être question de cela, surtout lorsqu'un territoire est régi par un traité internationalement valable.

Il y a depuis quelques dizaines d'années des contrats qui nous lient, que nous respectons plus ou moins — c'est une autre question. Les traités existent, ils forment une charte contractuelle bilatérale qui est valable, susceptible d'être soumise à un contrôle international dont je ne répudie pas le principe. Mais avant tout je préconise la conversation directe entre les intéressés, dont je ne désespère pas — je le répète — et c'est dans ce sens aussi que je parle d'une association librement acceptée.

Lorsqu'on cherche à créer une association, il faut que tous les participants y mettent du leur ; elle ne saurait se baser sur la liberté complète de l'une des parties. D'autre part la partie qui n'a pas encore fait l'expérience d'une liberté complète devra accepter des étapes, ce qui implique un minimum de confiance. Moi-même, Monsieur Mayoux, j'ai eu des conversations à mener — et qui n'ont pas toujours abouti pour des raisons diverses et surtout à cause d'interventions

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

du dehors, — mais j'ai eu la conviction que l'entente est possible. Si on admet les étapes nécessaires, cette évolution confiante est sincèrement acceptée par les intéressés.

M. MAYOUX : p.259 Je voudrais maintenant en venir au second groupe de questions en comptant beaucoup sur mes collègues pour compléter les quelques remarques que je vais présenter concernant l'Europe.

Nous sommes tous très soucieux de l'idée d'Europe — et je dis bien « de l'idée d'Europe » — et non pas de l'Europe comme entité. Notre conception de l'Europe est quelque chose comme une intercession qui nous permette de nous ouvrir et de nous élargir vers l'avenir. L'Europe que nous souhaitons est une Europe ouverte et sans limites, une Europe génératrice d'harmonie, et non point génératrice de conflits.

Certaines choses, assurément, Monsieur le Président, parmi vos propres projets servent notre idée ; il n'y a aucune raison pour qu'une communauté du charbon et de l'acier ne puisse pas s'élargir au fur et à mesure des possibilités et il n'y a aucune raison pour qu'elle ne devienne pas, finalement, une communauté mondiale du charbon et de l'acier, ce qui est extrêmement souhaitable et ce qui devrait s'étendre à toutes les autres denrées économiques. Voilà ce que j'appelle une Europe ouverte et une Europe qui regarde vers l'avenir.

Mais est-ce que votre Europe ne regarde pas beaucoup plus vers le passé que vers l'avenir ? Je le pense, d'une part, parce qu'elle est faite essentiellement de ce que vous considérez comme un héritage, mais quel héritage ? Un héritage très partiel, celui de l'Europe chrétienne du moyen âge, peut-être, mais non l'héritage de la Révolution française qui, peut-être, trouverait d'autres apparentements que ceux que vous reconnaissez. Cette Europe, à mon sens, est une Europe qui fait face aux conflits bien plus qu'elle ne recherche l'harmonie. Mais quels conflits ? Vous avez parlé du danger « imaginaire d'agression » qui semble remuer les puissances de l'Est. Est-ce que le danger des autres ne nous apparaît pas toujours comme imaginaire ? Est-ce que depuis août 1945 et la bombe sur Hiroshima on peut parler, de la part des nations qui peuvent craindre de recevoir la prochaine bombe, de danger purement imaginaire ? Voilà tout de même une question qu'il me paraît raisonnable de poser.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Ce que personnellement je reproche à votre Europe, c'est vraiment de se construire pour faire face à ce conflit ; je sais bien que vous me direz : après tout le *si vis pacem, para bellum* est une assez vieille formule et c'est, en effet, pour parer au conflit que cette Europe se construit. Il me semble cependant que si nous ne pouvons espérer la paix que d'un climat de paix, l'agression d'une Europe, qui est une Europe fermée, n'empêche pas seulement l'Europe de se constituer plus largement et avec un contenu idéologique infiniment plus riche et plus harmonique pour l'avenir, mais elle nous rapproche dangereusement d'une multitude de possibilités de conflits. Nous sommes surpris, par exemple, de voir que cette Europe ne contient pas l'Angleterre. Vous me direz, et je le sais, que l'Angleterre a des obligations envers le Commonwealth, mais il y a peut-être aussi les obligations de la France envers l'Union française. Cette Europe ne contient donc pas l'Angleterre, qui est si proche de nous, et elle comprend la nation de la part de laquelle nous avons subi ^{p.260} trois agressions d'une extrême violence. Or, cette nation, n'êtes-vous pas en train de la clouer à son passé ? Dans des circonstances aussi défavorables ne la rendez-vous pas actuellement à ses anciens dieux, si je puis dire ? N'y a-t-il pas une possibilité de rendre à cette nation allemande qui se trouve au centre du problème, le bonheur de l'union au lieu de la cruelle division actuelle et de la porter vers un avenir différent en lui accordant un don dont nous admirons tellement les conséquences dans ce pays-ci : à savoir cette médiatisation qui serait peut-être l'un des moyens d'éloigner de nous le conflit ?

Voilà un certain nombre de points que j'ai envisagés et je m'arrête, certain que mes collègues auront beaucoup à ajouter.

LE PRÉSIDENT : Je donne la parole à M. Jean Wahl.

M. JEAN WAHL : Je ne crois pas à l'entité de l'Europe, et je me le reproche parfois. Je crois que l'Europe est une pseudo-idée, que l'Europe ne peut pas vivre sans les autres continents et que c'est le continent le plus difficile à faire. Peut-être ne se fera-t-il que lorsque le monde sera fait.

Vous avez parlé, Monsieur le Président, de commencer l'Europe. Mais je ne sais pas si la commencer dans de telles circonstances ce n'est pas, en même temps, la finir ! Ne vaudrait-il pas mieux attendre un peu plus tard pour la commencer réellement ? Evidemment, si on pouvait constituer l'Europe, comme

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

vous l'avez dit à un moment, indépendamment de ce qu'on appelle le danger communiste, il y aurait peut-être une Europe à constituer.

Pour entrer maintenant dans les questions difficiles de la politique extérieure — et difficiles particulièrement pour moi en tant que métaphysicien — je me demande si vous n'avez pas — et je rejoins ici la pensée formulée il y a quelques instants par M. Mayoux — si vous n'avez pas mis les torts un peu trop d'un seul côté. Il est vrai que, dans une phrase, vous avez parlé de l'« échec en grande partie causé par l'Union soviétique ».

L'imaginaire danger d'agression, comme l'a dit M. Mayoux, est peut-être des deux côtés et c'est ce qu'il y a de terrible. Nous ne pouvons pas dire, et cela aussi est terrible, s'il est imaginaire ou non et il nous faut bien penser que l'U.R.S.S. a quelques raisons de pouvoir craindre une agression. Il me semble que vous avez appelé la détente surtout du côté de l'U.R.S.S. ; quant à moi, je la demanderais des deux côtés.

J'ai été un peu effrayé aussi de l'expression de « complicités intérieures » que vous avez employée et qui me paraît très grosse de menaces. A un moment, vous avez parlé des idéologies conquérantes, et, à un autre, de la « marée montante des idées ». Je ne sais pas, à vrai dire, si c'est à la même idée que vous faisiez allusion parce que ce serait très menaçant et très dangereux, notamment si c'est réellement de l'Est que la « marée montante des idées » nous vient. Il est vrai qu'à un autre moment vous êtes allé dans un autre sens.

^{p.261} Voilà ce que je voulais dire. Je crois que l'idée d'Europe — qu'elle ait été dans la pensée de Napoléon et dans celle d'Hitler — je ne les compare pas ! — est une idée dangereuse...

M. SCHUMAN : Je vous remercie de ne pas comparer Napoléon et Hitler !

M. WAHL : C'est une idée qui, souvent, a fait autant de mal que de bien...

M. CAMPAGNOLO : Je crois qu'il faut nuancer notre pensée. Ce qui, dans le discours de M. Schuman, nous a mis dans un certain embarras, c'est l'absence d'une assez nette distinction entre l'Europe qui est en train de se faire et l'Europe que l'on pourrait concevoir sur un plan différent et dont les

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

fondements, par exemple, pourraient se trouver ailleurs que dans l'histoire, par exemple dans la culture, dans les traditions.

Nous pourrions peut-être, à cause de cette confusion, rendre impossible un effort sérieux pour constituer une Europe qui répondrait davantage à cette conception traditionnelle de la culture humaine dans laquelle nous avons été éduqués et avons vécu.

M. SCHUMAN : Je voudrais répondre à cet ensemble de questions très voisines l'une de l'autre. Je remercie les orateurs qui ont si clairement défini leurs points de vue. Je voudrais immédiatement essayer d'imiter cette clarté et m'expliquer en toute franchise.

M. Mayoux m'a dit : « Vous allez faire une Europe fermée et nous voulons une Europe ouverte ». Nous avons déclaré, dès le moment où nous avons entamé cette politique européenne — et je dis « nous » en pensant à tous les pays qui s'y sont associés, que ce soit au Conseil de l'Europe ou au pool charbon-acier — que cette Europe reste ouverte à tous ceux qui voudront y venir.

Donc, s'il y a une Europe ouverte, c'est bien celle-là qui en elle-même, dans ses statuts, dans sa conception, ne comporte aucune exclusive. Je tiens à le répéter ici et nous le répéterons d'autant plus nettement qu'il y a tout de même des Européens qui vivent au delà de la ligne de démarcation vers l'Est, et qui, ne s'identifiant pas avec le régime politique ou économique qui existe là-bas, ont la prétention légitime et l'espoir d'appartenir un jour, étroitement et officiellement, à cette Europe, dont ils sont exclus à l'heure actuelle.

Nous voulons donc une Europe ouverte et non pas simplement former un syndicat de défense, soit économique, soit militaire ou même culturel comportant des exclusives ; ce serait la négation même de notre politique européenne. La difficulté est de définir cette Europe, car définir c'est en même temps délimiter. En d'autres termes, quelle est la conception que nous avons de cette Europe ? Selon la réponse que nous donnerons, nous aboutissons à exclure certains qui ne peuvent pas ou ne veulent pas y venir à cause de notre définition, même si nous n'avons pas nous-mêmes la volonté de les exclure.

M. CAMPAGNOLO : p.262 Permettez-moi de vous interrompre. Cette Europe

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

que l'on est en train de construire et que vous définissez comme ouverte dans l'honnête intention de faire réellement une politique de l'Europe ouverte, elle est quand même déterminée par les événements auxquels vous avez fait allusion précédemment ; c'est une Europe qui se fait pour constituer un rempart contre une menace extérieure.

M. SCHUMAN : Vous anticipez, cher Monsieur, car je n'ai pas encore pu répondre sur ce point à ce que vous avez dit tout à l'heure.

M. CAMPAGNOLO : C'est une Europe qui se fait sous la poussée des événements.

M. SCHUMAN : Dans une certaine mesure vous avez raison, mais il faut que nous nous expliquions complètement.

Vous dites que l'Europe doit être basée sur les traditions. Bien ! Les traditions européennes — M. Mayoux a cité tout à l'heure l'héritage chrétien et celui de la Révolution française — je les accepte tous les deux et je n'en écarte pas le principe de la liberté individuelle, de la liberté de penser et de la liberté d'organisation ou d'association. Ce sont des principes qui nous sont communs aujourd'hui, sans aucune discussion possible. Vous avez peut-être des critiques à formuler, mais je vous ferai remarquer que ce n'est pas moi l'accusé !

La question qui se pose est celle-ci : est-ce que ces principes sont, à l'heure où nous parlons, communs à tous les pays européens, à tous les pays situés sur le continent européen proprement dit ?

Est-ce qu'en toute honnêteté vous pouvez dire qu'il y a une communauté de tradition et de civilisation entre le régime soviétique et le nôtre ? Je vous pose une question, c'est bien mon tour !

M. CAMPAGNOLO : Je suis d'accord, sur le plan politique, que cette communauté des peuples d'Europe ne peut être contestée et qu'elle ne doit pas l'être ; mais quand nous parlons de l'Europe, nous ne parlons pas des gouvernements actuels de l'Europe ou des différents régimes. Lorsque nous envisageons une Europe qui doit trouver son fondement dans la culture, et non pas seulement en Occident, mais aussi en Orient, le doute est permis. C'est

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

pourquoi je dis que nous devons distinguer nettement les deux plans. Vous avez raison, sur le plan politique, de créer ce boulevard contre la poussée orientale, mais vous vous trouvez là sur un plan purement politique et vous bâtissez votre Europe de la sorte parce que cela convient à une action politique — je parle ici de ceux qui pensent faire cette politique. Cela est parfaitement légitime et peut-être même nécessaire, mais encore une fois, je voudrais que l'on ne confonde pas les différents plans.

M. MAYOUX : p.263 Monsieur le Président, ayant été cité, je tiens à préciser nettement que je ne suis pour l'Europe d'aucun héritage. J'ai dit que l'on pourrait choisir un autre héritage, que l'on pourrait opposer ou joindre à l'héritage chrétien celui de la Révolution française ; mais j'ai bien précisé aussi que l'Europe à laquelle je pensais était orientée vers l'avenir ; en bref, obéissait à une conception de synthèse et d'intégration.

Et selon ce que vient de dire M. Campagnolo, je dirais que c'est une synthèse et une intégration « culturelles » plus larges qui seraient nécessaires pour constituer cette Europe nouvelle et qu'il ne faut pas s'en tenir à une tradition de culture délimitée et étroite.

M. SCHUMAN : Il faudrait autre chose pour préciser cette Europe ; ce n'est pas uniquement une entité géographique, il faut un minimum de choses communes pour la définir et j'accepte cette idée d'évolution, de synthèse que vous avez émise, seulement, ceci ne vous dispensera pas de fixer un point de départ et une limite. Comment la choisir, et quant à nous, comment l'avons-nous choisie ? Lisez la charte du Conseil de l'Europe, c'est la seule qui ait actuellement déterminé les principes et vous verrez qu'ils sont extrêmement larges.

M. CAMPAGNOLO : Nous en restons toujours au même point. Vous définissez toujours votre communauté selon le même principe en le transférant sur un terrain purement politique. Ne croyez-vous pas que le christianisme est entré, par exemple, en Russie, et qu'il a travaillé la culture russe, même encore de nos jours ? Je ne défends aucune politique, croyez-moi, et je n'ai aucune raison particulière pour soutenir ce que j'ai dit, sauf ma conviction.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. SCHUMAN : Je crois pouvoir vous répondre d'une façon péremptoire. Nous n'avons pas étroitement défini cette Europe comme devant être chrétienne dans son intégralité. La meilleure preuve en est que la Turquie en fait partie et je ne sache pas que la Turquie, dans sa totalité, soit convertie au christianisme.

M. CAMPAGNOLO : Ce n'est pas ce que j'ai dit. Je ne veux pas assigner de limites à l'Europe, chrétienne ou non, je dis que le christianisme est si vaste qu'il dépasse les limites que l'on a déjà établies.

M. SCHUMAN : Ce qui vous préoccupe surtout, c'est qu'on ne délimite pas l'Europe d'après les besoins politiques d'un objectif concret de la défense, par exemple. En cela, je suis entièrement d'accord avec vous et je voudrais souligner que sur ce point je vois les choses dès le début et que je continue à les voir exactement comme vous. L'Europe qui serait une improvisation « ad hoc » pour les besoins d'une situation déterminée temporaire, pour des raisons militaires notamment, n'est pas l'Europe que je voudrais. Cela, c'est une alliance, un pacte ^{p.264} défensif comme le pacte Atlantique. Je ne veux, en aucune façon, confondre cette Europe — ni même l'Europe d'une défense commune éventuelle — avec un tel objectif. Donc, sur ce point, je vous demande d'enregistrer mon accord complet et je crois que c'est l'essentiel.

Par ailleurs, je maintiens que nous devons trouver une définition de l'Europe. On cherche à la faire et nous avons essayé de la faire dans les pactes qui ont été signés d'une façon très large, et c'est tout de même quelque chose que 15 pays d'Europe se soient associés sans restriction, sans réserve à notre charte.

M. Mayoux a relevé un terme que j'avais employé : « danger imaginaire d'agression ». Ce terme n'a rien d'agressif ! Je constate que ce danger était imaginaire non seulement parce qu'il ne s'est pas concrétisé en pratique, mais parce qu'il est réellement inexistant. Même si vous avez beaucoup de méfiance à l'égard de l'un ou de l'autre participant, rappelez-vous un fait qui constitue une garantie essentielle dans toutes les organisations militaires que nous créons sur le plan européen ou atlantique : il faut toujours l'unanimité de sorte que chaque pays peut s'opposer à l'aventure. Je ne pense pas que dans d'autres coalitions il existe la même garantie.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Je peux donc dire, comme participant, que rien de grave ne pourra se passer à cet égard sans un contrôle effectif et sans l'accord préalable des pays européens affiliés. Nous ne nous laisserons pas placer devant le fait accompli ; le statut, la structure de l'organisation comportent des garanties péremptoires non seulement en théorie, mais aussi en pratique. Vous pouvez peut-être penser que ces garanties sont insuffisantes à l'heure actuelle, c'est possible ; mais ce n'est pas notre affaire d'en discuter aujourd'hui.

Il faut donc que, dans une organisation de ce genre, il y ait un maximum de sécurité en ce qui concerne les aventures possibles. Cette Europe que vous voudriez plus ouverte, plus large, je l'accepte du moment que vous me montrez le dénominateur commun nécessaire qui devrait être déterminé dans la charte ; sans ce dénominateur commun, vous aurez la simple juxtaposition de pays qui n'ont rien de commun entre eux. Il faut préciser au moins un lien spirituel ou culturel ; j'emploie là le terme le plus anodin ; moi aussi je considère que la base culturelle est essentielle.

On parle beaucoup trop, dans nos discussions ici, de l'armée européenne, de la communauté de défense, et cela dans un pays qui pourrait s'offusquer de telles discussions, bien qu'il ait l'armée la plus forte de l'Europe — ceci dit en passant, et ce n'est pas pour le critiquer — ; ce qui prouve que la neutralité n'est pas toujours la solution la plus commode !

Je dis donc que, sans négliger les besoins de la sécurité, l'objectif essentiel c'est la communauté culturelle, la communauté des économies, la communauté de l'effort et la mise en commun de nos ressources.

M. CAMPAGNOLO : Vous avez défini, Monsieur le Président, le dénominateur commun.

LE PRÉSIDENT : ^{p.265} Je pense que cette discussion ne doit pas être uniquement un dialogue franco-italien et c'est pourquoi je voudrais passer maintenant à un autre pays de l'Europe.

M. SCHUMAN : C'est pour cela que j'ai commencé à mettre la Suisse en cause !

LE PRÉSIDENT : Je vais donc donner maintenant la parole à M. Matic qui

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

représente ici les écrivains yougoslaves et qui a quelques questions à poser à M. Schuman.

M. DUSAN MATIC : C'est dans le même ordre d'idées que je voudrais poser une question, que je crois assez délicate, pour moi spécialement. Cette question m'a été inspirée par une ou deux phrases de l'exposé de M. Schuman.

J'ai l'impression que vous rejetez l'idée de socialisme ou de communisme — ne craignons pas les mots — et vous la rejetez de l'Europe. Je ne parle pas spécialement de la doctrine de Moscou, ce que je pense du communisme moscovite ne présente ici aucun intérêt. Il ne s'agit pas de cela. Mais j'ai toujours pensé, et c'est un fait de l'histoire, que l'idée de socialisme et de communisme est aussi une idée européenne. C'est la classe ouvrière du XIX^e siècle qui l'a trouvée et qui a lutté pour elle. Croyez-vous que la question sociale, dont vous avez traité dans la première partie de votre exposé en montrant assez bien la nouveauté de la situation et ce que nos théoriciens appellent le progrès des éléments socialistes, même dans le monde capitaliste, peut entrer en ligne de compte pour la formation de cette Europe ?

Nous sommes d'accord sur plusieurs points que vous avez examinés, sauf quand vous supposez — et c'est la question que je pose — que le problème social, non seulement en Europe, mais dans le monde entier, peut trouver sa solution par les seuls principes du christianisme et les idées de la Révolution française et sans une application, même minime si vous le voulez, du programme socialiste ?

M. SCHUMAN : Je répondrai à M. Matic que je suis d'accord avec lui pour reconnaître qu'une évolution sociale et économique est un phénomène extrêmement complexe et qu'il y a des influences multiples parfois en opposition entre elles, et même en opposition violente, mais qui convergent finalement vers un ordre de choses nouveau.

Je me rappelle l'époque des premières discussions — car cela remonte déjà loin hélas ! — avec les socialistes et les premiers communistes nouvelle manière. Ils ont revendiqué pour eux le christianisme comme étant la première forme et la première manifestation du communisme dans le monde. Il n'y a pas d'antinomie absolue dans les objectifs et dans les méthodes, mais dans les

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

principes eux-mêmes. Des idées peuvent être communes dans une période déterminée, diverger ensuite en raison de l'évolution des choses. Tout cela est fonction de l'ambiance, des besoins et des possibilités du moment.

p.266 J'ai parlé par contre du christianisme comme base d'une Europe future. Je considère que le christianisme constitue l'essentiel de notre culture et de notre civilisation européenne ; mais ce christianisme n'est pas exclusif, ne se heurte pas nécessairement à toute autre conception pourvu qu'elle ne soit pas anti-chrétienne, soit dans ses méthodes, telle la violence, la contrainte, soit dans ses principes lorsqu'elle nie la liberté, la responsabilité individuelle, la dignité humaine, etc. Le christianisme a su s'adapter à travers vingt siècles à une multitude de situations. Je crois donc ne pas mériter vos reproches. Nous acceptons tous les concours pourvu qu'ils ne soient pas incompatibles avec nos principes essentiels. J'admets ensuite l'évolution de notre régime capitaliste, qui n'est pas éternel. Il y a eu une époque où il n'existait pas et une époque viendra où il fera place à une structure nouvelle.

C'est notre fierté d'avoir de telles perspectives d'avenir, mais l'essentiel est que ces transformations s'accomplissent dans la justice, sans violence ni injustice.

LE PRÉSIDENT : Je donne maintenant la parole à M. Gafenco.

M. GRÉGOIRE GAFENCO a « beaucoup apprécié la sagesse et la mesure » avec laquelle M. Schuman a exprimé ses idées européennes, de même qu'il admire « le courage et la foi avec lesquels il a réalisé, en partie, certaines de ses idées ». Aussi dit-il :

C'est dans le cadre des préoccupations européennes que j'aimerais lui poser certaines questions avec toute la discrétion voulue d'ailleurs et réclamée par nos hôtes.

M. le Président Schuman nous a parlé d'un aspect de l'angoisse européenne dans la situation actuelle, angoisse des peuples européens qui voient que certains de leurs problèmes les plus importants sur le plan politique, économique et social, ne peuvent plus trouver de solutions dans un cadre national, que ces problèmes dépassent les limites nationales d'un pays et qu'ils ne peuvent plus trouver de solutions que sur un plan européen ou même international. De là l'idée de créer ce plan, de créer ce cadre, de créer cette

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

communauté européenne. M. le Président Schuman a évité avec prudence le mot de « confédération » car ce mot, même en Suisse éveille encore de multiples appréhensions.

Je voudrais en quelques mots vous rappeler un autre aspect de notre angoisse européenne, angoisse qui ne se rapporte pas tellement à l'avenir, mais qui concerne des souvenirs d'un passé encore récent.

Cette Europe que nous désirons, poursuit M. Gafenco, n'est pas seulement « un vœu pieux et un rêve d'avenir, elle est aussi, hélas, le souvenir d'un passé encore récent : nous pleurons souvent sur les ruines de l'Europe ». Là-dessus M. Gafenco entame un historique de la communauté européenne qui « a été recherchée à travers tous les siècles passés ». L'idée en a été formulée par Talleyrand au Congrès de Vienne ; elle s'est étendue en Europe pendant tout le XIX^e siècle ; puis c'est le traité de Paris de 1856, où il fut continuellement question de l'ordre européen opposable à la menace de p.267 l'expansion russe. L'idée d'organisation européenne, fortifiée par le traité de Berlin de 1878, et qui survécut à toutes les crises, à toutes les guerres intestines de l'Europe, reçut un coup mortel — selon M. Gafenco — avec l'accord Hitler-Staline. « Leurs deux volontés conjointes et complices, c'était le commencement de ce recul de l'Europe ». La Russie s'étant emparée de toutes les anciennes conquêtes de l'Allemagne, « aujourd'hui nous en sommes là avec un ordre européen détruit ». C'est notre drame et la cause de l'angoisse actuelle ; angoisse qui amène M. Gafenco aux mêmes conclusions que celles de M. Schuman : il faut créer un ordre d'ensemble, un ordre libre qui ne peut commencer qu'en Occident, « là où les Etats peuvent exprimer leur volonté ».

Cette Europe, évidemment, et c'est là que j'en arrive à ma question — je demande pardon de cette longue digression — ne peut s'unir que dans les limites du monde libre actuel, c'est-à-dire en arrivant jusqu'aux frontières actuelles, celles de la coupure de l'Europe, celles du *statu quo*.

Cette Europe se forme — on l'a dit ici et c'est tout à fait ma conviction — en dehors de toutes pressions extérieures, mais il y a une pression extérieure qui rend le problème plus urgent et qui fait que cette Europe forcément, pour s'unir, a besoin de se défendre d'autant plus que l'idée de l'union européenne est profondément antipathique, aujourd'hui, à Moscou et au monde de l'Est qui a commencé la lutte contre l'idée européenne. J'étais à la conférence de La Haye alors que l'on pensait encore convaincre l'U.R.S.S. de s'adjoindre à cette idée européenne ; c'est de Moscou qu'est partie la lutte contre celle-ci alors que l'idée européenne n'a certes pas commencé la lutte contre Moscou. Cette idée

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

doit se défendre et elle doit le faire dans le cadre d'une politique mondiale plus grande, d'une politique de résistance que l'on a appelée en Amérique la politique du *containment*. Seulement, cette politique du *containment* doit avoir une fin ; car elle requiert un effort qui, à la longue ne peut être supporté, un effort financier, notamment, ainsi qu'un effort industriel.

Il faut donc en voir la fin et l'issue n'en peut être, selon nos vœux, que la paix. La politique de la résistance mondiale, de même que la politique européenne d'union ne peut que nous mener à la paix. Mais comment entrevoir cette paix ? Voilà, je crois, l'angoisse la plus profonde de l'Europe actuelle, l'angoisse devant l'idée de la paix. Cette paix est-elle possible ? Ce n'est pas tellement la crainte d'une guerre nouvelle, c'est surtout l'angoisse de ne pas pouvoir sortir de la dernière guerre et de ne pas arriver à la paix. C'est cela la véritable angoisse politique des temps actuels.

Comment arriver à une paix qui garantisse une sécurité suffisante pour que l'on puisse désarmer et pour que le retour à la confiance s'établisse ? Peut-on, sur la base du *statu quo* actuel espérer un retour à la confiance ? Peut-on, sans écarter les causes de conflits qui ont maintenu la guerre et l'ont entretenue, faire la paix ? En cela réside le grave problème d'aujourd'hui. Il faut se rappeler que la guerre a éclaté parce que certains pays ont été conquis et soumis à une puissance totalitaire étrangère. Il y a aujourd'hui, au seuil de la paix, plus de pays conquis et soumis qu'à la veille de la guerre !

p.268 Tout dernièrement, une offensive de paix a été déclenchée par Moscou ; cette offensive de paix a fait naître des espoirs. Peut-être, disent certains, faut-il avoir confiance dans cette proposition de l'U.R.S.S. ; peut-être peut-on arriver à une entente sur la base du partage de l'Europe actuelle et faire confiance à la justice ? Il faut se rappeler néanmoins que la Russie, plusieurs fois au cours de son histoire et non seulement de nos jours, a fait des offensives de paix. Alexandre I^{er} a lancé son offensive de paix pour arriver à Tilsitt avec Napoléon ; Staline a fait une offensive de paix pour s'entendre avec Hitler. Toutes les fois que des compromis et des partages ont été conclus avec la Russie soviétique, il y avait imminence de guerre.

La seule entente avec la Russie qui ait survécu au temps est celle qui a été fondée sur un ordre européen. Aujourd'hui, nous nous trouvons devant un choix à faire. Faut-il choisir d'arriver à une paix de compromis ? Et cette paix de

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

compromis aura-t-elle de la durée ? Ou faut-il choisir la voie la plus longue, celle qui, peut-être, sera aussi la voie la plus difficile, mais qui peut être réalisable parce qu'elle demande non seulement un effort matériel, mais aussi de l'intelligence ? Telle est la question que j'aimerais poser à M. Schuman.

Je tiens, pour terminer, à dire que si j'ai parlé si longtemps, ce n'est pas seulement pour formuler une interrogation qui me pèse sur le cœur — cela n'aurait aucune importance — mais parce que cette interrogation surgit avec une angoisse toujours accrue. Je crois que c'est l'angoisse la plus profonde et la plus réelle de nos jours en Europe, une angoisse éprouvée par cent millions d'Européens qui ont placé dans la sagesse, dans le sens des responsabilités des peuples d'Occident et de leurs dirigeants, leur dernier espoir.

M. SCHUMAN : Je remercie M. Gafenco d'avoir rappelé certains faits historiques, d'avoir fait mention de celui qui a été un très grand ministre des affaires étrangères bien que très discuté, même en France. Quoi qu'il en soit ce n'est pas l'ordre européen tel qu'il a été compris par Talleyrand que nous avons en vue parce que cet ordre européen était celui de la Sainte Alliance et c'est tout dire !

Tout à l'heure, M. Mayoux m'a incidemment rapproché de Louis XVIII et je ne me sentais pas très à l'aise. Je préfère évoquer, avec M. Gafenco, le centenaire en 1856 et il n'est peut-être pas inutile de s'en souvenir. Mais je voudrais en venir tout de suite à sa question finale qui est extrêmement importante.

Je suis et je pense comme vous : l'angoisse politique sur le plan international aujourd'hui c'est, je ne dis pas dans la grande masse, mais chez les hommes avertis, ce n'est pas tellement la peur d'une guerre imminente que le sentiment qu'il nous sera extrêmement difficile de construire une paix. Or, il nous faut une paix car la paix ce n'est pas seulement l'absence de guerre, une trêve, mais une coopération entre tous les pays qui ont conclu la paix entre eux. C'est sur ce point que règne l'incertitude qui pèse sur nous.

^{p.269} Quelles sont les possibilités de paix ? Je ne peux ni veux faire de prophéties pour pouvoir mesurer les chances de paix, il faut savoir ce que pense l'interlocuteur, ce qu'il pense réellement. Tant qu'on se trouve dans l'incertitude à cet égard, lorsqu'on se répète indéfiniment : « ce mystère généralisé,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

« systématique couvre quelque chose qui nous échappe », c'est plus qu'un malaise, c'est une inconnue à laquelle nous nous heurtons. Si par contre nous arrivions à lever ce mystère — je le dis à l'adresse de nos interlocuteurs éventuels — et par là à surmonter notre méfiance réciproque, si nous pouvions faire comprendre que nous sommes de ces nombreux Européens, placés à des postes de responsabilité, qui sincèrement veulent la paix et la sécurité pour tout le monde, sans distinction ni restriction aucune, alors nous pourrions discuter avec de grandes chances d'aboutir. Nous discuterions longuement peut-être sur les objectifs et sur les méthodes, mais nous aurions mis fin au moins à l'actuel dialogue de sourds.

Voilà ce que je voulais dire en confirmation de ce qu'a dit M. Gafenco lui-même.

Je voudrais faire encore une remarque. Vous me dites : « Vous limitez l'Europe puisqu'il n'y a pas l'Angleterre ». Ceci a été déjà dit tout à l'heure. Nous le regrettons, mais quelle est la raison pour laquelle l'Angleterre n'a pas voulu s'associer même à la communauté du charbon et de l'acier ?

Ce n'est pas seulement à cause de l'existence du Commonwealth, c'est parce que nous avons cru devoir poser le principe d'une autorité supranationale, parce que nous avons demandé à tous les participants de se soumettre, dans un domaine restreint, à une autorité autre que l'autorité nationale. C'est là qu'était l'idée révolutionnaire que nous avons mise en avant et qui a été acceptée par les six pays mais que l'Angleterre a refusée comme inacceptable en principe. Nous voulions faire autre chose qu'une alliance de l'ancien système, autre chose que ce à quoi avait pensé Talleyrand, c'est-à-dire une coalition ou une association d'Etats où chacun conserve l'intégralité de sa souveraineté, dispose d'un droit de veto non seulement en ce qui le concerne, mais en ce qui concerne toutes les décisions communes. Dans cet ancien système les décisions communes n'étaient possibles qu'à l'unanimité. Nous avons voulu une innovation révolutionnaire, celle d'une autorité supranationale, c'est elle qui caractérise notre initiative ; elle fait abstraction de toute arrière-pensée de domination militaire ou autre ; elle s'oppose à toute tentative d'hégémonie. Elle vient de sortir du domaine des discussions académiques.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. le professeur Boissier.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. LÉOPOLD BOISSIER : J'en viens immédiatement à mon propos. Je crois que ce qui a caractérisé les deux guerres mondiales, c'est que les vainqueurs ont tenté d'imposer aux vaincus certaines institutions politiques et même certaines conceptions de vie. Après la première guerre mondiale, la démocratie parlementaire ^{p.270} notamment, et après la deuxième guerre mondiale, avant tout la dictature du prolétariat. Nous avons vu les résultats de ces contraintes !

M. le Président Schuman lui-même a invoqué un exemple qu'il connaît bien, celui de la République de Weimar. Jamais — et j'insiste sur l'adverbe « jamais » — jamais les institutions parlementaires n'ont fonctionné dans l'Allemagne de Weimar et on pourrait en donner des exemples sur lesquels je passe.

J'en arrive à une boutade de Disraeli qui est, je crois, profondément exacte : « Les peuples, dit-il, sont gouvernés par la tradition ou par la force ». Actuellement donc, devant tant de ruines, nous sommes sous l'emprise de la force ou mieux, sous l'emprise des relations de force et je veux illustrer ma pensée en vous rappelant que ce sont les doctrines qui exaltent la force, qui ont eu le plus d'audience entre les deux guerres mondiales : celles qui exaltent la force d'une classe, le marxisme, et celles qui exaltaient la communauté du sang, le national-socialisme, ou la force de l'Etat : le fascisme.

Après la deuxième guerre mondiale, on a tâché de se débarrasser de cette carapace de la force et l'on a créé l'Organisation des Nations Unies, avec des solutions universalistes qui, je crois, seront en définitives les seules durables — et sur ce point je rejoins la pensée de M. Wahl. Cependant, on a introduit le ver dans le fruit avec le système du veto qui remet aux seules grandes puissances l'usage de la force au lieu d'en faire la chose de tous. Devant l'échec partiel, que je n'espère pas définitif, des Nations Unies, on en est revenu à la politique des alliances.

L'U.R.S.S. a conclu, je crois, une vingtaine de traités de sécurité avec ses alliés. De l'autre côté du rideau de fer il y a eu le traité de Bruxelles, le pacte de l'Atlantique Nord et on a créé les trois communautés européennes. Ce sont là, il faut le dire, des alliances — pour l'instant du moins — quelle que soit la phraséologie dont on entoure ces constructions peut-être nécessaires et, dans la conjoncture actuelle, sans doute même nécessaires.

Je pense que le problème de la force est un des principaux qu'affronte notre génération. J'espère qu'un jour ou l'autre les Rencontres Internationales le discuteront.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Je voudrais poser à M. Schuman une question très simple. Je ne lui demande pas de répondre par des développements qui nous entraîneraient trop loin. Croit-il que, grâce aux organismes actuels, que grâce au développement de la pensée humaine, nous pourrions arriver à nous débarrasser de cette contrainte de la force et à la remplacer par la collaboration ? Je vous demande, Monsieur le Président si vous, qui êtes un homme de foi, persévérerez dans cette voie et si vous pouvez nous en apporter le message ?

M. SCHUMAN : Je crois à la possibilité et à la nécessité de surmonter cette formation que vous appelez la force. Ordinairement, ce ne sont que des forces apparentes, ce qui est plus grave que s'il s'agissait de forces réelles, voyons la force qui résulte des Nations Unies actuellement ! C'est une immense machine mais que peut-elle en réalité ? p.271 Que peut-elle notamment pour la défense de la paix, dans la construction d'un monde meilleur, de plus de bien-être, de plus de justice ? Des recommandations, bref, des vœux et des sanctions pratiquement inexistantes.

Comme vous l'avez dit, le droit de veto s'est construit sur l'idée de force, mais il joue négativement. Si la force consiste à empêcher de faire quelque chose d'utile, ce n'est certes pas là une manifestation idéale de la force. La force, si elle mérite d'être retenue, doit être, elle aussi, constructive. Le veto est, en somme, l'expression de l'égoïsme des grandes puissances ou de leur peur et de leur anxiété de se voir majorisées par le grand nombre des petites puissances.

Un pays comme les Etats-Unis ou comme l'U.R.S.S. sont l'un et l'autre aussi solidement attachés au droit de veto. Des pays qui représentent à eux seuls une fraction énorme de la puissance du monde et des effectifs en cause, ne voudraient pas se soumettre à égalité de devoirs, à la république de San Salvador ou toute autre petite république de l'Amérique du Sud ou d'Europe. Il n'y a rien de désobligeant à évoquer cette disparité, cette disproportion des ressources et des responsabilités.

Il y a donc là à concilier la charte révisée — car il faudra la réviser — et cette idée de coopération, d'association en remplacement de l'idée de la force avec le minimum de sauvegarde des intérêts, en proportion de leur grandeur et de leur utilité dans l'ensemble. Mais jusqu'à maintenant la formule n'a pas encore été trouvée.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Ensuite, je voudrais dire que je crois que nous surmonterons ces difficultés, mais avec des formules nouvelles ; non pas avec les formules anciennes des alliances qui sont condamnées et vouées à l'impuissance beaucoup plus qu'à une exagération de leurs forces. J'ai dit l'impuissance, pour la bonne raison qu'il faut chaque fois l'unanimité. Or, il faut agir vite et efficacement et la formule nouvelle que j'ai préconisée tout à l'heure — j'y reviens et je m'en excuse — est celle d'admettre une autorité supranationale. Laissez faire l'expérience ; je ne demande à personne d'y adhérer, je ne viens pas ici en propagandiste mais puisque vous me demandez l'espoir tel que je le conçois, je dis que c'est de ce côté-là que je le cherche. Nous vivons actuellement une expérience, elle est en train de se faire, car déjà ce n'est plus une institution académique.

Il y a des intérêts importants dans le domaine économique du charbon et de l'acier où toute l'orientation économique d'un pays est en cause. Il y a eu des décisions dans les derniers six mois qui ont été imposées par la haute autorité, décisions prises à la majorité et qui ont été acceptées par les gouvernements nationaux, vivement critiquées par leurs parlements qui avaient ratifié la charte. Finalement, on s'est incliné devant l'autorité, devant la décision prise à la majorité. C'est un précédent et il faut essayer de continuer dans cette voie. C'est une possibilité qui nous est offerte et alors nous aurons désintoxiqué ces organisations et associations internationales du point de vue plus étroit de la politique égoïste, car c'est elle qui nous a si souvent tués dans le passé.

LE PRÉSIDENT : p.272 La parole est à M. Claude Roy.

M. CLAUDE ROY : J'essaierai d'être bref mais je n'essaierai pas d'être très bien élevé.

J'essaierai d'être bref parce que nous n'avons pas beaucoup de temps, et je n'essaierai pas d'être très bien élevé non pas seulement pour répondre à la définition que donnait tout à l'heure Paul Ricœur du « méchant stalinien » dans laquelle je dois supposer m'être reconnu, mais j'essaierai de ne pas être très bien élevé parce que je pense que la franchise, dans un débat comme le nôtre, est une vertu essentielle et qu'en vous avouant la déception que je ressens aujourd'hui, je ne ferai pas seulement état d'un sentiment subjectif, mais tenterai de remonter aux racines de cette déception.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Les racines de cette déception me semblent être d'ordre méthodologique. Le combat fort courtois des idées avec M. le Président Schuman m'est apparu n'être pas très précisément, en ce qui me concernait du moins, le combat avec l'ange que devrait être tout combat, toute lutte, tout dialogue.

J'ai eu très souvent le sentiment que M. le Président Schuman que j'avais, quant à moi, identifié avec le plan qui porte son nom, a une aisance extraordinaire pour se mouvoir sur plusieurs plans et je ne crois pas l'attaquer personnellement en disant ceci parce que c'est une tentation que nous connaissons tous et qui me semble, dans un débat comme celui d'aujourd'hui, extrêmement dangereuse.

M. le Président Schuman, à plusieurs reprises, s'est posé et à juste titre, en homme de la pratique, comme il le disait tout à l'heure ; mais à d'autres moments, il affirmait son désir légitime de rester dans le domaine des principes : « Restons-y, c'est plus rassurant pour moi et pour vous ».

Il me semble qu'il y a là une ambiguïté qui rend la discussion toujours évasive ou difficile car hier, dans sa conférence, M. le Président Schuman a exposé, avec une sincérité qui n'a d'égal que la vague de son expression, ce qui est sa foi profonde et son espoir. Et cela m'est apparu comme une sorte de conte de fée qui commencerait par le futur au lieu de commencer par le passé : « Il y aura une fois... » au lieu de : « Il était une fois.. ». Le capital un jour embrassera le travail, ce qui m'a fait singulièrement penser à une phrase de Rémy de Gourmont qui ne date pas d'aujourd'hui, puisqu'il l'écrivait en 1899, qu'au lieu de se ruiner en grèves, les ouvriers devraient s'organiser en une sorte de caisse d'épargne et avec tout l'argent disponible acheter des actions de la mine, ce qui leur ouvrirait l'intelligence ! Malheureusement, je ne crois pas que les ouvriers aient jamais réalisé le souhait que formulait à leur égard Rémy de Gourmont.

Dans l'idylle que nous a présentée M. le Président Schuman, on voit aussi la petite France embrasser, dans le sein européen, la grande Allemagne dans une communauté de défense européenne contre l'angoisse ; on voit la grande Europe et la petite France embrasser la grande Asie et la grande Afrique avec toute l'affection du tuteur qui se penche sur les élites qu'il a lui-même choisies, désignées, comme on en a eu quelques ^{p.273} exemples ; nous voyons la paix se faire aussi, la paix, évidemment, avec ceux qui parlent le même langage que

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

nous, avec ceux qui nous plaisent, une paix qui ressemble singulièrement à un club dont les statuts stipuleraient que seuls les bruns sont admis, mais où on laisserait entendre que si les roux, les blonds veulent bien consentir à teindre leurs cheveux, on les y admettra volontiers.

J'ai quelque peu, dans la discussion qui a lieu aujourd'hui, l'impression d'assister — et je m'excuse de ce qu'a d'irrévérencieux cette comparaison — à une entrée classique de cirque à Medrano entre les clowns Footit et Chocolat. Ils avaient organisé un match de boxe dont Footit avait établi les règles. C'était lui qui disait : « Commencez », lui également qui disait : « Cessez ». En disant : « Commencez », Footit donnait un grand coup de poing à Chocolat et criait immédiatement : « Cessez » ; bien entendu, Chocolat n'avait jamais l'occasion de répliquer puisque le round était arrêté en même temps qu'il avait commencé.

Il y a peut-être une certaine grossièreté — non académique — et c'est peut-être faire preuve d'une mauvaise éducation que de ne pas accepter de rester chaque fois sur le plan que M. le Président Schuman choisit et qui est tantôt celui de la pratique avec références à sa grande et profonde expérience d'homme d'Etat et d'homme politique, tantôt celui des principes.

Je voudrais simplement dire, et cela me semble évident, que les faits sont, à l'heure actuelle, au moins aussi entêtés que le Président Schuman dans son expérience et dans sa foi ; je pense que les grèves dont Paul Ricœur a parlé tout à l'heure et qui viennent de se dérouler en France ne sont probablement pas terminées. Le Président Schuman a fait remarquer que ces grèves étaient dirigées contre l'État, qu'elles avaient démarré surtout dans les secteurs nationalisés, mais je crois que dans l'esprit de la classe ouvrière française, lorsque l'État-patron est en même temps l'Etat des patrons — l'Etat de MM. Laniel et Pinay qui représentent visiblement le grand patronat — la nuance est beaucoup moins sensible qu'elle ne pourrait l'être.

Les faits sont également têtus qui nous montrent que l'angoisse — je parle de mon peuple, du peuple français — devant une Allemagne réarmée, une Allemagne qui a repris la première place en Europe, est une angoisse profonde que les actes de foi du président Schuman n'ont pas réussi encore à extirper. Sans parler du problème colonial que dans la délicieuse idylle du Président Schuman nous avons vu se résoudre par l'embrassade affectueuse du tuteur avec les élites et la référence à la charte contractuelle — mais je pense qu'il ne

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

s'agissait pas, lorsque le Président Schuman parlait de sa résistance devant toutes les méthodes de violence, devant les méthodes de force, devant les coups d'Etat, il ne s'agissait pas des pays coloniaux, il ne s'agissait pas du Maroc !...

Evidemment, je crois les souhaits pieux du Président Schuman extrêmement nobles et je voudrais pouvoir m'y associer ; mais là encore, si l'on passe du domaine des principes à celui de la pratique, il semble qu'il y a de la coupe aux lèvres, une distance qui n'est pas encore franchie, et ce qui m'angoisse ici, dois-je l'avouer, c'est que j'ai l'impression ^{p.274} que les intellectuels, les hommes de culture, les écrivains, les poètes, les historiens, en face de l'homme d'action qui est toujours aussi l'homme politique, sont extrêmement désarmés et ne peuvent pas se mouvoir sur les deux plans que celui-ci choisit tour à tour dans la discussion. Mais n'est-ce pas justement une faiblesse de notre part d'accepter qu'un fossé sépare le domaine des principes de celui des faits, celui de l'action et celui des valeurs ? N'est-ce pas une erreur ? Je le crois profondément et je souhaite de tout mon cœur que nous sentions que nous ne sommes pas réunis ici pour remuer des idées en l'air et des principes désincarnés, déenracinés, mais pour que ces idées nous remuent comme elles remuent les masses, comme elles remuent les peuples ; je souhaite de tout mon cœur qu'un peu d'air surgisse, qu'on entende ici un écho de l'angoisse de ceux qui n'ont pas, hélas, le temps d'être angoissés, qu'on entende la voix de ceux qui n'ont pas la ressource ni la possibilité d'avoir une voix et que les idées émises ne flottent pas en l'air, onctueuses, faciles et en même temps difficiles à saisir comme des ectoplasmes, mais enracinées dans la souffrance et dans l'espoir des hommes.

M. SCHUMAN : Je voudrais répondre à M. Claude Roy qu'il a employé une méthode assez commode dans une discussion : celle de réfuter des arguments qu'il a construits lui-même.

Je n'ai jamais décrit comme une réalité cette idylle et ce conte de fée dont il a fait état tout à l'heure. Je n'ai pas considéré et je n'ai jamais dit, ni ce matin, ni hier soir, que cet état de choses était déjà atteint, j'ai simplement dit que nous avons actuellement des éléments suffisants pour considérer que nous sommes au point de départ d'une évolution nouvelle qui pourra aboutir à un état de choses nouveau, à une structure nouvelle que je souhaite, mais qui est encore très longue à aboutir.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

J'ai suffisamment marqué les obstacles et les causes de résistance qui existent ; ce n'est donc pas ce que vous dites que vous avez pu entendre de ma bouche, ni sur le plan social, ni sur le plan de la politique étrangère.

Vous avez parlé tout à l'heure de l'Allemagne, mais croyez-vous que si l'Allemagne est redevenue forte — et je ne le conteste pas — pas plus que je ne conteste qu'il y ait de graves problèmes allemands — croyez-vous qu'il faille laisser aller les choses telles qu'elles ont été pratiquées depuis 50 ans, sans essayer de construire une Europe qui, à mon sens, est la seule chose qui a été proposée d'une façon concrète, positive et efficace pour endiguer ce qui peut être alarmant ?

Ce sera le résultat de toute cette structure européenne que de faire de l'Allemagne un membre utile de l'ensemble de l'Europe. Vous ne pouvez pas effacer l'Allemagne, elle existe avec ses 70 millions d'habitants, avec son dynamisme, avec son intelligence. C'est un fait, ce n'est pas un mythe, ce n'est pas une construction de notre esprit ! C'est quelque chose que nous avons vécu à nos dépens et nous cherchons la solution dans une voie nouvelle, dans la voie d'une coopération libre et d'égalité.

p.275 Voulez-vous proposer un régime imposé de contrainte ? Vous ne l'avez pas dit parce que vous n'avez proposé aucune solution. Nous, nous l'avons expérimenté ; le traité de Versailles, c'était cela. Vous avez vu ce qu'a donné une évolution de vingt ans seulement !

Je ne voudrais pas recommencer les mêmes erreurs. Si je le fais, ce n'est pas l'effet d'un idéalisme romantique, d'un sentimentalisme qui sentirait mauvais. Je sais qu'il y a des précautions à prendre et que nous devons tenir les yeux ouverts. Quelles précautions, dites-vous ? Si je vous réponds que ce n'est pas le moment de les exposer en détail, vous me rétorquerez : « Vous vous dérobez, vous vous servez alternativement des deux plans ».

C'est délibérément que je ne m'engage pas sur le plan des solutions concrètes parce que ce n'est pas ici une assemblée d'ordre politique, à responsabilités politiques ; ce que je dis, ce que j'affirme et propose vise les idées et les principes, est déjà vérifié par l'expérience. D'autres débats s'engageront devant les Parlements nationaux, dans les organisations internationales ; ils aboutiront à des conclusions pratiques, il faut une division du travail. Je ne me mets pas en contradiction avec moi-même et je ne joue pas

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

ici alternativement sur deux claviers pour éluder les difficultés. Je veux une sincérité complète. Je n'ai rien caché, ni des difficultés, ni des obstacles, ni des dérogations nécessaires, ni d'une certaine méfiance que nous devons concevoir, et Dieu sait, si dans ma propre vie j'ai acquis des raisons pour me méfier. Mais si nous n'avions que la méfiance, où irions-nous et où trouverions-nous les solutions ?

LE PRÉSIDENT : Je donne maintenant la parole à M. Halpérin.

M. JEAN HALPÉRIN : Vous avez dit, Monsieur le Président, que la société nouvelle serait l'œuvre de tous ou ne serait pas. Je crois que cela est vrai sur les trois plans, sur le plan social, sur le plan économique et sur le plan politique. Vous avez aussi parlé des risques à l'échelle du monde ; cela est vrai également sur les trois plans.

Je crois que l'Europe ne peut pas s'isoler du monde, pas plus qu'aucun pays à l'intérieur de l'Europe — fût-il la Suisse — ne peut s'isoler du reste de l'Europe et il me semble que, de même qu'il existe une inéluctable solidarité économique entre les peuples selon les directives économiques, il existe inéluctablement une solidarité sociale et politique entre toutes les nations du monde et c'est pour cela que le devoir des intellectuels — comme celui des hommes d'action dont vous êtes, Monsieur le Président — est de sortir de notre monde confortablement privilégié.

Il nous faut sortir de notre monde géographiquement, c'est-à-dire penser à d'immenses étendues de terres, à des nations et à des peuples qui sont déshérités, mal nourris, qui meurent de faim et de soif. Il nous faut aussi sortir de notre monde confortablement privilégié sur le plan intérieur, c'est-à-dire penser à l'angoisse de ceux justement ^{p.276} qui peinent et qui n'ont pas le temps d'en parler. A ce sujet, je voudrais vous demander si vous ne croyez pas qu'il faudrait, de la part des hommes politiques, un effort plus grand pour mener une politique à longue vue, et en économie comme en politique, ne pas se contenter des solutions empiriques, contingentes ?

La politique que l'homme mène dans une partie du monde depuis quelques années m'a fait souvent penser à cette phrase de Thucydide qui avait déjà vu le problème de l'angoisse sur le plan politique et qui disait : « Sous l'effet de la

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

peur, tout le monde se coalise » ; et il continuait : « Et sous la seule menace de la guerre, les hommes tendus vers la destruction de leurs ennemis sont indifférents à tout ce qui n'est pas la victoire, ils tiennent alors pour amis quiconque leur prête main-forte et pour ennemis quiconque leur résiste. » Je ne crois pas que la politique d'association européenne soit une politique dirigée contre la peur ; mais il faudra que dans l'avenir nous en ayons des preuves.

Ceci m'amène à une dernière observation. Vous nous avez dit hier que la guerre froide entretenait la peur et même qu'elle se nourrissait de la peur. Je crois que c'est très angoissant car en ce moment, cette guerre froide, si l'on voulait la définir, on pourrait dire que c'est un « affrontement de deux complexes d'infériorité » et je ne sais pas lequel de ces deux complexes est le plus fort ! C'est peut-être le devoir des intellectuels de travailler à ce qu'on surmonte ce complexe d'infériorité qui est, à coup sûr, mauvais inspirateur.

M. Philippart a parlé tout à l'heure du devoir d'éducation ; je crois qu'il y a aussi un devoir d'information à respecter et cela systématiquement, consciencieusement, universellement ; car il y a là une très grande responsabilité. Peut-être un jour les Rencontres Internationales s'en préoccupent-elles et, à cet égard, vous me permettrez, Monsieur le Président, de rappeler une phrase de votre conférence, en particulier celle où vous avez laissé entendre que la pratique du veto à l'ONU — dont j'aurais beaucoup à dire sur le plan politique — était le monopole d'un seul.

M. SCHUMAN : Sur ce dernier point il y a un malentendu. Je n'ai pas parlé ici d'un abus du veto, et ce de la part d'un seul pays ; mais il est vrai qu'il y a une nation qui en a usé trop largement.

Pour le reste, je ne puis que confirmer entièrement mon accord avec ce que vous venez de dire. Il faut une politique à longue vue, à longue échéance, je l'ai dit. Nous vivons trop d'expédients et d'improvisations et il faut précisément, dans une période de détente, profiter de celle-ci et ne pas agir sous le coup de la menace et de la peur. C'est la raison pour laquelle c'est maintenant que se présente l'occasion d'essayer une structure de l'Europe ; ce n'est pas au moment du danger extrême que l'on peut faire quelque chose d'utile.

Le complexe d'infériorité, mais c'est l'explication de la méfiance et il joue aussi sur le plan international. Pourquoi y a-t-il eu cette impossibilité jusqu'ici

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

d'avoir des conversations entre l'Est et l'Ouest ? J'ai vécu plusieurs conférences internationales et j'ai pu constater ^{p.277} qu'il y avait de part et d'autre — et je ne dis pas d'un seul côté — une méfiance invincible, insurmontable et c'est notre devoir de mettre en brèche cet état d'esprit qui présume partout le piège qu'on nous tend et qui nous amène à tout refuser.

LE PRÉSIDENT : Je remercie tous les orateurs qui ont bien voulu prendre la parole et poser des questions à M. le Président Robert Schuman. Je remercie également celui-ci de ses réponses.

La séance est levée.

@

TROISIÈME ENTRETIEN PRIVÉ ¹

présidé Par M. Jean-Rémy Christen

@

LE PRÉSIDENT : p.279 L'entretien de ce matin a trait, comme vous le savez, à la conférence de M. Guido Calogero intitulée « La vie morale et l'angoisse ». La parole est à M. Pius Servien.

M. PIUS SERVIEN abonde dans le sens de M. Calogero qui « souriait de voir reparaître dans la Cour Saint-Pierre les dragons tués, selon lui, au IIIe siècle avant notre ère », et il se demande si pour parler de l'angoisse on ne fait pas usage d'outils périmés. M. Servien déclare notamment :

Dans un congrès traitant de la chaleur, si l'on demandait à deux participants d'écrire, chacun de leur côté, la définition de la chaleur, l'on aurait la même définition. Ici, rien de pareil. Nous continuons à parler de l'angoisse sans avoir jamais su si nous parlons de la même chose, puisque nous sommes incapables de la définir. L'on s'est presque borné à la distinguer de la peur. Mais à supposer que l'on ait réussi à distinguer ces deux choses, elles ne constituent pas, seules, l'univers, et alors, comment distinguer l'une d'entre elles, l'angoisse, de n'importe quoi, de la chaleur, de la joie, par exemple ? Ce que l'on nous a indiqué de plus clair, c'est, comme angoisse, le *Livre de Job*, Eschyle. Mais ce sont des choses belles et une chose de beauté est une joie pour toujours : *A thing of beauty is a joy for ever*. Cette angoisse dont vous me parlez, est-ce la joie ?

Autre problème : peut-on vraiment manier *logiquement* ces indéfinissables comme on l'a tenté dans la discussion ? M. Servien se borne à souligner seulement cette première exigence moderne de la pensée ; il précise :

Il importe d'abord de reconnaître si le mot « angoisse » appartient au même domaine de langage que les mots « triangle », « soufre », « chien ». Je ne le pense pas. J'ai montré naguère qu'il y a, au sein de notre langage, deux domaines aux propriétés opposées que j'ai appelés : langage des p.280 sciences

¹ Le 9 septembre 1953.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

et langage lyrique. La philosophie semble croire le langage homogène quand elle transporte des méthodes valables en langage des sciences — par exemple la définition, la logique — en ce deuxième domaine où les phrases n'ont pas d'équivalents et où il faut par conséquent chercher des méthodes nouvelles.

Si « angoisse » pouvait appartenir aux types de phrases telles que « Deux et deux font quatre » ou bien : « L'eau bout à 100° », à la bonne heure ! Mais si « angoisse » appartient au type de phrase qui n'admet pas d'équivalent, tel que :

Ariane, ma sœur, de quel amour blessée
Vous mourûtes aux bords où vous fûtes laissée ?

alors, sans méthodes nouvelles, munis seulement du rationalisme d'Aristote et d'Abélard, nous parlons mal, tandis que Job, Eschyle et Pascal ont bien parlé et mieux soulagé que nous l'angoisse du monde — à moins que nous n'ayons, comme eux, choisi cette joie du poète qui communiquait son charme à l'exquise conférence de M. Calogero et à maintes pensées qui se sont exprimées ici. Ou alors, nous devons dédier à l'angoisse de notre temps des méthodes scientifiques nouvelles.

Je ne peux m'y attarder ici, mais au moins permettez-moi de dire — non en langage des sciences — que ce serait la meilleure victoire sur l'angoisse, loin de certaines obscurités, de ces crapauds que M. Calogero craignait la nuit au cours de ses promenades d'enfant et que la métaphysique rend parfois gigantesques en nos promenades toujours enfantines parmi les terreurs de la vie.

LE GRAND RABBIN ALEXANDRE SAFRAN : M. Ricœur nous a parlé de la découverte par l'angoisse de la division intérieure de l'homme et de la réfection de la personnalité par la victoire sur l'angoisse. Mais il ne nous a pas dit quelle est la transition de la division à la réfection. En quoi consiste-t-elle ? S'opère-t-elle soudainement ou par étapes ? Est-elle simple ou directe ?

M. Calogero nous a, hier, donné la réponse : le choix, le moment où l'homme mesure la solitude face à sa conscience. En cela il rencontre l'éthique du judaïsme qui utilise cependant de préférence la terminologie chère à M. Ricœur.

L'éthique juive affirme en effet que celui qui s'est aperçu spontanément de sa scission intérieure, doit poursuivre consciemment et volontairement son

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

départage intérieur jusqu'aux dernières possibilités, afin qu'il réussisse à réaliser sa réfection sur un terrain tout à fait neuf, sur la négation, sur ce qu'en hébreu on appelle Ayin. Et c'est ici qu'intervient le choix, le vrai choix, la création jaillit de la négation. Et c'est pourquoi le repentir ressemble à la création primaire. En hébreu, le repentir — la Techouva — signifie : retour sur soi-même, mais aussi retour vers le point de départ. Celui qui réalise le repentir devrait pouvoir s'exclamer : « Je suis une créature nouvelle. » « Je suis comme un enfant qui vient de naître. » « Je suis un autre. »

M. GUIDO CALOGERO : p.281 Ce que vient de dire M. le Rabbin Safran me semble très intéressant. Mais sur le premier point, ce serait à M. Ricœur de répondre. Pour ce qui me concerne, je dirai que je ne vois pas la connexion entre l'idée de choix et l'idée de division, de réflexion en soi-même. Il me semble qu'il s'agit de deux problèmes différents. Celui de la division, de la réflexion en soi-même est lié à bien d'autres choses ; par exemple, à toute la tradition des problèmes de l'opposition entre sujet et objet de la connaissance. Et il s'agit là de problèmes dont la solution est plutôt l'élimination des problèmes mêmes.

Lorsque je parle du choix moral, ce n'est pas un choix qui résulte d'une division en soi-même. C'est le choix entre le moi qui s'occupe seulement du moi, pour ainsi dire, et le moi qui veut comprendre le toi. Ce que j'appelle le principe du dialogue, c'est-à-dire la volonté de comprendre, c'est ma volonté de comprendre les autres ; ce n'est pas le résultat d'une coupure en moi-même.

M. LE RABBIN SAFRAN : Il y a un dialogue intérieur. Je converse avec moi-même tout d'abord, et c'est là le choix. Je ne converse pas seulement avec autrui ; je converse avec moi-même pour mieux converser avec autrui. Ce dialogue est tout d'abord intérieur, personnel. Il y a deux « moi » en moi-même qui s'opposent. Puis, après la résolution de cette opposition, je peux m'adresser à autrui ; je suis éclairé.

M. CALOGERO : Je sais que c'est l'interprétation la plus commune. Mais si nous étudions le dialogue dans la situation pré-socratique, puis dans la situation socratique, et enfin dans Platon, cette idée de l'homme qui converse avec soi-même se révèle postérieure ; elle vient après l'expérience de la situation du

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

dialogue. C'est une sorte de réflexion marginale. On le verrait en relisant Platon. Elle résulte d'une sorte de comparaison ultérieure de la situation de l'homme à la situation du dialogue réel. La raison en est que le dialogue réel est toujours le dialogue avec un autre. Le dialogue avec moi-même n'est sérieux, lui aussi, que lorsque cette moitié de moi-même avec laquelle je dialogue, est réellement « un autre » : ou bien Dieu, ou ce que nous appelons la conscience, lorsque nous la considérons comme la révélatrice de la valeur, comme la conscience du bien contre le désir du péché. Seulement si la « conscience » parle ce langage qui n'est pas le mien, il y a aussi un dialogue réel, c'est-à-dire un dialogue avec deux interlocuteurs : l'interlocuteur qui parle au nom du devoir et celui qui parle au nom du plaisir, l'interlocuteur qui parle au nom de l'idéal et celui qui parle au nom de la chair.

Par conséquent, je ne vois pas que la division intérieure soit nécessaire pour le choix moral. Il me semble que le choix moral est toujours celui qu'on fait en partant de soi vers autrui. Si je dis que je le fais moi-même, je ne fais que répéter cette situation. Alors c'est le moi-même charnel, le moi-même immédiat, le moi-même égoïste qui s'occupe du moi-même non égoïste ; mais c'est la même situation. Le ^{p.282} rapport foncier est toujours entre moi et l'autre. Si l'autre n'est pas là, alors il n'y a pas de moralité.

M. LE RABBIN SAFRAN : On ne réalise jamais l'intégrité du moi. Il y a toujours dialogue en nous-même ; au moment où le dialogue cesse d'exister, on cesse de vivre. Alors je me trouve dans la félicité ou le néant. Mais la vie se base sur le dialogue tour à tour intérieur et avec autrui ; et ce dialogue intérieur introduit la division consciente en nous-même.

M. CALOGERO : Je n'ai jamais réussi à comprendre quels sont les devoirs que je peux avoir à l'égard de moi-même. Un dialogue est sérieux, il est un vrai dialogue, seulement lorsque je dois comprendre ce que quelqu'un d'autre pense, ce que quelqu'un d'autre souffre.

M. LE RABBIN SAFRAN : « Aime ton prochain comme toi-même. » L'amour du prochain suppose le dialogue avec autrui ; mais il se base sur l'amour de toi-même à l'égard de toi-même.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. CALOGERO : Cette formule : « Aime ton prochain comme toi-même » me paraît être une des expressions les plus discutables de ce grand livre qu'est la Bible. On doit aimer les autres bien plus que soi-même, c'est bien l'esprit de l'Évangile. En tout cas, la formule la meilleure est certainement l'autre : Tâche de faire aux autres ce que tu veux qu'on te fasse à toi-même.

M. LE RABBIN SAFRAN : Il y a un amour de soi-même, le respect de soi-même, de sa personnalité, de sa dignité...

M. CALOGERO : La moralité va toujours de moi aux autres ; le respect est toujours pour les autres ; je ne peux respecter moi-même qu'en me considérant comme un exemple pour le respect que les autres doivent à d'autres encore. Cela me semble aussi le sens le plus profond de l'Évangile et du christianisme, quoique je doive réagir toujours contre cette sorte d'inflation du christianisme, qui prétend que tout ce qui est bon dans ce monde est chrétien. J'ai un grand respect pour les juifs, pour les bouddhistes, pour les hommes de tant d'autres religions et d'aucune religion. Nous ne devrions jamais ajouter des adjectifs particuliers pour qualifier ce qui est le fondement universel de notre moralité.

M. PAUL RICŒUR : Je ne voudrais pas discuter le fond de la conférence de M. Calogero, mais y chercher des points d'amorçage de mes propres positions et, par conséquent, entrer dans le dialogue que vous avez ouvert.

p.283 Il y avait, me semble-t-il, trois plans — trois tons — dans votre conférence : d'abord un plan de persiflage, puis un plan de saine ironie ; enfin un plan sérieux. J'écarterai le premier, je retiendrai le second et j'entrerai dans le troisième. Ce qui signifie que je ne parlerai pas de votre Dieu. Comme me le disait un de mes camarades en sortant de la conférence de M. Calogero : « Ton Bon Dieu, il en a pris un sérieux coup... » A quoi j'ai répondu : « Non, c'était un autre... »

M. Ricœur le reconnaît : par sa saine ironie et son courage la réaction de M. Calogero fut utile et nécessaire.

J'en arrive à ce qui est le centre de votre propos, à ce qui est nécessaire mais, à mon sens, non suffisant. Ce qui me paraît fort et invincible, c'est ce que vous avez appelé le fondement de la moralité, qui est aussi le fondement du

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

dialogue. Seulement votre philosophie est une philosophie formelle et c'est d'elle que je dis qu'elle est nécessaire et non suffisante.

Les deux points d'appui de M. Calogero, pour sa volonté de dialogue, sont Socrate et Kant. Mais, se demande M. Ricœur :

Est-ce que je peux vivre avec autrui uniquement sur le fondement formel du dialogue, avec cette volonté de comprendre entendue comme position abstraite de fondement ?

Je me servirai des deux exemples et des deux figures qui ont dominé sans cesse votre analyse, la figure de Socrate, nommée, et celle qui ne l'était pas, Kant, pour montrer qu'il y a, à l'intérieur même de l'une et de l'autre, le principe d'un dépassement de votre position, bien que ce soit l'une et l'autre qui fondent votre position.

D'abord Socrate : l'ironie, chez lui, n'est-elle pas plus que le simple fondement formel de la moralité ? L'ironie, c'est déjà un combat existentiel avec ce qu'il y a de douloureux, parce que l'ironie de Socrate a échoué ; Socrate en effet n'a pas réussi à torpiller le faisceau de résistances de ses interlocuteurs, qui était fait de complaisance en soi, de prétention, de faux savoir. Ce dialogue a échoué et la réflexion de Platon commence non pas dans les dialogues socratiques, mais dans la réflexion sur l'échec du dialogue de Socrate, sur la mort de Socrate. Voilà bien pourquoi *l'Apologie de Socrate* n'est pas le dernier mot de Platon. Pourquoi ? Parce que le dialogue tel qu'il est conduit par Socrate met en jeu un *pathos* ; mais c'est l'*eros* platonicien qui est alors ce que j'appellerai le fondement existentiel du dialogue et qui constitue une psychagogie et pas simplement une logique du dialogue.

Platon a bien été obligé d'aller plus loin que Socrate et de retrouver la vieille souche orphique de la religion grecque, qui le conduisait à réfléchir sur ce que c'est qu'une âme embourbée et une âme fascinée et qui par une sorte de volonté de surdité, par une sorte d'acte de perdition, est réduite à l'incapacité du dialogue.

Ici, nous retrouvons au niveau même du discours, toutes les sources de ce que j'avais essayé d'appeler une véritable angoisse : à savoir que le dialogue n'est pas sûr, qu'il est rarement possible et qu'il doit être porté par autre chose qu'un fondement formel ; peut-être par une méditation ^{p.284} sur son propre

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

échec et, en tout cas, un acte qui est plus que de courage — je l'avais appelé acte d'espérance — sur la possibilité même de rencontrer autrui. De Socrate à Platon, il y a une espèce d'approfondissement qui nous ramène vers des sources beaucoup plus troubles et, par conséquent, angoissantes de l'existence.

La démonstration que j'esquisse sera beaucoup plus nette, me semble-t-il, avec Kant puisque nous sommes devant une philosophie qui a voulu être formelle. Or, chez Kant lui-même, le fondement formel n'est pas le dernier fondement. Si je suis le mouvement du *Fondement de la métaphysique des Mœurs* et si je suis la ligne qui va vers le dernier livre, sur la religion dans les limites de la raison, je vois bien qu'il me faut deux mots pour la liberté : *Willkür* et *Freiheit* ; parce que la liberté, comme fondement formel, pose simplement la coïncidence du vouloir et de la loi ; mais il faut encore que la « maxime » personnelle coïncide avec ce vouloir abstrait. Or, cette « maxime » personnelle est-elle toujours disponible ? Ne suis-je pas coupé comme de moi-même, en tant que *Freiheit* ? Et c'est ici que Kant se met à réfléchir sur le mal radical : à savoir que le moi empirique, comme présomption, se prend pour la liberté ; or, c'est la découverte de cette confusion — de la présomption avec l'autonomie comme dit Kant — qui constitue l'expérience du mal radical, la culpabilité. C'est la raison pour laquelle Kant a été obligé d'approfondir sa philosophie, de passer d'une philosophie formelle à une méditation sur le penchant au mal et, par conséquent, à la régénération, qui est ce que j'appelais tout à l'heure le fondement subjectif du dialogue.

Je dirai en conclusion qu'une philosophie formelle est une philosophie vraie, mais une philosophie insuffisante.

M. CALOGERO : Je remercie très vivement M. Ricœur de son intervention que je trouve excellente. L'on ne pouvait mieux poser des problèmes que je considère fondamentaux pour le sujet dont nous discutons. J'en viendrai tout de suite au problème capital : Socrate et Kant.

Un seul mot, avant tout, sur ce que vous avez appelé mon persiflage. Je vous remercie de m'abandonner Dieu. Mais je ferai une toute petite remarque. J'ai pris tout ce que j'ai dit très au sérieux, bien que l'on ait pu penser que j'aie fait des boutades. J'ai dit que si les dieux choisissent les hommes, les hommes aussi choisissent leurs dieux. Je répète que la possibilité de ce dernier choix est

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

essentielle. Il est indispensable que M. le Rabbin ait le droit de choisir son dieu, et que M. Ricœur ait aussi le droit de choisir le sien, qui ne semble pas identique à l'autre, (bien que je ne sois pas un théologien). Si l'on n'avait pas le droit de choisir son dieu, alors la civilisation elle-même serait en danger. Le droit de choisir son dieu est un des droits fonciers des hommes. Ce point me semble très clair. Vous pouvez dire qu'il y a un Dieu plus grand, qui autorise les hommes à choisir ses différentes incarnations. Mais aussi le choix de ce Dieu plus grand est un choix qui doit rester libre, en face de tous ceux qui n'acceptent pas, par exemple, que Jéhovah soit la même chose que Allah. Le choix d'un Dieu n'est pas une question sur laquelle nous p.285 puissions simplement plaisanter. J'ai voulu en parler sur un ton plaisant pour mieux provoquer vos réactions, mais il s'agit d'une situation très sérieuse.

Venons-en au « troisième plan ». M. Ricœur a très bien dit que la philosophie du dialogue, comme fondement de la vie morale, ne peut pas être seulement une philosophie formelle. C'est très exact. Mais (à part le fait que M. Ricœur dit — je le constate avec plaisir — que la philosophie du dialogue est nécessaire, quoique insuffisante si elle est formelle), je ne crois pas qu'elle doive être interprétée comme purement formelle. Ma réponse est dans l'interprétation différente que je donne de la position de Socrate et de celle de Kant.

Socrate, selon M. Ricœur, se trouve dans cette situation : son ironie a pour but de démontrer que les autres ne savent rien, de détruire les fausses croyances. Il échoue, on le tue. Et alors, Platon doit partir d'un autre point de départ. Il se retourne vers l'eschatologie des orphiques. C'est très bien dit pour ce qui concerne Platon. Mais c'est l'interprétation de Socrate que je considère comme inadéquate.

M. RICŒUR : C'est une interprétation de Platon, non de Socrate.

M. CALOGERO : De Socrate et de Platon ; vous parlez de tous les deux. Or, si Socrate avait seulement travaillé pour démontrer l'ignorance des autres, il aurait été un homme bien futile.

Si nous présumons cela, nous devons imaginer que Socrate sait déjà que les hommes ne savent rien, et alors il les taquine pendant toute sa vie. Il passe

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

toute sa vie à démontrer aux hommes qu'ils ne raisonnent pas bien. Ce serait une bien pauvre tâche. Il est bien vrai que Socrate, à un certain moment de sa vie, interprète l'oracle de Delphes dans ce sens-là : mais sa grandeur est qu'il a toujours cherché ce que les autres voulaient dire avec l'espoir de trouver qu'ils disaient quelque chose de vrai, de consistant. En interprétant ce qu'ils disaient, il constatait que cela n'était pas suffisant. Mais le sérieux de tout son travail était dans le fait qu'il était réellement intéressé par ce que les autres disaient. Il ne s'emploie pas seulement à démontrer que les autres ont tort. De ce point de vue, alors, on ne peut pas dire que Socrate a échoué.

Socrate est le plus grand vainqueur de l'histoire ; il n'a jamais été battu. Il a dit : je crois que l'homme doit comprendre les autres. C'est la seule chose de laquelle il était sûr. Il a dit : « Une vie sans examen n'est pas digne d'être vécue par l'homme. » La « vie sans examen » (*anexétastos bios*) est la vie sans dialogue. Il l'a affirmé de façon absolue. Il est certain de cela, c'est sa moralité ; c'est la règle constante de sa vie, et cette règle il l'a pratiquée toujours, et il n'a jamais été battu sur ce point. Il a transmis aux hommes la plus solide règle de vie qu'on leur pouvait transmettre. Platon ne l'a compris que partiellement. Platon était bien plus faible que Socrate. Il était un grand poète, un des plus grands écrivains de tous les temps, mais il était moins équilibré, je dirai presque moins homme que Socrate. Et il s'est posé ce problème que Socrate ne s'est jamais posé, celui de l'accord entre le bien et le bonheur, p.286 suggéré par le fait que l'homme qui est juste peut aussi être malheureux. Platon est hanté par cette possibilité. Pour Socrate, cela avait peu d'importance, car l'homme fait toujours ce qu'il croit bien. La question est de savoir ce qui est bien. Ce qui advient ensuite, c'est l'affaire des autres. Mais pour Platon, qui était bien plus faible, non, ce n'est pas l'affaire des autres, c'est une possibilité angoissante. Alors, dans le *Gorgias*, il se tourne vers l'orphisme, pour régler le sort de l'âme ; il y trouve les moyens de rétablir la justice. Si l'homme juste souffre dans ce monde, il doit être récompensé dans l'autre.

De cette façon, l'orphisme de Platon prépare l'eschatologie du christianisme. Mais Socrate n'avait pas besoin de ces remèdes eschatologiques. L'éthique du dialogue n'était pas pour lui une chose formelle ; c'était une règle de vie valable dans toute condition possible, dans ce monde-ci et dans l'autre. Si vous voulez, appelez cela « existentiel », je n'y ferai aucune difficulté. Cela signifie que la volonté de comprendre est tout à fait pleine et n'est pas quelque chose de formel.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

D'autre part, il aurait été étrange pour moi de proposer une philosophie purement formelle, après avoir tant polémisé contre l'idée traditionnelle de la logique. Je crois que ce que nous appelons logique est un complexe de choses et de problèmes très différents : une chose dans les mathématiques, une autre dans certaines parties du langage, une autre encore dans la musique, ou dans l'amour. Il y a, pour ainsi dire, une logique pour chaque chose. Ce qui n'existe pas du tout, c'est la logique pure, la logique en soi ; autrement dit, une philosophie purement « formelle ».

Quant à Kant, il me semble que la position du problème moral donnée par lui reste valable dans une grande mesure. Vous avez très bien interprété ma position en disant : c'est Socrate plus Kant. Le mérite principal de Kant, à mon avis, a été d'affirmer que la philosophie pratique, comme philosophie de la liberté, est indépendante de chaque philosophie de la logique et de la réalité. Mais après, il considère l'une et l'autre comme des « critiques de la raison » : aussi la théorie de l'activité morale s'appelle pour lui *Kritik der praktischen Vernunft*. Cela signifie qu'on y rencontre de nouveau l'idée du principe formel, comme s'il s'agissait d'une sorte d'analyse de la raison qui préside à la volonté. Mais lorsqu'il s'agit d'analyser le point de départ de la volonté morale de l'homme, il reconnaît qu'il se trouve dans une décision autonome de la volonté elle-même. Les plus importantes difficultés de la philosophie morale de Kant naissent du contraste entre ces deux lignes de sa pensée.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Grenier.

M. JEAN GRENIER : Je voudrais parler un peu en faveur de l'angoisse à laquelle tout le monde trouve des remèdes, pour dire qu'il subsiste quand même une angoisse une fois que la première angoisse a été complètement vaincue. C'est peut-être même ce qui est spécifique de l'angoisse : c'est qu'elle renaît de ses cendres ; l'angoisse est un phénix.

p.287 J'ai même été frappé de lire dans la présentation du budget financier d'un pays considéré comme très prospère ceci : que peut-être le pays est de plus en plus prospère, mais c'est justement inquiétant, cette prospérité croissante. Nous en sommes heureux, mais c'est en même temps un motif de nous alarmer, parce qu'on ne sait pas jusqu'où cela va aller !

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

L'on a très souvent remarqué que l'angoisse n'est pas la peur ; on peut même guérir de l'angoisse par la peur. Il est même remarquable que les grands malades, les blessés sont très peu angoissés ; on l'a très souvent fait remarquer. Il y aurait peut-être une thérapeutique de l'angoisse que l'on ne signale pas souvent : c'est que le pire est l'ennemi du mal. L'angoisse, c'est l'incertitude du futur. Lorsque le malheur est arrivé, alors nous sommes vraiment délivrés de l'angoisse. Seulement, cet abcès de fixation n'est pas toujours pratiqué, parce que l'on recule souvent devant la réalité. L'on a peur de voir les choses en face. On préfère souvent extirper un mal, en supposant que l'on puisse passer du mal dans un bien. C'est un optimisme malheureusement généralisé par notre éducation.

Les remèdes qu'on lui applique, note M. Grenier, minimisent souvent les causes de l'angoisse et sa nature.

L'on a dit ici — et je l'ai cru juste moi aussi — que l'ouvrier et le paysan n'avaient pas d'angoisse. C'est un lieu commun qui revient souvent aujourd'hui : si vous aviez des outils en main, vous n'auriez pas d'angoisse. J'estime cela complètement faux. Quand on a vu la clientèle des maisons dans lesquelles les psychiatres soignent les malades, on s'aperçoit qu'il y a souvent une très forte proportion de gens qui sont des manuels ; ce sont les intellectuels qui se figurent que l'on guérit avec l'outil. C'est complètement faux, mais c'est un espoir que nous nous donnons.

Nous pouvons penser, avec M. Calogero, que l'angoisse est dans le choix, dans l'exercice de la liberté. Mais cet exercice de la liberté nous le plaçons trop souvent, parce que nous sommes habitués au maniement des idées, dans une ambivalence, mais une ambivalence cérébrale. Nous le plaçons dans une alternative pensée plutôt que dans une ambiguïté vécue. Mme Juliette Boutonnier a fait, après d'autres, dans son livre sur l'angoisse, une distinction fondamentale entre l'anxiété qui est un phénomène cérébral et l'angoisse qui est un phénomène biologique, physiologique. Cette distinction me paraît fondamentale. On a rapproché récemment l'anxiété de l'angoisse ; mais très souvent, quand nous parlons de l'angoisse, nous parlons en réalité de l'anxiété. Or l'anxiété est quelque chose de superficiel, tout au moins pour l'individu qui en souffre ; un anxieux, c'est quelqu'un qui a des scrupules, qui souvent fait des actes manqués ; l'angoissé c'est beaucoup plus que cela.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Je me demande si justement le dialogue ne vise pas plutôt à guérir l'anxiété ; bien qu'il m'arrive, comme à d'autres, lorsque je comprends p.288 quelqu'un, d'être plus anxieux après qu'avant, parce que je me dis : C'est donc cela ? Alors j'aurais mieux fait de ne pas essayer de comprendre ! Souvent, nous sommes impressionnés par le peu de validité de ce que de grands penseurs nous présentent.

L'angoisse est aussi quelque chose de plus grave que cette sorte de choix oscillant, à la fois biologique et subjectif. Il réside aussi certainement dans une tentation comme l'a montré Kierkegaard : la tentation du pire ; cette tentation du pire que souvent les physiologistes expliquent par une sorte de refoulement de notre instinct agressif.

Je voudrais terminer par une conclusion négative, c'est-à-dire en rappelant les droits de l'angoisse sur l'homme, sur l'individu humain qu'elle martyrise. Il n'y a que deux moyens d'y échapper : soit en acceptant d'une manière très courageuse cette incertitude, ce non-savoir en vue du futur, en vue de l'avenir dont parle Nietzsche, c'est le risque ; c'est-à-dire, en somme, l'angoisse vécue, acceptée, proposée, voulue ; c'est une attitude héroïque. Et puis il y a l'autre attitude, celle de la plupart d'entre nous — et ce serait la mienne, si j'avais à opter — c'est-à-dire une espèce de refuge dans un en-soi, dans un être. C'est peut-être ce qu'a proposé Platon dans le *Phédon*, lorsqu'il lie d'une manière qui voudrait être indissoluble la fragilité de l'individu Socrate avec l'éternité de l'idée, comme par exemple une fleuriste lie un œillet, qui ne durera qu'un jour, avec un fil de laiton.

M. CALOGERO : Je partage la conclusion de M. Grenier au sujet de Nietzsche, tandis que je suis plutôt opposé à la thérapeutique de l'angoisse par l'abandon métaphysique.

Je tiens encore à signaler que je n'ai jamais parlé du dialogue comme d'une thérapeutique des angoisses en général. Dans une conférence, on ne peut éclaircir tous les points ; moi, j'ai traité seulement la question de l'angoisse du choix moral. Mais toutes les angoisses sont sérieuses, tout en étant des angoisses particulières, et qui exigent d'être soignées par des techniques différentes. S'il s'agit d'une angoisse-anxiété, au sens proprement psychologique, alors le psychiatre doit être appelé ; lorsqu'il s'agit d'une

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

angoisse sociale et politique, c'est le politicien qui doit intervenir. Et il y a une foule d'autres angoisses. Moi, j'ai parlé seulement de l'angoisse qui est plus particulièrement de la compétence du philosophe, de l'homme qui s'occupe des devoirs de l'esprit. Dans ce sens, je crois que la seule angoisse est celle du choix moral foncier ; et nous choisissons la moralité lorsque nous choisissons le dialogue.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Eric Weil.

M. ERIC WEIL : Pour être tout à fait sûr que j'ai très bien compris votre conférence, je voudrais vous poser quelques questions : seriez-vous d'accord pour admettre avec moi que, sans l'angoisse, la philosophie elle-même devient incompréhensible, parce que si l'homme n'était pas angoissé, il ne ferait pas de philosophie ? ^{p.289} On voit mal pourquoi il se mettrait à réfléchir — ce qui est une entreprise fatigante quand on essaie de le faire sérieusement.

Si l'angoisse est — au cas où vous me l'accorderiez — l'origine, mais seulement l'origine de la philosophie, il reste la question que vous me semblez avoir posée, et c'est à son propos que je voudrais, non pas attaquer, mais exercer sur elle une certaine pression.

Admettons que nous soyons des êtres finis, que non seulement nous pouvons mourir, mais que nous allons mourir, que non seulement nos projets peuvent échouer, mais que très souvent ils échouent. Selon un terme noble et moderne, nous avons à assumer cela. Mais une fois cela assumé, qu'allons-nous faire ? Voilà, me semble-t-il, la question que vous vouliez vraiment poser et à laquelle vous avez répondu ; mais vous me corrigerez si j'interprète mal votre pensée : Vous avez affirmé qu'il y a un fondement de la morale qui nous tirera — j'évite les termes d'angoisse et d'anxiété — de cette préoccupation qui nous assaille. C'est la morale du dialogue, la morale qui veut que je comprenne toujours ce que l'autre a dit ou, pour prendre une autre formule que vous venez d'employer, l'on a le droit de choisir ses dieux. Il me semble que cette morale, très voisine et peut-être identique à la morale kantienne, a toute la force et toute la faiblesse de la morale kantienne ; elle est non pas formelle, mais entièrement négative. Elle dit ce que je ne dois pas faire ; et quand vous me dites : Je dois comprendre l'autre. Cela veut dire, pratiquement : Il ne faut pas que je l'assomme.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Cette morale négative est évidemment suffisante — ou serait suffisante — si nous étions tous des philosophes ; mais si nous étions tous des philosophes, nous n'aurions pas besoin de morale ! Dans la vie concrète, en revanche, les choses se passent un peu autrement ; l'homme a le droit de choisir ses dieux et il arrive souvent, — on en a vu des exemples assez récents — qu'il choisisse des dieux assez mauvais. Une fois que j'ai fait l'effort de comprendre l'autre, je me trouve alors dans la triste obligation de l'assommer, si j'en ai la possibilité pratique, militaire, policière, etc. Il y a certainement, dans ce que vous avez dit, le fondement d'une théorie morale, mais est-ce qu'il y a — et telle est ma question — une règle d'action positive ?

M. CALOGERO : La question posée par M. Weil me semble fondamentale, car tout ce que j'ai dit ne tient que si je peux répondre à cette question. Si je n'y répons pas de façon satisfaisante, alors tout tombe.

Je suis tout à fait d'accord que sans angoisse on ne ferait jamais de philosophie. Je dirai que l'on ne ferait rien dans le monde si l'on n'avait intérêt à le faire, c'est-à-dire, si quelque chose ne nous manquait pas.

Mais si nous cherchons le fondement de la morale, si nous sommes angoissés par ce problème et si nous essayons d'y répondre, je crois que nous devons arriver à la conclusion que le seul fondement de la morale est la volonté de dialogue.

Tous les fondements que nous donnons autrement à la morale, qu'ils s'appellent logique, raison, mathématique, révélation, tous ces p.290 fondements présupposent quelqu'un qui nous réponde. C'est-à-dire, cela présuppose que nous posons la question, et que nous voulons accepter la réponse. C'est cela qui est impliqué dans cette formule du choix de dieu. L'on peut dire que le fondement de la moralité est dans la Bible, ou dans le Coran, mais je dois vouloir accepter cela comme une réponse. Si je dis : non, je ne veux pas du Coran, je veux la Bible, alors je choisis la Bible. Si je choisis Kant, alors c'est Kant. Si je choisis la logique mathématique de M. Tarski, c'est que je considère que Tarski a raison. Personnellement, je ne crois pas que la logique mathématique puisse démontrer rien d'autre que la mathématique ; mais, en supposant que je croie qu'elle puisse me donner la raison de mon obligation morale, cela signifie que j'accepte sa réponse, qu'elle est mon choix. Je ne peux pas concevoir une situation dans laquelle cela n'arrive pas.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Par conséquent, lorsque nous disons : « il doit y avoir un fondement de la moralité », nous disons qu'il doit y avoir quelqu'un qui nous dit ce que nous devons faire. Mais si quelqu'un me le dit, je dois l'accepter ; et je ne peux l'accepter d'une manière qui soit contradictoire à la morale elle-même, c'est-à-dire, qui soit une pure obéissance sans examen et sans critique. Si la loi morale elle-même est le respect de l'intelligence, le respect de la personnalité, le respect de la liberté, je ne peux pas tout simplement accepter. Je peux accepter seulement après avoir examiné, socratiquement.

M. Weil de dire que cette morale est négative. Pourquoi négative ? C'est vrai que le devoir de comprendre les autres signifie en premier lieu qu'il ne faut pas que je les assomme. Tout à fait d'accord. Mais il ne signifie pas seulement cela. Si je veux comprendre autrui, je dois lui donner la possibilité de s'exprimer. S'il a faim et s'il n'a pas envie de parler, je dois le nourrir. S'il n'a pas la possibilité de développer ses idées par l'éducation, je dois lui en donner les moyens. La volonté de comprendre, par conséquent, n'implique pas seulement toute l'action positive du libéralisme, mais aussi toute l'action positive du socialisme. Je dois donner aux autres la possibilité de parler, de me faire comprendre ce qu'ils veulent. Et la civilisation, alors, n'est que la distribution toujours plus vaste et équilibrée de cette volonté de comprendre. Tout ce que nous faisons pour créer un monde plus raisonnable, plus juste, plus libre, n'est que la réalisation croissante de cet idéal à la fois libéral et socialiste. Ce n'est pas seulement une morale de philosophe ; ce n'est pas seulement une morale qui permet de lire des livres et de comprendre des idées ; c'est la morale nécessaire pour comprendre les souffrances des pauvres gens comme les souffrances de ceux qui, dans une situation plus luxueuse, souffrent de l'angoisse métaphysique et pour y remédier. Ce sont des situations différentes, et elles doivent être comprises toutes, et toutes considérées dans les limites des possibilités communes. En somme, je répète, la morale du dialogue est une morale qui engage l'homme tout entier, et pas seulement le philosophe. Je ne saurais jamais me contenter d'une pure morale pour philosophes, d'autant plus que je crois que M. Weil est un peu trop optimiste lorsqu'il dit que si nous étions tous philosophes tout marcherait de soi. Je n'en suis pas si sûr.

M. WEIL : p.291 Le complément que vous apportez aux thèses de votre conférence me semble absolument décisif et lorsque vous ajoutez qu'il ne s'agit

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

pas seulement du dialogue, mais de la réalisation, de la possibilité concrète du dialogue, je crois que nous avons fait un grand pas.

La question que je vous ai posée visait simplement la position que vous aviez développée dans votre exposé. Dans votre exposé, le dialogue était considéré comme une sorte d'entité en soi. J'avais l'impression que la seule bonne volonté des philosophes, des gens responsables, suffirait. Mais avec les compléments que vous apportez aujourd'hui, je crois que l'on peut aller beaucoup plus loin.

M. CALOGERO : Si vous me permettez d'ajouter encore un mot sur ce point, je voudrais dire que la morale du dialogue est la morale même de l'Évangile, mais produite dans une forme plus rigoureuse. Le principe de l'Évangile est : « Fais aux autres ce que tu veux que les autres te fassent. » Or, cette règle n'est pas suffisante. Exemple : je désire recevoir un livre de mon ami Bobbio. Suivant la règle que je viens d'énoncer, je donne à Bobbio ce livre. Mais Bobbio n'a aucun intérêt à l'avoir. C'est-à-dire, la règle ne fonctionne pas si je ne considère pas les différences possibles entre ce que je veux et ce que veut mon prochain. Mais il y a bien une manière de formuler cette règle de façon qu'elle devienne absolue. C'est celle de dire : Comprends les autres comme tu veux que les autres te comprennent. Cela, c'est absolu. Il n'y a plus, alors, aucune exception. C'est-à-dire que la moralité de la volonté de comprendre est la moralité même de l'Évangile, mais interprétée d'une façon qui exclut la nécessité de toute autre métaphysique comme base de cette volonté. Car la volonté de comprendre les autres signifie la volonté, pour le Lévitte, de comprendre le Samaritain, mais aussi pour le protestant de comprendre le catholique, pour celui-ci de comprendre le musulman, et de ne jamais dire : si vous voulez la valeur, la bonté, la civilisation, alors présumez cette vérité-ci. Alors on dit qu'avant tout vient la vérité, et qu'après elle donne la liberté. Au contraire, la liberté n'est la liberté que si elle précède la vérité. La liberté est la liberté des vérités ; la moralité est le respect de la liberté de chacun d'avoir la vérité.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Philippart.

M. LOUIS PHILIPPART demande d'abord à M. Calogero si cette ironie qu'il professe — une ironie à la Lucien ou à la Voltaire — ne constitue pas, à partir du souci d'accueil,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

un obstacle à la compréhension de l'autre et à « la réaction de compréhension de l'autre vis-à-vis de nous-mêmes ». Et, avouant la difficulté qu'il y a à se faire une image exacte de Socrate d'après des témoignages parfois contradictoires, il propose qu'on se mette d'accord sur deux passages tirés de *l'Apologie de Socrate* :

« Je vous annonce en effet, citoyens, qui avez voulu que je meure pour vous, tout de suite après ma mort, un châtement beaucoup plus sévère que celui auquel vous m'avez condamné en voulant que je ^{p.292} meure... » Et plus loin : « Vous vous imaginez, en effet, qu'en mettant des gens à mort vous empêcherez qu'on vous reproche de ne pas vivre droitement, ce n'est pas une idée juste de votre part. Cette libération-là n'est ni bien efficace, ni bien belle ; la plus belle, au contraire, et la plus pratique, c'est au lieu de supprimer les autres, de se préparer soi-même à être le meilleur possible. »

A partir de ce texte, j'ai l'impression que vous faites dans votre exposé, sinon dans votre pensée, assez bon marché de cette morale de l'édification de soi-même par la connaissance de soi. Je ne nie pas que la connaissance de soi ne soit liée intimement à la connaissance des autres — je pense même que la connaissance des autres est, en quelque sorte, la première étape de la connaissance de soi — mais je crois qu'il y a une corrélation permanente et une prise de conscience, à partir des autres, à l'intérieur de soi.

A partir de là, l'édification de soi-même doit aller dans un sens qui dépend strictement des valeurs que l'on a choisies et de la vérité que l'on a reconnue. Aussi je pense qu'il n'y a pas de dialogue avec les autres, mais dialogue avec soi-même.

M. CALOGERO : C'est encore une question d'interprétation historique de la pensée de Socrate. L'interprétation qui était traditionnelle lorsque j'étudiais la philosophie à l'université, trouvait dans l'impératif de Socrate, « recherche-toi toi-même » (*γνωθι σεαυτόν*), non seulement la règle de la connaissance de soi-même, mais aussi la règle de l'édification de soi. Or, cela me semble peu historique. C'est l'oracle de Delphes qui dit : *γνωθι σεαυτόν*. Or, nous connaissons assez bien ce qu'était la morale de Delphes, à travers Pindare. *Γνωθι σεαυτόν* signifie exactement : « Reconnais ta nature mortelle, ne prétends pas être comme les dieux. » Cela correspond à l'autre formule grecque : *θνητά φρόνει*, « pense comme un mortel, ne t'imagines pas d'avoir un destin ou un pouvoir supérieur ». C'est seulement le génie d'Aristote qui arrive à

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

renverser cette position lorsqu'il dit, dans son *Ethique* : « Nous devons désobéir à cette idée que l'homme doit raisonner comme un mortel : il doit au contraire vivre comme un immortel, c'est-à-dire, imiter Dieu. » C'est le renversement de l'éthique ancienne.

Or, Socrate, qui a été jugé par l'oracle de Delphes comme le plus savant des Grecs, interprète cela selon l'esprit de Delphes, c'est-à-dire : « Je suis le plus savant, car je sais que je ne sais rien. » L'oracle de Delphes signifie : Prends garde, tu ne dois jamais être trop sûr de ce que tu dis. Et le doute est l'esprit du dialogue socratique, même dans ce qu'il a de polémique. Naturellement, il n'y a pas seulement le doute, il y a aussi la volonté de comprendre. Si les autres lui disent : « La réalité est comme cela », alors Socrate répond : — Non, « connais toi-même, tu ne la connais pas encore ». Mais il ne la connaît pas lui-même, et il s'efforce de comprendre ce que l'autre croit savoir. Ce sont les deux points de l'ironie socratique : l'ironie et la volonté de comprendre.

p.293 C'est pourquoi je ne crois pas que, pour Socrate, la connaissance de soi-même ait été l'édification de soi-même.

M. PHILIPPART : Le texte que je viens de lire l'indique et vous-même l'avez dit pour définir la position de Socrate à l'égard des sophistes. Il aide l'interlocuteur à prendre conscience de son ignorance et à partir de là cette humilité de la raison socratique me paraît importante et comparable à la raison constituante et non à la raison constituée.

M. CALOGERO : Sur ce point je me sentirais plus d'accord. Ce qu'il semble important d'éviter, c'est d'entendre par la connaissance de soi-même la connaissance du Socrate platonicien, qui découvre que l'âme est constituée comme ceci et comme cela.

L'autre point qui m'intéresse (et je suis reconnaissant à M. Philippart de l'avoir soulevé avec tant d'esprit) c'est la distinction entre les ironies de Socrate, de Lucien et de Voltaire. M. Philippart me demande si un usage exagéré de l'ironie de Lucien et de Voltaire n'est pas justement un obstacle au principe de la compréhension des autres. C'est un doute tout à fait raisonnable. Mais quelle était ma situation psychologique ? Permettez-moi de me confesser : il ne s'agit pas d'une confession selon les règles de la théologie, mais d'une confession

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

entre amis. L'angoisse que j'avais hier soir était la suivante : j'avais l'impression que l'atmosphère de la considération des problèmes métaphysiques et théologiques, en rapport avec la moralité et avec l'angoisse, avait un ton plus tragique qu'il n'était nécessaire. Et pour amener à une réflexion sur certains aspects des problèmes, il m'a semblé nécessaire de choquer un peu les esprits.

M. PHILIPPART : N'est-ce pas une interprétation de votre part que de croire que nos débats participaient de cette atmosphère tragique ? C'est très relatif à votre état de santé et à votre équilibre personnel, à votre manière de juger et d'apprécier.

M. CALOGERO : Vous êtes bien aimable ! En tout cas, j'ai eu l'idée (peut-être fausse) qu'il était nécessaire de le faire. Mais cela comportait un risque. Froisser les autres dans leur croyances, c'est procéder dans une direction opposée à celle qu'on doit suivre pour les pénétrer et les comprendre. L'on pourrait dire qu'il y a contradiction entre cette méthode et la moralité même du dialogue. Mais c'est justement là l'opposition entre la conscience de la règle morale et la réalité du péché (bien que je n'aime pas ce mot). L'altruisme ne peut jamais abolir tout à fait l'égoïsme : c'est toujours une question de dosage, et il se peut qu'hier j'aie manqué mon dosage. N'empêche qu'il y a aussi des moments où l'ironie de Lucien et l'ironie de Voltaire sont nécessaires. Je suis en tout cas d'accord avec M. Philippart pour dire que notre compréhension mutuelle s'améliore ^{p.294} toujours dans la proportion où nous avons moins besoin de l'ironie de Lucien et de l'ironie de Voltaire.

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

M. GEORGES BATAILLE : M. Calogero nous a dit hier que nous étions tous les ennemis du royaume de la peur. Je n'en suis pas sûr, mais au premier abord, il semble que cela aille sans dire. Mais passons.

Ce que je voudrais mettre en lumière, c'est qu'en nous plaçant ainsi devant le royaume de la peur en ennemis, M. Calogero ajoute : « Il nous est facile de vaincre. » Mais il ne parle pas de supprimer ce qui nous fait peur. Je suis sûr qu'il est d'accord avec tous les efforts qui se sont faits de tous côtés dans ce sens. Mais telle n'est pas la question. M. Calogero, alléguant des paroles de

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Socrate, nous montre que nos appréhensions ne sont pas justifiées et qu'en somme il nous faut regarder en face ce qui nous effraie, et dont la mort passe pour être le pire, pour apercevoir que ce n'est rien. Bien entendu, cela n'implique pas que toutes nos appréhensions soient vaines ; cela n'implique pas, en particulier, que celles qui nous réunissent pour ces Rencontres, le soient.

M. Bataille fait allusion ici à la crainte actuelle d'une catastrophe pour l'humanité entière.

Je ne suis pas sûr que M. Calogero nous dirait de l'objet de cette crainte que ce n'est rien. Je sais que dans un cas il s'agit de ma propre mort, et dans l'autre, de la mort d'autrui. Je ne veux pas reprendre une discussion qui nous a occupés l'autre jour et que je crois secondaire : la mort d'autrui et ma mort propre sont socialement confondues, et dans le cas présent, elles le sont plus que jamais. Je crois d'ailleurs que l'idée d'envisager la catastrophe générale avec ironie, avec un très grand sang-froid de l'ironie, pourrait nous aider à comprendre un autre aspect de la pensée de M. Calogero, aspect qui, personnellement, ne me choque pas, mais qui, à coup sûr, a choqué certains d'entre nous : c'est quand M. Calogero parle des relations de l'homme avec Dieu sur le plan de l'ironie. Il me semble que si M. Calogero avait, à l'égard de la catastrophe qui nous menace la même ironie qu'avec Dieu, son attitude deviendrait plus aisée à comprendre et peut-être aussi d'un intérêt plus grand.

Ici, je ne suis peut-être pas très désigné pour parler. En principe, je suis athée, je pense généralement que je suis athée. Mon nom a même été mis — sans accord de ma part — à côté de celui des existentialistes athées dont M. Calogero parlait hier. Je ne suis pas sûr d'être existentialiste, et encore moins sûr d'être athée, sinon en un sens, que, sur ce point comme d'ailleurs sur tous les points essentiels, il me semble que mon honnêteté exige de moi — peut-être pas sur le problème de la morale, mais sur les points essentiels de la métaphysique — que ^{p.295} je dise, si l'on veut socratiquement, que je ne sais rien. Mais si cette attitude m'empêche de parler de Dieu, elle ne m'empêche pas de parler du sacré et de poser à M. Calogero cette question précise : le Dieu dont il parle, qu'il soit ou non celui de la colère, ne me paraît pas tellement important, mais est-il sacré ? Je lui demande aussi s'il peut être séparé du mystère, ce mystère que M. Calogero veut réduire le plus possible ?

Je crois pour ma part que le sacré et le mystère s'impliquent l'un l'autre ; au

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

surplus, la part du sacré n'est-elle pas voisine de celle de la poésie ? Et n'est-elle pas en même temps voisine de celle de la tragédie ? Pour l'ensemble des hommes, il y a un royaume précieux auquel ils tiennent essentiellement : c'est le royaume de la poésie, du sacré, de la tragédie ; et je dois dire que c'est en même temps celui de la peur, celui de l'angoisse, celui dont M. Calogero nous a dit que nous étions tous les ennemis.

J'en arrive ainsi à la question essentielle que j'ai voulu poser : M. Calogero croit-il que l'ironie puisse dépasser son objet dans certains cas ? Son ironie dépasse-t-elle Dieu ? Son ironie — celle de Socrate —, dépasse-t-elle la mort ? Enfin, appliquée à la situation présente, l'ironie la dépasserait-elle ?

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Guido Perocco.

M. GUIDO PEROCCO intervient pour montrer l'unité qui existe entre l'art, l'esprit du temps et nos souffrances. Il estime que l'art moderne a servi à faire toucher du doigt le fond de nos souffrances et aussi à exprimer notre angoisse et à nous éclairer sur elle. Il conteste dès lors l'affirmation de M. Ansermet que notre époque est essentiellement esthétique, et, partant, un enfer.

L'expérience la plus vive, celle que je vis tous les jours, m'enseigne que, de plus en plus, l'art, dans sa fonction la plus réelle, devient comme une fenêtre sur quelque chose qui brûle en nous. Le même sentiment d'angoisse qui se répand sur notre vie, notre petite humanité pétrie d'argile mortelle, comporte aussi la nécessité pour l'homme de rejoindre Dieu à travers une souffrance personnelle. L'art a servi, à mon avis, à l'époque moderne, à éclairer cette position ; même quand il a exaspéré la personnalité à l'extrême limite de la compréhension. A ces termes extrêmes nous pouvons placer, si vous voulez, Strawinski et Picasso. Et j'assure, pour ma part, qu'en dépit de quelques opinions contraires, le nombre des personnes qui comprennent ces deux artistes augmente de jour en jour.

En tout cas, sans vouloir entrer dans une polémique qui serait trop longue à mener, je dirai que l'art moderne a servi à dénoncer quelque chose qui devait être dénoncé : la fatalité d'une rupture parallèle à celle qui s'est produite dans les grands systèmes de philosophie. Cette double rupture provoque une angoisse en opposant à ces systèmes une révolte qui émane des profondeurs de notre être.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. CALOGERO : p.296 Je partage avec M. Georges Bataille son sens concret de l'angoisse. Je ne voudrais pas du tout donner l'impression que je suis indifférent et tranquille. J'ai, dans mon exposé, critiqué l'optimisme de certaines métaphysiques ; en particulier, celui des métaphysiques plus ou moins providentielles, qui influencent la pensée de la grande majorité des hommes. Je ne dirai jamais que la mort n'est rien. J'ai dit seulement qu'il y a une attitude à l'égard de la mort, qui est plus courageuse que celle de l'angoisse, et que la distinction entre ma mort et la mort des autres est très importante. L'homme lâche est celui qui s'occupe avant tout de sa propre mort : c'est-à-dire, la mort sérieuse est toujours la mort des autres. La mort qui doit être angoissante est la mort des autres.

Dieu est-il sacré ? Que signifie sacré ? Si sacré signifie qu'il a une certaine nature, au sens de Rudolph Otto, ou au sens de certains théologiens, je dirai que c'est l'affaire de cette théologie. Je ne suis pas théologien. Mais si cela signifie que beaucoup d'hommes considèrent leur dieu comme sacré, je dois respecter cette croyance. Si j'entre dans une église. J'ôte mon chapeau. Si j'entre dans une mosquée, j'ôte mes souliers. Est-ce que je le fais par respect pour la nature sacrée de Dieu ? Mais comment puis-je imaginer que Dieu s'intéresse à mon chapeau ou à mes souliers ? Si je le fais, c'est surtout par respect pour les hommes, vers certains hommes, qui tiennent à ces gestes rituels. D'autre part, si Dieu aussi y tient, tant mieux. Mais le respect pour ses goûts n'exige pas qu'il soit sacré. Cela n'ajoute rien à ce qui est vraiment important, c'est-à-dire le respect des autres, qui inclut Dieu.

Peut-il être séparé du mystère ? Non, naturellement. Le mystère est lié à toutes les choses. C'est ce que nous devons encore connaître, d'autant plus qu'il s'agit de Dieu.

Le royaume de la tragédie, de la poésie est-il lié à l'angoisse ? Certainement. Mais c'est tout autre chose. C'est l'angoisse du désir, de l'amour, de la passion insatisfaite, ou de la passion déçue. Ce n'est pas la peur dont je parlais. La peur, c'est la situation dans laquelle, en face d'une difficulté, nous n'avons plus la possibilité de nous organiser : la situation dans laquelle nous nous enfuyons, la situation de la déroute, et de la prière, aussi. Je n'aime pas le recours à la prière au moment de la déroute, lorsqu'on se désespère et que l'on veut être aidé par Dieu. Non, j'aime Socrate qui, après avoir médité une nuit, se tient debout et

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

salue le soleil. Ce qui signifie, pour lui, saluer la divinité. C'est une chose plus humaine, plus digne, et plus aimable pour la divinité elle-même. Si j'étais Dieu — désormais la comparaison entre Dieu et moi est établie — je préférerais cette sorte d'hommage aux appels de secours.

Cela me paraît aussi se relier à ce qu'a dit M. Perocco sur l'art en général.

M. BATAILLE : Dans l'ensemble, je suis d'accord avec les réserves de M. Calogero ; mais il est un point sur lequel je reviens. Il s'agit tout de même de savoir si l'homme raisonnable est à certains moments dépassé ou non, et s'il ne cesse pas, au moment où il est dépassé, d'être purement et simplement raisonnable.

M. CALOGERO : p.297 On peut se demander : L'ironie dépasse-t-elle la mort ? Je dirais que si dans l'« ironie » nous ne voyons pas quelque chose d'existant en soi, défini par un vocabulaire métaphysique, mais tout simplement la position de Socrate à l'égard de la mort, exposée dans le dernier discours de l'*Apologie*, eh bien, alors cela dépasse la mort. C'est la seule manière de la dépasser de façon absolue. Il dit : — Vous m'avez condamné, mais vous ne savez rien de ce qui se passe, car si la mort est un sommeil, alors qui de nous ne peut désirer un bon sommeil sans rêves ? Et si, au contraire, la mort est le passage dans un autre monde, eh bien nous allons voir ce qui s'y passe. Nous allons discuter avec les sages de là-bas, justement comme nous avons fait jusqu'ici dans cette vie. — Cela, c'est vraiment dépasser la mort.

De ce point de vue, je répète que la sagesse de Socrate, qui est aussi celle d'Epicure, me semble une sagesse bien plus noble, plus solide, plus humaine, que la sagesse de ceux qui ont peur de la mort. En tout cas, les hommes qui meurent à la guerre pour défendre des valeurs pour les autres n'ont pas peur de mourir.

M. BATAILLE : Il y a peut-être un moment où les choses s'embrouillent, et où il est difficile de continuer le discours.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Dusan Matic.

M. DUSAN MATIC : La morale de M. Calogero, déclare-t-il, fondée sur le dialogue,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

veut que les hommes se comprennent. C'est le but de l'action morale. Mais, ajoute-t-il :

Qu'arrive-t-il après ? L'action morale finit-elle quand l'acte de comprendre les autres ou l'autre est accompli ? Est-ce que cela ne rejoint pas l'expression de Tolstoï : comprendre, c'est pardonner. Je crois pour ma part que l'action continue, la moralité continue. Alors la question que je pose à M. Calogero c'est de savoir si comprendre signifie pardonner ou si le choix va plus loin.

Je prendrai un exemple classique : je peux comprendre et j'ai compris ce qu'est Hitler, mais est-ce que le dialogue continue avec lui ? La possibilité du dialogue existe-t-elle dans tous les cas ? Sinon, que faut-il faire ?

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Schaerer.

M. RENÉ SCHAEERER : J'ai apprécié l'humour de la conférence de M. Calogero sur un pareil sujet. J'avais cru que la bonne humeur philosophique était morte avec Socrate et je suis heureux d'avoir assisté hier soir à sa résurrection. La question principale est de savoir dans quelle mesure la solution socrato-platonicienne est aujourd'hui valable. Je la crois valable, comme l'a dit M. Calogero, mais dans des limites beaucoup plus étroites qu'il ne le pense lui-même.

p.298 L'angoisse s'inscrit dans une perspective que j'appelle erreur-vérité ou mieux encore : maladie-guérison ; c'est-à-dire qu'il y a bien un choix moral à opérer, mais c'est le choix en quelque sorte d'un remède à trouver. Angoisse réelle, comme l'a montré M. Ricœur, angoisse de nature existentielle, dirigée vers le choix, le choix d'un remède.

Dans la perspective chrétienne, en revanche les choses se passent, me semble-t-il, différemment. Il s'agit d'une perspective perdition-salut et c'est peut-être la grande innovation du christianisme ; en ce sens que la possibilité même de choix m'apparaît viciée. Adam, avant la chute, se trouvait dans une perspective antique. Il pouvait pécher ou non. *Posse non peccare*. Nous sommes, nous, dans la perspective de l'impossibilité de choix : *non posse non peccare*.

Toutes les solutions à cette angoisse m'apparaissent devoir être nouvelles, et une solution socrato-platonicienne n'est plus très valable. Je pense à cette phrase d'un buveur que l'on venait de soigner :

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

- Alors, mon ami, vous êtes guéri ?
- Je ne suis pas guéri, je suis gardé.

Je crois que la solution est bien marquée dans la perspective chrétienne, particulièrement dans la perspective protestante.

Quel est le héros qui m'apparaît avoir résolu d'une manière moderne cette angoisse ? Ce serait peut-être saint François d'Assise. Mais il faudrait voir dans quelle mesure la solution de saint François peut s'incorporer à une philosophie.

M. Calogero, en insistant sur le dialogue et sur le choix — l'homme qui choisit son Dieu — va très loin. Nous ne choisissons pas Dieu comme un remède ; nous choisissons d'être choisis, ce qui est tout différent.

L'époque moderne a fourni une troisième étape à cette question de l'angoisse. On ne croit plus aujourd'hui ni à la guérison grecque, ni au salut par la folie de la Croix. Ni Socrate, ni saint François d'Assise ne peuvent nous suffire. Comment réagir devant cette difficulté ? M. Schaerer ne peut répondre, sinon par une exigence de conciliation entre la solution socratique et la solution chrétienne, à la condition de dévaloriser une angoisse « qui a trop bonne presse ».

Un dernier point au sujet de l'interprétation que vous donnez de Socrate et que je crois un peu abusive. Je dirai que la dialectique socratique ne commence pas par être un dialogue d'homme à homme ; elle est, à l'origine, un dialogue de l'âme avec elle-même. Le dialogue d'homme à homme, c'est un pis-aller ; mais les silences de Socrate à un coin de rue, ce sont ses dialogues personnels.

Je voudrais soulever un dernier point, qui me paraît aller à l'encontre de votre interprétation de Socrate. A la fin du *Phédon*, Criton demande à son maître, qui va mourir :

- Que veux-tu que nous fassions, nous tes amis, pour tes enfants ?

Et Socrate de répondre (je cite de mémoire) :

- Prenez soin de vous-mêmes et alors vous ferez par amour des autres tout ce que vous ferez.

p.299 Il semble donc bien que le souci de soi-même soit antérieur chez Socrate au souci d'un dialogue extérieur ; celui-ci ne serait que la projection de ce dialogue de l'âme avec elle-même que Platon définit si bien dans plusieurs dialogues.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. CALOGERO : M. Matic me demande si la volonté de comprendre doit être interprétée selon la formule : « Tout comprendre c'est tout pardonner ». Ce qui impliquerait alors l'impossibilité de passer à l'action. Je répondrai que, même lorsqu'on doit « passer à l'action », le problème des rapports entre la compréhension et l'action ne peut avoir d'autre critère que celui de la compréhension.

La phrase : « Tout comprendre, c'est tout pardonner » exprime, à mon avis, ce qu'il y a de meilleur dans l'historicisme. Si vous envisagez l'historicisme comme une interprétation du sens général des événements, vous avez une théologie de l'histoire : c'est le faux historicisme. Si au contraire, vous envisagez l'historicisme comme la compréhension des raisons de chacun de ceux qui ont agi et vécu dans l'histoire, alors la règle est : « Tout comprendre ». Si l'on se place du point de vue de Hitler, on comprend Hitler ; et alors, de ce point de vue, on lui pardonne. Mais je ne dois pas seulement comprendre Hitler, je dois comprendre Röhm aussi, et tous les opposants d'Hitler, tous ceux qu'Hitler a combattus. Le comprendre est toujours multiple ; c'est-à-dire, il n'a pas de parti. Mais l'action prend toujours parti. Et alors, s'il y a dans le monde une situation qui me pose en même temps un problème de compréhension des autres, et un problème de lutte contre des obstacles opposés par eux à la possibilité de comprendre d'autres encore, alors je dois me diviser entre les deux exigences. De là l'origine de la coercition, de la force, du droit, de la politique. C'est pour défendre les possibilités d'une compréhension plus large, que je dois combattre par la force, la force d'Hitler.

M. MATIC : C'est une question de morale de savoir si je suis avec ou contre Hitler...

M. CALOGERO : Dans ce cas je dis : quoique je comprenne son point de vue, je vois que ce point de vue est destructif de la possibilité, pour trop d'autres, d'exprimer le leur et d'affirmer leurs exigences. C'est la philosophie du libéralisme au sens plein du mot. On ne doit jamais combattre les idées que par les idées : mais si les idées sont intolérantes, alors c'est leur intolérance qu'on doit combattre avec la force. Cela implique que l'usage de la force ne saurait être justifié que par l'idéal de la persuasion. Par conséquent ni la peine de mort ni la guerre ne devraient exister, car dans le cas de la peine de mort on détruit

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

complètement la possibilité de persuasion à l'égard de ce qui est l'objet de cette peine de mort. L'idéal de la compréhension peut exiger, en somme, l'intervention du droit, de la force, pour la limitation de la liberté, mais il doit toujours s'agir de la limitation de la liberté de chacun pour l'équilibre des libertés de tous.

M. MATIC : p.300 Je crois que vous considérez les choses statiquement. Si je suis dans l'obligation de faire des lois, il me faut choisir ; je prends alors mes responsabilités ; mais le dialogue doit continuer.

M. CALOGERO : Cela me semble être la parfaite définition de la démocratie. La démocratie, c'est le dialogue qui est organisé d'une façon telle qu'il permet l'action. C'est bien la définition que donne Périclès dans Thucydide, de la démocratie athénienne. « Nous n'agissons pas sans avoir discuté, mais nous ne discutons pas si vainement que nous ne puissions pas après, passer à l'action. »

L'action est démocratique, en tant qu'elle est remplie de dialogue, c'est-à-dire qu'elle est remplie de l'intention de comprendre les raisons des autres. C'est pourquoi nous avons des Parlements, qui d'autre part travaillent bien lorsque tous les gens parlent plus brièvement que moi...

M. Schaerer a opposé la perspective ancienne, « maladie-guérison », à la perspective chrétienne, « perte-salut ». Je ne voudrais pas froisser M. Schaerer, mais je dirais que si je suis mis en face d'une opposition de cette sorte, alors c'est un de ces cas dans lesquels je me demande si je suis chrétien ou non. Je ne vois, en effet, aucune différence entre la perspective « maladie-guérison » et la perspective « perte-salut ». Et l'esprit de l'Evangile me semble plutôt être dans la phrase : « Celui qui perd son âme la sauve ». C'est-à-dire, on ne doit pas se préoccuper trop de son salut. On doit se préoccuper du salut des autres. D'autre part, s'occuper de la guérison, c'est une question de thérapeutique très intéressante, et j'ai un grand respect pour les médecins ; mais ce n'est pas le problème de la morale. Le problème moral, c'est celui du bon Samaritain, celui de comprendre, de se donner, de se sacrifier. Mais s'occuper de savoir si l'on est ou non éternel, si l'on se sauve ou si l'on est damné, c'est seulement une affaire privée, du point de vue de l'universalité de la morale.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Lorsque l'on considère le christianisme comme une religion du salut, on le met sur le plan de la religion de Mithra. Or, je crois que le christianisme est quelque chose de plus grand, de plus important ; ce n'est pas en premier lieu une eschatologie ou une estériologie, mais un message moral ; c'est le grand sacrifice pour les autres, fait par un homme d'une extraordinaire envergure, et d'une grande puissance de suggestion et d'exemple. Là est, à mon avis, la grandeur du christianisme.

« Nous choisissons d'être choisis. » C'est une formule charmante. Mais elle s'applique, me semble-t-il, plutôt à l'amour entre les hommes et les femmes, qu'à des situations théologiques.

Saint François (je suis d'accord sur ce point) semble être un de ces grands saints qui ont eu le moins peur. Je l'aime beaucoup pour cela. Il n'avait aucune peur de la mort, aucune angoisse. Sa conception, c'était celle de la joie parfaite. On aime ce qu'on voit : l'eau, la terre, le feu, le vent, les oiseaux. On comprend les loups, et ils vous comprennent. On doit faire les choses, on n'a pas peur. Mais on l'a presque considéré comme un hérétique...

p.301 Dernier point, auquel j'ai déjà répondu (mais je veux encore y insister un peu). Le dialogue, la dialectique de Socrate, ce n'est pas essentiellement un dialogue avec soi-même. Si l'on considère que le dialogue de l'âme avec soi-même est la base du dialogue avec les autres, alors on ne comprend plus tout ce qui est plus important dans la dialectique de Platon, par exemple dans la République et dans la Septième Lettre. La Septième Lettre dit que la discussion doit être « bienveillante » : le *dialektikos* est celui qui a une bonne nature. On croit que c'est le bon dialecticien celui qui connaît la vérité, mais au contraire, dans Platon, seulement celui « qui a une vision d'ensemble » est un bon *dialektikos*, c'est-à-dire peut bien dialoguer. En somme, la « dialectique » est la situation morale que l'on désire, et non pas l'instrument pour parvenir à la vérité. Cette interprétation est le résultat de l'incompréhension du néo-platonisme ; les néo-platoniciens ont compris bien peu de Platon. Ne disons pas ce qu'ils ont fait du *Parménide*.

Dans Platon, la dialectique, je dirais plutôt la « dialogique », c'est le frein moral ; et le frein moral, c'est la relation libérale entre les hommes, le contraire non seulement de la tyrannie, mais aussi de la démagogie. Gorgias et Protagoras font de longs discours, leur tort est de ne pas discuter en

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

comprenant les autres. Au contraire, le dialogue est toujours avec les autres, il est la forme parfaite de la vie avec les autres.

M. SCHAERER : La différence entre la perspective maladie-guérison et celle de salut-perdite, c'est qu'une guérison est toujours interprétée par le malade — et les médecins ici présents le confirmeront — comme un succès personnel. Je me suis guéri. Tandis que dans la perspective chrétienne, rien d'analogue n'intervient. Ce n'est pas moi qui me suis guéri, j'ai été pris et sauvé, tout indigne que je sois.

Le sage antique se divinise progressivement, il devient *Θεός* ; cela a disparu avec l'avènement du christianisme, le saint n'est plus *Θεός*. Il ne se divinise plus : il est a-théos, c'est-à-dire un instrument saisi par Dieu. Le saint est celui qui a choisi Dieu librement, pour les volontés qui sont les siennes. Ce n'est plus du tout un homme qui, étant malade, s'est guéri, s'est divinisé et a conquis une sorte de succès personnel.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Marias.

M. JULIAN MARIAS relève que dans certaines situations historiques, le répertoire des croyances et des idées d'origine collective est en état de crise et ne permet plus le choix. On ne choisit, d'ailleurs, ni sa situation, ni sa vocation.

J'ajouterai quelque chose au sujet de la mort. Je trouve très important de savoir, pour choisir à tout moment, ce que la mort signifie. Si la mort n'est qu'un passage à un autre monde ou bien si c'est un anéantissement total. Si la mort était l'anéantissement total, cela signifierait que rien n'a vraiment d'importance parce que tout, à une certaine date, aurait cessé d'avoir de l'importance. Tandis que si la mort, en revanche, n'est qu'un passage à une autre situation, il importe beaucoup de savoir ^{p.302} de quoi il s'agit, ce qui nous attend dans cette autre situation et dans quelle mesure nous pouvons conditionner l'état de cette situation.

M. CALOGERO : M. Marias a soulevé un problème intéressant. Je suis d'accord que nous avons chacun une situation que nous n'avons pas choisie. J'ai insisté sur le fait que le choix le plus important c'est le choix entre le dialogue et le monologue, entre altruisme et égoïsme. Toutes les autres situations peuvent

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

être, comme vous l'avez dit, des situations d'une difficulté plus ou moins grande. L'on peut dire aussi que nous ne choisissons pas notre vocation. Mais il se pose là le problème de reconnaître la vocation, parce que l'on peut en avoir plus d'une. En tout cas, ce n'est pas un désaccord de principe.

Ce qui me cause plus de difficultés, c'est la phrase où vous dites : si la mort est réellement un anéantissement, alors rien n'est vraiment important. Je ne suis pas d'accord. Cela me semble contredire à toute l'expérience de la civilisation dans ce monde. Shakespeare est mort, mais ses œuvres sont là.

M. MARIAS : C'est pour nous que Shakespeare est important, mais non pour lui, puisqu'il est anéanti.

M. CALOGERO : Mais nous pouvons toujours songer que, si nous faisons des choses d'une certaine utilité, ces choses nous survivront dans l'intérêt des autres. En tout cas, permettez-moi de renverser la question : est-ce que ce que nous faisons est tellement important ? Cela me semble toujours la préoccupation du « oui » ou du « non », de l'être et du non-être ; l'affirmative et la négative. Il y a tant de choses intéressantes dans ce monde, lorsque l'on a vécu, que l'on a aimé, qu'on a lu des livres, qu'on a écouté de la musique... Cela est la réalité. Cela suffit.

M. MARIAS : On ne veut pas cesser d'aimer, de penser...

M. CALOGERO : Excusez-moi si je pose la question d'un autre point de vue. Prenons le cas de quelqu'un qui doit faire quelque chose qui est son devoir, et qui comporte un risque mortel : par exemple, un aviateur dans la bataille d'Angleterre, en 1940. Imaginons d'autre part, qu'il croit à la Providence. Lorsque les Musulmans envahissaient l'Europe, ils étaient tout à fait sûrs qu'ils ne mourraient pas. Ils étaient des héros, mais des héros sans mérite. Il n'y avait aucun sérieux dans leur risque, car s'ils étaient tués, ils partaient immédiatement pour le paradis de Mahomet, qui semble être très convenable. Notre aviateur se trouverait dans la même situation. Imaginons, maintenant, qu'il ait, au contraire, la peur du néant. Il ne croit, ni au paradis de Mahomet, ni au paradis d'une autre religion. Il sait qu'il peut être anéanti ; et être anéanti, de ce point de vue, signifie que tout ce qu'il a fait meurt, perd tout à

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

fait son importance. S'il a cette philosophie dans sa tête, comment peut-il piloter son avion ?

p.303 La sagesse, ou ce qu'on peut appeler l'héroïsme (bien que je n'aime pas les mots solennels) c'est donc quelque chose qui est à mi-chemin entre ces deux extrêmes. Tous les héros ont peur ; ils n'aiment pas mourir, mais ils n'y songent pas trop. Ils ne songent pas trop au fait que la mort est l'anéantissement. Ils disent : J'espère que d'autres hommes se rappelleront de moi. Et, s'ils ne s'en rappellent pas, c'est la même chose. Je dois faire cela, et je ne dois pas me donner trop d'importance. — Vous voyez comme le vrai héroïsme, le sérieux réel, ne peut pas aller sans l'ironie, sans le *sens of humour*.

M. MARIAS : Cela veut dire : c'est beau le risque, comme dit Platon.

M. CALOGERO : Oui, pourvu que nous ne donnions pas un sens littéraire, esthétisant, à ce « goût du risque » (comme le faisaient, par exemple, d'Annunzio et Mussolini). C'est plutôt qu'on doit accepter le risque lorsqu'il est nécessaire ; car le sérieux, c'est de faire quelque chose d'utile non seulement pour soi, mais pour les autres. Le reste, c'est l'affaire de Dieu, c'est l'affaire des anges : cela ne nous regarde pas.

M. MARIAS : Je trouvais un peu naïf le conseil de Mussolini ou d'Hitler qu'il faut vivre dangereusement ou qu'il faut s'engager. Nous sommes engagés, que nous le voulions ou non. Alors le conseil est superflu.

M. CALOGERO : Tout à fait d'accord.

LE PRÉSIDENT : Je tiens à dire la reconnaissance du Comité des Rencontres Internationales pour la façon inlassable et très brillante dont M. Calogero a répondu à ses interlocuteurs.

La séance est levée.

@

QUATRIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

Entretien spécial organisé en étroite collaboration avec l'UNESCO

présidé par M. Georges Friedmann

@

LES CONSÉQUENCES INTELLECTUELLES ET MORALES DES CONDITIONS DU TRAVAIL DANS LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE

M. ANTONY BABEL : p.305 Je déclare ouvert l'entretien spécial.

Je vous rappelle qu'il s'agit d'un entretien en marge du thème de l'angoisse. C'est un sujet qui nous a été conseillé par l'UNESCO ; nous parlerons aujourd'hui des conséquences intellectuelles et morales des conditions du travail dans la société contemporaine.

Nous avons le privilège d'avoir, pour présider cet entretien, M. Georges Friedmann. Je ne veux pas le présenter à un public qui le connaît bien et qui l'a déjà à plusieurs reprises entendu. M. Georges Friedmann, dans le domaine que nous allons maintenant étudier est le spécialiste le plus éminent.

Je remercie en même temps l'Unesco et Georges Friedmann et je lui donne immédiatement la parole.

M. GEORGES FRIEDMANN : Je suis très heureux de me retrouver à Genève et regrette seulement de n'avoir pas pu participer plus tôt à ces VIII^{es} Rencontres. Le sujet de l'entretien d'aujourd'hui est d'une ampleur considérable ; on peut l'aborder de cent manières différentes. Au cours de mon introduction, je tenterai de le rattacher aux préoccupations et au thème des VIII^{es} Rencontres, c'est-à-dire de relier le plus possible les effets intellectuels et moraux du travail à ce problème de l'angoisse de notre temps, que vous avez mis au centre de vos débats.

Pour brosser un fond de décor et avec un minimum de développement, dans une première partie, je voudrais rappeler que n'importe quel travail accompli par un ouvrier, une ouvrière, un employé, dans un atelier, sur un chantier, dans

¹ Le 10 septembre 1953.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

un bureau, est un phénomène humain très complexe. Si, à quelques centaines de mètres d'ici vous alliez étudier ^{p.305} le travail d'un ouvrier dans une de ces belles fabriques d'instruments de précision qui font la gloire de Genève, vous verriez que la tâche d'un de ces ouvriers, d'un tourneur, par exemple, présente cinq aspects intimement liés les uns aux autres. Je dirai même que chacun de ces aspects est comme un attribut qui permet de saisir et de comprendre le travail tout entier, sous une forme :

- 1° technique ;
- 2° physiologique ;
- 3° psychologique ;
- 4° sociale ;
- 5° économique.

Le travail de cet ouvrier tourneur a un aspect *technique* : sa machine, ses outils, son poste de travail ; ce travail a un aspect *physiologique*, qui soulève, entre autres, le problème de l'adaptation du corps de cet ouvrier à son poste de travail, — et là, vous voyez immédiatement apparaître tous les phénomènes que les savants classent sous l'étiquette — car ce n'est qu'une étiquette — de fatigue ; phénomènes infiniment complexes, qui font intervenir aussi bien le corps que l'esprit.

Ce travail a ensuite un aspect *psychologique* : car l'ouvrier est plus ou moins adapté, il a des réactions psychologiques variées, il a des aptitudes qui peuvent être diverses pour cette tâche ; et, en revanche, ce travail peut avoir sur lui, à la longue, des effets psychologiques et moraux divers.

Je signale qu'à propos de cet aspect psychologique du travail nous voyons tout de suite apparaître le problème des motivations. Chacun de nous, dans nos tâches, notre métier, nous avons des motivations ; mais nous sommes des gens dont les professions n'intéressent pas notre débat d'aujourd'hui, parce que tous, ou à peu près, nous sommes ce que l'on peut appeler des « bien-lotés de la vie professionnelle ». Notre personnalité est engagée dans notre travail. Nous sommes soit professeurs, ingénieurs, chefs de services, instituteurs, industriels, médecins, administrateurs, commerçants, etc... Nous avons des motivations à long terme. Nous avons le privilège de pouvoir voir loin devant nous.

Or aujourd'hui, dans le monde, des dizaines et des centaines de millions d'êtres humains gagnent leur vie sur des tâches où ils ont des motivations à très

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

court terme, par suite de l'évolution de la division du travail et de la durée réduite du cycle des tâches accomplies.

Puis, tout travail a un aspect *social*. L'individu n'est pas un Robinson. Il est engagé dans une équipe. Il n'est pas seul dans son atelier ; de plus en plus, dans le travail moderne, il y a des éléments de sociabilité. Le travail est un phénomène social. Parmi les groupes dont fait partie l'ouvrier, il y a (outre la famille) l'équipe, le département, l'atelier, l'usine tout entière. Il y a le syndicat, le parti politique, il y a la nation, il y a aussi la classe sociale. Tous ces groupes dont fait partie cet ouvrier ou cette ouvrière ou cet employé, nous ne pouvons les oublier sous peine de nous tromper lourdement, quand nous étudions le travail.

p.307 Et le travail de l'ouvrier a enfin un aspect *économique*. L'usine peut être gérée de différentes façons ; elle peut être du type classique d'entreprise capitaliste ; il peut y avoir certaines formes de participations au bénéfice. L'entreprise peut être nationalisée. Il peut y avoir diversement calculées, des primes collectives à la productivité. Cette entreprise peut-être encadrée dans une structure de socialisme d'Etat, comme en U.R.S.S. ou dans les démocraties populaires. L'entreprise peut être, au point de vue économique, d'un type de structure très varié. Et cette variété réagit sur le travail : car, j'y insiste, le travail n'est pas senti et mené de la même manière, le rendement n'est pas le même, les aptitudes au travail ne sont pas les mêmes selon que l'on travaille dans des entreprises gérées de manière différente, et dans des structures sociales différentes. Je dirai simplement que cet attribut économique de travail est à l'origine de beaucoup de conflits individuels et collectifs, de non-participation, de non-intégration, de ce que dans l'enquête de l'Unesco l'on appelle des « tensions » et également de ce que l'on pourrait appeler — et nous reprendrons ce terme — des frustrations de l'individu, qui ne participe pas psychologiquement et économiquement à l'entreprise, qui n'est pas *intégré* dans l'entreprise comme il voudrait et devrait l'être.

Je vous rappellerai, pour terminer cette introduction, que les observations du travail dans le monde contemporain nous conduisent à reconnaître deux grands courants d'évolution des professions, des métiers que le Bureau International du Travail, auquel il importe ici de rendre hommage, a bien mises en relief dans ses belles et utiles publications : l'un, que l'on pourrait appeler « courant de

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

désintégration, d'éclatement des métiers, d'atomisation des métiers » c'est celui qui prolonge le courant millénaire de la division du travail. Ce courant est encore très fort, car beaucoup d'ingénieurs, beaucoup de techniciens lorsqu'ils ont fait éclater une tâche en plusieurs parties, sont convaincus — et ils ont parfois (mais pas toujours) raison — qu'ils ont rendu un grand service à l'entreprise.

Il y a donc un courant de division du travail, d'éclatement des tâches qui va vers une spécialisation jointe à une mécanisation de plus en plus grande.

Il y a un second courant que nous ne devons pas oublier, en particulier nous autres intellectuels, qui sommes souvent tentés par certaines abstractions pessimistes, un peu systématiques et littéraires dans le mauvais sens du terme, c'est le courant de recomposition ou de création d'un certain nombre de professions et de métiers qualifiés. Il n'y a pas seulement désintégration, pas seulement ce que le grand psychologue allemand Lipmann appelait : *Entseelung*, la despiritualisation du travail, il y a aussi une respiritualisation du travail, en ce sens qu'il y a reconstitution de tâches nouvelles, en particulier de tous ces métiers où les ouvriers, même pas très qualifiés, se trouvent placés à la tête de machines de grande valeur, ce qui leur donne une certaine dignité et une responsabilité dans leur poste de travail.

N'oublions donc pas ce second courant, afin de ne pas nous laisser aller à un pessimisme qui serait abstrait, injuste.

p.308 Et j'en viens maintenant à quelques réflexions sur les effets des conditions du travail, ma tâche, dans cette introduction, étant avant tout de proposer à mes collègues quelques thèmes pour leur entretien et leur débat.

Quels sont les effets de ces conditions, de cette réalité que j'ai trop rapidement mise devant vos yeux ?

C'est que, tout d'abord, dans bien des cas, un employé, un ouvrier, une ouvrière ne sont pas adaptés à leur tâche. Il peut y avoir une double désadaptation. On observe des effets intellectuels et moraux extrêmement graves du fait précisément que les tâches ont éclaté en morceaux, en très petits morceaux.

Un de mes amis, psychologue de l'industrie, qui passe une grande partie de sa vie dans les ateliers, me disait un jour : — L'homme est plus grand que sa tâche.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Il y a des gens qui gagnent leur vie sur des machines — par exemple des perceuses ou estampeuses — dont le cycle de travail est de 20", 25", 30" ; les cycles de travail dans l'industrie mécanisée vont, en général, de 20" à 2 minutes ou 2' 30". Vous observez ainsi un éclatement du métier qui n'offre à l'individu que des tâches atomisées, des tâches inachevées. Les gens n'achèvent plus ce qu'ils produisent. Cette évolution a été bien comprise par le nouvel et illustre hôte de la Confédération helvétique, Charles Chaplin, dans *Les Temps modernes*.

A l'heure présente, il faut noter une réaction, en fonction de leurs effets, contre ces tâches trop divisées. Aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne, depuis quelques années, non seulement des psychologues, non seulement des humanistes — ce qui n'aurait pas grande importance — mais des industriels, des ingénieurs, sont inquiets de cet éclatement croissant des tâches (ainsi la fabrication d'un gilet d'homme à Leeds, en Angleterre, a été divisée en 67 opérations différentes). Et l'on s'aperçoit que l'ouvrier n'est pas satisfait, ne travaille plus bien, « l'homme est plus grand que sa tâche ». L'on essaie, dans certains ateliers, de recomposer les tâches. Ce mouvement s'appelle *job-enlargement* aux Etats-Unis. Pour les spécialistes, je signale qu'une expérience très réussie de *job-enlargement* y a été faite dans les usines de I.T.B.M. (International Business Machines). En Angleterre, ces études s'appellent études sur la *size of work*, études sur la taille de l'unité du travail et elles sont menées, sous la direction du « National Institute of Industrial Psychology ». Dans soixante entreprises différentes, l'on essaie de recomposer les tâches, d'offrir aux ouvriers ou ouvrières quelque chose de plus étoffé, de plus intéressant, de plus humain, parce que lorsqu'elles sont trop décomposées, ils sont insatisfaits, travaillent mal et peuvent aller jusqu'à manifester des états névrotiques. Et comme, pour le thème des Rencontres, les phénomènes pathologiques ont une grande importance, je signale que des études ont été faites depuis la guerre sur les incidences de certaines névroses parmi les travailleurs industriels, en particulier par un chercheur anglais, M. Russel Fraser. Ces phénomènes névrotiques, les appellerez-vous angoisse, anxiété ? Ce sera à vous de répondre.

p.309 Un autre fait qui me paraît pathologique, c'est ce que nous appelons l'« accoutumance ».

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Qu'est-ce que cela signifie ?

Nous avons observé, non seulement en France, mais dans d'autres pays, que des ouvriers, des ouvrières occupés à des travaux parcellaires, répétés, sur des machines semi-automatiques, et surtout à des travaux à la chaîne, manifestent au début une sorte d'instabilité. Comme on dirait familièrement en français, « ils ont la bougeotte » et si cette instabilité persiste trop longtemps, on ne les garde pas ou ils s'en vont d'eux-mêmes ailleurs. Il s'agit souvent de sujets qui ont un quotient intellectuel trop élevé, qui ont commencé, voire achevé des études secondaires et qui ne peuvent engager leur personnalité dans ce genre de travaux. D'autres, au bout d'un temps qui va de six mois à un an, se fixent (*they settle down*) et ensuite ne « bougent plus ». Vous les retrouvez parfois, perçant le même trou, vissant le même écrou ou le même boulon, des années après.

N'y a-t-il pas, sous cette forme de « stabilisation » quelque chose de pathologique ? Je me rappelle avoir interrogé à Soleure, il y a quelques années, dans une grande usine d'horlogerie, une ouvrière de quarante ans qui perçait dans la platine d'une montre le même trou depuis des années. On lui avait proposé de changer de trou, non de genre de travail, et elle ne voulait pas. Il y a là une sorte d'« angoisse » à l'intérieur d'une structure de travail imposée par le besoin de gagner sa vie dans ce genre de tâches.

Là, je me tourne vers l'éminent conférencier dont j'ai entendu hier les réponses au cours du troisième entretien, M. Guido Calogero. J'ai appris que, d'après lui, l'angoisse surgit essentiellement de la nécessité du choix. Pour moi, je dis que dans les milieux qui ne sont pas celui où nous nous trouvons ici aujourd'hui, mais les milieux de la majorité des hommes qui gagnent leur vie dans les tâches mécanisées de l'industrie, l'angoisse ne vient pas du choix : l'angoisse vient de ne pas avoir le choix.

Il y a un autre fait que je signale également à mes collègues, c'est la séparation de la pensée et de l'exécution du travail, dont les conséquences sont graves. En observant l'extension de toutes ces tâches divisées, parcellaires, motivées à court terme, « hétéronomes », répétitives, sans initiative, les spécialistes, dans les chantiers, les ateliers, animés d'intentions humanistes, en se demandant ce qu'ils peuvent faire pour ces ouvriers, ces ouvrières, pour M. Dupont, pour Mlle Muller, pour M. Schmidt, finissent par dire : nous devons

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

essayer de les « libérer » de leur tâche. Ils emploient ce terme dont je propose aux philosophes de méditer ici la signification. Cette idée de liberté qui est si grande, qui renferme tant de nobles aspirations humaines, on l'utilise maintenant pour dire : « Nous allons libérer les ouvriers de leur tâche », c'est-à-dire, nous allons leur permettre de ne plus penser à leur tâche. On répand maintenant dans certaines usines — et cela ferait sursauter notre grand ami M. Ansermet — « la musique fonctionnelle » et ce qu'on appelle aux Etats-Unis, « la musique industrielle ». On s'efforce de distraire les gens de leur travail ; ils peuvent même avoir des écouteurs aux oreilles pour écouter des conférences. p.310 Cela existe même en Suisse. Il y a des ouvrières d'horlogerie qui remontent des réveils en série pendant qu'on leur lit des romans. Il faut savoir que cette tendance existe. On cherche à libérer, on cherche, au sens pascalien du terme, à « divertir », à détourner l'ouvrier de sa tâche, à le distraire. C'est extrêmement grave.

Les spécialistes de l'industrie parlent de « libérer » l'homme de son travail, parce que le travail, dans bien des cas, a perdu son étoffe, a perdu ses possibilités d'intérêt. Depuis quelques années, des philosophes éminents, des théologiens, se penchent sur le travail et y cherchent la signification ontologique de l'homme.

Je pense aux travaux de M. Vuillemin, au livre récent de M. Joseph Vialletoux ; je pense aux efforts tout à fait remarquables du R. P. Chenu, qui a esquissé, dans la revue *Esprit*, une théologie du travail. On parle de « théologie du travail », de signification ontologique du travail au moment où pour des millions d'êtres, le travail est dégradé, et cette contradiction temporelle me paraît assez pathétique.

Autre effet pathologique : la frustration par le travail. Je citerai à ce sujet certaines recherches faites en Italie où une assistante du P. Gemelli, — recteur du Sacré-Cœur de l'Université de Milan — Franca Magistretti, a publié d'intéressantes observations sur des équipes d'ouvriers dans les grandes usines de Lombardie où elle étudie ces effets de frustration par le travail industriel. Il y a là encore des phénomènes pathologiques. Le travail moderne, tel que nous l'avons décrit, provoque de la frustration, parce qu'il implique des motivations à court terme, peu ou pas d'initiative, pas de responsabilité, pas d'achèvement dans le travail.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Les effets de l'inachèvement du travail ont été étudiés par des psychologues dont les recherches expérimentales ont été utilisées par des psychanalystes. Je pense aux travaux de Zeigarnik qui montrent que lorsque des tâches sont inachevées, elles demeurent dans la conscience de l'individu, elles pèsent sur sa mémoire. L'homme est fait pour achever une tâche, un objet, un produit. Quand on l'empêche d'achever, il y a quelque chose qui ne va pas en lui, quelque chose qui est altéré, qui ne parvient pas à se réaliser, à s'épanouir. De là les effets de l'inachèvement des tâches : effets pathologiques.

Les travailleurs et les employés dans le monde moderne réagissent très souvent à cette frustration par la recherche de « dadas », de « hobbies » dans leurs loisirs. Peut-être quelques-uns d'entre vous s'intéresseront-ils à cette question qui me passionne depuis plusieurs années. Beaucoup de gens qui ne sont pas satisfaits de leurs tâches gagne-pain cherchent des compensations à cette pathologie du temps-travail, des compensations dans le temps-loisir. Et ici des problèmes importants se posent du point de vue culturel. L'Unesco a étudié et affirmé à juste titre le droit à bénéficier des instruments de la culture. Il faudrait, me semble-t-il, que vous voyiez ici si ce droit est accompagné de la possibilité d'en jouir. Les hommes, les femmes qui travaillent aux tâches ci-dessus décrites en sortent dans des conditions telles qu'il leur est souvent difficile de lire, d'aller dans une bibliothèque, dans un musée. Le travail ^{p.311} à la chaîne a des effets psychiques nocifs. Des observateurs participant à nos enquêtes de sociologie ont travaillé dans des entreprises de ce genre. On n'est pas tenté, après avoir travaillé sur une chaîne, d'aller dans une bibliothèque, dans un musée, même d'écouter une bonne pièce de vrai théâtre. Il y a là un problème qui pourrait être le thème d'un autre entretien : à savoir la possibilité de jouir des instruments de la culture.

Autre effet pathologique : les gens qui ont été frustrés dans leur travail manifestent parfois des attitudes « agressives » dans leurs loisirs. Il est intéressant, sur ce point, de recueillir des observations faites aux Etats-Unis à Détroit, à Chicago, sur des manœuvres noirs et blancs des grandes entreprises. Eux-mêmes disent : nous ne pouvons pas nous affirmer dans notre travail. Nous avons besoin de nous affirmer d'une façon quelconque. Et l'on voit des manœuvres médiocrement payés, 250 à 300 dollars par mois — mal payé aux Etats-Unis ce serait très bien payé ici — et ces gens se cotisent à deux ou trois pour acheter une automobile de super-luxe, une Cadillac, ou une Lincoln.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Ensuite, la copropriété crée quelques difficultés et des phénomènes d'agression peuvent se manifester. Mais c'est un signe d'auto-affirmation. Ils s'affirment encore de toute autre manière, dans leur comportement à l'égard de la boisson, dans leur comportement sexuel. Une autre observation concerne la façon dont les ouvriers pratiquent la chasse dans la région de Détroit, autour des grands lacs. Ceux d'entre vous qui sont allés aux Etats-Unis savent qu'un des animaux les plus recherchés par les chasseurs est le daim. Les manœuvres des usines d'automobiles s'achètent des équipements coûteux et vont chasser le daim. Mais il arrive qu'ils se tirent les uns sur les autres. Il y a là-bas chaque année des phénomènes d'agressivité dans les loisirs au moment de la chasse. En Europe on trouverait des faits de ce genre.

Je crois, pour ma part, que certaines conséquences pathologiques de la civilisation technique se rencontrent non pas identiques mais diversement réfractées à travers toutes les structures économique-sociales. Ces effets ne semblent pas entièrement supprimés par les actuelles conditions de travail de l'industrie soviétique. Cette impression résulte d'une étude de documents et d'informations sur laquelle je ne puis m'étendre ici.

J'en viens maintenant à une mise en garde, que je m'adresse à moi-même en même temps qu'à vous : mise en garde contre une erreur intellectualiste qui consisterait à croire que tous les êtres humains sont faits pour recevoir des tâches responsables et pleines d'initiative. C'est faux. Il faut éviter ici deux écueils : d'une part, l'écueil j'allais dire « fordiste ». On trouve dans les livres d'Henry Ford, cinquante fois exprimé (car c'était pour lui une espèce de réconfort personnel que de se la répéter) l'affirmation que : « les hommes ne sont pas faits pour penser ». Et c'est pourquoi, disait-il, j'ai très bien fait de répandre le travail à la chaîne et d'obtenir que les gens soient mis au courant de leur tâche en trois jours.

Il n'y a pas que Ford qui s'appuie sur cette fausse généralisation, vous iriez dans une usine, même suisse, vous parleriez à certains ingénieurs ils vous tiendraient des propos analogues. Mais, en revanche, ^{p.312} c'est une erreur de nous autres, intellectuels, et « bien-lotis » de la vie professionnelle, que de considérer la responsabilité et l'initiative dans le travail comme des valeurs suprêmes. C'est également une erreur de croire que tous les gens sont faits pour avoir de l'initiative et de la responsabilité. Signalons, au passage, que la

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

plupart des femmes qui travaillent dans l'industrie le font sans ambition professionnelle, en général sans désir de s'élever ; elles travaillent pour compléter un budget et ne souhaitent pas, la plupart du temps, être chargées d'initiatives et de responsabilités.

Un troisième point que je signale, et qui me paraît un des plus graves de notre sujet, c'est que dans les conditions de travail, qui sont celles d'un très grand nombre d'hommes de notre époque, réduits à des métiers « éclatés », où le jugement est rarement mis à l'épreuve, il y a désormais peu de situations imprévues.

Quand j'étais au lycée, notre professeur de philosophie nous donnait comme définition de l'intelligence : qu'elle est « la faculté de s'adapter à des situations imprévues », définition qui se retrouve peut-être encore dans les manuels aujourd'hui. Eh bien, les situations imprévues se raréfient ; en particulier, la rationalisation de l'industrie moderne, pour quantité de gens, réduit le plus possible le nombre de cas où ils seront confrontés à des situations imprévues, où ils auront besoin d'intelligence.

Cet état de choses n'est-il pas important ? Et ne peut-il retentir sur toutes sortes de comportements ? Je pose ici la question à plusieurs de nos collègues qui sont éminemment qualifiés pour y répondre : est-ce que les formes prises par les partis politiques contemporains — et je ne pense pas seulement à ceux étiquetés « totalitaires », je pense à tous les grands partis — par les syndicats, par l'activité intellectuelle dans le syndicalisme et dans la vie politique des citoyens, ne reflètent pas, dans une certaine mesure, le déclin du besoin d'esprit critique, du besoin de jugement indépendant ? Ne sommes-nous pas dans une civilisation où, de par son genre de vie même, l'individu éprouve de moins en moins ces besoins ? En tout cas, je ne suis pas seul à poser cette question.

C'est ainsi que deux auteurs anglais ont publié un livre intéressant : *Industry and democracy*, que j'ai commenté par ailleurs. Miss Reavely est une assistante d'Oxford, qui a travaillé dans les usines pendant la guerre, et M. Winnington, un ingénieur qui lui aussi a travaillé comme ouvrier. Ce sont des gens qui savent de quoi ils parlent. Ils se posent la question que je viens d'évoquer et se demandent si les formes modernes de travail industriel, même en Angleterre, ne menacent pas les possibilités de *self-government*. C'est au fond le grand problème de la coexistence entre la civilisation technique contemporaine et

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

certaines formes de démocratie traditionnelle en Occident.

J'en viens maintenant, non à des conclusions, mais à ma dernière remarque : « l'angoisse du temps présent », dans ce domaine, provient en grande partie, à mon sens, du déséquilibre entre, d'une part, des métiers désintégrés, où la personnalité n'est plus engagée, et d'autre part, des pseudo-loisirs qui ne permettent pas l'engagement ou le ^{p.313} développement de la personnalité. Il y a contradiction, il y a déséquilibre, entre, d'une part, le contenu du temps de travail et, d'autre part, le contenu du temps de loisir. Le loisir n'est pas encore du loisir véritable et le travail a souvent cessé d'être du travail.

Ici, je voudrais vous lire un texte vécu ; c'est une observation recueillie par un jeune sociologue américain, Melville Dalton, qui a étudié pendant des mois une usine du Middlewest et qui rapporte ces propos entendus dans la bouche d'un vieil ouvrier qualifié. Ce vieil ouvrier parle de son fils et voici ce qu'il dit :

« Je croyais qu'il me manquait quelque chose parce que je n'ai pas été au Collège. (C'est-à-dire, chez nous à l'Université.)

Mon fils vient d'achever le collège. Eh bien, j'ai changé d'avis. Il n'est pas heureux, il est inquiet, (*restless*) il croit qu'il faut courir à droite, à gauche, tâter de ceci et de cela (*put your fingers in this and that*) pour être heureux. On dirait qu'il a peur que quelqu'un va avoir quelque chose qu'il n'a pas, faire quelque chose qu'il ne peut pas faire.

A mon idée, ce n'est pas cela le bonheur.

Vous voyez que les observations que je vous propose sur les effets des conditions du travail nous mènent de toutes parts au problème des loisirs, à une action sur les loisirs. Le terme français « loisirs » est très mal choisi. Nous avons ainsi dans notre langue quelques termes fort malheureux. « Travail à la chaîne » est une mauvaise invention ; des gens nous demandent : « Est-ce qu'il y a vraiment des chaînes ?... » Quant au mot « loisirs » il répand encore un parfum d'*otium* patricien. Il serait préférable de parler du « temps libre », comme en allemand (*Freizeit*). Le « loisir » implique quelque chose de déjà structuré, ce qui n'est pas le cas.

Nous sommes donc constamment orientés par la considération des effets du

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

travail vers le problème des loisirs. On a inscrit, parmi les droits de l'homme, celui de jouir des instruments de la culture. Mais, et c'est une des questions posées aujourd'hui, beaucoup d'hommes, en fait, ont-ils la possibilité d'en jouir ? Et ne peut-on penser, sans nulle irrévérence, que si quelques théologiens courageux ont planté les jalons d'une théologie du travail, il serait bon qu'ils songent maintenant à une « théologie des loisirs » ?

Je vais maintenant donner la parole à M. Diop, en demandant à chacun de bien vouloir se limiter à cinq minutes pour que tous les participants puissent s'exprimer.

M. ALIOUNE DIOP : Mon intervention, dit-il, sera des plus brèves. Il me suffit de vous signaler que le drame pour nous, en Afrique, n'est pas dans les fléaux subtils et complexes que d'éminents intellectuels vont avoir à analyser devant vous. Notre drame est de ne pas partager les maux dont les travailleurs sont affectés en Europe, car ce serait du même coup bénéficier de l'extension chez nous de ce régime du travail qui tout de même présente des avantages appréciables. Surtout pour un continent qui (sans le monde noir du moins) ne compte guère plus de 5 % de travailleurs.

Il est un autre aspect de la question que j'eusse aimé vous exposer. C'est l'effet produit sur notre société par la présence d'Européens travailleurs.

p.314 Qu'il me soit enfin permis d'ajouter que deux formes d'angoisse me semblent n'avoir pas suffisamment retenu l'attention.

a. L'angoisse des peuples sous-équipés d'ignorer au sein d'un monde dont ils sont irresponsables les dangers et les chances de grandeurs qui les concernent.

b. l'angoisse d'une Europe qui s'habitue mal à n'être plus la première puissance du monde — à devenir une simple province du monde. Il y aurait beaucoup à dire sur ces deux thèmes.

LE PRÉSIDENT : Je remercie M. Diop de son intervention. Je m'excuse auprès de tous mes collègues d'exercer une vigilance chronométrique tatillonne, mais c'est dans leur propre intérêt. M. Diop a dit des choses très intéressantes. Cette voix de l'Afrique était tout à fait utile. Je me permets de signaler au passage que la collection que dirige M. Diop, « Présence africaine », a publié, au début de 1952, un volume préfacé par M. Diop intitulé *Le travail en Afrique noire* qui constitue un commentaire remarquable à notre séance d'aujourd'hui.

La parole est à M. d'Astorg.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. BERTRAND D'ASTORG remarque chez certains employés de secteurs administratifs une certaine volonté de puissance liée à une agressivité qui sont, à ses yeux, un aspect de ces frustrations dont a parlé M. Friedmann à propos de tâches parcellaires. Il signale cet autre dangereux échappatoire : l'alcool.

LE PRÉSIDENT : Je remercie M. d'Astorg de cette très concise intervention. Je crois savoir que notre président, M. Babel, a l'intention de répondre à M. d'Astorg sur le second point de son intervention, à savoir : les conséquences de l'alcoolisme.

Quant à la volonté de puissance administrative que M. d'Astorg a soulignée, elle existe certainement chez une catégorie d'employés qui est en rapport avec le public. Hélas, nous en constatons souvent les effets. Mais une généralisation serait peut-être un peu hardie, parce qu'il y a quantité d'employés qui n'ont pas de contact avec le public et qui ne peuvent pas avoir de volonté de puissance. Tous les employés de bureau qui, par exemple, font des travaux de mécanographie ont des tâches parcellaires et répétitives analogues à celles des ouvriers d'usine et leur frustration naît de façon tout à fait semblable. Mais je ne veux pas insister et je donne la parole à M. Babel.

M. ANTONY BABEL : Je voudrais dire à M. d'Astorg que des expériences faites dans bien des pays vont, me semble-t-il, un peu à l'encontre de son affirmation quant à l'alcoolisme. L'on a le sentiment — et ce sentiment est aussi fondé sur certaines enquêtes — que l'alcoolisme est, dans bien des pays, en voie de régression. Cette régression est probablement due à l'augmentation du temps libre. Lorsqu'en 1919 on a accepté la Convention de Washington — la semaine de quarante-huit heures — un des arguments de l'opposition a été : « Vous augmentez le temps des loisirs, donc l'alcoolisme. » Or, on a pu constater que chaque diminution apportée à la journée de travail a fait baisser l'alcoolisme. p.315 Jadis, les ouvriers étaient littéralement écrasés sous le poids de journées de travail qui allaient jusqu'à 18 heures, qui sont tombées à 16, puis à 12 heures. Les ouvriers étaient épuisés en sortant de leur travail et leur évasion, c'était l'alcool.

Des enquêtes faites par le B.I.T. entre les deux guerres ont montré qu'il y avait un parallélisme, dans certains pays, entre la diminution de la journée de travail, et celle de l'alcoolisme. Nous pouvons d'ailleurs nous référer à nos

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

propres souvenirs. A l'époque de ma jeunesse, je me rappelle parfaitement qu'il était courant de voir des hommes ivres certains jours de la semaine, le samedi en particulier. C'est un spectacle qui a disparu à peu près complètement d'une ville comme celle que j'habite.

Je voudrais me permettre une deuxième remarque, d'une portée plus générale. Il me semble — ceci dit pour le grand public en général — qu'on aborde toujours cette question du travail industriel avec un véritable pessimisme. On a le sentiment que la situation ne fait qu'empirer, et qu'elle empirera à l'avenir. On devrait plutôt confronter les faits du passé — et d'un passé récent — et ceux d'un passé plus ancien : disons du XIX^e siècle.

Je me demande s'il n'y a pas, malgré ce que nous pouvons constater de terrible dans certaines formes du travail, un progrès réel ; et si l'ouvrier moderne n'a pas des possibilités de vie spirituelle — malgré le travail à la chaîne — inconnues de ses prédécesseurs d'il y a un ou deux siècles.

Et il faut noter une transformation très nette, au cours des XIX^e et XX^e siècles, qui va dans le sens d'une augmentation de ces possibilités.

Je voudrais dire encore un mot pour répondre à M. Friedmann au sujet des loisirs et abonder dans son sens. Il y a, à propos des loisirs, une question qui se pose : les loisirs sont, à l'heure actuelle, considérables, fort heureusement ; mais il faut meubler ces loisirs. Or, il y a deux terribles dangers auxquels deux pays ont succombé naguère : je pense aux organisations comme *Kraft durch Freude*, et *Dodo Lavoro*. Ne faut-il pas donner aux ouvriers l'éducation voulue pour qu'ils sachent utiliser leurs loisirs ? Ne faut-il pas mettre à leur disposition les moyens nécessaires pour qu'ils puissent meubler ces loisirs sans vouloir trop les diriger ? Car il y a un dirigisme des loisirs qui me paraît assez dangereux.

LE PRÉSIDENT : Je remercie M. Babel d'avoir attiré l'attention sur deux points tout à fait importants. Je n'avais voulu que vous proposer des thèmes « provocants » et je lui sais gré d'avoir aussitôt introduit une nuance. Ses réflexions sont tout à fait pertinentes.

Je donne maintenant la parole à M. Mayoux.

M. JEAN-JACQUES MAYOUX : Monsieur le Président, j'ai été, tout d'abord, extrêmement frappé par ce que vous nous avez dit de cet homme instable qui

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

devient stable. Il y a une stabilité dans son emploi, fût-il très parcellaire. Vous avez employé une expression anglaise *settle down* qui m'a beaucoup intéressé par son double ^{p.316} sens, car *settle down* c'est à la fois « s'installer dans quelque chose », mais c'est aussi « se tasser ». Le mot est donc expressif. Tout cela est une question d'adaptation ; adaptation recherchée par ce qu'on appelle l'orientation professionnelle et qui est en passe de devenir universelle. N'y a-t-il pas là quelque chose d'inquiétant, en ce sens que l'orientation professionnelle qui cherche à faire des adaptés, fabrique en quelque sorte des destins ? « Tu feras cela toute ta vie, tu es fait pour faire cela. »

Mais se voir ainsi muré dans un emploi, dans une répétition, n'est-ce pas une source d'angoisse ? Et si on a le souci d'un certain humanisme dans l'organisation de notre société, ne faudrait-il pas, par opposition à cela, « faire sa part à l'instabilité humaine » ?

Fourier, qui mêlait agréablement la sagesse et la folie, avait fait une place dans son système à une passion qu'il appelait « la papillonne ». Je crois pour ma part que cette passion est une partie hautement respectable de l'être humain et de sa liberté.

LE PRÉSIDENT : Ce que vient de dire M. Mayoux est extrêmement intéressant et utile.

J'y relèverai deux points. Le premier est sa réflexion concernant la répétition qui est, dit-il, dans une certaine mesure, « substance de notre vie temporelle » et il nous voit « murés » dans nos répétitions.

M. Friedmann voudrait faire observer une distinction de fait entre les répétitions inhérentes à toute activité — les siennes par exemple — et celles des ouvriers mécanographes ou des ouvriers qui travaillent à la chaîne. Ces dernières ont des motivations à court terme, tandis que les vôtres, « mon cher collègue et ami, sont des répétitions à long terme ».

Second point : je vous sais particulièrement gré d'avoir dit combien une stabilisation pouvait être dangereuse. Vous avez mis le doigt sur une réalité concrète, historique. D'ailleurs, depuis une dizaine d'années, dans les pays les plus avancés, l'industrie s'est engagée dans la voie des changements ou rotations de postes. C'est un des remèdes que les psychologues de l'industrie et maintenant des ingénieurs, des industriels, s'accordent à considérer comme efficace. Aux Etats-Unis de grandes entreprises organisent des changements de

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

postes, des mutations de postes. On se préoccupe de cette question et vous avez tout à fait raison de la soulever.

M. MAYOUX : J'avais une seconde question à poser ; elle concerne cet « effort pour libérer » l'ouvrier — notamment aux Etats-Unis — en lui apportant ce que vous avez très bien nommé « un divertissement dans son travail », telle la musique qui stimule la lactation des vaches et la production des ouvrières dans une usine. C'est un phénomène des temps qui n'est pas absolument nouveau, mais il est intéressant, me semble-t-il, de montrer la différence avec ce qui s'est fait dans le passé.

p.317 Nous connaissons tous les chansons de métier et cela nous fait penser que la monotonie de la tâche n'est pas non plus une chose nouvelle, que le travail du tisserand, de la fileuse, du cordier est un travail qui peut apparaître — ou du moins qui pouvait apparaître — extrêmement monotone.

Pour ce travail-là on a cherché naturellement une compensation et on l'a trouvée *non pas dans une passivité* — comme la radio qui verse de la musique aux ouvriers, leur débite des conférences, etc. — mais dans une *activité*, l'activité de la chanson de métier.

Cette compensation active, note M. Mayoux, donne à l'ouvrier le bénéfice, alors du *rythme*, comme chez les primitifs, comme au Maroc où les maçons construisent sur une sorte de rythme, « alors que le rythme chez nous est devenu absence de travail ».

Mais ce ne sont là encore que des palliatifs et il faudrait peut-être dire que le travail libre, c'est-à-dire le travail qui se place dans un ordre social différent, fût-il parcellaire, serait transcendé par l'ouvrier d'une autre manière. Tant que nous sommes dans un ordre de travail que nous pouvons appeler le travail asservi, il me semble qu'il est important de distinguer les nuances de cette compensation.

LE PRÉSIDENT : C'est là aussi un point fort important. Vous rappelez les chansons du travail et vous avez raison d'introduire la question du rythme, d'évoquer les chansons de métier qui étaient nées de l'être humain, adaptées à son corps, à son affectivité, notamment les chansons des bateliers ou des tisserands, ces chansons dont parle Michelet dans *Le Peuple*, et qu'il a entendues dans sa jeunesse. Ce sont des chants qui correspondent à des

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

rythmes individuels, physiologiques, personnels, tandis que la chanson répandue par la voie des ondes, notamment par une firme bien connue aux Etats-Unis, relève d'un secteur de musique fonctionnelle et rationalisée où rien ne correspond au rythme individuel spontané. Il y a là quelque chose de tout à fait différent, d'imposé, de subi par l'individu.

Sur ces problèmes que M. Mayoux a évoqués, l'un de vous, Messieurs, a-t-il quelque chose de particulier à ajouter ?

Je donne la parole à M. Georges Bataille.

M. GEORGES BATAILLE : J'ai été heureux et presque surpris tout à l'heure de sentir à quel point mon accord avec M. Friedmann était profond, mais comme ce que je vais dire articule les limites de cet accord, il me semble nécessaire de préciser ces limites.

Georges Friedmann a insisté — et je lui donne tout à fait raison — sur la nécessité de rendre le travail acceptable et sur tous les moyens qui sont en notre pouvoir de donner à ceux qui sont contraints au travail la possibilité de l'accepter autrement que comme une contrainte.

Je veux bien et je crois que c'est l'essentiel — ce que j'ai à ajouter n'est pas l'essentiel ou, tout au moins, ne peut être articulé qu'après coup. Le travail me semble cependant postuler en même temps qu'une possibilité d'accord, une *fatalité de révolte*. Le travailleur peut dire « oui » au travail, mais il y aura toujours en lui quelque chose de profond qui maintiendra le « non » ; je sais qu'on peut dire que c'est là simplement un obstacle à la satisfaction que l'humanité recherche dans l'organisation de ses tâches.

Mais c'est peut-être quelque chose de plus. Je crois qu'il y a dans la révolte quelque chose dont l'humanité ne peut pas se séparer si facilement ; et quand je dis révolte, je ne désigne précisément pas cette activité révolutionnaire qui vise très simplement à renverser les conditions de l'ordre établi, si bien que dans un temps très court, ceux qui objectaient à la contrainte du travail sont précisément ceux qui développent le plus profondément les tendances à faire accepter leur travail par tous les hommes.

La tâche du révolutionnaire qui a réussi est immédiatement la tâche que Georges Friedmann a entreprise très courageusement et c'est dans ce sens, je

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

crois, qu'elle n'est pas tout à fait contestable. Il est regrettable sans doute qu'un marxiste orthodoxe n'ait pas été présent pour contredire Georges Friedmann lorsqu'il a montré certaines similitudes dans le monde du travail, quelle que soit l'organisation sociale ; mais je pense que la protestation marxiste, ici, n'aurait pas beaucoup de sens parce que, de toute façon, il est clair que la tâche qui consiste à faire accepter le travail comme autre chose qu'une contrainte est le principe avoué du monde soviétique — en quoi d'ailleurs nous ne pouvons pas nous inscrire en faux contre lui.

Mais nous devons cependant observer ceci : à supposer qu'un monde se fasse — et nous sommes loin de compte actuellement — où le travail soit partout acceptable, où l'homme aurait intégré le travail en lui d'une façon parfaite, est-ce qu'aucune autre question ne se poserait ? Est-ce que ce moteur qu'est le principe de la révolte ou de la révolution des pays qui ont abouti à une autre forme de société n'aurait plus de sens ? Est-ce que cette énergie ne devrait pas se retrouver sous quelque forme ?

Je le dis très nettement : à mes yeux, l'homme accompli ne peut être que celui qui a intégré le travail, mais sans être devenu lui-même l'homme du travail ; ce n'est pas simplement le révolté. La question qu'on peut se poser alors est de savoir si le destin, pour l'homme, est accompli entièrement par cette intégration ?

Je ne le crois pas ! Il y a, au delà de l'intégration du travail en soi, tout un domaine qui reste très difficile à désigner. C'est une facilité, par exemple, de parler de la poésie, de l'art ; c'est une très grande facilité parce que, justement, en employant des termes séduisants, on risque de faire oublier toute la part d'angoisse qui est impliquée dans ces termes et si l'on emploie des termes angoissés, comme on pourrait être tenté de le faire au cours de ces Rencontres, je crois que l'on déformerait aussi gravement les choses.

Il me semble que la définition même du travail permet d'entrevoir au moins ce que je voudrais désigner. Le travail est par excellence un projet, c'est-à-dire une activité dans laquelle l'attitude présente est subordonnée au résultat ultérieur ; il y a en somme, dans le travail, ^{p.319} une subordination de l'homme au résultat qu'il cherche. Or, nous devons aussi — et je crois que cela a pris souvent des formes assez aiguës — nous soucier, au delà de cet accomplissement, de la réussite qui consiste à satisfaire nos besoins. Il y a aussi

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

une nécessité en nous : celle que l'on pourrait appeler *recupérer l'instant présent*. C'est là peut-être, encore, une façon assez difficile de parler ; ce n'est pas très clair ; mais on peut dire, par exemple, que toute l'œuvre de Proust est une tentative de récupération de l'instant présent.

Tout à l'heure, vous avez employé une terminologie qui m'a beaucoup intéressé et que je retiens : vous parliez de la nécessité d'une « théologie des loisirs ». Au fond, nous pouvons peut-être nous entendre sur cette base. La théologie des loisirs que vous évoquiez, devrait avoir pour base cette *recupération de l'instant présent*.

LE PRÉSIDENT : Vous m'avez parlé avec beaucoup de franchise et vous m'avez indiqué les limites de notre accord. Permettez-moi de vous dire que sur le plan où nous nous sommes placés aujourd'hui, il y a peut-être chez vous, dans cette espèce de besoin de conserver à l'ouvrier ce que vous appelez le droit à la révolte, quelque chose qui vous écarte des conditions réelles de son existence. Si je pouvais vous emmener un jour faire certaines visites ou stages dans des usines et si vous voyiez un certain nombre de choses, je me demande si vous repousseriez l'humanisation du travail, ou même si vous la critiqueriez ainsi que l'adaptation aux postes de travail et cette possibilité pour l'ouvrier de ne pas être dégradé, diminué, rongé par son travail quotidien, même aux dépens d'une certaine « révolte ». Je me demande si vous-même à votre retour et dans votre for intérieur, vous ne songeriez pas que, peut-être, vous avez péché par un certain romantisme. Ceci dit, j'ai été très touché de votre intervention.

M. BATAILLE : Je voudrais ajouter un mot : si je vous accompagnais, je suis sûr que je serais entièrement d'accord avec vous et que vous n'apercevriez à aucun moment mon « romantisme ». Vous avez parlé de « théologie des loisirs » et je crois qu'il s'agit de quelque chose qui, en un sens au moins, est très sérieux et non romantique.

LE PRÉSIDENT : « Romantisme », dans ma bouche, n'avait absolument rien de blessant ; j'avais au contraire employé ce terme dans un esprit de compréhension.

Je donne maintenant la parole à M. Albert Picot.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. ALBERT PICOT : On vient de parler encore de la théologie des loisirs ; je ne voudrais pas atteindre un niveau aussi élevé mais je désire dire quelques mots de la compensation par les loisirs. On a parlé de compensation par des loisirs bien organisés ; je crois que cela pose des problèmes importants. Je suis persuadé pour ma part que les meilleurs loisirs — et cela paraîtra peut-être curieux à des étrangers, mais les Suisses me comprendront bien — sont les loisirs communautaires p.320 qui se traduisent dans la vie de sociétés libres à côté de l'usine, à côté de l'entreprise.

Mais faut-il que ce soit l'usine qui crée ces sociétés de musique, de tir, de sport ? Ou bien faut-il accueillir celles qui sont mixtes, pas spécialement ouvrières ? L'Etat doit-il se mêler de ces groupements ; dans quelle mesure et sous quelle forme ? « Il y a là des problèmes à étudier avec beaucoup de prudence ».

Une autre grosse question importante est celle du climat. Quel est le climat favorable à ces groupements ? On retrouverait ici une ou deux des idées que j'ai exposées jeudi dernier au déjeuner des Rencontres. Je crois qu'il faut voir l'avantage que présentent sur les grandes villes et sur les grandes communautés, sur les communautés d'Etat, de petites communautés, de petites villes avec des avenues sur la campagne et surtout avoir dans ces communautés un esprit démocratique qui fait qu'un ouvrier avec tous ses soucis, ses refoulements, peut se trouver en contact avec des personnalités de toutes sortes et de milieu différent — au sein d'une société de tir, par exemple — sur un pied d'absolue égalité.

Je crois que cet élément social est beaucoup plus important que les loisirs « romantiques » que nous avons essayés dans le courant de notre génération, comme ces salles de lecture où des ouvriers s'entendent lire des poèmes. Ces manifestations, en général, sont assez artificielles et peu durables.

Mais je me rends bien compte que je ne traite là qu'un problème : celui de la *Freizeit* ; et le problème des loisirs n'est pas le problème principal.

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

M. LOUIS PHILIPPART : Je serai le plus concis possible. Je voudrais dire rapidement que le cadre de cet entretien, comme je l'ai déjà dit à M. le Président Schuman avec une respectueuse admiration d'ailleurs pour son

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

exposé, est singulièrement idyllique. Je crois qu'il devrait se situer au cœur d'une usine. En d'autres termes, ce n'est pas entre nous que nous devrions étudier ce problème, mais au cœur de la réalité ouvrière et je dois dire à ce propos que j'ai un vœu à formuler : qu'un entretien consacré aux conséquences intellectuelles et morales du travail contemporain puisse se dérouler en présence sinon de tous les ouvriers, du moins de ceux qui y sont directement intéressés. Je crois que cela dissiperait peut-être certains malentendus, cela pourrait, dans une certaine mesure, nous permettre d'éviter des vues de l'esprit et j'ai le sentiment que nous nous écarterions moins de certains problèmes fondamentaux très bien évoqués par M. Friedmann tout à l'heure.

Si on a parfois cru devoir dénoncer le paternalisme, notamment en matière sociale, je crois qu'il nous faudrait, du même coup, dénoncer le paternalisme de l'intellectuel à l'égard de l'ouvrier et je pense que dans le monde contemporain — et ce monde contemporain n'est pas né ^{p.321} en 1953 — les ouvriers — auxquels je fais une certaine confiance, — ont cherché pendant longtemps des moyens pour occuper leurs loisirs avec ces « dadas » auxquels M. Friedmann fait allusion.

M. Philippart ne songe pas directement à une culture de masse, qui ne peut être « autre chose qu'une caricature de l'éducation et de la culture ». Il s'intéresse aux initiatives que prennent, dans son pays par exemple, les mineurs qui s'efforcent de cultiver le chant, trouvant ainsi leur niveau et leur moyen propre d'accéder à une forme de culture.

LE PRÉSIDENT : Je donne maintenant la parole à deux de nos collègues qui ont demandé à parler d'une question qui rapproche leurs interventions, à savoir le problème du lien entre l'évolution technique et les comportements politiques, syndicaux et intellectuels dans le monde moderne.

Je donne d'abord la parole à M. Matic.

M. DUSAN MATIC fait la remarque suivante : Si le mouvement de la technique brise en quelque sorte les formes démocratiques et va dans le sens du totalitarisme, ne faut-il pas — et ce sera sa question — « chercher dans le sens d'une uniformisation des moyens de transformer la démocratie ? » Viser à transformer les institutions démocratiques.

Quant à moi, je crois que l'on peut rendre la dignité à l'ouvrier en l'associant étroitement à la gestion de l'entreprise et je pense que c'est dans ce sens que

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

l'évolution peut aller. Je suis sur ce point d'accord avec M. Philippart pour dire que c'est lorsque la gestion de l'entreprise est entre les mains des ouvriers, qu'il leur appartient de chercher des solutions pour les loisirs ; car ils sont alors responsables et je ne pense pas que ce soit à nous, intellectuels, de leur enseigner ce qu'ils doivent faire.

LE PRÉSIDENT : Je remercie M. Matic de son intervention et j'essaierai tout à l'heure, pour éviter tout malentendu en ce qui concerne l'« assimilation » entre les conditions occidentales de travail et les conditions dans d'autres structures ou d'autres formes d'entreprises, de donner quelques précisions.

La parole est à M. Solas Garcia.

M. SOLAS GARCIA : J'aurai voulu signaler qu'une forme durable de l'humanisation se reconnaît par les droits d'initiative au travailleur pour le perfectionnement de son travail.

On doit en même temps reconnaître pour l'entreprise le devoir d'examiner et d'accepter l'initiative des travailleurs. Dans ces dernières conséquences, cela signifie, du point de vue juridique, une transformation de la structure de l'entreprise, transformation que nous sommes en train de faire. Il faut évoluer en passant du contrat de travail au contrat d'association ; il n'en est pas encore question pour le moment.

Une chose m'a beaucoup surpris dans l'exposé de M. Friedmann, c'est ce qu'il a dit sur la carence d'initiative de beaucoup de ^{p.322} travailleurs et sur la carence même du désir d'en avoir c'est-à-dire de chercher, dans les conditions même du travail, l'occasion d'une importante transformation sociale chaque fois plus humaine.

Ce qui me semble particulièrement grave c'est que dans cette recherche nous n'aurons peut-être pas la collaboration des travailleurs. C'est là un problème permanent d'éducation. Mais je voudrais simplement savoir la portée de votre affirmation sur cette carence d'initiative des travailleurs.

LE PRÉSIDENT : J'ai voulu dire par là qu'il y a des gens qui n'éprouvent pas le besoin, dans leur travail, de faire preuve d'initiative et d'avoir des responsabilités et qui préfèrent un travail strictement d'exécution.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Remarquez d'ailleurs que ceci se retrouve à quantité d'échelons et dans des professions différentes. Par exemple, il y a certains médecins qui préféreront être assistants d'un professeur et exécuter ses instructions dans le cadre d'un grand service, plutôt que d'être eux-mêmes à la tête de ce service. Dans la profession d'avocat, il y aura des gens qui préféreront travailler pour le compte d'un « patron », qui ont un tempérament de collaborateur, il y a également des ingénieurs qui sont faits pour être plutôt des assistants, des exécutants d'un ingénieur en chef. Dans les métiers industriels et agricoles, on ferait des observations analogues.

J'ajoute ceci, qui est très important, pour qu'il n'y ait pas de mal-entendu : tout à l'heure, Georges Bataille, a fait allusion à mon commentaire sur l'universalité de certains effets intellectuels et moraux des techniques. Cela ne m'empêche nullement d'observer et de reconnaître l'importance énorme des conditions économiques dans nos sociétés capitalistes, leurs effets intellectuels et moraux sur le travail. En ce sens, je dirai à M. Solas Garcia que beaucoup d'ouvriers n'ont pas d'initiative parce qu'ils se trouvent dans les conditions d'une entreprise où ils n'ont pas envie d'en avoir, où ils ne veulent pas en avoir au profit d'une communauté à laquelle ils ne sont pas intégrés. Me plaçant simplement dans les conditions de l'économie française, si on observe, par exemple, une communauté de travail telle que Boimondeau, qui est au delà du capitalisme, on y constate des effets psychologiques du travail tout à fait différents de ceux qui se manifestent dans une entreprise de type capitaliste.

Je ne minimise donc pas les facteurs structurels et réponds ainsi à votre question : il y a des gens qui, par tempérament — donc pour des causes bio-psychologiques — sont faits pour ne pas avoir d'initiative, mais il y a aussi beaucoup de travailleurs qui ne manifestent pas d'initiative parce qu'ils se trouvent dans des conditions sociales où ils n'ont pas envie d'en avoir.

M. SOLAS GARCIA : Mais du point de vue juridique, il faut lier cette question d'initiative avec une évolution de la structure des entreprises. Il faut essayer de modifier cette structure ^{p.323} pour parvenir du contrat de travail au contrat d'association. En d'autres termes, il y aura une nouvelle motivation pour l'initiative chez l'ouvrier.

LE PRÉSIDENT : Parmi les cinq attributs fondamentaux que comporte tout

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

travail humain, il y a cet aspect économique que je vous avais signalé, et au premier chef l'importance du mode de gestion de l'entreprise.

Il n'est pas douteux que les réactions de l'ouvrier et son attitude vis-à-vis de l'initiative et même des loisirs peuvent être très différents selon le mode de gestion de l'entreprise.

Mais sur la base de notre documentation actuelle, je ne puis affirmer que *tous les effets* pathologiques du machinisme industriel puissent être supprimés par suite d'une transformation de structure. Je n'ai pas dit autre chose.

Je donne maintenant la parole au Dr Durand.

Dr CHARLES DURAND intervient pour dire que le travail par lui-même n'a pas un rôle pathogène. L'inadaptation au travail chez beaucoup d'ouvriers vient, dit M. Durand, d'une « arriération affective ». Ces êtres-là n'ont pas su « évoluer du jeu vers le travail ». Et souvent ils transforment leur angoisse de la non-adaptation au travail en phénomènes d'apparence physique. Comment remédier à cette situation ?

Par ces formations de groupes qui se rattachent aux psychothérapies de groupes faites aux Etats-Unis, en particulier, et dont on commence à faire usage en Europe. Ces psychothérapies de groupes permettront aux sujets faibles, affectivement, de s'identifier, de s'intégrer davantage à un groupe et lorsqu'on leur aura mieux fait prendre conscience des phénomènes affectifs qui dominent leur non-intégration, leur frustration et leur angoisse, on verra ces sujets évoluer progressivement, changer de caractère par identification, — par transfert, comme nous disons en termes analytiques — aux groupes types et ainsi les causes profondes individuelles de la non-adaptation au travail seront résolues.

LE PRÉSIDENT : Je remercie le Dr Durand de cette très intéressante observation sur le rôle pathogène du travail. Je crois qu'il serait intéressé de savoir — mais il le sait sans doute — qu'on se sert du travail comme thérapeutique dans un certain nombre de maisons psychiatriques.

M. DURAND : Je m'en sers moi-même.

LE PRÉSIDENT : Vous savez par conséquent mieux que personne, et mieux

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

que moi en particulier quels sont les genres de travaux qu'on utilise. Je veux simplement indiquer en marge de notre entretien que la semaine dernière, je me trouvais visiter au nord de la Hollande, près d'Altmark, un important asile de malades mentaux dirigé par le docteur de Smet. On s'y sert du travail comme thérapeutique ; et, fait intéressant que je me permets de souligner, les p.324 psychiatres et les psychologues ont constaté que le travail parcellaire et répété ne peut avoir de valeur thérapeutique.

Ces malades travaillent quand ils le veulent. Dans ces ateliers s'offre un spectacle peu ordinaire, lorsqu'on voit certains de ces malades, auxquels on essaie de rendre la dignité par le travail, s'affairer à leur établi, et d'autres, inactifs dans l'hébétude d'une paranoïa, d'une schizophrénie...

L'un d'eux travaillait pour une commande américaine de crèches, des centaines de petites crèches pour le prochain « Christmas ». Ainsi, chose curieuse, cet asile fabriquait des crèches qui seront vendues peut-être ensuite dans une des Main Street d'une ville américaine et j'observais un des malades qui décorait le fond de la crèche. C'était tout à fait primitif, c'était la terre marquée sur une planchette par une couche marron et un ciel violemment outre-mer et des troncs de palmiers. Il en faisait une « série », mais ce n'était pas un travail strictement répété parce qu'il pouvait varier la ligne de l'horizon, la position des palmiers, inclinés dans tel ou tel sens et il y avait là quelque chose de spontané et de créateur.

Cette observation vient confirmer certains autres faits dans le domaine « normal » de l'industrie. Mais vous savez combien les frontières entre le pathologique et le normal sont fuyantes, indécises comme celles des nuances sur le cou de la colombe.

La parole est au Dr de Saussure.

M. RAYMOND DE SAUSSURE : Dans le très bel exposé de M. Friedmann, il y avait beaucoup de points où le psychologue et le psychiatre pourraient intervenir ; étant donné les limites qui me sont imparties, je voudrais n'en souligner qu'un seul.

Il s'agit d'un point que M. Friedmann connaît bien mais qu'il n'a pas eu le temps d'aborder : celui des rapports affectifs à l'intérieur de l'usine. L'organisation patronale n'est pas en cause, mais il y a entre les différents

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

ouvriers ou entre les chefs et leurs employés des rapports extrêmement importants pour la bonne marche de l'usine et surtout pour la bonne marche de l'individu.

Ce que nous voyons quand nous sommes dans nos cabinets de travail, ce sont des malades qui viennent et qui se plaignent de leurs relations avec telle ou telle personne de l'usine et, naturellement, il y a des gens qui sont plus ou moins agréables dans les usines.

Très souvent, nous voyons aussi des conflits de l'enfance qui sont projetés sur tel patron ou sur tel camarade qui représente un frère ou un ancien conflit non liquidé. Je crois que ce point est très important et j'estime que nous devons tenir compte de ce facteur. Il est important d'en tenir compte à plusieurs points de vue parce que, comme l'a dit tout à l'heure mon ami Durand, l'important est que l'individu soit guéri. En effet, il pourra toujours s'adapter au travail s'il est lui-même débarrassé de son angoisse et s'il a une capacité d'intérêt suffisante pour la vie. C'est cela qu'il faut pouvoir lui redonner et c'est cela que beaucoup d'ouvriers n'ont pas lorsque les rapports affectifs à l'intérieur de l'usine ne sont pas normaux ou ne sont pas équitables.

p.325 Si j'en parle, c'est parce que je crois qu'il y a aussi une solution partielle à ce problème ; je veux dire qu'un très grand nombre d'usines, au lieu de s'attacher uniquement des psychologues, pourraient s'attacher des psychiatres qui étudieraient davantage ces interrelations humaines et les causes pour lesquelles elles ne « jouent » souvent pas. Cela aurait le double avantage de redresser la personne ou de l'adapter à son travail, à son milieu de l'usine et aussi à sa famille. Or, dans tout le problème des loisirs, on a fort peu parlé de la famille ; celle-ci, lorsqu'un individu a le sens de sa pleine responsabilité, représente, dans le loisir, un facteur de grande importance.

LE PRÉSIDENT souligne l'importance des relations affectives à l'intérieur des groupes et rappelle « l'institution des « conseillers » établie par la Western Electric Company, depuis 1927, et qui est très teintée de psychanalyse.

M. ROGER GIROD : Je voudrais ramener mes remarques à celles que M. Friedmann a faites au sujet des dangers que l'évolution des formes de travail peut faire courir à certaines structures de la démocratie. En même temps, ce me

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

sera une occasion de souligner l'importance du facteur plutôt sociologique dans les phénomènes qui nous ont occupés aujourd'hui.

Il semble en effet que l'accélération de l'évolution sociale soit telle, sous l'effet notamment des techniques, que nos idées sont constamment en retard sur la réalité des faits. Pour mesurer l'accélération de l'évolution sociale, nous avons fait ici quelques travaux ; nous avons essayé de voir en particulier quelle était la vitesse — si l'on veut — du mouvement de fond. Ainsi, je dirai que pour un homme qui a aujourd'hui 60 ans, le cadre dans lequel il évolue a complètement changé ; c'est-à-dire qu'il est né dans une Suisse — si nous prenons le cas de ce pays — qui était au tiers agricole, à 50 % environ industrielle et pour une faible part seulement constituée par des « tertiaires », des employés. Il est né dans une Suisse qui avait cette structure et il vit maintenant dans un pays où l'élément agricole ne représente plus que le 16 % environ, l'élément industriel demeure à peu près le même, tandis que l'élément « tertiaire » a fortement augmenté.

Que cela signifie-t-il sur le plan de la vie intellectuelle et politique ? Cela signifie que les formes de vie se sont transformées en liaison avec les professions. Ce sont de nouveaux types humains qui sont apparus et la mentalité, la manière de vivre, les préoccupations, les problèmes de ces nouveaux types humains ne sont pas du tout ce qu'ils étaient autrefois ; cela signifie aussi que notre expérience, notre sagesse, notre simple bon sens ne suffisent plus pour nous renseigner sur ce qui se passe effectivement.

Je prendrai simplement l'exemple de l'éducation. On est communément influencé par le mythe de ce que l'on peut appeler l'industrialisation, la croyance au fait que la société s'industrialise constamment et que, par conséquent, l'éducation doit préparer des spécialistes pour des ^{p.326} tâches bien déterminées et, autrement dit, distinctes les unes des autres ; alors qu'en réalité ce qui se produit, c'est une très grande « tertiarisation », c'est-à-dire qu'il y a beaucoup plus d'employés que dans le passé. Les tâches industrielles d'aujourd'hui ne sont plus des spécialités techniques, mais, pour une large part, des automatismes et notre éducation, au lieu de nous préparer à des spécialités vides, devrait nous préparer à la mobilité et à une certaine souplesse qui nous permettrait de passer rapidement d'une tâche à une autre.

Voici un exemple pour mesurer l'accélération des évolutions particulières :

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

un jeune homme qui a appris un métier, terminé son apprentissage vers 1945 et qui a aujourd'hui environ 25 ans, peut être déjà complètement dépassé par l'état actuel de son métier ; car si on considère, par exemple, certaines tâches — notamment dans le bâtiment — on voit qu'elles consistaient autrefois, avant tout, en un effort musculaire, en un certain tour de main alors qu'aujourd'hui, il s'agit de manipuler des machines, de conduire toutes sortes d'appareils compliqués et, par conséquent, il a fallu ou bien s'adapter tant bien que mal à ces nouvelles exigences ou changer de métier. Donc il s'agit de se préparer surtout à la mobilité. Que peut-on tirer de tout cela sur le plan de la politique ? C'est qu'il y a des gens qui savent, et d'autres qui ne savent pas. Ceux qui savent ce qui se passe, ce qu'il en est réellement ont un avantage certain sur les autres et l'on voit aujourd'hui, de plus en plus, les personnes qui disposent d'autorité et aussi de fonds se renseigner scientifiquement sur l'état de choses. J'en donnerai un exemple emprunté à l'actualité la plus récente. Avant les élections allemandes, le parti de M. Adenauer a fait faire des travaux pendant deux ans pour savoir quels étaient les arguments qui portaient. On peut en partie expliquer ainsi son succès ; mais les personnes qui ont subi cette propagande scientifique étaient évidemment plutôt des objets de politique que des citoyens ayant la possibilité du choix.

Dans un pays comme le nôtre où ces méthodes commencent à s'introduire, il est évident qu'il faudrait être conscient davantage des conséquences politiques et intellectuelles du progrès du travail, de manière à pouvoir préserver les formes démocratiques auxquelles nous tenons.

LE PRÉSIDENT : Je donne maintenant la parole à M. Campagnolo.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Je serai extrêmement bref. Il s'agit d'une considération de caractère général qui, peut-être, aura l'avantage de résumer ou de conclure certains aspects du débat.

Je pense que la division du travail s'est faite surtout en considération du profit, et en vue de celui-ci. Aujourd'hui, il y a une tendance à humaniser le travail ; mais cette humanisation du travail, je me demande si elle ne peut pas se trouver en conflit avec les raisons qui ont déterminé la division du travail.

Le problème me semble, dans son ensemble, se réduire à ces termes : s'il y

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

avait vraiment conflit entre la division du travail en vue du profit ^{p.327} tel qu'on le conçoit aujourd'hui et le profit lui-même, faudrait-il renoncer à l'humanisation ? Ou bien si on désire vraiment cette humanisation faut-il renoncer au rendement, au profit ?

Je crois qu'il y aurait une manière d'envisager la solution du problème à condition de concevoir autrement le profit ; c'est-à-dire qu'il faudrait inventer — et je me permets ce mot — une nouvelle notion du profit. Je ne dis pas que cette nouvelle conception doive se faire dans un sens abstrait ; il faudrait que ce soit une notion valable socialement et qui ait ses institutions.

Pour en donner une définition provisoire, on pourrait dire que le profit tel que nous le voulons aujourd'hui, c'est l'amélioration de la condition humaine ; il ne s'agirait donc pas dès lors d'augmenter un certain rendement d'une industrie, d'une usine, mais d'améliorer en réalité la condition humaine ; cette nouvelle conception du profit, plus humaine, pourrait même nous amener à considérer la division du travail sous un autre angle et peut-être à résoudre certains problèmes que nous avons évoqués ce matin.

LE PRÉSIDENT : Je remercie M. Campagnolo de ses observations. Il est certain que si la conception du profit qu'il nous propose et dont il nous suggère « l'invention » était largement partagée par beaucoup de grands industriels, bien des problèmes difficiles devant lesquels nous nous trouvons seraient résolus. Mais je n'ose espérer que notre éloquence conjointe parvienne à vaincre un certain nombre de résistances et qu'ainsi cette conception du profit comme humanisation du travail, plus largement partagée, dépasse notre cercle d'intellectuels hélas assez peu efficaces en ce domaine.

En tous cas, je ne crois pas qu'il y ait conflit nécessaire entre le rendement du travail et son humanisation ; dans bien des cas, aujourd'hui, on pourrait agir à l'intérieur de la division du travail pour étoffer la tâche qui permettra à l'ouvrier de s'intéresser davantage à son travail et par conséquent d'atteindre un rendement supérieur.

Les expériences auxquelles j'ai fait allusion et qui ont été en partie publiées, montrent que ces tâches qui ont été reconstituées étoffées et élargies permettent un meilleur rendement que des tâches trop divisées.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. CAMPAGNOLO : Je voudrais ajouter quelques mots. Je crois que nous nous rejoignons et que nous sommes d'accord du moins sur le fond. Il se peut très bien qu'un approfondissement du problème amène les industriels à concevoir le profit d'une autre façon ; nous pouvons remarquer qu'à une autre époque, il fut conçu d'une façon beaucoup plus stricte. Aujourd'hui, on finit par reconnaître qu'un travailleur mal employé fait un mauvais employé ; seulement, je me demande si on ne rencontre pas, à un certain moment, un obstacle qui naît de la volonté de l'industriel dans la structure existante. Pour éviter cela, il faudrait faire un pas en avant pour rendre possible cette nouvelle conception du profit.

LE PRÉSIDENT : p.328 Certainement, mais alors il ne faut pas que nous soyons idylliques, mais réalistes. Tout à l'heure, M. Mayoux parlait avec humour de la « musique fonctionnelle » qui, à la fois favorise la lactation des vaches et le rendement des ouvrières. Puisqu'il a fait allusion à ce si utile bovidé, je songe à une expression américaine tout à fait courante aujourd'hui pour désigner une certaine forme de pseudo-sociologie industrielle mise au service des managers du « big business » : on l'appelle la « cow-sociology », la « sociologie de la vache » parce que cette « sociologie » a pour but de traire davantage les ouvriers, d'obtenir un rendement plus important, sans compensations équitables.

Une sorte d'harmonie, je ne dirai pas pré-établie mais assez aisément obtenue entre l'intérêt de certains patrons et l'humanisation du travail ne me paraît pas possible.

M. CAMPAGNOLO : C'est bien mon avis, c'est très difficile à établir et cela implique une lutte sur un plan différent qui ne serait pas seulement celui de la psychotechnique, mais aussi celui de la politique.

LE PRÉSIDENT : Nous sommes d'accord. Il ne s'agit pas seulement de l'invention d'une nouvelle forme de profit, mais aussi d'une lutte pour l'imposer.

Pour cela, répond **M. CAMPAGNOLO**, il ne faut pas que cette notion soit conçue abstraitement, mais dans « les conditions réelles des institutions sociales existantes ».

LE PRÉSIDENT : Peut-être dois-je maintenant, au moment de nous séparer et

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

pour éviter que certains d'entre vous n'emportent des vues peut-être pessimistes ou incoordonnées, vous proposer, très brièvement une interprétation des faits que nous avons évoqués aujourd'hui.

Nous avons à nous préoccuper des effets intellectuels et moraux des conditions du travail dans les sociétés contemporaines et bien entendu — étant donné le thème général des Rencontres — l'accent a peut-être été trop mis sur certains effets pathologiques des conditions de travail. Là, je voudrais apporter un correctif.

Ces effets existent évidemment. Les deux volets du diptyque existent. Le courant désintégrateur dont on a beaucoup parlé, le courant d'éclatement des métiers, qui aboutit à des tâches parcellaires, difficilement supportables pour certains, a certes parfois ses effets pathogènes. Mais il y a aussi l'autre courant où se reconstituent de nouveaux postes de travail, de nouveaux métiers qualifiés ; il y a ces admirables machines, si précises, qui se multiplient et qui confèrent une nouvelle dignité dans les postes de travail. De tout ceci, nous n'avons pas parlé aujourd'hui parce que notre projecteur était surtout centré sur le premier aspect.

p.329 En tenant compte de l'existence de ces deux courants, on peut, me semble-t-il, proposer l'interprétation suivante fondée non pas sur des vues de l'esprit mais sur des faits : que les civilisations contemporaines s'acheminent vers des formes nouvelles où la vie humaine tend à se partager en deux parties : d'une part ce qu'on pourrait appeler le service social de production, comprenant un nombre d'heures de plus en plus réduit et c'est là un avantage immense du machinisme, grâce auquel les producteurs peuvent mettre à la disposition de la collectivité des masses de biens de consommation, du moins dans une économie justement organisée.

Ce service de production qui est aujourd'hui de huit heures par jour, de sept heures même dans certaines entreprises, sera demain de six heures et peut-être même de cinq heures. Ce service de production, c'est le secteur du machinisme, mais le machinisme voulu, organisé et je dirais même désiré et respecté. Là, d'admirables machines, bien entretenues, déversent des biens de consommation, produisant en série des objets de qualité pour l'usage de la population. C'est dans ce domaine que les Etats-Unis, depuis la fin du XIX^e siècle, ont montré la voie. La « mass production » aux Etats-Unis a montré ce

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

dont elle était capable pour la multiplication des biens de consommation de qualité.

Là aussi, puisque nous nous intéressons aux valeurs esthétiques, se trouve une amorce de valeurs nouvelles dont l'existence est de plus en plus largement reconnue. C'est ainsi que s'ouvre à Paris, très prochainement, un « Congrès international de l'esthétique industrielle ».

Avant de quitter le premier volet du diptyque, je tiens à souligner encore que le service de production n'est possible que si les institutions sociales sont rationnellement organisées.

L'intervention de M. Campagnolo a permis d'insister sur le fait que nos institutions sociales ne sont, à beaucoup de points de vue, ni rationnelles, ni équitables et c'est parce qu'elles ne permettent pas une production au niveau des moyens techniques et une distribution équitable, que des centaines de millions d'êtres humains ne sont moralement pas intégrés dans leurs entreprises, ne participent pas à la gestion et à la vie propre de leurs entreprises et par conséquent souffrent de leurs conditions de travail.

M. de Saussure a parlé tout à l'heure des effets pathogènes du travail et de l'intervention du psychiatre. Je me permets de lui dire, en tant que sociologue, que si un certain nombre d'entreprises exercent des effets pathogènes sur des gens qui y travaillent, c'est souvent, non par suite de conflits affectifs, mais parce qu'à l'origine de ces conflits entre individus il y a des cadres, des contraintes économiques, sociales, techniques, qui créent cette pathologie et entraînent chez les ouvriers et ouvrières ces sentiments de frustration dont nous avons parlé. Il ne faut surtout pas que le psychanalyste s'isole des problèmes sociaux, sans quoi je pense qu'il ne verrait pas clair dans ces comportements de travailleurs. Je me permets de le dire, ceci très franchement.

De l'autre côté, nous avons le second volet du diptyque, le secteur du temps libre, le secteur de la « Freizeit » où, peu à peu, se créeront et p.330 s'épanouiront les loisirs culturels, où, peu à peu, s'affirmera non seulement le droit de se servir des instruments de loisir auquel s'intéresse l'U.N.E.S.C.O., mais aussi la possibilité d'en jouir, ce qui est extrêmement important. Là se situe également le secteur des loisirs actifs, où des gens peuvent travailler manuellement, peuvent acheter des objets et perpétuer ces valeurs du travail artisanal, ces valeurs des objets taillés dans le bois, repoussés dans les cuirs,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

modelés dans la glaise, forgés dans le fer, qui ont fait et font encore notre admiration.

Nos habitudes et notre goût de la mécanisation ne doivent pas nous faire oublier les valeurs artisanales, les valeurs du passé. C'est peut-être dans cette harmonie entre ces deux aspects de la vie humaine, ces deux volets du diptyque, le service de production et le temps libre, où progressivement s'ennoblissent les loisirs des masses, que se nourrit, je crois, aujourd'hui, un de nos espoirs les plus solides.

@

QUATRIÈME ENTRETIEN PRIVÉ ¹

présidé par M. Albert Rheinwald

@

LE PRÉSIDENT : p.331 J'ai accepté avec plaisir de présider cet entretien surtout pour rendre service à notre Comité. C'est aussi, je vous l'avouerai, pour avoir la chance de parler avant vous. Permettez que je me donne la parole à moi-même ; je vous assure que je ne dépasserai pas sept minutes.

Je n'ai que deux questions à poser : la première m'est venue à l'esprit, l'autre soir, en écoutant Honegger et Alban Berg, et jeudi matin, en écoutant M. Friedmann et M. Mayoux qui ont dit des choses si justes sur la fonction du rythme dans le travail. Enfin, hier soir, la conférence de M. Mauriac n'a-t-elle pas ouvert des échappées sur le sujet que je vais toucher ?

Nous avons par trop négligé, au cours de ces débats, les rythmes de l'angoisse, car l'angoisse a ses rythmes, qui varient selon Michel-Ange, selon Pascal ou selon Racine. Ces rythmes se ramènent tous à un rythme fondamental : celui même de la création. Ces accords, mille fois repris et mille fois enrichis d'une intensité nouvelle, se manifestent dans tous les arts, et d'abord dans la nature, ce premier art.

Dès lors, ma seconde question, qui dérive de la première, est : dans quelle mesure l'angoisse, qui semble inhérente à l'espèce humaine, est-elle une des conditions de la vie spirituelle et, pourquoi ne pas le dire, une des conditions de l'activité créatrice ? Ainsi serons-nous justes envers l'angoisse, ce qui est, me semble-t-il, un devoir de l'esprit.

Vous rappellerai-je le mot de Goethe : poésie et délivrance. Le plus olympien des hommes a connu l'angoisse. J'oserai vous citer Pascal, bien que l'on ait décidé ici même que son angoisse était pathologique. C'est donc, paraît-il, qu'il y a une angoisse normale. Dans ce cas, je dirai normale l'angoisse de Racine, ce chrétien à qui la grâce a bien failli manquer.

p.332 Que si je cherche entre l'angoisse du premier et l'angoisse du second un

¹ Le 11 septembre 1953.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

rapport, je m'aperçois que dans les *Pensées* de Pascal, comme dans la *Phèdre* de Racine, il y a bel et bien ce qu'il faut appeler : l'obsession de l'abîme. Et, par conséquent, le vertige. On sait où Pascal a trouvé son salut, et pareillement Racine. Je crois pour ma part à l'angoisse créatrice, qu'elle soit pathologique ou normale. J'en veux pour preuve, outre Pascal et Racine, l'œuvre d'un très grand peintre. Visiblement il y a eu chez Van Gogh, dès la prime jeunesse, une activité de l'esprit qui dépassait de beaucoup la capacité cérébrale. Ajoutez un régime si détestable qu'au lieu de manger assez régulièrement il s'est trop souvent, selon ses propres termes, et sans être le moins du monde un ivrogne, soutenu surtout par le café et par l'alcool. De là un constant déséquilibre et tout ce qui en résulte : inquiétude, méfiance, angoisse, obsession. Est-ce qu'il ne vit pas sur des plans qui se contrarient ? Il faut donc se tenir sur le qui-vive ou sur la défensive, puisqu'on est un homme divisé contre soi-même et qui préfère à l'unité laborieusement conquise, les affreuses péripéties de la fuite vers l'idée fixe.

Ainsi l'œuvre de Van Gogh nous révèle-t-elle un peintre pour qui les phases de la vision correspondaient aux différents termes d'une progression psychologique d'autant plus émouvante que dans l'espace imaginaire et dans l'espace réel, elle finit par décrire le double mouvement du regard qu'attire coup sur coup et la cime et l'abîme.

Pour conclure, on est en droit d'affirmer qu'il y a chez l'homme, entre ses puissances de sentir, de comprendre et d'agir, des rapports habituels qui dérivent de sa propre nature et qui déterminent son rythme intérieur comme, sous nos yeux, le caractère de sa démarche, mais cela ne va pas sans à-coups. Dès lors on peut voir dans l'angoisse une des phases de l'activité créatrice, la raison d'être d'une crise ou d'un changement de mesure, ou même, dans certains cas, d'une sublime fulguration.

Nous avons encore à entendre certaines personnes qui n'ont pas pu émettre leur opinion touchant la conférence de M. Eliade et celle de M. Calogero.

Je donnerai tout d'abord la parole à M. Lutigneaux.

M. ROGER LUTIGNEAUX reprend, lui, le sujet du IV^e Entretien : à savoir les conséquences intellectuelles et morales du travail. Il voudrait mettre en lumière deux aspects du drame moderne : l'un relatif au progrès du féminisme, l'autre à celui du machinisme.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Dans divers pays on a pris des mesures pour interdire le cumul du métier de mère de famille avec une occupation lucrative ; M. Lutigneaux se demande quels résultats on obtient avec ces mesures et si bien des femmes ne préféreraient pas « conserver leur indépendance en continuant à travailler, quitte à remplacer le mariage par l'union libre ».

Dans la seconde partie de son exposé, M. Lutigneaux évoque les conséquences sociales de l'utilisation de la cybernétique au cas d'une troisième guerre mondiale. L'installation d'usines et de bureaux dans lesquels le travail humain serait presque entièrement remplacé par le travail des machines ^{p.333} exigerait l'investissement de capitaux gigantesques ; l'état de misère consécutif à une troisième guerre mondiale ne permettrait pas de les réduire, de telle sorte qu'on irait au-devant d'un cataclysme social sans précédent. Voilà, dit-il, un réel sujet d'angoisse.

LE PRÉSIDENT : Je remercie M. Lutigneaux de sa communication si intéressante, si riche en points de vue auxquels nous n'avions pas pensé.

La parole est à M. Georges Poulet.

M. GEORGES POULET : M. Lutigneaux vient de parler de la cybernétique. Je voudrais rattacher à ce qu'il vient de dire une remarque d'ailleurs très brève. Il est très curieux que dans la littérature américaine d'aujourd'hui ou dans une certaine littérature populaire, l'idée de la cybernétique et, d'une façon plus générale, l'idée de science-fiction, de romans d'anticipation, joue un rôle de plus en plus considérable. Lorsque l'on arrive en Amérique, on est ahuri de découvrir 50 ou 60 magazines différents, tous relatifs à la science fiction, au roman d'anticipation et que l'on peut trouver dans toutes les librairies et dans toutes les gares. Il semble que l'Américain d'aujourd'hui soit hanté par l'idée du futur. Et ce futur peut se présenter à lui, soit sous la forme de la joie, soit sous la forme inverse, de l'angoisse.

Sous la forme de la joie, c'est très simple : le monde de l'avenir, le monde sidéral lui apparaît comme un vaste espace qu'il est de son devoir d'occuper. Et dans le roman d'anticipation, on le voit occuper Mars ou Vénus ou les constellations, exactement de la même façon que l'Américain du XIX^e siècle a occupé le Middlewest.

Chose curieuse — et c'est cela qui me frappe — cette possession anticipée de l'espace cosmique par l'homme se transforme presque invariablement en phénomène inverse ; d'abord sous une forme simple : à la place du monde

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

cosmique que l'homme a occupé, il y a un monde cosmique qui nous menace, nous envahit ; il y a la guerre des mondes de Wells par exemple, d'où est sortie toute une littérature. Et puis il y a une forme plus insidieuse : dans la mesure même où l'homme serait en train de se dilater dans l'espace, il serait en train de perdre de plus en plus sa notion d'homme, de se séparer de la terre, c'est-à-dire en train de se séparer de son histoire propre et, par conséquent, de sa forme concrète, en train de risquer de devenir autre chose.

L'homme, avec effroi, considère la possibilité de devenir quelque chose d'autre qu'un homme, et cela est effrayant.

D'ailleurs cette littérature d'imagination anticipative n'est pas un fait nouveau dans l'histoire de la littérature. Et dans le livre de Marjorie Hope Nicolson *Breaking of the circle*, M. Poulet a été frappé par ce que dit l'auteur : à savoir qu'un des phénomènes psychiques les plus importants qui se serait produit au point de vue littéraire se situe au XIXe siècle où,

par suite du progrès des sciences, par suite de la transformation du cosmos et de l'idée que l'on s'en faisait, serait née la conception d'un espace non limité à un cercle, d'un espace qui soudain éclate p.334 et devient infini. Et d'abord, cela apparaît comme une joie chez des poètes puis, presque immédiatement, cette joie serait recouverte par une angoisse ; et l'angoisse pascalienne consisterait dans ce contact avec un univers infini où les possibilités du monde semblent menacer et réduire les possibilités de l'homme.

LE PRÉSIDENT : Je remercie M. Poulet de sa communication. Vous savez qu'il a publié des livres admirables où il donne des visions nouvelles sur l'espace. Nous l'avons vu en quelque sorte opérer sous nos yeux une de ses méditations favorites.

La conférence de M. Eliade a laissé de si profonds souvenirs que M. Campagnolo ne peut pas résister au désir de parler de cet exposé.

La parole est à M. Campagnolo.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Je voudrais poser à M. Eliade plusieurs questions sur sa conférence.

Il existe une disproportion entre l'ampleur ou l'importance de l'angoisse, telle que nous pouvons la connaître dans sa réalité actuelle, et la raison que

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

vous avez invoquée pour la justifier. Vous avez, me semble-t-il, mobilisé un concept : celui de la mentalité historique, essentiel à notre civilisation, pour expliquer un phénomène qui, malgré tout, n'est qu'un épisode de cette civilisation, épisode dont nous ne pouvons naturellement pas encore mesurer entièrement la portée, puisqu'il n'est pas encore terminé. Mais si nous regardons autour de nous, nous devons quand même admettre qu'il est relativement restreint. Les angoissés sont certainement peu nombreux, surtout si nous considérons l'angoisse dans certaines de ses manifestations les plus aiguës.

Je vous poserai une seconde question quant à la méthode. Vous avez dit que vous exprimiez la pensée des peuples non européens, d'autres civilisations, sur la façon dont elles interprètent notre pensée, notre civilisation. Je vois là un danger très grave du point de vue méthodologique. Il n'y a aucun contrôle possible pour savoir si votre interprétation correspond exactement à la pensée de ces peuples. Vous avez eu l'occasion de rappeler qu'il y a trente ou cinquante ans on traduisait une certaine expression indoue par un certain mot. Aujourd'hui, vous proposez une tout autre interprétation. On peut imaginer que dans trente ans, vous-même ou quelqu'un d'autre pourra interpréter tout différemment ce même mot. Il est, me semble-t-il, très difficile de pouvoir dire que l'on adhère à la pensée d'un autre. Quand vous avez dit que la Mâyâ correspondait au concept de l'historicité, il me semble qu'il s'agit là d'une interprétation relativement récente. Je pense que si les effets de cette mentalité peuvent être l'indice de la manière de concevoir cet objet de la Mâyâ ou de l'historicité, ces effets sont tellement différents dans les deux cas — civilisation hindoue et civilisation européenne — qu'ils m'obligent à croire que la différence de ces deux notions est très profonde. Votre identification entre la Mâyâ et l'historicité me semble s'appuyer sur une interprétation extrêmement audacieuse.

M. MIRCEA ELIADE : p.335 Vous m'avez posé trois questions intéressantes. Sur la première, je répondrai que je ne crois pas non plus que l'angoisse du monde moderne soit un phénomène vraiment total, mais il existe. Cette angoisse existe. Mon point de vue, c'est de voir ce que cette angoisse, même si elle se résume à une élite, peut dire aux *autres*, aux non-européens comment elle peut être valorisée ou interprétée d'un point de vue extérieur. Ce n'est pas mon

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

problème de juger l'angoisse en son essence ou d'établir son importance statistique. Mais l'angoisse existe, et alors j'ai essayé de m'imaginer ce que les autres pourraient penser de cette angoisse.

M. CAMPAGNOLO : Je ne vois pas la possibilité, pour les autres, d'apprécier votre angoisse ou de porter un jugement sur notre angoisse même. Puis, il resterait la question fondamentale de savoir pourquoi vous voulez imputer rien moins qu'à la conception historique la réalité de l'homme et la responsabilité de cette angoisse, qui peut être éphémère.

M. ELIADE : Mais je n'ai pas répondu à cela, j'ai seulement voulu justifier la confrontation avec les *autres*. Il y a un phénomène qu'on appelle angoisse, ce phénomène est vu par les autres. Ce n'est pas la même angoisse certainement. Le phénomène de l'angoisse existe ailleurs aussi. J'ai choisi deux exemples dans des civilisations extra-européennes qui nous montrent justement que l'angoisse est universelle. Il y a l'angoisse initiatique chez le primitif ; il y a une certaine expérience qui existe là aussi et qui est valorisée, dans un tout autre sens que nous valorisons l'angoisse. J'ai essayé de voir, à un autre niveau, comment l'angoisse métaphysique est valorisée, jugée, intégrée, par une culture d'un autre niveau que les cultures primitives, et j'ai choisi la culture indienne. C'était seulement pour indiquer le sens de la méthode de cette confrontation.

Maintenant se pose le problème que vous avez très bien exposé : comment pourrai-je savoir, moi Occidental du XX^e siècle, ce que les autres peuvent penser de notre angoisse ? C'est très juste, mais comme l'angoisse existe chez eux aussi, je me suis efforcé de montrer ce que les primitifs pensent de leur propre angoisse, qui est l'angoisse initiatique, et ce que les Indous pensent de leur angoisse métaphysique qui est, pour eux, la prise de conscience qu'on est dans la Mâyâ. Et je me suis dit : peut-être que si un Indou ou un primitif nous regarde, peut-être sera-t-il tenté de traduire, dans son propre langage, notre angoisse, par sa propre expérience. Mais je n'ai ni assimilé, ni homologué notre angoisse du XX^e siècle à leur angoisse : J'ai essayé de montrer ce que leur angoisse leur donne et comment elle est valorisée dans leur propre culture, et j'ai trouvé l'idée de mort et de résurrection chez les primitifs ; et l'idée de la Mâyâ, de briser le voile de la Mâyâ et de trouver un absolu, chez les Indiens.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. CAMPAGNOLO : p.336 Je n'ai pas pensé que vous vouliez identifier notre civilisation ou notre angoisse à la leur, je me suis demandé quelle valeur aurait pu avoir cette interprétation, ce diagnostic, parce qu'il me semble faible à deux points de vue : d'abord, parce qu'il part d'une idée de l'angoisse qui n'est pas suffisamment justifiée ; et puis — et c'est plus grave — parce que je ne vois pas quel concept, quel moyen ont les Indous d'appréhender notre angoisse. Alors vos considérations sur ce qu'ils pensent de notre angoisse me semblent sans fondement ou n'avoir qu'un fondement trop faible.

M. ELIADE : La base, c'est ce qu'ils pensent de leur propre angoisse ; et ici, ce n'est plus un jugement subjectif. Nous n'avons qu'à lire ou à regarder le film d'une initiation. Nous voyons un adolescent angoissé, terrorisé. Nous le voyons pénétrant dans le ventre du monstre, qui est un symbole de l'enfer, et nous le voyons ressusciter en intégrant l'angoisse. C'est sûr, ce n'est pas un jugement de valeur, on assiste à son angoisse. Dans certains textes bouddhistes aussi l'on voit l'angoisse quand on a pris conscience du néant du monde, de la Mâyâ. L'on voit aussi les moyens par lesquels ils intègrent cette angoisse ou s'efforcent de sortir de la Mâyâ.

M. CAMPAGNOLO : C'est l'exemple qui peut le mieux expliquer notre pensée. Dans le fait de considérer la Mâyâ comme illusion, comme illusoire, vous trouvez le remède à l'angoisse...

M. ELIADE : Je n'ai pas dit cela.

M. CAMPAGNOLO : Je me trompe peut-être sur votre interprétation, mais j'ai eu l'impression que vous disiez ceci : que notre angoisse dépendait du fait qu'envisager la fin de l'histoire provoque en nous, Occidentaux, une sorte d'horreur, d'épouvante. Notre angoisse dépendrait donc de notre conception historique de la vie.

M. ELIADE : Tout mon effort a tendu à trouver un langage commun au langage philosophique européen et au langage symbolique des primitifs, au langage philosophique des extra-européens. Je n'ai proposé aucun remède.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. CAMPAGNOLO : Mais je ne vois pas la possibilité de faire cela.

M. ELIADE : Pourquoi ?

M. CAMPAGNOLO : Toute l'histoire de l'Occident diffère de celle de l'Orient et je ne trouve pas que vous ayez su justifier suffisamment l'angoisse actuelle par la notion d'histoire. Je connais des historicistes qui sont le prototype de l'optimisme, Croce, par exemple. Du moment que vous introduisez l'idée d'illusion dans l'histoire, vous réduisez entièrement l'historicisme.

M. ELIADE : ^{p.337} Je ne parle ni d'histoire, ni d'historicisme. L'historicité est un terme très commode pour dire ce que les autres ont dit sous les mots (Heidegger, Dilthey) « être en situation », s'approcher du néant, être voué à la mort, être temporel.

Je ne vois la possibilité de bien traduire ou de rendre possible le dialogue entre un philosophe indou et un philosophe européen, qu'en essayant de trouver des termes communs. Et je crois que l'on peut montrer que l'idée de la Mâyâ n'est pas uniquement l'idée d'un devenir cosmique ou d'une illusion cosmique, mais celle d'être « en situation », d'être un être temporel. Il s'agissait justement de trouver un langage ; mais le langage ne veut pas dire une identité, pas même une homologation. C'est seulement trouver quelques termes communs.

M. CAMPAGNOLO : Vous avez dit à un certain moment — et cela paraissait clair pour nous ou alors il y a un malentendu — que l'historicité a été découverte bien plus tôt en Orient qu'en Occident. Or, si vous réduisez le concept d'historicité au concept de temporalité, j'ai l'impression que vous appauvrissez énormément le concept d'historicité tel du moins qu'il existe en Occident.

M. ELIADE : Il y a certaines écoles historicistes qui réduisent l'histoire à une temporalité conditionnée culturellement.

M. CAMPAGNOLO : C'est la notion qui nous échappe dans le concept de la Mâyâ.

M. ELIADE : Rappelez-vous le discours de Dilthey pour ses 70 ans. Il a

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

prononcé une phrase célèbre : « La conséquence ultime de la prise de conscience de notre historicité c'est la relativité de toutes les conceptions humaines. » C'est exactement cela la définition de la Mâyâ : être dans une situation temporelle culturellement conditionnée. C'est exactement le point de vue de certaines écoles historicistes et parmi les plus importantes. Je suis d'accord que Croce est le créateur d'un admirable *historicismo*, mais il n'a pas eu la résonance de l'historicisme allemand.

M. CAMPAGNOLO : Je préfère l'intuition hégélienne du développement historique et je trouve l'historicité européenne mieux fondée dans cette intuition hégélienne que dans la définition de Dilthey.

LE PRÉSIDENT : Laissez-vous la parole à M. Eliade pour vous réconcilier peut-être dans Hegel ?

M. ELIADE : Avec Hegel on est toujours d'accord, à n'importe quel niveau de culture, même extra-européenne.

M. Campagnolo pose des problèmes très intéressants, mais qui sont peut-être en dehors de mon exposé. Inutile de me résumer. Je crois que p.338 notre problème européen c'est de comprendre la pensée des autres, et de la comprendre non comme dans un musée d'ethnologie, mais comme celle d'un être humain qui a une conscience et même un langage philosophique.

Ce qui est extraordinaire, c'est que les Australiens, qui en sont au stade paléolithique de culture, ont déjà la notion de l'être et du devenir, bien qu'ils n'aient pas de mot, mais ils ont le symbole.

M. CAMPAGNOLO : Je n'en sais rien.

M. ELIADE : Ils ont un symbole lunaire : la lune qui croît, qui décroît, qui augmente, qui disparaît. Vous leur demandez : qu'est-ce que c'est ? Ils disent : c'est celui qui devient, qui meurt et qui ressuscite. Si au point de vue grammatical et sémantique l'on n'a pas de mot précis, on a néanmoins certains symboles pour exprimer le devenir.

Bien entendu qu'il y a une différence entre les Australiens et Hegel comme

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

entre le paléolithique et Hegel, mais ce n'est pas là le problème ; le problème est de savoir si entre Hegel et le paléolithique il y a certains niveaux humains de conscience où l'on peut vraiment dialoguer, pas nécessairement s'entendre, mais dialoguer. Je vous ai cité le cas de Meister Eckart et de Shankara ; le langage était non pas le même, mais traduisible d'un terme à l'autre. La même homologation existe à la *base* de l'humanité, aux niveaux paléolithique et néolithique. Entre le néolithique et la mystique, il y a l'*histoire* avec tout son contenu. Je ne nie pas l'histoire, mais je me demande si je suis toujours condamné à rester dans ma propre historicité occidentale et à ne pas comprendre les autres.

M. CAMPAGNOLO : Je suis d'accord sur la nécessité de se comprendre, mais je ne sais pas si dans le cas particulier de l'histoire et de son invention vous les avez compris. Celui qui a plus compris celui qui a moins, mais si vous les mettez au même niveau et qu'ils soient différents, ils ne se comprendront probablement jamais.

Vous dites : ils n'ont pas les mots, mais l'idée existe. Je vois là quelque chose de très grave.

M. ELIADE : Il y a le symbole.

M. CAMPAGNOLO : Je ne suis pas sûr que quand on n'a pas le mot, on puisse avoir le symbole pour l'idée. Vous me citez la lune comme symbole du développement...

M. ELIADE : Du devenir...

M. CAMPAGNOLO : Mais la conception du devenir de l'histoire de l'Occident ne serait jamais symbolisée par la lune, car c'est l'idée d'un développement qui ne se répète jamais ; ce qui, d'ailleurs, fait toute la valeur de l'histoire, devant laquelle nous ne ^{p.339} pouvons pas être angoissés. Celui qui a vraiment la mentalité historique — je ne sais pas si Calogero accepte cela — c'est l'optimisme. Parce que l'histoire c'est la richesse en perpétuel devenir ; elle ne se répète jamais, tandis qu'il est assez ennuyeux de voir tous les mois revenir la lune de la même façon...

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. ELIADE : Vous avez la partie trop belle, vous jouez sur les termes. J'ai dit que la lune symbolise le devenir, mais il est évident que c'est le devenir cosmique, qui est le même en Australie que chez nous.

M. CAMPAGNOLO : Le devenir historique ou autre...

M. ELIADE : Je précise que la lune, qui exprime dans le langage articulé le devenir, l'exprime dans les langages qui n'ont pas de termes précis par le symbole. C'est le devenir cosmique.

LE PRÉSIDENT : Monsieur Eliade, croyez-moi, il est difficile, dans une discussion avec M. Campagnolo, d'avoir le dernier mot. Et il me semble que vous êtes à peu près d'accord...

Nous allons maintenant passer du cycle Eliade au cycle Calogero.

Il n'y a pas eu violence, mais il y a eu ténacité ! Il me semble que si nous entendions la voix charmante d'une femme, et en l'occurrence d'une Française, habituée de nos conférences, Mme Durry, nous changerions de rythme.

Mme MARIE-JEANNE DURRY note un point de convergence au cours de ces entretiens : « tous les orateurs nous ont renvoyés aux autres ». Elle fait remarquer en passant que les grands créateurs — un Chateaubriand — ne souffrent pas tellement de la mort des autres que de leur propre mort dans celles des autres. Elle ajoute :

Je ne sais pas si les autres sont dans une certaine mesure aussi salvateurs. Et dans un autre sens, comprendre les autres, vous y voyez, Monsieur Calogero, un remède, un très grand remède. Je crois que vous avez raison. D'ailleurs dans le fait de comprendre en soi vous voyez une délivrance de l'angoisse ; moi je me demande si nous n'y retrouvons pas, précisément, la plus grande angoisse. Les autres, nous essayons de les comprendre, et quelle angoisse le jour où nous nous apercevons qu'il reste toujours quelque chose dans l'autre que nous n'arriverons pas à comprendre ; que dans l'être le plus aimé, le plus chéri, celui que nous avons élevé, il reste quelque chose d'irréductible, d'inconnu, que nous n'arrivons pas à pénétrer. De même, parce que vous avez ce magnifique tempérament optimiste, vous pensez que dans notre seul effort pour comprendre je ne dis plus les autres, mais même le monde, il y a quelque chose qui délivre, vous êtes certainement de ceux qui, dans la mesure où ils

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

parviennent à diminuer un peu l'opacité, se sentent comblés. Eh bien, que cette opacité demeure quand même, qu'on reste en présence de l'inconnu, c'est pour d'autres une cause terrible d'angoisse.

p.340 Angoisse ou non angoisse c'est, pour finir, affaire de tempérament personnel. On parle toujours de choix. Mais il n'est pas sûr qu'on puisse toujours choisir. On n'est pas maître d'avoir ou de ne pas avoir d'angoisse (bien que la volonté puisse jouer un certain rôle), pas maître de « modeler chacun son Dieu ». Mais le choix dont nous sommes maîtres, ce qui peut commencer la thérapeutique de l'angoisse, c'est celui de nos actes. Par exemple, *garder son angoisse par devers soi et s'occuper uniquement d'aider les autres*. Ou bien exprimer cette angoisse — et c'est l'Art avec son terrible dilemme : faut-il propager cette angoisse profonde de l'être ou garder le silence ? Mais Mme Durry pense que l'œuvre d'art a quelque chose en elle qui dépasse l'angoisse.

M. CALOGERO : Je n'ai pas besoin de dire combien j'ai, non seulement admiré, mais partagé beaucoup des idées exposées par Mme Durry. Il y a bien des points que je considère comme tout à fait justes et qui éclaircissent le point de vue que j'ai essayé d'exprimer. Je choisis seulement deux d'entre eux, sur lesquels il me semble devoir exprimer une certaine critique, et défendre mon point de vue qui me semble dans ce cas différent.

Avec une ironie bien spirituelle, Mme Durry a dit : il semble que dans ces discussions nous soyons arrivés au point où nous ne souffrions plus que de la mort des autres.

Eh bien, il me semble que nous ne pouvons jamais souffrir d'autre chose que de la mort des autres. Je peux souffrir, en ce qui me concerne, de l'attente de ma mort ; je peux souffrir de la peur de ma mort, mais je ne peux jamais souffrir de ma mort. De ce point de vue, la formule d'Epicure me semble acquise...

Mme DURRY : Sûrement.

M. CALOGERO : Souffrir de ma mort, cela signifie donc seulement souffrir *de l'idée* de ma mort, *de la peur* de ma mort. C'est, me semble-t-il, quelque chose d'important du point de vue ontologique. (Je n'aime pas trop l'ontologie, mais les existentialistes l'aiment beaucoup.) Si nous voulons parler de la mort comme de quelque chose qui est là comme « le Néant », dans cette situation étrange

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

qui est l'être du Non-Etre, alors de ce point de vue, c'est seulement la mort des autres qui est là. La mort n'est rien pour moi, car si la mort est là, moi je n'y suis pas, si moi j'y suis, c'est la mort qui n'y est pas. C'est la formule d'Epicure. Il me semble qu'elle tranche la question. Pour ce qui me concerne le problème de la mort ne se pose donc plus comme un problème du néant, mais seulement comme un problème de peur. Il s'agit alors de discuter de cette peur. C'est le problème moral : doit-on avoir peur, ou non ?

Et alors, ne vous fâchez pas si je cite encore Socrate. Dans le *Lachès* de Platon il discute le problème de savoir ce qu'est la peur et ce qu'est le courage, qui est héros et qui est lâche. La réponse de Socrate est qu'il n'y a ni héros, ni lâche : il y a seulement celui qui considère que certaines choses, par exemple la fuite devant l'ennemi, p.341 sont plus terribles que d'autres, par exemple la perte de la vie et celui qui considère que celles-ci sont plus terribles que les premières. Il s'agit de voir lesquelles de ces choses sont réellement les plus terribles. Et alors la réponse de Socrate n'est certainement pas que la plus terrible des choses c'est la mort.

Je comprends que ma conférence ait été mal comprise sur certains points ; c'est ma faute, c'est la faute de mon français barbare et non pas la faute de ceux qui m'ont écouté. Mme Durry m'a demandé : comprendre les autres est-ce un remède ? Mais non, pas du tout. Ce n'est pas un remède à l'angoisse, c'est un devoir. Je n'ai pas offert des remèdes pour toutes les angoisses. Il me semble avoir dit que si l'on a des angoisses de nature psychologique, il faut aller chez le psychologue et chez le psychiatre ; et si on a des angoisses au sujet de situations économiques, sociales, cela concerne la vie politique, la vie sociale. C'est nous-mêmes en tant que politiciens, ou en tant que citoyens, qui devons combattre ces angoisses.

La seule angoisse que j'aie essayé d'examiner moi-même, c'est cette angoisse dont parlent les philosophes comme d'une chose qui n'est pas de la compétence ni du psychologue, ni du technicien, ni du politicien, mais qui est de la compétence de l'esprit. En face de cette angoisse je dis : si vous voulez vous en libérer, commencez par critiquer les fausses philosophies métaphysiques qui, au lieu de sauver de l'angoisse, peut-être l'exagèrent. Trouvez le remède dans le problème de la moralité, du choix moral. Ce n'est pas le choix en général, c'est le choix moral. Dans le choix moral vous avez la responsabilité et la

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

liberté ; c'est cela le sens le plus profond de l'angoisse. Et l'angoisse transformée en conscience de la responsabilité est une angoisse qui n'a plus le caractère du désespoir.

Mme Durry a dit aussi : si nous tâchons de comprendre les autres, il reste toujours l'irréductible. Mais c'est justement le secret de la vie morale. La mentalité de l'homme fanatique, de l'homme dogmatique est la mentalité d'un homme qui ne sait pas que les autres sont irréductibles. C'est la mentalité de l'homme qui croit que les autres hommes ont une âme façonnée d'une façon établie selon sa théorie de l'âme démontrée par sa théologie ou par sa philosophie. Au contraire, la vraie compréhension des autres est toujours la compréhension de la possibilité que les autres ont d'avoir une âme différente de la nôtre, c'est la compréhension du fait que le processus de réduction de leur expérience à la nôtre ne saurait jamais avoir de fin. Cela, c'est la moralité même. Sur ce point essentiel, je suis par conséquent d'accord avec Mme Durry, quoique j'arrive à la conclusion opposée.

Enfin nous n'avons peut-être pas assez parlé de l'art ici. Mme Durry a bien fait de nous le rappeler. En réalité l'angoisse en général c'est la passion, c'est la souffrance et cela est la base de tout art. Dans ce sens l'art est le grand dépôt des remèdes contre l'angoisse.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Milosz.

M. CZESLAW MILOSZ p.342 veut poser deux questions à M. Calogero. La première est d'ordre méthodologique. Il s'étonne de voir M. Calogero écarter certaines « terreurs nocturnes » — angoisses de notre temps comme féminines, et cela sans prendre la peine de « les nommer », de les reconnaître d'abord.

Si quelqu'un se donne pour tâche de trouver les causes de ces terreurs nocturnes, il doit essayer de les comprendre, de les nommer. C'est là un procédé rationnel. Si quelqu'un dit par exemple que l'angoisse reflétée dans l'art contemporain est un des caractères d'une société bourgeoise en état de décadence, c'est une explication qui implique une certaine philosophie ; si quelqu'un dit que ce que l'on voit aujourd'hui dans l'art contemporain c'est la foi des gens qui vivent après Nietzsche et après l'époque où Dieu est mort, c'est également une explication rationnelle ; si quelqu'un dit que l'angoisse des ouvriers en face de la machine bureaucratique devant laquelle ils sont

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

complètement impuissants naît justement de cet état de choses, c'est une explication. Mais le fait d'écartier comme inexistantes ces terreurs nocturnes, prouve que M. Calogero marche masqué et qu'il ne veut pas révéler les bases ontologiques de sa philosophie.

Ma deuxième question est plus personnelle : je trouve une grande difficulté à employer le dialogue socratique pour me guider dans la vie. Je tends vers le bien, vers ce qui est pur, ce qui est noble, mais non seulement mon instinct et mon sentiment font que ma raison sert toujours de subterfuge, mais aussi le mécanisme de notre temps est tel que dans le bien que je choisis il y a un piège de perte, et dans le mal, il y a peut-être du salut. C'est pourquoi la littérature de Dostoïevski est si appréciée aujourd'hui ; il pose le problème de la perte dans le bien et du salut dans le mal. Ce sont des choses entrelacées. Dans les choix politiques, par exemple, on choisit contre le totalitarisme, mais cela ne veut pas dire que l'on ne risque pas de tomber dans un piège qui est caché dans le bien ; parce que l'on risque alors de perdre le contact avec le réel, d'être indifférent au sort de son prochain, au sort de millions d'hommes. On risque d'être plongé dans l'intemporel, d'être privés de l'historicité et, en choisissant ce qui paraissait le bien, on choisit le mal.

Aujourd'hui, la littérature moraliste, au sens du dialogue socratique, n'existe pas. Et ceci nous sépare du XVIII^e siècle par exemple, où dans la littérature moraliste, le bien et le mal étaient séparés selon un critère de raison pure.

M. CALOGERO : M. Milosz a dit que je marchais masqué. Je vais essayer de me démasquer, car les problèmes qu'a posés M. Milosz sont très importants. Peut-être ai-je donné l'impression, qui est fautive, que j'ai un tempérament tout à fait optimiste et que j'ai parlé des terreurs féminines — j'ai en tout cas dit qu'il ne faut pas les appeler « terreurs féminines » — et des gens qui n'ont pas de soucis, parce que je ne considère pas ce qui est vraiment angoissant dans le monde présent.

p.343 Je tâcherai d'expliquer cela en répondant aux différents problèmes qu'a posés M. Milosz.

M. Milosz a dit : l'art contemporain est le résultat, dans certaines de ses caractéristiques, de la décadence bourgeoise. A propos de ce problème, je dirais que le devoir de l'esprit, — à mon avis — c'est de critiquer ce point de vue. Le

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

marxisme est très intéressant comme théorie sociologique d'une certaine situation historique, mais il échoue complètement lorsqu'il s'agit de comprendre l'esprit libéral et d'interpréter l'art. Cela n'a rien d'étrange, car les génies des hommes sont différents. Le génie de Marx s'affirmait lorsqu'il considérait certaines situations historiques de la vie des ouvriers et les problèmes politiques et économiques liés à elles. Mais Marx n'avait pas un intérêt réel pour l'art : son esthétique était très pauvre, comme la critique littéraire et artistique des marxistes aujourd'hui. Si l'on parle, au contraire, de l'angoisse des ouvriers d'usine, c'est certainement l'un des plus importants problèmes qui se posent à nous : la discussion d'hier a montré la foule de questions qui se présentent. Si quelqu'un pense que le problème de l'être et du néant est plus important que celui que pose tel ou tel ouvrier qui souffre, je crois qu'il a tort. Je crois que l'angoisse du plus humble des ouvriers d'usine n'est pas moins importante que celle de M. Heidegger.

Quel est, alors, le résultat ? C'est que l'intellectuel, s'il en est un, l'homme sérieux, ne peut pas s'imaginer qu'il travaille sérieusement dans ce monde s'il ne s'occupe que de Husserl ou de Heidegger, de Sartre et de Gabriel Marcel, et de leurs angoisses en oubliant ce que nous avons appelé les angoisses des travailleurs. Mais il tombe aussi dans l'erreur opposée s'il s'occupe de ces dernières angoisses et, en tâchant de libérer les ouvriers de leur détresse économique, il oublie qu'il doit leur donner aussi la possibilité de penser, de s'exprimer, de voter librement et de dire « non » aux gouvernements. Ce qui n'est pas possible dans une certaine conception du socialisme, comme vous le savez bien. Mais s'ils ne sont pas aussi socialistes, c'est-à-dire s'ils ne sentent pas qu'ils ont tort lorsqu'ils disposent d'une possibilité d'acheter des livres dix ou vingt fois plus grande que celle d'un ouvrier, alors ils ne sont pas des hommes de l'esprit. Ils sont des hommes qui ne comprennent rien aux angoisses réelles de notre temps. Mais il ne s'agit plus de l'angoisse philosophique ; il s'agit de la douleur, de la souffrance, qui sont le thème des problèmes sociaux et politiques d'aujourd'hui.

J'ai voulu insister sur cela parce qu'il me déplaisait que l'on pût s'imaginer que je suis indifférent à la douleur de tant d'hommes. L'on a dit l'autre jour : le problème est de savoir comment vivent les hommes dans les bidonvilles. Cela, c'est l'angoisse réelle de notre temps. Mais ce n'est pas une question que l'on résout en discutant de l'être et du néant. Pour cela on doit plutôt discuter s'il est mieux de suivre telle ou telle politique.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

J'admire beaucoup M. Milosz qui a renoncé personnellement à une situation bien favorable dans son pays, pour se placer du côté de la liberté. Et je suis d'accord avec lui s'il nous rappelle que si l'on dit ^{p.344} tout simplement : « Nous devons défendre la liberté », et on présente par conséquent le communisme comme rien d'autre que le Mal, on risque de tomber dans un piège. Car il y a bien des gens qui disent : « Nous devons défendre la liberté de conscience, de religion, de vote » (toutes choses très importantes) et qui cependant ne veulent pas payer d'impôts dans la mesure où les Anglais ou les Suisses ou les Canadiens en paient. Ils veulent la liberté, mais à bon marché. Or, des libéraux de ce genre, qui ne comprennent pas que l'égalité sociale n'est pas moins nécessaire à la liberté que les garanties constitutionnelles des droits de l'homme et du citoyen, tombent justement dans le piège que M. Milosz a dénoncé.

M. MILOSZ : Sur la deuxième question, j'ai donné quelques exemples ; mais à vrai dire, le fond de ma pensée c'est cet élément sombre, peut-être diabolique, qui nous attire aujourd'hui, parce que nous sentons partout le piège qui nous guette ; et c'est là, me semble-t-il, le caractère de la littérature contemporaine. Si j'ai attaqué *En attendant Godot* ce n'est pas parce que je ne comprends pas les intentions de l'auteur et la nécessité où il est — parce que moi aussi c'est mon cas et c'est même notre cas à tous. Mais justement, la littérature contemporaine, quand elle veut moraliser et employer le dialogue socratique, court le plus grand des dangers : celui de se considérer pure et juste. Là est cet élément sombre qui diffère complètement de l'ère socratique.

M. CALOGERO : Il me semble que cela revient à ce que disait Mme Durry : que nous ne sommes pas sauvés par le dialogue comme pure méthode littéraire. Il s'agit de la volonté de comprendre. Et cela a le ton tragique, dramatique, auquel M. Milosz se réfère.

LE PRÉSIDENT : La parole est à Mlle Hersch.

Mlle JEANNE HERSCH : Je voudrais poser trois questions à M. Calogero. La première se rapporte à l'ironie et elle vise aussi M. Ricœur. Vous avez eu avec M. Ricœur une discussion, M. Ricœur soutenant que le dialogue socratique constatait l'échec du dialogue, et vous, soutenant au contraire que l'ironie

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

socratique était une preuve de l'intérêt réel que portait Socrate à ce que l'interlocuteur pouvait dire, une preuve qu'il prenait au sérieux ce que disait l'interlocuteur et qu'en principe il le tenait pour valable et vrai.

Je voudrais vous demander ce que vous pensez de l'idée suivante : il me semble qu'il n'y a pas d'opposition entre ces deux thèses, bien qu'elles aient paru contradictoires et irréductibles. Je pense que l'ironie, qui montre l'insuffisance de la position adverse, est employée par Socrate ou a pu être employée par lui — parce que nous ne connaissons pas Socrate — avec l'intention de communiquer mieux avec l'interlocuteur. Le fait de saper sa cohésion dogmatique oblige les deux interlocuteurs à dépasser les positions qu'ils ont déjà atteintes en se référant à un troisième terme. Et ici j'atteins le point important de ma question : à savoir l'importance du troisième terme.

p.345 Vous avez développé une philosophie du dialogue dans laquelle les deux interlocuteurs suffisent pour qu'il y ait dialogue. Mais je me demande si, pour qu'il y ait dialogue, il ne faut pas forcément un troisième terme ; un tiers de références communes, qui transcende l'un et l'autre, soit comme vérité, soit comme idéal de communication humaine. C'est le problème où s'affrontent Sartre et Jaspers ; Sartre croyant que la communication entre les hommes se pose sans transcendance et Jaspers posant qu'il n'y a pas communication entre les hommes sans transcendance.

Deuxième question : vous vous êtes réclamé, pour justifier votre ironie, que j'ai d'ailleurs beaucoup appréciée, de l'ironie socratique. Il y a pourtant, me semble-t-il, une différence fondamentale entre ces deux ironies : à savoir que l'ironie socratique me paraît toujours dirigée contre une certitude acquise, tandis que chez vous, au contraire, l'ironie est plutôt dirigée contre une angoisse naissante ou envahissante. C'est presque l'utilisation inverse de l'ironie, puisque celle de Socrate tend à faire surgir le problème et que vous tendez plutôt à le liquider.

En liaison avec cette deuxième question, je vous en pose une troisième : il y aurait peut-être lieu, pour vous, de retourner votre ironie contre vous-même, car ce que vous avez dit impliquait, je crois, des positions assez dogmatiques. Lorsque vous avez dit que l'Être et le Néant étaient des notions liquidées depuis vingt-trois siècles, c'est une affirmation dogmatique, qui fait preuve en somme de peu de volonté de dialogue parce que, lorsqu'il y a volonté de dialogue, il

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

faut comprendre l'histoire et la vie de ces notions à travers la pensée humaine des millénaires, et l'on s'aperçoit qu'elles sont aujourd'hui encore chargées de sens. Alors, peut-être, votre ironie pourrait-elle vous servir à favoriser ce dialogue, même avec ceux qui utilisent aujourd'hui encore ces mots prohibés.

M. CALOGERO : Les trois questions de Mlle Hersch touchent le fondement même du problème. Je vais essayer de mieux m'expliquer, et de corriger certaines de mes expressions qui évidemment n'ont pas été assez claires.

M. Ricœur a dit que l'ironie socratique, comme moyen de critiquer les fausses croyances, a échoué car elle n'a pas su leur substituer des croyances meilleures. Mais il y a aussi (j'ai tâché de le démontrer) l'ironie comme volonté de compréhension des croyances d'autrui. J'ai insisté sur cette deuxième considération, car pour comprendre Socrate historiquement il est nécessaire, à mon avis, de souligner ce deuxième aspect qui a été relativement moins considéré par les historiens. Mais je suis d'accord avec Mlle Hersch, et indirectement avec M. Ricœur, sur le point que l'on ne doit pas oublier le premier, et qu'on doit plutôt affirmer la coexistence de ces deux points de vue.

Quant à ce que Mlle Hersch appelle le « troisième terme », c'est le problème le plus important. Je dirai immédiatement qu'à mon avis on ne doit jamais admettre ce « troisième terme », s'il s'agit de quelque chose qui est différent de ce que Mlle Hersch a défini comme l'idéal de ^{p.346} la communication humaine. Si nous appelons « transcendance » cet idéal de communication humaine, alors c'est justement ce que j'appelle la volonté de comprendre ou la volonté de dialogue. Mais exactement parce qu'il s'agit d'un idéal de communication, c'est-à-dire d'une volonté de communication, vous ne pouvez avoir rien d'objectif lié avec cela. Car si vous avez une métaphysique quelconque, une théologie quelconque, liée à cet idéal de communication, alors cette théologie, cette métaphysique est pour ainsi dire exonérée de l'idéal de la communication ; elle est présumée comme fondement de toute discussion, et non posée comme un de ses thèmes possibles. A ce point, vous pouvez bien me dire que ce que je viens d'énoncer est aussi une métaphysique : ma métaphysique à moi. Mais il s'agit d'une métaphysique très étrange. C'est une métaphysique de la volonté de comprendre, laquelle n'a aucun contenu autre que l'affirmation de cette volonté. Elle insiste sur le point que la logique du dialogue a ce caractère tout à fait différent de toute autre logique possible : elle n'a aucune règle préalable

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

autre que la volonté de comprendre, ou, si vous voulez l'appeler comme ça, l'idéal de la communication.

Or, si vous voulez donner à cette volonté de comprendre, à cet idéal de communication, le nom de « transcendance », ce n'est plus qu'une question de terminologie. Pour éviter des équivoques, je préfère l'appeler l'absolu moral, l'inconditionnel, l'indiscutable. Car c'est la seule chose au monde qui soit absolue, dans le sens le plus rigoureux du terme. C'est la seule chose au monde pour laquelle je n'ai pas le devoir de comprendre les objections de qui que ce soit, pour l'affirmer et la traduire en acte d'une façon inconditionnelle. Si les autres me disent : — Ne nous comprends pas, cesse de nous comprendre — ma volonté de compréhension ne peut jamais leur obéir. Aussi pour comprendre qu'ils ne veulent pas être compris, je dois les comprendre. Aucun ne peut jamais ni m'ordonner de ne pas le comprendre, ni m'autoriser à le faire. Cela dépend seulement de moi. C'est-à-dire que la volonté de comprendre est la seule chose à laquelle nous puissions donner le nom d'absolu. C'est de la théologie, de la métaphysique ? J'insiste sur le fait que mon but n'est pas de railler la métaphysique ou la théologie ; lorsqu'on raille la métaphysique et la théologie, on en fait une autre. Mais cette théorie de l'idéal de la communication, de la volonté de dialogue, est une théorie qui va toujours au delà des conditions logiques de toute théorie qui entre dans le dialogue.

Si un philosophe qui présuppose que la logique vraie est la dialectique de Hegel, discute avec un autre qui présuppose que la logique vraie est l'analytique d'Aristote, leur dialogue est quelque chose qui va au-delà de la dialectique de Hegel et de la logique d'Aristote. Ils peuvent se comprendre seulement en tant que chacun d'eux va au-delà de ce qu'il considère comme sa logique. C'est le rapport entre le « logos » et le « dialogos », où l'on voit que l'idéal de la communication est supérieur à la logique de chaque « logos ».

Enfin, pour ce qui concerne l'histoire du problème de l'être et du néant, je l'ai abordé en quatre lignes, et je ne pouvais pas prétendre ^{p.347} être bien compris. C'est ce qui se passe lorsque l'on effleure une question qui devrait être ultérieurement discutée. Qu'il me soit permis de m'excuser en rappelant que j'ai traité ces problèmes dans plusieurs livres (qui ont d'ailleurs le tort d'être écrits en italien) et que je suis en train d'écrire une histoire de la logique ancienne, où mon point de vue sera expliqué de façon encore plus précise.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

J'accepte, en tout cas, ce qu'a dit Mlle Hersch au sujet de la nécessité d'appliquer l'ironie envers moi-même. Je commence à le faire, en ce sens que je commence par dire que pour expliquer cette question on ne doit pas dire seulement ce que j'ai dit. Lorsque l'on dit : « ce problème est périmé », l'on prend un ton dogmatique, qui est exactement l'inverse de l'esprit de dialogue. En abandonnant ce ton, je tâcherai d'expliquer ma pensée de la façon suivante. Dans l'histoire traditionnelle de la philosophie, du moins telle que je l'ai étudiée, on dit en général que Parménide a considéré l'être comme réel, et le non-être comme inexistant. Cela vient après les chapitres de cette histoire, où l'on dit que, pour Thalès, le principe du monde c'était l'eau, et pour Anaximène c'était l'air. Or, l'eau on pouvait la boire, et l'air le respirer ; mais l'être on ne le rencontrait pas dans la rue. Parménide ne pouvait pas choisir entre l'être et le néant. Il a créé lui-même l'être, et il l'a créé avec une particulière élaboration mentale, très difficile à reconstruire, et qu'on peut comprendre seulement en se plaçant dans sa position d'homme archaïque, parlant avec le sens primitif de la réalité ontologique de son langage. Si vous voulez avoir une idée de cela, songez à Eschyle. Vous trouvez par exemple qu'il dit : « c'est bien naturel que la guerre de Troie ait eu lieu, et que Troie ait été détruite, car cela s'est passé à cause d'Hélène, et Hélène, c'est « Helenaus », celle qui détruit les navires ». Qu'est-ce que c'est pour nous ? Seulement un calembour. Pour Eschyle, c'est une découverte énoncée dans un chœur tragique...

M. Eliade pourrait nous donner bien des renseignements. La mentalité primitive est une mentalité pour laquelle le mot, la pensée et la réalité sont une seule chose. Or, vous avez, en grec, « estin » et « ouk estin », « est » et « n'est pas » ; le premier, c'est l'affirmation de la vérité, le deuxième, c'est le faux. Mais la vérité et la fausseté ne peuvent pas être ensemble. Ce qui est vrai peut être seulement « eon », « ce qui est », car s'il est aussi autre chose, cette autre chose est le non-être d'elle-même. De là la théorie de Parménide, que seulement « ce qui est », le « Eon », est vrai, car toutes les choses particulières ne peuvent pas être vraies : elles sont en même temps être et non-être, en tant que chacune est soi-même en n'étant pas les autres. En cela, Parménide est suivi par Zénon (laissons de côté Melissus, qui a développé la théorie du maître d'une façon différente) ; mais Zénon tâche de défendre l'être de façon qu'il en résulte la destruction même de l'être. C'est ce que constate Gorgias, et, plus tard (je sais que Jean Wahl n'est pas d'accord avec moi), le *Parménide* de

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Platon, dans lequel on a l'ironie platonicienne, différente de l'ironie socratique, en ce qu'elle s'amuse à faire le jeu de l'adversaire, et à démontrer qu'avec ses armes l'on détruit sa vérité. Mais, parallèlement au *Parménide* de Platon, qui est p.348 la réduction à l'absurde du parménidisme traduit en zénonisme, vous avez le *Sophiste*. Dans le *Sophiste*, Platon dit : Nous sommes arrivés au point d'être des parricides. Le vieux Parménide nous a dit : ne pense jamais d'une façon telle que l'être et le non-être soient apparentés. Or, nous sommes arrivés au point, dit Platon dans le *Sophiste*, de reconnaître que toute affirmation est toujours être et non-être. Les genres de l'être et du non-être sont mêlés par tout le monde. Et alors on en a fini avec ce problème. Enfin, Aristote met la pierre tombale sur ce débat, en prononçant la grande formule : « pollachos legetai to on » : lorsqu'on parle de l'être, on ne parle jamais de la même chose », mais de plusieurs problèmes différents, qu'il s'agit alors de distinguer.

A mon humble avis, on peut dire que ce problème a été éliminé à ce moment là. Néanmoins, M. Heidegger a écrit dans *Was ist Metaphysik*, des pages sur l'origine du problème du néant, dans lesquelles il semble que Parménide soit ressuscité. C'est magnifique ! Cela épouvante les gens. Je comprends très bien l'impression que cela a pu faire dans cette petite ville de Fribourg. Mais cela, c'est de la poésie, c'est une histoire qui peut être racontée seulement lorsque l'on n'a pas suffisamment étudié l'histoire de la philosophie ancienne. C'est mon humble avis, je puis naturellement avoir tort. Mais en tout cas, il ne s'agit pas d'une boutade. C'est simplement le résumé en quatre lignes d'une certaine interprétation de ce problème, pour laquelle je dois renvoyer à mes livres.

Je réponds maintenant à une interrogation privée de M. Mueller : — Est-ce que l'ironie socratique n'est pas elle aussi périmée ? — Mais comment faisons-nous l'histoire des concepts ? Nous pouvons la faire selon une certaine logique de développement. Mais alors, c'est le hégélisme, qui pose cette logique mais se soustrait à elle en prétendant être éternel. C'est-à-dire, dans chaque histoire de concepts nous partons toujours de notre propre philosophie. Nous disons alors, par exemple, que ce qu'a dit Spinoza quand il a cru démontrer l'éthique par la géométrie, c'est faux, car il n'y a pas de raison que la logique de l'éthique soit dans la géométrie, plus que la logique de la géométrie soit dans l'éthique. Nous savons bien qu'il est impossible de prouver l'amour à une femme par le théorème de Pythagore, de même qu'il est tout aussi impossible de démontrer

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

le théorème de Pythagore avec des caresses. Au contraire, nous pouvons dire que les principes de la liberté de la pensée et de la tolérance, que Spinoza a énoncés dans la plus géniale de ses œuvres, le traité politico-théologique, sont immortels, car ils vivent encore dans notre philosophie. En somme, un concept est périmé s'il ne fonctionne pas dans notre pensée présente, et il n'est pas périmé s'il fonctionne encore. Dans ce sens, comme l'ironie socratique a une valeur dans mon expérience morale, et comme je ne peux pas concevoir une situation dans laquelle elle ne l'ait pas, je dis qu'elle n'est pas périmée, et, au contraire, qu'elle est éternelle.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. von Schenck.

M. ERNST VON SCHENK ^{p.349} fait remarquer d'abord que deux millénaires séparent Socrate de M. Calogero. Or, dit-il :

Je crois que le point de départ pour un homme d'aujourd'hui — c'est-à-dire pour M. Calogero — devrait être, non pas de comprendre Socrate et de s'assurer de la propre pensée de Socrate, mais de comprendre la situation présente comme l'aurait comprise Socrate lui-même, dont le point de départ était sa propre situation sur l'Agora, à Athènes.

De cette première question surgit la seconde : dans ces VIII^{es} Rencontres de Genève, il y a une phrase qui m'a vraiment touché en tant qu'homme d'aujourd'hui, c'est quand M. Friedmann a dit qu'il ne s'agissait peut-être plus de l'angoisse devant un choix, mais de l'angoisse devant l'absence de choix. Voilà un point de départ qui est vraiment de notre temps. Peut-être est-ce la première fois que l'homme se trouve devant cette angoisse. Et peut-être Socrate est-il, pour tous ceux qui l'ont suivi dans l'histoire européenne, le premier européen. Car c'est une caractéristique de l'europanisme que le désir du choix. Aujourd'hui, nous vivons dans un monde fait par nous-mêmes ; ce n'est plus un monde donné par Dieu ou par la nature, mais un monde que nous avons fait par notre propre choix comme être humain.

Je partage tout à fait le point de vue de M. Calogero que le dialogue est fondamental pour l'homme, mais je ne dirai pas que c'est un idéal ; il m'apparaît comme une conscience ontologique de l'homme. L'homme est l'être-dialogue.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Si nous n'avons plus le choix, si nous n'avons plus la possibilité d'être véritablement responsables, n'est-ce pas que nous sommes menacés en notre être humain comme être-dialogue ? Ai-je encore la possibilité de dialoguer avec quelqu'un quand notre vie d'aujourd'hui résulte du machinisme, de la cybernétique ? Ai-je encore la possibilité de comprendre cet être et de dialoguer avec lui alors qu'il a la possibilité de mettre en action cette immense machine et de lui poser des questions ? Ai-je encore la possibilité d'un dialogue humain ? Quand Socrate parlait à ses interlocuteurs, c'était au monde athénien qu'il s'adressait. Mais ce monde n'est-il pas décomposé ?

Je crois que dans un dialogue, conçu non comme idéal et non comme devoir, mais comme fournissant une base ontologique de l'être humain, la question du néant se pose à nous — car elle n'est pas liquidée — mais elle porte un autre nom. Le néant c'est le *nemo*, c'est qu'il n'y a plus personne là-bas ; et alors c'est l'angoisse elle-même.

LE PRÉSIDENT : Le moment où je parle est déjà loin de moi ; nous sommes si pressés par le temps que M. Calogero répondra tout à l'heure à ses divers contradicteurs.

Je donne maintenant la parole au R.P. Cottier.

R. P. COTTIER : Je voudrais faire à M. Calogero quelques observations sur la méthode même qu'il a employée pour philosopher.

p.350 M. Calogero a intenté, m'a-t-il semblé, un procès que j'appellerai de tendance, à la métaphysique comme telle, c'est-à-dire non pas à telle ou telle solution, mais à toute une problématique. Je crois que des athées comme des théistes peuvent être d'accord avec moi sur ce point.

M. Calogero a d'autre part usé de ce que j'appellerai un argument d'autorité, car dire qu'un problème est caduc, qu'il ne se pose plus parce qu'il a été liquidé au V^e ou au IV^e siècle, c'est faire usage, sous le couvert d'autres mots d'un argument d'autorité. Il faudrait prouver que le fait de la temporalité des problèmes est le signe même de leur non-validité, ce qui est acceptable, ou mieux accepté, uniquement dans la perspective d'une certaine philosophie : point qui ne doit pas être préalable au dialogue qu'on nous propose, mais postérieur, l'objet du dialogue.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Il m'a semblé aussi que M. Calogero était victime d'une déviation d'optique, que j'appellerai une déviation professorale. Il a substitué au problème réel une problématique « professionnelle », ou d'érudition. Ainsi vous avez dit tout à l'heure dans la discussion : la guerre ne devrait pas exister. Cette affirmation me paraît énorme parce que le problème n'est pas de savoir si la guerre a ou non le droit d'exister dans une philosophie, il est de savoir qu'elle existe et d'en chercher les causes et les remèdes. Je dirai que le problème de l'être et du néant est un problème qui se pose à l'homme d'abord ; peut-être certains hommes ne se le posent-ils pas, mais il y a des hommes qui se le posent. C'est parce que ce problème se pose à nous comme hommes que nous allons ensuite à la philosophie. Vous jetez l'interdit sur certains problèmes comme s'ils étaient non philosophiques. Ce n'est pas à la philosophie de décider de l'existence des choses ou des problèmes, c'est aux problèmes de poser ces questions aux philosophes, aux problèmes de l'existence, au problème réel, à la réalité.

Il s'ensuit qu'il est assez difficile de dialoguer avec M. Calogero, car ce n'est pas le dialogue que vous nous avez proposé, c'est un système du dialogue. Ce que vous reprochez, je crois à juste titre, à certains penseurs, c'est de faire de l'angoisse un objet de pensée plutôt que de la vivre quand elle est une vraie angoisse. Vous l'avez fait un peu avec le dialogue. J'aurais attendu de vous l'exercice de la vertu de dialogue, et vous me donnez une théorie du dialogue. Et si je n'accepte pas cette théorie, je suis condamné à l'impossibilité de dialoguer avec vous !

Cela me rappelle cette phrase de quelqu'un qui assistait à une conférence diplomatique avec les Nazis, caractérisant l'attitude allemande à cette époque : « Je t'aime, alors tu me donnes tout... » J'ai précisément des convictions qui ne sont pas celles de M. Calogero, que je ne veux pas lui donner malgré mon amitié pour lui ; je crois que le dialogue est antérieur à ces prises de position sur la nature du dialogue.

Je dirai aussi que vous avez un peu dogmatisé à partir de cette idée du dialogue, en y englobant un certain nombre d'idées dont vous nous donniez la définition comme acquise. J'en ai noté au passage. Vous avez, par exemple, parlé de la peur d'avoir peur, et de l'imprévu, avec des notations que je crois valables. Mais il me semble que le problème du risque serait très important à discuter. Le vice d'une certaine civilisation ^{p.351} industrielle de chez nous ou

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

suédoise, c'est précisément cette espèce d'emprise bureaucratique qui est très grave pour la santé spirituelle de l'humanité.

Vous avez aussi défini le mystère comme ce qui n'est pas encore expliqué et comme générateur de peur. Là aussi il faudrait discuter avant de lancer ces définitions. Vous avez bien fait, je crois, de parler d'une angoisse positive, attachée à la notion de responsabilité. C'est, à mes yeux, la partie la plus valable de votre exposé que cette réflexion sur la responsabilité et, sur ce point, un dialogue fécond pourrait s'engager ; responsabilité possible ou interdite. Vous avez, là aussi, donné des définitions qui me paraissent rapides. Vous avez dit : l'homme est seul avec sa conscience, seul car sa conscience n'est que lui-même. Entendez-vous par là donner une définition de la conscience ? Qu'est-ce que cela signifie si ma conscience n'est pas un tribunal ? Là, je pourrais introduire ce que disait M. le Rabbin Safran en parlant du dialogue avec soi-même. Il y aurait ici la possibilité d'introduire la discussion sur une chose qui, pour vous, semblait aller de soi, et qui serait objet fécond de dialogue.

Vous avez parlé aussi de la nécessité de dégager la morale de ses bases métaphysiques comme une tâche future des philosophes. Historiquement, il y a tout un courant qui se manifeste dans le stoïcisme latin, par exemple et qui passe par certaines pages du *Discours de la Méthode*, qui a déjà tenté d'adopter cette position. Pour justifier cette position, vous avez avancé quelques arguments, celui-ci entre autres, qui me paraît devoir retenir notre attention : le devoir de l'honnête homme envers autrui reste le même quoi que fasse cet honnête homme. Si mon ami devient un bandit, je dois le traiter comme prochain. J'en suis d'accord ; mais la question est beaucoup plus profonde car elle est de savoir qu'est-ce que l'homme ? Est-ce que mon ami est précisément un ami ? Car prenons l'exemple du nazisme qui est une idéologie morte. — apparemment. Mais il y a d'autres idéologies proches de celle-ci. Pour le nazisme l'homme n'était pas ce qu'est l'homme pour nous. Il y a, à la base, une question de définition de l'homme, et c'est au fond une question de métaphysique.

Je dirai encore que comme chrétien, et disons aussi dans ma conscience scientifique, j'ai été choqué de la manière dont vous avez parlé de Dieu. Vous n'avez pas seulement utilisé l'ironie, l'humour — ce que j'admettrais car je crois que Dieu a plus d'humour que vous ou moi — mais je crois que vous avez

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

caricaturé un problème et c'est ce qui me paraît grave. Vous avez fait des blocages : à propos de la Providence, vous avez avancé la comparaison du chef d'entreprise et de l'huissier : si la Providence existe, on n'a plus rien à faire, etc. Le problème de la Providence est très difficile au point de vue métaphysique et quand j'ai des objections de Spinoza, je suis heureux de les discuter. Mais je n'aime pas qu'on discute en réduisant les problèmes, en les simplifiant. Votre Providence, je ne sais pas qui la défend, c'est peut-être les ombres avec lesquelles vous dialoguez, mais je ne pense pas qu'aucune des personnes qui croient à la Providence ici se la représentent sous cette image évidemment grotesque.

p.352 Je voudrais ajouter une brève remarque à propos de ce que vous avez dit dans la discussion sur l'amour de soi. Là encore, je crains pour vous que le problème soit peut-être « périmé », car par deux fois au moins dans l'histoire ce problème s'est posé — au XIII^e siècle et au XVII^e. Au XII^e on a beaucoup discuté, à la suite d'Augustin et de saint Bernard, de la *voluntas curva* et l'on a trouvé une solution intéressante. Au XVII^e siècle, au moment du Quiétisme, le problème s'est posé à nouveau.

Quoi qu'il en soit de ce point d'histoire, pour moi, il y a la parole de l'Évangile — et vous pourriez la faire vôtre — qu'il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. Mais cette position ne dépouille pas l'amour de soi.

Il est très dangereux, comme vous l'avez fait, de proposer la suppression de cet amour de soi. Il s'agit de savoir si la personne humaine est en elle-même une valeur, a une consistance ontologique, ou si elle est comme évaporée. Or, l'homme étant une créature de Dieu est quelque chose d'aimable, et je dois m'aimer de cet amour dont Dieu m'aime. Il y a un autre amour de soi, égoïste, peccamineux, il n'est pas question de cela. Dans certains cas le sacrifice de sa vie physique pour le prochain sera demandé. Tout cela va de soi. Mais à la base de cela il y a un amour légitime et juste de soi. Il est assez grave de le nier car je crois que c'est la personne humaine qui, du même coup, s'envole.

Puis votre morale, dans cette perspective du pur altruisme, qui supprime le moi, se confond à la limite avec une politesse. On aurait une morale du comportement et de l'attitude, donc une morale très pédante, d'où l'humour serait banni, car s'il fallait que chacun s'occupât de soi-même uniquement dans

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

la mesure où il se sait et se veut un exemple pour les autres, combien ce serait ennuyeux de vivre dans un tel monde !

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Bobbio.

M. NORBERTO BOBBIO : Je n'ai pas besoin de dire que je suis d'accord avec mon ami Calogero sur le fond de sa conférence. Si je prends la parole, c'est simplement pour répondre à l'appel du dialogue, pour montrer ma volonté de comprendre, justement parce qu'il y a quelque chose que je n'ai pas compris.

J'ai été frappé par la manière dont vous avez parlé de Dieu et le même problème vient d'être posé par le R.P. Cottier. J'ai été frappé, non pas d'un point de vue religieux ou moral, mais je dirai d'un point de vue logique. Vous avez commis, je crois, une erreur de logique quand vous avez affirmé que l'on peut, que l'on doit discuter avec Dieu. Je crois que cette formule « discuter avec Dieu » renferme une contradiction. Cela n'a pas de sens. Si vous employez le mot « Dieu », vous êtes obligé de l'employer selon la définition des philosophes et des théologiens. Le terme « Dieu » implique quelque chose d'absolu, une vérité absolue. Alors, on ne peut discuter la vérité absolue ; on doit seulement l'accepter. Vous pouvez ne pas accepter l'existence de Dieu, mais vous ne pouvez pas ne pas accepter le concept de Dieu si vous employez le mot « Dieu ».

p.353 Le dialogue se comprend entre deux êtres finis. Chacun d'eux représente une partie de la vérité : finitude et partialité sont des concepts liés. Mais le dialogue entre le fini et ce qui est infini est toujours contradictoire ; du moins je le crois. L'erreur vient d'une confusion entre le concept des philosophes et des théologiens et les dieux d'une religion polythéiste ; mais vous êtes obligé de préciser en quel sens vous entendez le mot Dieu.

L'autre question est plus grave. On a parlé de la valeur formelle, et seulement formelle, de votre position. Vous avez dit que la vie est une chose sérieuse. Je me demande ce que signifie : la vie est une chose sérieuse. Dire que la vie est une chose sérieuse implique un jugement de valeur et un jugement de valeur implique beaucoup de choses. Une série de préférences, des préférences personnelles, historiques, une hiérarchie. On doit faire une phénoménologie de l'esprit de sérieux si l'on veut affirmer que la vie est une

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

chose sérieuse. Sartre a fait une phénoménologie du sérieux, mais dans un sens négatif, en lui opposant l'angoisse. Pour vous, c'est un jugement positif. Vous devez expliquer en quoi consiste la positivité de ce jugement : la vie est sérieuse.

Puis M. Bobbio se demande si la volonté de comprendre n'est pas chez M. Calogero une manifestation de cet esprit de sérieux. « Vous croyez faire dériver le sérieux de la volonté de comprendre, mais je crois que la volonté de comprendre est un aspect de votre conception sérieuse de la vie » ; là, dit-il, est le contenu de la morale de M. Calogero, le contenu de sa volonté de comprendre et de sa conception sérieuse de la vie.

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

M. DANIEL CHRISTOFF : Ne devrait-on pas parler d'angoisse seulement dans le cas où l'on ne sait pas *s'il y a ou non* des devoirs de l'esprit ? On parle ici souvent d'inquiétude, de peur, d'impuissance, mais la question est de savoir si ces mots ont un sens. On dit avec Sartre par exemple que les valeurs ou les devoirs, c'est nous qui les créons dans l'action. Il semble alors que l'on pose une question, non pas tant sur les devoirs ou sur les valeurs, mais sur *l'être*, sur la nature de notre être. On peut la poser d'une autre manière, à propos de la conférence de M. Mauriac. L'amour du prochain ? Mais sais-je si mon amour atteint le prochain ? S'il reçoit ce que je donne ? Il faudrait un médiateur, il faudrait Dieu pour qu'un amour ne blesse pas.

Enfin, sais-je si le moi que Dieu aime et qu'il sauve c'est « moi » que je connais ? La réponse implique toute une méditation sur moi et sur les autres, sur l'ensemble des rencontres.

C'est plutôt un signe heureux de notre temps qu'une angoisse qui est éternelle — celle que je viens de résumer — nous soyons plutôt entraînés à la chercher dans des faits qui ne sont peut-être pas de l'angoisse et qui accompagnent tous nos actes. Nous la voyons peut-être mieux comme l'ombre et l'envers de nos actes. Cela facilite une interrogation qui est peut-être plus métaphysique que morale.

M. EDMOND ROCHEDIEU : p.354 Vous me permettrez d'aborder un autre problème que soulève la conférence de M. Calogero et qui n'a pas été évoqué jusqu'ici. La question que je pose part de l'affirmation suivante, développée par

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

notre conférencier, que somme toute, la vie morale n'est affectée en rien par les conceptions religieuses, par la foi en Dieu ; elle se développe selon lui d'un côté et les conceptions religieuses de l'autre.

Que ce soit trop souvent le cas, j'en conviens. En effet, ce n'est pas parce que l'on discute de Dieu que nécessairement une transformation s'opère dans la vie morale ; et ceci, je l'accorde entièrement à M. Calogero, même pour les théologiens ; car dans ce cas intervient souvent l'angoisse névrotique, celle dont nous avons parlé, qui fausse la piété, et qui par contagion affective crée un climat qui rend bien difficile l'amour du prochain.

Mais il y a, je crois, d'autres cas où vie morale et vie religieuse se soutiennent l'une l'autre et même bien des cas où c'est la vie religieuse qui devient le moteur profond de la vie morale.

Et M. Rochedieu de citer quelques exemples bibliques où Dieu n'apparaît pas pour le pécheur comme un justicier seulement, mais comme un Dieu de pardon. « Or, dit-il, cette perspective d'un pardon possible, d'un Dieu qui fait grâce, donne un autre aspect à la vie morale. » Lorsque le dévoyé est touché par la grâce du Dieu de Jésus-Christ, que se passe-t-il ?

Sa vie morale se transforme. Il découvre tout à coup ses responsabilités. Il cherche à comprendre autrui. Il cherche ceux avec qui il entre en contact, c'est toute l'histoire des missions dans son aspect constructif. La vie morale est transformée par la foi nouvelle.

Or, et nous revenons à l'angoisse, ce qui, bien souvent, devient pour l'angoissé l'occasion de ce changement, c'est non pas l'idée abstraite de Dieu — et ici je vous donne raison — mais l'angoisse qui soudain l'étreint en lui révélant qu'il est en train de rater sa vie. Je crois qu'en effet il y a ici une angoisse normale, une inquiétude religieuse normale qui nous met en face de cette situation : le danger de la désintégration spirituelle complète ; mais ensuite — et c'est alors que je ne puis plus vous suivre — je crois que la conception que l'on a de Dieu influera sur la vie morale et la fera passer précisément, dans certains cas, de l'inquiétude à la paix intérieure, tandis que dans d'autres cas l'angoisse ne fera qu'augmenter.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Calogero.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

M. CALOGERO : Etant donné que nous avons déjà dépassé le temps, je vous propose de répondre à ces différentes questions demain matin avant le dernier entretien.

LE PRÉSIDENT : A demain matin. La séance est levée.

@

CINQUIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Antony Babel

@

LE PRÉSIDENT : p.355 Hier, M. Calogero a pu répondre à la plupart des questions posées. Cependant, à la fin de l'entretien, quatre ou cinq questions posées sont restées sans réponse. Je donne maintenant la parole au professeur Calogero pour qu'il veuille bien terminer l'entretien qui a porté sur sa très belle conférence.

M. GUIDO CALOGERO : La première intervention à laquelle j'aie encore à répondre est celle de M. von Schenk qui a repris une phrase qui m'avait frappé aussi lorsqu'elle a été prononcée ici par M. Friedmann. M. Friedmann a dit : l'angoisse, ce n'est pas le problème du choix, c'est de n'avoir pas de choix. Je répète que l'angoisse de ceux qui n'ont pas de choix est une angoisse très sérieuse et je ne l'ai jamais nié. Mais le problème que j'ai abordé n'était pas le problème du choix en général, c'était le problème du choix moral, dans lequel il me semble qu'on peut trouver la racine de l'angoisse philosophique essentielle.

Comme il s'agit dans mon cas d'une philosophie de la liberté, d'une philosophie qui donne à la liberté la valeur foncière dans la vie morale, il est bien naturel qu'il soit très important pour moi aussi qu'on aie la possibilité de choisir. Tous ceux qui n'ont pas la possibilité de choisir se trouvent dans la situation la plus tragique. Nous en sommes d'accord. Mais il s'agit là d'un problème différent de celui que j'ai traité.

Un autre point évoqué par M. von Schenck, c'est celui du dialogue comme « être » de l'homme. Je n'insisterai pas sur ce point, mais je me bornerai à dire que si nous voulons comprendre le dialogue comme un devoir, comme quelque chose qui doit être, c'est justement la valeur du « devoir être » qui s'impose. Sur le plan moral le déontologique a toujours la priorité sur l'ontologique. Le dernier point soulevé est très intéressant, c'est celui de la cybernétique. Si j'ai

¹ Le 12 septembre 1953.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

bien compris, M. von Schenck est préoccupé de la situation dans laquelle nous nous trouvons en face des ^{p.356} cerveaux mécaniques, des personnes qui peuvent être créées par la cybernétique. Il me semble que cette préoccupation n'est pas justifiée. Elle ne le serait que dans un cas, dans celui où la cybernétique pourrait créer des machines qui pussent nous donner l'impression qu'elles souffrent. Nous aurions alors un problème de compréhension de leurs souffrances et d'action à leur égard. Mais cela est tout à fait utopique, parce qu'il n'y aurait aucun intérêt à créer des machines qui souffrent. Si l'on crée des automates qui raisonnent, tant mieux : on les emploiera comme des instruments utiles, dans la mesure où ils pourront l'être. Mais ils ne pourront jamais causer à l'homme des problèmes moraux. L'homme n'a de tels problèmes qu'en face de la souffrance d'autrui.

Dans ce sens, je dirai que je retiens aussi l'observation de M. von Schenck, que la tragédie du néant devient tragédie du Nemo. C'est une très belle formule. J'ai entendu dire dans une autre occasion que ce que nous devons réellement craindre n'est pas le nihilisme, mais le neminisme. Mais j'ajouterais que nous ne sommes jamais dans une situation de Robinsons métaphysiques. Nous avons toujours la possibilité d'attendre quelqu'un, même lorsque nous sommes seuls.

La deuxième intervention était celle du R.P. Cottier. Elle a été particulièrement riche de problèmes : c'est toute ma philosophie que je devrais développer pour lui répondre. Je m'excuse de ne pouvoir le faire que de façon fragmentaire. Cela me fera être un peu rude avec le R.P. Cottier et lui répondre de façon brusque sur certains points. Je m'en excuse dès maintenant.

Il m'a dit : vous avez liquidé le problème de l'être et du néant avec un argument d'autorité. Mais je crois avoir expliqué mon interprétation historique de cette question hier ; et je l'ai fait plus longuement dans plusieurs volumes.

Il m'a dit aussi : au lieu d'exercer la vertu du dialogue, vous nous donnez une théorie du dialogue. Or, a-t-on jamais fait à Kant un procès sur la façon dont il appliquait sa morale du rigorisme ? Il n'était pas rigoriste, il aimait bien certains plaisirs de la vie ; mais on n'a jamais discuté de cela. On a discuté de la théorie du rigorisme de Kant. Si je n'ai pas la vertu du dialogue c'est un défaut personnel, qui ne peut pas prétendre intéresser le public. A part cela je voudrais ajouter qu'au même moment où nous soutenons le devoir de dialoguer, nous soutenons notre thèse et pour ainsi dire nous nous battons dans le dialogue.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

C'est bien le problème moral, celui d'avoir toujours présentes à l'esprit ces deux idées.

« L'homme est seul » avais-je dit « avec sa conscience, car sa conscience n'est que lui-même ». Le R.P. Cottier objecte : on doit démontrer qu'il est seul avec sa conscience. Sa conscience ne devient-elle pas son interlocuteur ? — Certainement ; si la conscience est l'interlocuteur, vous avez le dialogue. Mais si le dialogue n'est pas encore là, alors c'est moi-même qui dois me décider à dialoguer avec ma conscience. On ne peut pas sortir de ces deux possibilités.

Le devoir de comprendre le bandit, le nazi ? C'est le problème de la politique, de la coercition. J'ai essayé de l'éclaircir dans plusieurs de ^{p.357} mes livres. Je n'ai jamais nié la nécessité de la coercition. Mais c'est toujours l'exigence de la liberté du dialogue qui doit déterminer les limites de la nécessité de la coercition.

Dernier point : amour de soi et amour des autres. Je crois réellement que l'amour des autres a toujours la priorité. Il n'y a pas une valeur de l'amour de soi. Le R.P. Cottier dit : la personne en soi a une valeur, car elle a été créée par Dieu. Supposons que l'on démontre qu'elle n'a pas été créée par Dieu, est-ce que nos devoirs à l'égard des autres personnes ne seraient plus valables ? Je suis sûr que si le R.P. Cottier envisage une situation de ce genre, il comprend très bien que notre devoir à l'égard des autres est indépendant du fait qu'ils soient ou non créés.

Mon ami Bobbio a souligné deux points qui me semblent très importants. J'y ai beaucoup pensé depuis hier. Il m'a dit : j'ai été frappé de la manière dont vous avez parlé de Dieu. Vous avez fait une erreur de logique, car si on parle de Dieu, il est impossible de poser la question de discuter avec lui. On ne peut pas discuter avec Dieu, car le terme « Dieu » implique quelque chose d'absolu, et cela signifie que l'on peut seulement l'écouter et l'accepter. Supposer de discuter avec lui implique une sorte de contradiction logique.

Or, ici aussi, en parlant de logique, nous prétendons imposer notre logique aux autres. Dans ce cas, nous élaborons une logique de Dieu. Et une logique de Dieu peut être une chose encore plus hérétique que ma philosophie. En réalité, nous avons des logiques de différents dieux : Homère respecte la logique de son Jupiter. Le Dieu de Xénophane est tout à fait différent. Mais avec ces deux types de dieux, nous pouvons discuter. Avec le Dieu d'Aristote, au contraire, nous ne

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

pouvons pas dialoguer ni même l'écouter. Il est avec soi, il se contemple soi-même ; il ne parle pas. La logique de Jupiter n'est pas la logique du Dieu de Xénophane, comme la logique du Dieu d'Aristote n'est pas la logique du Dieu chrétien, car celui-ci aime et l'autre est seulement aimé. Alors, si l'on a différentes logiques de différents dieux, il me semble possible d'envisager un Dieu qui ne se refuse pas au dialogue.

Bobbio constate après que si j'ai dit que la vie est une chose sérieuse, cela implique une philosophie des valeurs métaphysiques. D'accord ! Mais on ne peut pas déduire ces valeurs de la vie sérieuse indépendamment du principe du dialogue. La philosophie du dialogue est elle-même la philosophie du sérieux de la vie. Elle est, naturellement, une philosophie des valeurs, qui implique une métaphysique, une critique de la logique, une esthétique, une éthique, une théorie du droit et de l'Etat. J'ai essayé de l'exposer dans les trois volumes de mes *Lezioni di Filosofia* : je ne peux pas l'expliquer complètement en peu de mots. D'autre part Bobbio a bien raison de souligner qu'il serait faux de considérer le dialogue comme un moyen logique de résoudre tous les problèmes. La philosophie du dialogue est une philosophie des valeurs et non un système de logique.

A M. Christoff, j'ai déjà répondu en privé. J'en viens à M. Rochedieu. Il m'a dit : vous avez affirmé que la vie religieuse n'a pas d'influence sur la vie morale. Mais non, je m'excuse : j'ai simplement dit qu'il n'est ^{p.358} pas nécessaire d'accepter une métaphysique ou une foi religieuse pour avoir une morale. Je n'ai pas dit qu'une croyance métaphysique ou religieuse ne pouvait jamais être utile pour la vie morale. Ce sont deux choses bien différentes.

M. Rochedieu m'a rappelé que la Bible est pleine d'enseignements moraux. Tout à fait d'accord. Et c'est justement pour cela que l'expérience religieuse est si importante. Sa valeur consiste dans le fait qu'elle est largement composée d'expériences morales.

Enfin, il a parlé de l'expérience et de l'action des missions. Je veux rappeler à ce sujet une petite histoire, qui m'a beaucoup impressionné quand j'ai lu les mémoires d'un explorateur de la vallée du Saint-Laurent au Canada. Il y avait là des missionnaires qui prêchaient l'Évangile aux Hurons et l'un des missionnaires leur avait expliqué le problème de la Trinité. Le chef Huron lui dit : — Mon cher ami, si vous traitez de ces problèmes, nous ne pouvons pas les comprendre : ils

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

sont au delà de notre compréhension. Vous devez faire autre chose. Vous devez venir ici avec vos femmes et vos enfants, et nous verrons si vous agissez avec vos femmes et vos enfants d'une façon qui nous semble supérieure à la nôtre, comme nous avons déjà vu que vous travaillez les champs avec une technique plus habile. Si vous faites ce que je vous demande, nous accepterons votre religion. Sinon, nous ne l'accepterons pas.

C'est, me semble-t-il, la réponse la plus sage qu'il pouvait faire. Car le niveau de toute religion est le niveau de sa moralité. Ce qui importe pour juger, c'est dans toute situation possible la façon selon laquelle nous nous comportons avec les autres en essayant de les comprendre.

LE PRÉSIDENT : Je remercie très vivement M. Calogero de ses quelques mots de conclusion à l'entretien d'hier.

Nous avons le privilège de compter parmi nous le représentant officiel de l'Unesco, le professeur Jacques Havet. Au début de cette décade, nous comptons également un autre représentant de l'Unesco, M. Schneider, Directeur d'une des divisions. Il a été rappelé à Paris par ses obligations.

Je suis heureux de saluer M. Jacques Havet, qui est du reste un très vieil ami des Rencontres. Il y a bien des années qu'il est notre hôte et il vient collaborer avec nous souvent d'une façon très active.

Je vous rappelle que l'Unesco appuie depuis bien des années les Rencontres Internationales de Genève, et cela sur deux plans : son appui est tout d'abord moral, et il est infiniment précieux. Nous savons ce que nous devons, pour la diffusion même de nos idées et pour notre action, à cette collaboration spirituelle.

Mais la collaboration de l'Unesco est également matérielle. La subvention qu'elle alloue aux Rencontres Internationales de Genève leur permet d'augmenter de façon considérable le nombre de ses invités. Je tiens en outre à souligner un geste de l'Unesco qui va au cœur du Comité des Rencontres Internationales : c'est le respect total de l'indépendance de celles-ci. Les Rencontres, vous le savez, sont un organisme privé ; elles ont besoin de cette indépendance, c'est une ^{p.359} condition nécessaire, essentielle à leur existence même. Et cela, l'Unesco le comprend fort bien. Notre action se développe donc dans un climat de totale liberté.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Cette même remarque concerne les autorités cantonales et municipales qui nous versent des subventions, sans aucunement chercher à exercer une influence sur notre activité.

A l'Unesco, donc, notre reconnaissance de ce respect de notre indépendance et de notre totale autonomie. Je prie le professeur Jacques Havet de bien vouloir être l'interprète du Comité d'organisation des Rencontres Internationales auprès du Directeur général de cette institution et de lui dire les sentiments de gratitude de notre institution genevoise.

Je donne maintenant la parole à M. le professeur Havet.

M. JACQUES HAVET : Monsieur le Président, Mesdames, Messieurs, je suis en effet un vieil habitué des Rencontres. Chaque année, depuis maintenant quatre ans, l'Unesco me donne le devoir très agréable de la représenter parmi vous et, comme on dit en langage technique, d'être son « observateur ». En l'occurrence, le mot est bien choisi, car l'envoyé d'une grande institution culturelle, officiel, n'a ici qu'à observer et à s'instruire. L'exemple du dialogue que savent instituer les Rencontres mérite d'être contagieux. Et parfois, je me prends à regretter d'être le seul privilégié de l'Unesco à profiter de vos leçons et à bénéficier de la situation intellectuelle que créent vos débats.

Plusieurs fois déjà, ici même, j'ai eu l'occasion de préciser ce que les Rencontres apportent à l'Unesco en élaborant librement certaines des idées dont s'inspire son action. Je crois inutile de me répéter au cours d'une séance dont le programme est assez chargé. Qu'il me suffise de dire, Monsieur le Président, que vos remerciements et vos paroles aimables m'ont beaucoup touché, et je pense très sincèrement qu'il serait injuste de considérer les Rencontres comme une obligée dans la collaboration fructueuse qui s'est instituée entre elles et l'Unesco.

L'Unesco vous doit en vérité beaucoup. Elle vous doit en particulier de contribuer avec tant d'efficacité à maintenir vivante la réflexion contemporaine sur les problèmes mêmes qui sont la raison d'être de nos institutions.

Certes, vos préoccupations ne recouvrent pas toujours exactement les nôtres, mais il est juste d'ajouter immédiatement que cette différence est le fondement d'une collaboration libre, où chacun donne ce qu'il a de meilleur.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Cette année encore, vos débats ont donné un exemple de la diversité de vos intérêts. Vous n'avez perdu de vue aucun des deux aspects de l'angoisse : l'angoisse qui surgit au sein des libres démarches de l'esprit, et celle qui est imposée aux hommes par les conditions de leur existence. Et vous avez mis en évidence que le vœu de la morale est d'alléger la seconde, mais qu'il est de dépasser ou de valoriser la première.

Or, la fonction de l'Unesco est de s'intéresser plutôt aux conditions de l'existence, c'est-à-dire à l'angoisse des plus larges masses humaines. ^{p.360} Car que peut une organisation intergouvernementale en face de l'angoisse de l'esprit ? Pourtant, en réfléchissant sur cette angoisse qu'on a pu dire « de luxe », sur cette angoisse des privilégiés de la culture, vous avez rencontré les valeurs qui sont les plus dignes de guider l'Unesco dans son action pratique : le dialogue, la compréhension, la paix, la coopération, l'accueil aux réalités culturelles étrangères.

Cependant, je veux adresser des remerciements tout particuliers à ceux d'entre vous qui ont bien voulu prendre part à l'entretien organisé spécialement pour l'Unesco sur les conséquences intellectuelles et morales des conditions du travail et à M. Georges Friedmann qui, malheureusement, a dû nous quitter, et qui a dirigé cet entretien avec l'autorité, le sérieux et le brio que nous lui connaissions déjà. Dans les efforts que fait l'Unesco pour contribuer à apporter une solution aux problèmes sociaux et à assurer l'accès de tous les hommes à la vie de l'esprit, vos avis et l'authenticité de vos démarches lui seront une précieuse leçon.

On a pu dire au cours de cet entretien que l'Unesco s'intéressait avant tout aux loisirs. Il ne serait pas juste cependant de passer sous silence les importantes études consacrées par elle aux conditions du travail, avec la collaboration des sociologues, parmi lesquels, au tout premier rang, M. Georges Friedmann. Mais les loisirs sont bien, dans notre société moderne, la seule chance qui soit offerte au plus grand nombre de participer à la vie culturelle. A ce titre, il est sans doute légitime que notre organisation se préoccupe de leur utilisation et que tout d'abord elle tente de préciser les méthodes grâce auxquelles pourrait être offerte à chaque homme la possibilité d'un épanouissement et d'une libération et éviter les écueils de la vulgarité et de l'enrégimentation.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

J'ai regretté, pour ma part, que les limites de temps n'aient pas permis d'amorcer un dialogue sur l'angoisse propre de ces peuples dont M. Alioune Diop sait décrire avec tant de chaleur et d'exactitude la situation. Ces peuples dont l'équilibre et le bonheur reposaient sur des traditions et des valeurs culturelles où s'exprimaient leur âme et leur mode de vie, mais chez qui la technique, les formes d'organisation et la culture européenne ont fait une irruption violente ou désordonnée. Je ne voudrais pas laisser croire que l'Unesco n'est pas consciente de leurs propres problèmes. Je puis dire, au contraire, que ces problèmes sont au premier plan des préoccupations de notre institution et que nos programmes leur font une part de plus en plus grande. L'une des tâches que l'Unesco s'est assignée est d'aider les peuples de l'Afrique, de l'Asie, de l'Amérique, à maintenir l'originalité de leur culture et de leurs valeurs, tout en développant les instruments techniques dont dispose la société, pour qu'ils demeurent eux-mêmes dans et par un dialogue d'égaux avec les peuples depuis plus longtemps modernisés, dialogue où chacun comprend l'autre et ne craint pas d'assimiler ce que l'autre peut donner.

Si je me permets de citer cet aspect de notre activité au risque de retenir trop longtemps votre attention, c'est qu'il me paraît fournir un bon exemple des multiples problèmes dont l'urgence s'impose à l'Unesco, mais dont la signification humaine ne saurait laisser indifférents les intellectuels qui, grâce à vous, ont chaque année l'occasion de se livrer ^{p.361} à un libre dialogue. Car c'est sur l'avenir de la collaboration entre les Rencontres et l'Unesco que je voudrais conclure.

La condition essentielle de cette collaboration, vous l'avez dit très justement, Monsieur le Président, est que chacun des partenaires garde la liberté de ses décisions et le style propre de ses démarches. Je dirai même que le prix de vos activités, pour l'Unesco, vient précisément de votre totale liberté intellectuelle. Si vous agissiez sur commande, vous ne seriez plus vous-mêmes. Mais n'en concluons pas que cette collaboration est de nature précaire et qu'elle ne veut exister que lorsque, par hasard, les préoccupations des intellectuels et des administrateurs se rejoignent. Dans notre monde, cette convergence ne saurait être le fruit du hasard. Le sérieux des Rencontres de Genève, la valeur de leurs débats et de leurs publications, viennent de ce trait propre à notre époque : ce qui paraît important aux intellectuels, ce sont précisément les problèmes que trouve sur son chemin l'homme d'action, lorsqu'il soumet son action à une idée,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

lorsqu'il la met, dirai-je à mon ami Campagnolo, au service de la culture. Vous l'avez prouvé cette année, dans le cas en apparence le plus défavorable, en parlant d'une angoisse qui passe souvent pour le suprême luxe d'une aristocratie de l'esprit.

C'est pourquoi je suis sûr que la collaboration entre les Rencontres et l'Unesco pourra se développer dans l'avenir sans aucune contrainte et en pleine confiance réciproque.

Il serait paradoxal que vous ne considériez pas comme dignes de votre intérêt les problèmes intellectuels, moraux, culturels qui surgissent à chaque étape de l'action de l'Unesco, et qu'inversement celle-ci se refuse à admettre la gravité des interrogations qui vous hantent et la valeur des méthodes éprouvées par lesquelles vous les soumettez à la réflexion et au dialogue des meilleurs représentants de l'intelligence. Je forme donc des vœux pour le plus grand succès de ces travaux futurs, dans ce climat de sincérité et d'amitié qui fait le charme de toute collaboration personnelle avec le Comité organisateur et singulièrement avec son Président et son Secrétaire général.

LE PRÉSIDENT : Je remercie chaleureusement M. le professeur Jacques Havet de ses aimables paroles et des indications fort utiles et précises qu'il vient de nous fournir. Comme lui, nous souhaitons très vivement que les rapports nés entre notre modeste institution genevoise des Rencontres Internationales et la puissante organisation de l'Unesco, se poursuivent de façon fructueuse à l'avenir.

Nous en sommes arrivés au terme de nos travaux : les conférences et les entretiens que vous avez eu l'occasion d'entendre au cours de ces derniers jours ont porté sur des points divers. Nos travaux se sont poursuivis quelquefois, par la force même des choses, dans un ordre un peu dispersé, cela provenant du reste de la variété des disciplines et aussi des opinions des orateurs aussi bien de la Réformation et de l'Aula, que du théâtre de la Cour Saint-Pierre. Nos entretiens ont été consacrés en général à un point de vue déterminé, à une conférence, à un domaine bien délimité.

p.362 Aujourd'hui, cet entretien aura un tout autre caractère. Il va permettre d'abord des vues générales portant sur l'ensemble des problèmes qui ont été étudiés ici au cours de ces dix derniers jours. Non pas, vous le pensez bien, que

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

nous pensions apporter quelque chose de définitif. Le débat que nous avons ouvert, il y a dix jours, reste ouvert ; il serait puéril de notre part de penser lui apporter aujourd'hui des conclusions. Notre seule ambition, depuis la fondation des Rencontres Internationales n'a pas varié : c'est de projeter quelque lumière sur un sujet déterminé, important — et celui de cette année nous a paru particulièrement grave puisqu'il est à la fois actuel et éternel — et nous espérons que grâce à nos conférenciers et à tous les participants de nos entretiens, cet objectif d'éclairer d'un jour nouveau un sujet ancien a été atteint.

Et après avoir remercié au nom du Comité des Rencontres Internationales conférenciers et participants, le Président donne la parole à M. Eric Weil.

M. ERIC WEIL : Il faut dans toute réunion que quelqu'un se fasse l'avocat du diable, puisqu'ici on a été parfaitement angélique ; des anges de dieux très divers, je l'accorde. Moi, je voudrais faire entendre l'autre voix.

Deux vues sur l'angoisse se sont opposées, mais on ne les a peut-être pas suffisamment opposées : l'angoisse du philosophe et l'angoisse dont parle le philosophe. Je prends le mot « philosophe » au sens le plus large. Il y a, certes, une angoisse du philosophe ; puisque les philosophes en parlent, elle doit exister. Mais quand on regarde, il me semble qu'à cette angoisse correspond un idéal positif. Les philosophes voudraient, semble-t-il, vivre dans un *cosmos*, dans un monde parfaitement ordonné, dans un monde dense, où tout soit réglé, un monde sans décision et sans action. Je ne condamne pas cet idéal, mais il me semble correspondre très exactement à l'angoisse qu'expriment les philosophes quand ils parlent pour eux-mêmes.

Il y a l'angoisse des autres dont le philosophe doit, ou devrait s'occuper, et qui est d'un caractère tout autre. Elle peut être ou bien refoulement — c'est un cas courant mais pas très intéressant — ou bien une insatisfaction profonde, une insatisfaction peut-être particulière à notre temps, caractéristique aussi de notre époque, et ce serait, semble-t-il, le manque d'un contenu à la vie. Il y a le travail pour les hommes qui ne sont pas occupés en tant qu'hommes. Leur travail ne les intéresse pas. L'homme peut être oisif, mais il n'a guère de loisirs, si l'on prend le mot « loisirs » au sens noble, c'est-à-dire une vie humaine vraiment remplie d'intérêts, qui sont les intérêts de la personne. En un mot, ce serait donc l'absence d'un sens éthique de l'existence humaine, que l'on désigne quelquefois par le mot « néant ».

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Notre temps, non seulement n'a plus les consolations, mais semble même refuser les consolations qui étaient à la disposition d'autres époques. On ne veut pas être consolé ; on ne veut pas vivre dans un monde dans lequel on ait besoin de consolations. Voilà ce qui, dans une large mesure, me semble caractériser l'angoisse de notre époque.

p.363 J'en viens alors aux devoirs de l'esprit. Là, j'avoue mon impuissance. Je n'arrive pas à bien comprendre le terme « devoirs de l'esprit ». Si c'était l'« esprit » au sens objectif, l'esprit divin, l'esprit de l'histoire, je comprendrais parfaitement bien l'expression : les devoirs envers l'esprit. Mais les devoirs de l'esprit, cela a l'air de signifier : l'esprit, c'est nous qui sommes là à parler ; et cela me semble un peu prétentieux. Malgré moi je me résous à parler de devoirs, et alors je me demande quel est le devoir envers l'angoisse dans ce cas-là ?

Je dirai que l'angoisse est très mauvaise conseillère quand elle est valorisée. L'angoisse existe, elle est infiniment importante mais elle me semble mauvaise et dangereuse car trop facilement, surtout pour les philosophes, elle peut devenir un mol oreiller ; elle peut devenir, comme disent les théologiens — et je prends le terme au sens où ils le prennent — une délectation morose. Je ne crois pas que le chrétien puisse faire son salut en disant tout le temps : « Je suis un misérable pécheur » et en faisant tout pour le rester.

La philosophie, en général, a toujours voulu donner une recette, une ordonnance de bien vivre et de bien mourir. Or, l'angoisse, c'est précisément ce qui empêche de bien vivre et peut-être même de bien mourir ; l'angoisse est à la racine de tout cela. C'est un fait. Au reste, les psychanalystes nous l'ont dit et nous le diront. Mais la racine est quelque chose qui se trouve sous terre, et dans l'obscurité. Et s'il y a un devoir, ce serait peut-être d'élever à la lumière de la conscience ce qui se cache dans cette racine de l'angoisse. J'entends ici le mot « conscience » dans les deux sens : la conscience de l'homme conscient de lui-même et de son monde, et la conscience morale. Ce serait la tâche et le devoir de chacun d'agir raisonnablement sur soi-même et pour soi-même ; et il y a raisonnablement sur les autres et pour les autres une action de compréhension à exercer et, si je peux employer un mot très dangereux, une action d'éducation.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Claude Roy.

M. CLAUDE ROY : J'avoue ressentir en ce moment le problème de l'angoisse de la valise, quand il s'agit de faire tenir dans une valise beaucoup plus qu'elle ne peut contenir. Il est très évident que la demi-abstention volontaire à laquelle je me suis tenu jusqu'à présent, m'a laissé sur le cœur et sur l'esprit beaucoup de choses que je me sens le devoir de dire. Et en les disant dans le bref délai qui m'est imparti, très rapidement, dans un style aussi télégraphique que possible, il m'arrivera de faire ce qui arrive pour la valise : de froisser une idée, un point de vue et de le rendre un peu méconnaissable ; vous m'en excuserez.

J'ai été très sensible à l'atmosphère générale de ces débats, de ces Rencontres. Le thème du dialogue qui, grâce à M. Calogero a dominé pendant les derniers jours de ces Rencontres, n'a pas été seulement analysé, mais vécu ; et ma seule nostalgie est peut-être qu'il ne l'ait pas été davantage ; ce qui m'enrichit personnellement — je pense que nous ^{p.364} sommes en cela tous semblables — c'est la contradiction, et pas seulement celle que j'apporte, mais celle qu'on m'apporte.

L'avouerai-je, j'ai le sentiment parfois — et vous m'excuserez si j'ai l'air de faire, comme après les grandes manœuvres, la critique des opérations, ce qui serait prématuré aujourd'hui — j'ai le sentiment parfois que la contradiction a été un peu faible et je le déplore. Elle a été faible parce que — et je porte ma part de responsabilité comme les autres — nous avons fait un peu comme ces joueurs de bridge qui jouent au bridge avec un mort. Mais il se trouve, en l'occurrence, que le mort est bien vivant ; et ce mort, c'est ce spectre dont Karl Marx disait qu'il hantait l'Europe : le communisme. C'est un spectre que l'on a traité ici avec cette courtoisie et cette prudence des possesseurs britanniques de manoirs hantés où habite un fantôme. Il est très évident qu'on ne va pas tirer les moustaches à un fantôme, qu'on ne le provoque pas, que si le fantôme se présente, on l'accueille courtoisement et avec une nuance d'effroi, mais qu'on ne va pas le chercher dans son repaire.

Je pense que c'est un peu dommage que le communisme, par exemple, n'ait pas été présent ici, alors qu'il l'était si souvent dans les pensées et les arrière-pensées, dans les interventions ; qu'il n'ait pas été davantage présent grâce à quelques-uns de ses représentants les plus intéressants ; il aurait été vraiment

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

passionnant de les voir s'affronter, se confronter avec leurs collègues.

Mais cela n'est pas le fait de la volonté des organisateurs de ces Rencontres et en exprimant ces critiques, je souhaite vivement que ces Rencontres se développent, se poursuivent, et permettent de jouer non plus au bridge avec un mort, mais au bridge à quatre. Je le souhaite de tout mon cœur.

Me permettez-vous maintenant de reprendre très rapidement, sur chacun de ces exposés des derniers jours, un point qui me semble essentiel ? Le Président Schuman, dans une prosopopée romaine digne de Tacite ou de Tite-Live, a proclamé : « Hannibal est à nos portes ! » Je suis très sensible aux références à l'histoire romaine parce que j'avoue un certain goût pour l'éloquence et pour l'antiquité classique. Mais « Hannibal est à nos portes » me semble une formule dangereuse parce que d'abord il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée ; on répète « Hannibal est à nos portes » depuis des années comme dans les opéras les carabiniers disent : « Avançons ! Avançons !... » On nous répète que cette porte est vermoulue, qu'une simple poussée suffirait à l'enfoncer. Or Hannibal n'entre pas.

J'aurais aimé poser la question — mais ce n'était pas convenable et ce n'était pas sur le plan où le débat était placé — au Président Schuman : Qui, de lui ou du général Grunther, qui est un technicien du Shape, a raison ? Celui-ci nous dit : « Nous étions très faibles il y a un an ; nous sommes encore très faibles aujourd'hui, la force soviétique croît et pourtant ils ne nous envahissent pas... » Personne n'a répondu à cette question. Et comme elle est cependant le postulat de toute une politique et de toute une philosophie, il me semble qu'il vaudrait la peine d'y répondre. Et puis, « Hannibal est à nos portes », Si l'on se souvient de la façon la ^{p.365} plus élémentaire de son histoire romaine, cela a un corollaire : « Il faut détruire Carthage ». Eh bien, c'est une phrase — sur la radio de l'occupation nous l'avons entendue souvent, elle était appliquée à l'Angleterre — c'est une phrase que je trouve désagréable, déplaisante, et dont les conséquences doivent faire peser sur nous — et font peser sur nous en réalité — une angoisse certaine, qui n'est pas seulement l'angoisse des philosophes.

Le professeur Calogero, dans son exposé si brillant, a défini au passage l'hégélianisme et le marxisme comme un déterminisme. J'ai envie de répondre à M. Calogero — il m'excusera de le faire si sommairement — que tout au

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

contraire, dans les faits, le marxisme — le communisme — me semble plutôt une doctrine de gens qui agissent, qui agissent même de façon un peu essoufflante, remuante, disons le mot, fatigante...

UN ASSISTANT : Ah oui !...

M. ROY : Fatigante pour qui ? C'est toute la question... et que sur le plan de la théorie, pour le marxiste, la liberté est un état qui n'est pas donné, qui devient, qui se conquiert ; elle est ce luxe de l'âme qui pourra se vivre et qui ne peut se vivre que lorsque les besoins de la chair, les besoins de la matière, seront enfin satisfaits et apaisés.

Georges Friedmann lui-même, dans le débat qu'il a dirigé sur le travail, semblait suggérer qu'aucune solution n'avait encore été donnée par aucune révolution au climat du travail humain. J'avais, ce jour-là, envie de répondre que j'avais vu en Chine des paysans par milliers, par centaines de milliers, travailler avec des instruments techniques qui étaient exactement les mêmes que ceux qu'ils employaient il y a dix ans ou dix siècles et que, cependant, le sens de leur travail avait changé profondément parce qu'alors qu'il y a quelques années encore, les grands travaux dont on les chargeait étaient des corvées pour lesquelles on raflait des hommes, c'était aujourd'hui des volontaires que je voyais occupés à dompter la nature. Mais je ne veux pas m'étendre là-dessus et j'en arrive enfin à François Mauriac.

Je suis tenté de reprendre ici le mot d'une certaine marquise disant : « Je suis si frivole que j'aime le style. » J'ajouterai que je suis assez sérieux aussi pour être sensible à la présence, derrière le style, du cœur ; pour sentir, au delà de ce Mauriac virtuose et séduisant qui emploie la langue comme un sublime violoncelle, un Mauriac qui, lui, ne trouve pas toujours ses mots, un Mauriac silencieux et parfois malhabile, un Mauriac dévoré et brûlant ; derrière le premier Mauriac auquel, pour ma part, j'avoue rester insensible et ce *bel canto* théologique que nous avons entendu l'autre soir à la Réformation, je suis heureux lorsque je sens percer ou poindre une parole véritablement humaine.

Lorsqu'un homme comme François Mauriac, devant nous, médite à cœur ouvert sur la mort, comment ne pas le comprendre, comment ne pas se sentir fraternel à lui ? Peut-être est-ce là une méditation essentielle, mais il me

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

semble, pour ma part, que les devoirs de l'esprit se définissent d'abord par l'attention portée à ce que l'esprit peut changer. ^{p.366} Je sais que je suis mortel, mais ce qui m'importe, c'est que ne meurent pas ces gens qui sont autour de moi, ces gens qui passent. Ce qui m'importe, c'est la méditation sur ce chiffre des statistiques qui nous révèle qu'en Egypte, par exemple, la durée de la vie humaine est en moyenne de 30 à 31 ans et en France, de 64 ans ; qu'à l'intérieur des classes sociales, des métiers, le destin est inégal pour les hommes, que les chances de vivre ne sont pas les mêmes. C'est cela qui me semble l'essentiel, car si je ne peux pas arrêter en moi le cheminement de ma propre mort, ce mécanisme d'horlogerie dont le tic-tac est présent à toutes nos oreilles, le mécanisme d'horlogerie de la bombe d'Hiroshima, celui-là, nous pouvons l'arrêter.

Le flétrissement que je regarde chaque jour, dans le miroir, de ma carcasse humaine, il me pose une interrogation, mais davantage encore, je dois le dire, les visages de ces paysans que j'ai vus en Corée, aux faces brûlées, rongées, dévorées, pourries par le napalm. Je ne veux ni refuser, ni cultiver non plus l'angoisse d'être un homme, mais il est une angoisse que je dois assumer : c'est l'angoisse d'être un homme du temps d'Hiroshima, du temps de la guerre froide. Et cette angoisse je dois la dépasser ; elle doit devenir une angoisse active, une inquiétude déterminée et inflexible ; elle doit être à la fois précise, pratique et aussi modeste. Cette angoisse-là doit nous amener à poser simplement des questions modestes, des questions qui ne sont peut-être même pas des questions au niveau philosophique. Oui ou non, le capitalisme porte-t-il en lui la guerre comme les nuages l'orage ? Oui ou non, la propriété collective des instruments de production peut-elle permettre d'augmenter le bonheur des hommes, les libérer des misères qui les abaissent ou des mensonges qu'ils se font à eux-mêmes ?

La réponse que je fais à ces questions c'est *oui*. Et je ne dis pas que dès cet instant, au terme de la réflexion et de l'enquête qui me conduisent à ce oui-là, la vérité me soit révélée comme dans une illumination, qu'il n'y ait plus aucun problème, que tout soit devenu simple, qu'à l'intérieur des révolutions même il ne faille pas affronter des questions difficiles et belles, que les problèmes de la liberté, de la culture, ne se posent pas à notre attention et ne sollicitent pas notre effort. Non. J'ai vu en Chine, par exemple, il y a quelques mois, des intellectuels. Eh bien, les intellectuels chinois se posaient ces problèmes, et non

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

pas dans l'abstrait. Et peut-être était-ce, au sens large du terme, de l'angoisse que j'ai lue dans les yeux de ces hommes devant les problèmes immenses qu'ils avaient à résoudre, par exemple devant le problème d'un peuple de 500 millions d'habitants où il y a 400 millions d'illettrés et où le problème de la culture prend un sens immédiat et souvent tragique.

Mais ce que je veux affirmer, c'est que si tous les problèmes ne sont pas résolus par enchantement, par un coup de baguette magique dès cet instant, dans un pays comme la Chine — je reviens à cet exemple et vous m'excuserez — 400 millions d'hommes qui vivaient dans l'angoisse muette, l'angoisse sans éloquence, sans appareil philosophique, dans l'angoisse de la guerre, des famines, des inondations, de l'arbitraire, de la nécessité, à laquelle plusieurs orateurs des Rencontres ont fait ^{p.367} allusion, eh bien ces hommes sont libérés de cette angoisse ou en passe de l'être.

C'est un fait entre autres, qui mérite d'être étudié et je souhaite, avec toute mon amitié et toute ma sympathie, avec toute ma reconnaissance pour le bénéfique que j'en aurai retiré, que les prochaines Rencontres Internationales, poursuivant leur tâche, passent de l'étude — comme l'a suggéré dans sa remarquable intervention Eric Weil — de l'étude nécessaire des devoirs de l'esprit à l'étude indispensable des devoirs de l'action.

LE PRÉSIDENT : Je remercie très vivement M. Claude Roy de son intervention et je donne maintenant la parole à M. Marias.

M. JULIAN MARIAS voudrait attirer l'attention sur l'idée de la mort. Il lui semble qu'on ne l'a pas assez méditée. L'idée de l'homme et de la vie s'est considérablement modifiée depuis cent ans ; celle de la mort, non.

Je ne veux pas faire une métaphysique de la mort, soyez tranquille, Monsieur le Président, mais je voudrais seulement vous inviter à penser à la mort de ce point de vue, et indiquer le chemin par lequel je crois qu'on pourrait y arriver.

L'homme est pensé, en général, comme un corps ; la destruction du corps signifie la destruction de l'homme, dit-on, et la destruction de la vie humaine. Mais la pensée contemporaine a vu que je suis quelqu'un qui se trouve dans le monde dans une situation déterminée, dans une circonstance où la partie la plus

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

proche de moi est mon corps, avec bien entendu mon psychisme. En tout cas, si je suis quelqu'un d'absolument irréductible à mon corps, il est clair que la destruction du corps ne s'identifie pas à la destruction de moi-même ; peut-être que la destruction de moi-même s'ensuit, mais il faudrait le prouver. Je ne serais pas seulement celui qui affirme la survie, mais aussi celui qui la nie.

En conséquence on pourrait penser que la mort est avant tout "une sorte d'opacité" qui provoquerait par la perte ou la destruction du corps une "radicale solitude". Elle ne serait plus, en ce sens, un passage mais un changement total de circonstances.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Poulet.

M. GEORGE POULET : A propos de l'angoisse, on a beaucoup parlé du *temps* et peut-être ne serait-il pas exagéré de dire que le temps est le grand générateur d'angoisses ; d'ailleurs angoisses diverses, engendrées par des temps divers. Il y a par exemple cette conscience douloureuse d'un temps plein, continu, chargé d'événements, se prolongeant à perte de vue dans l'illusion de l'histoire dont parle M. Eliade, mais il y aussi la conscience non moins douloureuse d'un temps vide, anonyme, incolore, où l'être humain se découvre insupportablement, comme en creux dans la nuit ; vide et plein qui se rejoignent d'ailleurs dans un sentiment d'égale monotonie, car l'extrême p.368 multiplicité d'une pensée captive dans le jeu incessant de ses métamorphoses finit par ne plus pouvoir attacher de prix ni de sens à des formes sans cesse changées en d'autres formes, et par réduire l'existence à un interminable mouvement non moins angoissant que l'indétermination statique du vide.

L'angoisse d'un Mallarmé n'est pas différente de celle d'un Maurice Blanchot. En sorte qu'à l'angoisse de la mort se relie une angoisse « inverse et cependant presque identique : la peur de ne jamais mourir ». Mais, ajoute Georges Poulet :

Il y a encore bien d'autres angoisses temporelles. L'avenir, je le disais l'autre jour, n'est pas seulement le lieu de l'espérance, il est celui de notre crainte, cette crainte est la plus aiguë qui soit. Car notre nature est telle que nous nous intéressons moins à ce qui arrive qu'à ce qui va arriver. Cette crainte si aiguë est en même temps une crainte très vaste, car l'avenir nous apparaît, non comme le simple prolongement linéaire du présent, mais plutôt comme un champ spatial qui s'ouvrirait infiniment à partir du présent, pour embrasser tous les possibles, et par conséquent aussi, tous les dangers.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

En sorte que parmi ces dangers celui où il n'y aurait enfin plus d'avenir serait peut-être le plus grave, car si le monde continue, il n'est pas sûr que l'homme le puisse continuer lui-même et un jour, s'il y avait encore du temps pour les astres, il n'est pas sûr qu'il y eût encore un temps humain.

Mais « à l'angoisse de ce vide prospectif se relie, une fois encore une angoisse inverse » quand nous portons notre regard sur le passé. Et les angoisses de l'avenir et du passé sont accentuées par le fait que nous vivons dans *l'espace* : celui des physiciens et cet espace proprement humain où les espoirs se diluent, où les regrets s'enfoncent. Sans oublier cette angoisse issue en nous de phénomènes de condensation et de vaporisation du moi que Baudelaire, par exemple, a bien connus.

A ce tableau spatio-temporel de l'angoisse correspondrait cependant un tableau équivalent qui serait celui de la joie ; car la joie humaine existe aussi dans le temps et dans l'espace. Il y a le sentiment si vif, si bergsonien de participer à la continuité mélodique du devenir. Il y a le sentiment non moins vif et non moins joyeux d'échapper à chaque moment par un acte libre à la détermination, en sorte que le temps y apparaît avec la même fraîcheur. Il y a la joie du moment qui éclate comme une fusée ; il y a la joie du devenir ou du pressentiment affectif par lequel le temps se retrouve ou se découvre, se possède rétrospectivement ou de manière anticipée dans la plus brûlante actualité. Ainsi en va-t-il encore de nos joies spatiales : joie de nous étendre parfois infiniment jusqu'aux autres, joie de nous recueillir en nous-mêmes. Tout se passe, en somme, comme si nos joies et nos angoisses occupaient les mêmes lieux, habitaient les mêmes temps et les mêmes espaces. Il est dans notre nature, ou dans notre condition, de vivre dans la joie. ^{p.369} Devons-nous donc désirer une victoire totale de l'homme sur l'angoisse ? Peut-être qu'un des devoirs de notre esprit, en face de l'angoisse, est de tâcher de comprendre la raison mystérieuse qui fait d'elle une sorte de co-locataire du bonheur.

LE PRÉSIDENT : Je remercie vivement M. Georges Poulet et je donne la parole à M. Grenier.

M. JEAN GRENIER : Je voudrais simplement proposer deux ou trois observations à propos de l'angoisse que je crois être une chose importante, universelle, inéluctable ; mais ce sont des observations très simples. La première, qui est très modeste, concerne l'expression de l'angoisse ; plus on est

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

convaincu de l'importance de l'angoisse, moins on devrait l'exprimer, me semble-t-il. Ou plutôt on devrait, sinon la cacher, du moins l'exprimer par prétérition.

Si l'angoisse, comme le disait quelqu'un, est un état d'absence, pourquoi précisément ne pas essayer de compléter cet état d'absence par une expression analogue ? Dans le *Phédon*, Platon nous dit que Socrate détourne la tête au dernier moment ; il se cache la tête dans son manteau. Cela signifie quelque chose ; cela ne signifie pas du tout qu'il ne soit pas pris par l'angoisse, mais cela signifie, au contraire, que l'angoisse est trop forte, qu'elle a quelque chose d'inexprimable.

A ce point de vue, l'éducation de l'angoisse est une éducation qui vise, je crois, à faire que l'homme « apprenne à ne jamais manifester son angoisse ». Cela est assez caractéristique. Et que faudrait-il dire de la politesse japonaise ? J'ai un ami représentant de commerce qui m'a dit qu'allant visiter un commerçant de Nagasaki, il le voyait toujours sérieux et grave et il pensait qu'il avait des soucis. Mais on lui apprend que ses affaires allaient très bien. Un autre jour, il le vit gai, il sut que la bourse allait mal. A son troisième voyage, le Japonais était d'une exubérance folle, il riait aux éclats ; on pouvait donc prévoir le pire : sa femme était au plus mal, sa fille avait été blessée à la guerre, il avait perdu son fils et il allait perdre sa fortune.

Cela signifie que l'angoisse peut donner lieu à des mimiques et à des attitudes très opposées. Je suis pour ma part quelquefois gêné devant l'étalage de l'angoisse ; il semble alors que notre éthique, aujourd'hui, est une éthique romantique et post-romantique, qui consiste à faire le plus de démonstration possible. Mais l'on peut dire que l'angoisse étant quelque chose de capital pour l'homme, un de ses devoirs c'est justement de la cacher comme les maladies que l'on appelait autrefois honteuses.

Je fais une autre observation, justement parce que je crois que l'angoisse est quelque chose d'inguérissable pour l'homme. Là, je suis de l'avis d'un certain nombre de personnes : que nous nous trouvons devant un objet qui n'ose pas dire son nom ; que d'autre part le masque est toujours changeant. La métamorphose est continuelle puisque l'on sait très bien que l'on ne peut guérir d'une angoisse que par une autre angoisse ; que l'on guérit de l'angoisse par la peur, et ainsi de suite.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

p.370 Je ferai une autre remarque à ce sujet : c'est qu'il est sans doute très bon et sans doute très heureux, comme le disait Eric Weil, d'arriver à se délivrer de l'angoisse. Mais comment ? Il y a bien des procédés. Les uns sont communs aux sceptiques et aux mystiques qui consistent à admettre que nous sommes toujours dans la contestation, comme le dit Georges Bataille, et à chercher au-dedans même de cette contestation une sorte de paix. Je citerai à ce propos quelqu'un qu'il faut toujours citer dans des réunions comme celle-ci, c'est Hegel. La vie de l'esprit n'est pas celle qui s'effraie devant la mort, mais celle qui la supporte et qui se maintient en elle. Bien entendu, on peut ensuite n'être pas d'avis sur les conséquences qu'en tire Hegel, particulièrement lorsqu'il emploie le mot pseudo-mystérieux de « dépassement ». Mais on peut dire en effet qu'il pose quelque chose d'important. Oui, c'est peut-être une condition de l'homme de rester ainsi dans un maintien de contradictions et de n'arriver à une annulation de ces contradictions que par une autre voie que je crois n'être pas dialectique, mais mystique. Mais je laisse ceci de côté parce que je serais infidèle à mon propos du commencement si je disais toute ma pensée ; aussi suis-je obligé d'en cacher l'essentiel !

Je ferai cependant une dernière remarque à propos des brillants exposés qui ont eu lieu ici, et particulièrement sur celui de Claude Roy, qui a très bien dit des choses qu'il fallait dire, qu'il était important de dire. Je ferai simplement une réserve qui vient d'une remarque faite par beaucoup de médecins ou de gens qui se sont occupés des angoissés ; ils ont fait remarquer que lorsqu'il n'y avait pas angoisse, il y avait agressivité. Alors, à mon avis, il ne faut pas trop diminuer l'angoisse, parce que l'on peut se trouver en présence, à un certain moment — moment très délicat à déceler —, d'un changement du côté de l'agression. Ce qui fait que c'est probablement une question de dosage. On sait que, souvent, les jeunes filles qui ont de l'anorexie, lorsqu'elles ne veulent pas manger c'est parce qu'elles veulent ennuyer leurs parents. C'est, en effet, une des manières de les faire souffrir ! On sait aussi, à propos des chiens — je ne voudrais rien dire qui pût être pris en mauvaise part par rapport aux chiens pour lesquels j'ai moi-même la plus grande considération —, que le chien représente trop souvent pour l'homme la vie mystique de la nature ; il représente souvent ce contact émouvant que les philosophes, que les croyants cherchent avec quelque chose qu'ils appellent l'indéterminé, l'indifférence, la neutralité ; ce quelque chose qui ne parle pas et qui, par sa présence, est une guérison ;

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

guérison pour ainsi dire immédiate ; c'est quelque chose de l'ineffable.

Malheureusement, qu'apprend-on ? Eh bien, l'on apprend que souvent cette tendresse du chien, cet abandon silencieux du chien n'est pas autre chose que, disent certains médecins, une forme de l'agression refoulée et si on les rencontre par hasard avec leurs congénères, tout de suite le tableau change.

Je ne voudrais pas faire une extrapolation jusqu'à l'humanité, je me bornerai à cette mise en garde par modestie, par réserve, par réticence.

LE PRÉSIDENT : Le parole est à M. Claude Roy.

M. ROY : p.371 Je prends bonne note de la proposition de mon ami Jean Grenier ; je n'aurai malheureusement pas voix au chapitre, mais le jour où tout le monde dans l'univers sera parfaitement heureux, j'essaierai de faire nommer Jean Grenier ministre de l'angoisse pour préserver en effet cette part d'angoisse essentielle à l'homme. Lorsque Jean Grenier attire notre attention sur les risques de voir l'angoisse guérie, apaisée, résolue, faire place à l'agressivité, j'ai un peu l'impression d'un homme qui, à une assemblée de gens qui viennent de subir une famine de plusieurs mois, dirait : faites attention, parce que lorsque l'on a trop à manger on risque l'indigestion.

Je crains, hélas, que nous n'en soyons pas encore à ce point de l'histoire où nous courrions un très grand risque en cherchant par l'esprit et par l'action à apaiser — je ne veux pas dire à endormir — à guérir et à dépasser l'angoisse des hommes d'aujourd'hui.

M. GRENIER : Nous sommes d'accord, c'est une question de dosage.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Milosz.

M. CSESLAW MILOSZ : Je voudrais répondre à la remarque de M. Claude Roy, à savoir qu'ici on n'avait pas discuté d'un spectre, du communisme.

Le Comité d'organisation de ces entretiens a raison d'en éliminer les questions politiques directes, car pour discuter de ce spectre — du communisme — il faudrait discuter en toute franchise et il faudrait que ceux qui parlent de ce problème n'usurpent pas le droit de parler au nom des masses, au nom de la

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Chine, au nom de la Russie, au nom de la Pologne ou d'autres pays. Le dialogue implique la nécessité de parler personnellement, de prendre ses responsabilités personnelles et de ne pas employer des procédés démagogiques qui consistent à invoquer les masses affamées.

Si l'on revendique le droit de parler au nom de certaines gens, peut-être en arriverait-on à ce résultat assez cruel pour M. Claude Roy, que l'on distinguerait entre le socialisme et le bureaucratisme dialectique ; entre la propriété collective des moyens de production et l'oppression des ouvriers. Peut-être que ceux qui parlent le russe, le chinois, le polonais, le tchèque et qui ont des contacts directs avec ces masses pourraient dire beaucoup de choses sur le fait que la révolution en Chine ou en Pologne ou en Tchécoslovaquie ne peut pas être confondue avec le mécanisme impitoyable qui écrase les ouvriers.

Je ne parle au nom de personne, je parle au nom de moi-même et je ne voudrais pas entamer cette discussion. Si l'on discute personnellement, on dit ses propres craintes, ses propres angoisses et ses propres problèmes.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Riche.

M. CHARLES-EMILE RICHE est frappé du fait qu'on n'a pas donné une place assez importante « à l'angoisse matérielle de la vie quotidienne et à l'angoisse des masses ». Il constate, d'autre p.372 part, qu'alors que les grandes angoisses de l'histoire — telle celle de 1914-1918 — ont presque toujours été surmontées, la nôtre ne semble pas pouvoir l'être.

Pourquoi ? Je ne prétends pas fournir une explication, mais je crois qu'il y en a tout de même une : c'est qu'à côté de l'angoisse matérielle il y a une angoisse métaphysique qui est dans le peuple tout entier. Il faut penser que tout ce qui est écrit, discuté, émis, dans les universités et dans les sphères les plus hautes où s'élabore, peut-on dire, ce qui donne à l'université tout son brillant, finit par descendre avec cinquante ou cent ans de retard. Tout ceci est accéléré par la radio et il se trouve que toutes les doctrines qui autrefois ne pénétraient pas les masses les pénètrent aujourd'hui. Et ces doctrines sont des doctrines de doute.

C'est la perte de la foi, généralisée dans les masses, qui entretient cette angoisse. Saluant l'existence de ces « autres Rencontres qui ont lieu en Suisse comme le Réarmement moral », M. Riche préconise une unification d'une formule divine ; seule cette unité dans l'idée de Dieu peut amener à l'idée de la charité, « de l'amour des hommes en Dieu ».

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Charles Baudouin.

M. CHARLES BAUDOUIN voudrait dégager de ces débats une ligne directrice.

Pour repartir du début, de ce plan psychanalytique où nous a placés la conférence du Dr de Saussure, si nous survolions les diverses situations d'angoisse et les diverses théories provisoires et changeantes de l'angoisse que Freud, avec son honnêteté habituelle, a apportées, rétractées, corrigées, complétées, nous dégagerions aujourd'hui une ligne assez nette que je résumerai ainsi : l'angoisse est toujours la sensation ou la crainte de la rupture d'une totalité. Le drame se passe entre le tout et la partie et nous avons, pour parler bref — j'ai développé cela ailleurs de façon plus détaillée — nous avons ici deux situations possibles, deux types fondamentaux d'angoisse, deux types fondamentaux du rapport du tout et de la partie : dans l'un de ces types, qui correspond à l'angoisse de mutilation avec, à la limite, l'angoisse de castration de Freud, le sujet s'identifie à un tout, il se sent comme un tout auquel on arrache ou on va arracher une partie essentielle. A l'autre pôle, que nous pouvons appeler l'angoisse d'abandon, le sujet s'identifie à une sorte de symbiose, le sujet vit en symbiose, se sent, désire se sentir en symbiose, comme l'enfant avec la mère. C'est cela la totalité, et lui, sujet, se sent tout d'un coup être une partie que l'on arrache à ce tout.

J'ai été très frappé du fait que cette conclusion à laquelle nous arrivons par notre longue expérience et l'étude, pendant bien des années, de cas concrets, les philosophes y arrivent de leur côté, par leurs propres moyens. J'ai été très frappé de ce qu'a pu nous dire, dans ce sens-là, M. Ricœur et de certaines interventions comme celle de M. Rochedieu ou du Dr Stocker. Je ne précise pas davantage, cela nous entraînerait trop loin.

p.373 Au point de vue philosophique, il me semble que nous pouvons extrapoler ce que la psychanalyse nous a appris et dire que l'angoisse humaine c'est toujours, de quelque manière, cette angoisse de séparation, séparation d'avec soi-même, séparation d'avec l'autre. Et l'autre, qu'est-ce que c'est ? L'autre, ce pourra être — et ici, nous passerions discrètement sur le plan théologique — l'autre, ce pourra être autrui et cela pourra être Dieu.

Il est dommage que M. Mauriac ne soit plus là ; s'il avait été là, je lui aurais dit tout le plaisir et le profit que j'ai tiré de son beau livre sur Blaise et

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Jacqueline Pascal, qui m'a fait comprendre, mieux peut-être que beaucoup d'études plus savantes, le drame de Pascal. J'aurais aimé l'entendre nous dire ce que tout au fond il pense de ce drame. Car qu'est-ce que l'angoisse de Pascal ? Sur un plan humain, c'est la séparation d'avec Jacqueline et l'effort désespéré pour la retrouver ; sur le plan divin, c'est cette angoisse qui s'exprime par les fameuses paroles du mémorial : « Je m'en suis séparé. Que je ne sois jamais séparé... » Quelle est la dialectique entre le plan humain et le plan divin ? Question à laquelle M. Mauriac saurait évidemment répondre des choses extrêmement sensibles.

Tout ce que je vous dis présentement concerne l'angoisse en général, mais notre sujet est l'angoisse du présent. On a beaucoup parlé de l'angoisse en général. Mais pour comprendre l'angoisse particulière il faut d'abord comprendre l'angoisse en général. La question qui se pose alors pour comprendre l'angoisse du temps présent, dans cette perspective, c'est de se demander de quoi l'homme présent se sent-il aujourd'hui si gravement séparé ? Car il se trouve très gravement séparé lui-même par tout ce que l'on appelle l'aliénation et il se trouve du même coup profondément séparé des autres. Pourquoi ?

Je vous demande seulement d'envisager tout ce qui a été dit à la lumière de cette perspective.

LE PRÉSIDENT : La parole est au Dr de Saussure.

M. RAYMOND DE SAUSSURE voudrait préciser la différence entre angoisse pathologique et angoisse normale.

Dans les deux sortes d'angoisses se retrouvent toujours ces trois caractères : un sentiment d'inconnu, un sentiment d'incertitude et un sentiment d'impuissance. Mais tandis que dans l'angoisse pathologique ces trois caractères se révèlent à une partie de nous-mêmes, dans l'angoisse normale ils se révèlent au monde extérieur.

M. Raymond de Saussure ajoute :

Au point de vue thérapeutique, on peut dire que chaque fois qu'il y a une angoisse pathologique, c'est-à-dire une angoisse vis-à-vis de nous-mêmes, parce qu'il y a quelque chose de nous qui nous échappe, il faudrait recourir à une méthode de psychothérapie.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

p.374 Surtout il ne faut pas considérer l'angoisse pathologique comme une chose honteuse ; c'est une maladie qui doit être guérie comme les autres. Le patient, dès lors, aura beaucoup d'énergie pour résoudre les problèmes posés par l'angoisse normale.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Claude Roy.

M. ROY : Je voudrais, sans passionner un débat qui serait cependant passionnant, répondre à M. Milosz.

Je n'ai pas affirmé et je n'ai jamais laissé entendre que je parlais au nom des masses. Je parle en mon nom propre, mais je parle devant les masses, je parle devant les masses de mon pays et les peuples que mon pays exploite ou asservit, je parle devant la misère des ouvriers français, devant la misère du peuple vietnamien, devant ce peuple tunisien dans la Médina où je me promenais il y a quelques semaines, et qui est sillonnée par des patrouilles et des chiens policiers. J'ai lu le livre de M. Milosz : *The Captive Man*. M. Milosz nous dit — et je veux bien entendre ses raisons — qu'il n'est pas d'accord avec la littérature, avec les livres, les pièces de théâtre qui se font dans les pays qu'il a cités. Mais il me semble que c'est un dialogue de sourds que celui qui oppose le problème de la misère des masses, que personne ne peut nier, à un problème de critique littéraire, et il me semble que ce que nous avons tous à résoudre avant tout c'est ce problème de la misère des masses. C'est ce problème-là qui a été posé, et je pense qu'il est bien que M. Milosz l'ait crié, mais qu'il nous apporte alors les réponses qu'il a à y faire.

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

M. GEORGES BATAILLE : Pendant tous nos entretiens, l'angoisse est apparue comme un mal dont nous voudrions tous nous débarrasser. Evidemment, l'angoisse m'apparaît le plus souvent à moi-même comme un mal, dont personnellement, même, je voudrais guérir. Cependant je voudrais, au moment où nous devons nous séparer, faire entendre pendant quelques instants une autre voix. Peut-être comme un défi ? Mais non, il n'y a de ma part, me semble-t-il, aucun défi. C'est même avec confiance que je voudrais faire entendre un instant la voix de celui qui se complaît dans l'angoisse, ce que j'appellerai même la voix du dieu de l'angoisse, du dieu qui ne serait ni raison, ni colère, mais

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

angoisse. Je ne puis d'ailleurs pas le faire sans souligner la très profonde ironie avec laquelle je le fais.

Il me faut en effet rappeler ce que j'ai été déjà amené à dire ces jours-ci : je suis athée, je le répète, et même, en un sens, je le suis violemment. Je le suis violemment comme Nietzsche l'a été. J'admets, d'ailleurs, que l'être violemment, c'est sans doute ne pas l'être sérieusement. De toute façon, je suis un athée qui parle de Dieu. Je ne suis donc pas sérieux.

Sans vouloir abuser de votre attention, je voudrais introduire ici cette absence de sérieux. Seulement il y a deux manières de n'être pas ^{p.375} sérieux : l'une consiste à se tenir en deçà et l'autre au delà du sérieux. Je crois que Dieu est au delà du sérieux. Et c'est pourquoi, devant ceux qui croient en lui sérieusement, il me faut dire que je suis athée, un athée qui, l'autre jour, entendait parler François Mauriac avec émotion et qui se sentait bizarrement de cœur avec lui, parce que sa voix était celle de l'angoisse et même, à mon sens, celle du dieu de l'angoisse, sa présence était celle du dieu d'angoisse.

François Mauriac nous l'a dit : il ne s'accorde pas avec l'angoisse. Ce que j'avance maintenant est même assez opposé à ce qu'il a dit. Mais il ne pouvait le dissimuler : il est angoissé ou, tout au moins, on peut dire que sa voix montait l'autre jour du fond de l'angoisse. C'est même en cela que le « sermon » que nous avons entendu avant-hier diffère profondément de ceux dont Claudel s'étonnait que le christianisme des premiers temps ait pu se propager par eux. Je ne puis évidemment exprimer aucun accord avec les termes de ce « sermon ».

Ce que maintenant je veux affirmer, essentiellement, c'est le fait que je me complais, du moins à certains instants, dans l'angoisse et, disons, en ce moment même. Je veux dire que je m'y noie, je m'y abandonne sans réserve et c'est en somme la raison pour laquelle je puis parler avec une ironie aussi entière, c'est la raison pour laquelle je ris si profondément au fond de moi-même. Je ne veux pas faire ici une confidence dont on nous a fait sentir tout à l'heure à quel point elle est déplacée, mais j'ai finalement ressenti le besoin, au milieu de vous, d'opposer à la condamnation et à la fuite de l'angoisse l'attitude qui consiste à s'ouvrir à elle de la même façon que le mourant peut s'ouvrir à la mort.

La parole a été souvent donnée ces jours-ci au dieu de la raison et du salut,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

j'ai ressenti finalement le besoin de la donner une fois au dieu de l'angoisse et de l'absence de salut. Je dois m'en excuser, mais j'y ai tenu pour ceci qui me semble essentiel : Je crois que le mouvement qui nous porte à vouloir un monde sans angoisse nous porterait, si nous le suivions jusqu'au bout, à faire un monde en quelque sorte refroidi, un monde privé de chaleur humaine. Pourquoi ne pas nous faire plutôt un esprit à la mesure de la réalité historique, vraiment monstrueuse, que nous vivons et qui est telle, après tout, parce que les hommes l'ont voulue telle ?

L'humanité a soif d'angoisse, elle a toujours eu soif d'angoisse, elle a toujours cherché toute l'angoisse qu'elle était capable de supporter — pas plus évidemment — mais tout ce qu'elle a la force d'endurer sans défaillir. Il suffit, pour le bien savoir une fois pour toutes, de regarder les foules qu'attire la tragédie, celles qui suivent, le souffle suspendu sur l'écran, les aventures les plus angoissantes. Mais comment, si nous fuyons, si nous abhorrons l'angoisse, si nous continuons d'ignorer une passion aussi obstinée, aussi claire, pourrions-nous faire un monde qui n'explorerait pas dans les limites où les sages se sont toujours efforcés de l'enfermer ?

Je crois personnellement que le devoir qui s'impose à nous est de regarder les choses bien en face, et c'est pour cela que j'ai prononcé ici ^{p.376} ces quelques mots paradoxaux. Je ne voudrais cependant pas terminer sans exprimer essentiellement mon accord avec le sentiment qui nous animait tous, celui de la recherche d'un monde où une certaine angoisse serait éliminée.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Schaerer.

Pour **M. René SCHAERER** ces « Rencontres » se ferment sur un accord et s'ouvrent sur une question. Accord pour dire, avec M. Calogero, que le dialogue est essentiel à l'homme. Mais tout accord ne peut se réaliser que par référence à une norme qui « apparaît comme une valeur douée d'une certaine transcendance ». C'est là que le désaccord surgit et que s'ouvre la question : quelle est la nature de ce transcendant ?

Pour les uns, cela a été dit hier matin, ce transcendant apparaît comme relativement homogène à nous-mêmes, il est consonant au moi humain ; le transcendant, c'est un idéal à notre mesure. Il est communion pure, c'est le dialogue lui-même parvenu à son point de pure vibration qui est la communion humaine. Dans cette perspective — que j'appellerai « calogérienne » —

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

l'angoisse, en quelque sorte, est relative je dirai même, en regardant M. Calogero qu'elle est réconfortante. Elle se résorbe par une sorte d'évanescence, de sublimation dans une communion humaine et divine. Angoisse de bonne compagnie, a-t-on dit, fondée sur une référence sincère à Socrate. Mais ce socratisme absolu — à mon sens légèrement déformé — est-il valable aujourd'hui ? Est-il moderne ? C'est là qu'interviennent les autres orateurs qui parlent dans un sens opposé. Pour ceux-ci, la norme — disons « Dieu » pour simplifier — la norme est hétérogène : c'est une réalité qui me choisit, qui me brise, qui m'utilise selon ses volontés. Situation beaucoup plus pathétique et qui aboutit, soit à une impasse, soit à un acte de foi où la raison renonce à elle-même, s'abolit, c'est le *credo quia absurdum* attribué à Tertullien. Pour ce dernier, la solution socratique, calogérienne, paraît insuffisante. Il n'y a plus angoisse de choix, mais angoisse de ne plus pouvoir choisir. C'est le *non posse non peccare* (je ne peux pas ne pas pécher) que saint Augustin attribue à l'homme pour le situer par rapport à Adam qui, au contraire, se trouvait dans une situation de choix.

Cette situation, note M. Schaerer, cette impossibilité de choisir se retrouve sur d'autres plans. En particulier sur le plan social avec le travail parcellaire et répétitif dont a parlé Georges Friedmann.

Mais après avoir parlé de la situation de l'angoisse, M. Schaerer se pose la question : Que penser de l'angoisse elle-même ? Elle est apparue au cours de ces entretiens ambivalente : liée à la plus haute dignité de l'homme, elle ne saurait cependant être cultivée pour elle-même sans aberration grave. On ne peut, dit Mauriac, aimer son angoisse et aimer Dieu.

Mais alors, comment en triompher ? Il me semble qu'ici deux issues ont été envisagées : d'une part, une issue que j'appellerai grossièrement l'issue par en haut et qui consiste pour l'individu à se hausser, à s'élever ^{p.377} au-dessus de lui-même soit en réalisant sa spiritualité sur un plan très concret, par un travail, par des loisirs authentiques, soit en cherchant un idéal, cet idéal auquel, encore une fois, bien des noms peuvent être attribués et que nous appellerons Dieu. Et d'autre part, des issues latérales, horizontales, complémentaires de la précédente, qui consistent à s'attacher aux autres hommes par le lien d'une communion réelle, communion sociale, travail d'équipe, jeux, sports, musique d'ensemble a-t-on même dit, communion morale dans l'altruisme, communion religieuse dans la charité. Celui qui est angoissé pour le salut des autres ne

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

connaît plus sa propre angoisse, a dit encore Mauriac, se référant à l'exemple du P. de Foucauld.

Tel est un des aspects de la conclusion de ces débats. L'angoisse y est apparue dans une lumière parfois crue, livide, pénible. Jamais, toutefois, comme un cauchemar sans fin, comme un mal sans remède.

Cette position qui n'a rien de « révolutionnaire, ni même de très original », serait celle de l'homme de bon sens, si on sortait dans la rue pour lui demander son sentiment sur l'angoisse.

Alors, la question qui se pose : valait-il la peine d'accomplir tant d'efforts pour en arriver là, n'est-ce pas un signe de stérilité et d'échec que de trouver en dix jours de travail et d'échanges laborieux ce qu'un employé de tram découvre en perforant ses billets ?

C'est au contraire le « meilleur signe du monde ». Car si la science, elle, s'éloigne des visions du sens commun, il en est autrement de la philosophie et de la sagesse. « Rejoindre l'homme de la rue, affirme M. Schaerer, en ce cas, est une nécessité. » Et il ajoute : « je ne donnerais pas cher d'une philosophie radicalement irréductible aux expériences d'une midinette ou d'un cantonnier. »

De toute façon une prise de conscience de l'angoisse n'est-elle pas déjà une victoire sur l'angoisse ?

LE PRÉSIDENT : Je remercie M. le professeur Schaerer de son intervention.

Vous savez, Mesdames, Messieurs, que les Rencontres Internationales de Genève possèdent quelques traditions — ce qui ne veut pas dire qu'elles veulent se scléroser — et l'une d'entre elles consiste à donner la parole, pour clore les débats, au cher Jean Wahl qui voudra bien conclure ce dernier entretien et notre décade.

M. JEAN WAHL : Je vous remercie beaucoup, Monsieur le Président, de me donner la parole. Je vais tâcher de jeter quelques regards, après M. Schaerer, sur l'ensemble de ces conférences et je dois dire que bien souvent je me suis trouvé d'accord avec lui.

Je voudrais dire d'abord un mot de la conférence de M. Eliade, puisqu'avant le moment où nous avons été plongés dans l'histoire, il nous a ouvert les yeux sur ce qui est au delà de l'histoire.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

p.378 Il y a eu à ce sujet des controverses entre lui et un historien philosophe. Il s'agit de savoir si pour l'homme d'Occident il peut y avoir de la même façon que pour l'homme d'Orient un au-delà de l'histoire. Il s'agit de savoir si l'homme d'Occident ne prend pas conscience comme M. Eliade l'a d'ailleurs dit, d'une façon très neuve, dans l'histoire, et qu'il donne, en un certain sens, un démenti à la théorie même des cycles ; s'il ne prend pas conscience de la fin possible ; si l'homme d'Occident, comme je le lisais dans un journal qui résumait brillamment la conférence d'Eliade, n'est pas réellement l'homme d'Occident, c'est-à-dire du pays qui voit le coucher et la ruine, et qui donne à ces événements une valeur ultime.

L'Orient nous dit que la mort est un passage, nous a dit M. Eliade. Là, beaucoup de questions se poseraient ; il s'agit de savoir vers quoi elle est un passage. L'immortalité et le retour sont-ils ou non des mythes ? Faut-il retourner vers les mythes ? Puisse-t-il, l'homme complet, être celui des fins et des renaissances, de l'Occident et de l'Orient. Mais après ce regard jeté sur le supra-historique, nous avons été ramenés au psychologique et à l'historique ; au psychologique, par le Dr de Saussure ; à l'historique, par le Président Schuman.

Je me rappelais, en entendant le Dr de Saussure, un texte de Kierkegaard : « Si l'on avait dit à un enfant que c'est un péché de se briser la jambe, avec quelle angoisse ne vivrait-il pas et peut-être se la briserait-il plus souvent.

Ainsi, le fondateur de cette philosophie de l'existence, dont on a parlé souvent, avait bien l'idée qu'il y avait un rapport entre le sentiment même de l'existence et le sentiment de l'angoisse, qui est un sentiment aigu de l'existence et des interdictions.

Je me suis demandé déjà si, à vrai dire, il ne faudrait pas préserver l'angoisse ; bénis des dieux, a dit le Dr de Saussure avec raison, ceux qui sont préservés de l'angoisse ; mais bénis des dieux aussi, peut-être, ceux qui font quelque chose avec l'angoisse. D'ailleurs sur ce point, le Dr de Saussure est profondément d'accord avec moi, d'après ce qu'il a dit.

La conférence du Président Schuman nous a plongés en plein dans l'histoire. Il est certain que l'histoire est angoissante. A vrai dire, je suis très angoissé de choses qui angoissent moins le Président Schuman, et réciproquement. Je sens une grande angoisse devant l'armée allemande qui va se reconstituer. Le

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Président Schuman dira que je me trompe, c'est un homme d'action et un homme politique. Puissé-je me tromper. En tout cas il faut remédier à ces angoisses précises dans toute la mesure du possible ; mais il s'agit aussi de préciser d'abord la cause légitime de l'angoisse.

Ces deux conférences nous plaçaient sur le terrain de la causalité. M. Mauriac nous a dit, très profondément, qu'en un sens, on peut dire que l'angoisse n'a pas de cause. Mais avant d'en arriver à M. Ricœur et à M. Mauriac, je voudrais dire un mot de cette sagesse calogérienne dont René Schaerer a parlé. Mme Durry avait déjà dit qu'un des remèdes à l'angoisse, c'est le doute. A vrai dire, c'est quelque chose de différent ^{p.379} du doute que nous présente Calogero, c'est le dialogue ; mais le dialogue est mêlé au doute, et chez Socrate d'abord.

Je vois un Socrate un peu différent de celui que voit Calogero ; peut-être serais-je plus d'accord avec René Schaerer. Qui a raison ? Nous ne le savons pas, puisque Socrate a eu la sagesse de ne pas écrire lui-même et que nous ne le connaissons qu'indirectement.

Je me suis posé quelques questions au sujet du dieu de Calogero ; il est bien attirant en un sens, ce dieu constitutionnel. Calogero nous a dit que mieux vaut un homme raisonnable qu'un despote absurde. Il s'agit cependant de savoir — c'est ce qu'ont dit dans la discussion et Jean Grenier et René Schaerer et Georges Bataille — si ce dieu constitutionnel, qui est un homme raisonnable, ne fait pas disparaître certains éléments très précieux du dialogue, qui est l'histoire humaine elle-même. Il y a donc un danger même dans cette absence de danger que nous présente Calogero.

On a attiré l'attention sur les différentes formes de l'angoisse, et Calogero et M. Bobbio nous ont dit : c'est toujours une angoisse à propos de quelque chose. Il faut donc analyser ce quelque chose. Remplaçons l'idée de la cause de l'angoisse par l'idée de l'objet de l'angoisse. Et, peu à peu, nous avons vu tout un éventail d'angoisses diverses, les unes — M. Ricœur y a insisté — venant de la naissance et de la mort en tant que contingence, les autres naissant du choix et de la valeur, une troisième, de la culpabilité ; peut-être, au plus bas degré, l'angoisse qui vient du sentiment de contingence ; au plus haut degré, l'angoisse qui vient du sentiment de culpabilité, si on le maintient en soi. Et cette angoisse la plus haute, d'après M. Ricœur dans sa très belle conférence,

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

récapitule en elle toutes les angoisses inférieures, et on doit aller vers elle pour aller vers la racine de l'angoisse.

Ricœur et Mauriac étaient d'accord assez profondément sur certains points ; il n'y a pas, disait Ricœur, de philosophie de l'angoisse ou, Mauriac l'aurait dit, il n'y a pas de religion de l'angoisse, mais il y a une philosophie par l'angoisse ; une religion par l'angoisse, mais qui la dépassent.

Je voudrais dire quelques mots des caractères de l'angoisse tels qu'ils apparaissent peu à peu au cours de ces débats ; elle est liée, nous le voyons, par le passage de Kierkegaard et par la conférence de M. de Saussure, à l'idée d'interdiction, du moins c'est une des origines de l'angoisse. M. Campagnolo a insisté sur le fait qu'elle est impuissance, d'autres disent qu'elle est étroitesse, qu'elle est resserrement, comme le dit Littré.

Par le sentiment de l'angoisse nous nous débarrassons — M. Bobbio et M. Ricœur l'ont dit — des deux conceptions qui réduiraient tout ce qui est soit à des choses, soit à des idées. Telle est la vertu de l'angoisse qu'elle nous fait dépasser une philosophie hégélienne qui réduirait tout à l'idée et, à plus forte raison, une philosophie purement empirique qui réduirait tout à des choses.

M. Mauriac a dit : l'angoisse n'est nulle part. Sa cause n'est nulle part ; elle est indéterminée, c'est un des grands points sur lesquels il me semble qu'il faut insister. L'angoisse est indéterminée. En même temps, ^{p.380} elle nous individualise au plus haut point, comme le dit Kierkegaard et, en troisième lieu, elle nous met en relation avec une certaine totalité des choses, obscurément pensée.

Indétermination, individualité, totalité, ce sont trois idées qui se lient dans l'angoisse. Mais elle est aussi, nous a dit M. Ricœur, tournée vers le futur ; elle est liée au possible. Elle est, disait Kierkegaard, la liberté prise en elle-même. En même temps qu'elle est liberté, elle est détermination. Je suis livré en quelque sorte à l'angoisse. Elle est unité d'une certaine liberté et d'une certaine détermination. De là son ambiguïté. De là même, dans certains cas, plus que de l'ambiguïté, cette sorte de discordance, de divergence, qui caractérise l'angoisse ; elle se voit très bien dans le dernier tableau de Van Gogh où toutes les lignes vont dans des sens différents. C'est ce dont je me souvenais en écoutant M. Rheinwald parler de Van Gogh.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Tout à l'heure Georges Poulet disait très justement les liens profonds entre l'angoisse et le temps ; lien entre l'angoisse et l'instant ; lien entre l'angoisse et le temps qu'elle allonge et lien parfois de l'angoisse et du temps, en tant qu'elle le raccourcit.

Ainsi, l'angoisse est révélation de certaines choses ; elle est révélation parce qu'elle nous apporte nous-mêmes vers certaines situations limites pour prendre le mot de Jaspers. Nous sommes tendus à l'extrême, déchirés, et nous nous sentons en même temps être libres et déterminés, ayant, comme l'a dit encore M. Ricœur, ce penchant vers le mal et cette destination au bien.

C'est en ce sens que Kierkegaard a dit qu'il faut anticiper par l'angoisse sans cesse sur notre destin ; qu'il faut souhaiter la bienvenue à chacune de nos souffrances, car l'angoisse corrode tout ce qui est médiocre ; l'angoisse, dit Kierkegaard, purifie. Et l'angoisse est contre le système ; en un sens, peut-être, elle serait non seulement contre le système, au sens où Kierkegaard emploie le mot, c'est-à-dire le système de Hegel, mais peut-être aussi contre un certain absolu, au sens où le prend mon ami Calogero, et un certain absolu aussi au sens où le prend Eliade. Elle nous fait aller vers l'authentique et l'on a distingué différentes angoisses du point de vue de la valeur, des bonnes et des mauvaises angoisses.

Les mauvaises angoisses, ce sont peut-être, a dit Ricœur, celles que l'on sent parfois devant le monde mécanisé d'aujourd'hui. Il ne faut pas — il a dit que c'était la petite peur du XX^e siècle — exagérer ce neminisme dont on a parlé tout à l'heure, ce fait que nous ne sommes plus personne. Je crois que nous sommes encore quelqu'un et que nous sommes nombreux à être quelqu'un.

Il y a une mauvaise angoisse à exagérer ce caractère catastrophique des choses. Je me demande même s'il n'y a pas une mauvaise angoisse — et là, je serais d'accord avec M. Calogero — à trop réfléchir sur l'idée du néant ; et avec lui je dirai peut-être que Platon nous a débarrassés dès le IV^e siècle de cette idée de néant.

Jaspers distingue des angoisses vitales et des angoisses existentielles. Angoisse existentielle devant la transcendance ; angoisse existentielle ^{p.381} devant la création par nous-mêmes de valeurs. Ainsi, comme le disait très bien Kierkegaard, l'angoisse préserve en un sens de la corruption, nous révèle notre hétérogénéité au monde, alors qu'il faut aussi que nous sachions que nous

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

sommes très profondément mêlés au monde, indique la présence de l'esprit. L'angoisse est à la fois révélation et passage.

Mais, à un certain moment, on ne peut plus s'exprimer que par des mythes ; c'est ce que nous avons vu à deux instants des Rencontres, quand M. Werner nous a apporté son fort beau mythe de la création et de la réformation du monde, et quand M. Ansermet a décrit ce que l'on a appelé son mythe musical, extrêmement prenant et riche.

Ainsi, finalement, je me retrouvais peut-être d'accord avec M. Eliade sur la nécessité des mythes. Mais il faut sortir de l'angoisse. La conférence de Mauriac s'appelait : « Victoire sur l'angoisse ». Il y a eu un accord assez profond de tous ceux qui ont été présents, de M. de Saussure, de Calogero, de Ricœur, de Mauriac. Il peut y avoir de différentes façons victoire sur l'angoisse. L'amour est un des remèdes à l'angoisse et M. Diop nous engageait à élargir cet amour jusqu'à l'amour du monde tel qu'on le sent dans les civilisations primitives et avant l'avènement de l'intelligence analytique. Il y a le courage, dont on n'a pas parlé beaucoup, mais auquel l'on a tout de même beaucoup pensé, puisque c'est lui qui se trouve dans l'idée que nous avons à nous prendre en charge. C'est un mot qui est revenu à plusieurs reprises. C'est le courage que je retrouve dans l'idée de la véhémence existentielle de M. Ricœur, lui aussi que je retrouve dans les idées d'élan et d'appui chez M. Ansermet. Lui encore que je retrouve dans cette espérance telle que l'a décrite, de façon si belle, M. Ricœur, presque indiscernable du désespoir, lui que nous avons salué dans la présence de Mauriac qui, sans se lasser, réaffirme aujourd'hui les valeurs profondes mises en danger.

Un troisième moyen est de faire de l'angoisse quelque chose, une œuvre comme l'ont fait, non seulement un Gide ou un Proust, mais un Malraux, un Julien Green, un Mauriac et, j'ajouterai aussi, un Beckett, dans des domaines extrêmement différents.

Mais au-dessus de l'homme, il y a les normes, peut-être bien créées par l'homme — je ne veux pas prendre aujourd'hui position sur ce point — auxquelles il peut se sacrifier en les rendant sacrées par ce sacrifice.

Ainsi, voilà encore lié au courage, et à l'œuvre, et à l'amour, quelque chose qui nous fait dépasser l'angoisse.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

Nous sommes au seuil de ce problème final : peut-être que, malgré tout, l'angoisse, comme l'ont dit à certains moments Calogero et Bobbio, est-elle liée à des philosophies antérieures, peut-être même à des conceptions dépassées et faut-il dépasser encore plus complètement ces conceptions. Peut-être ne faut-il pas valoriser l'angoisse. Mais si l'angoisse est vraiment quelque chose de précieux et si, comme l'a dit Ricœur, nous ne pouvons jamais philosopher sans l'angoisse, nous avons toujours à faire à l'angoisse sa part, à la préserver, révélation et passage étroit vers la hauteur.

LE PRÉSIDENT : Je remercie M. Jean Wahl. Je remercie tous ceux qui ont été les artisans de la réussite de ces VIII^{es} Rencontres Internationales, nos conférenciers et nos invités. Je remercie aussi le public qui, avec beaucoup de bonne grâce, a su s'imposer la discipline nécessaire.

Je déclare closes les VIII^{es} Rencontres Internationales de Genève.

@

INDEX

Participants aux conférences et entretiens

@

- AMROUCHE, Jean, 244.
ANSERMET, Ernest, 225-242.
ASTORG (d'), Bertrand, 166, 167, 314.
BABEL, Antony, 139, 147, 201, 305, 314, 355, 358, 361.
BATAILLE, Georges, 294, 296, 297, 317, 319, 374.
BAUDOUIN, Charles, 147, 159, 162, 372.
BOBBIO, Norberto, 183, 352.
BOISSIER, Léopold, 269.
CALOGERO, Guido, **99**, 189, 190, 192, 193, 194, 241, 242, 279-303, 340, 342, 344, 345, 354.
CAMPAGNOLO, Umberto, 180, 181, 187, 188, 189, 255, 256, 261, 262, 263, 264, 326, 327, 328, 334-339, 355.
CATTUI, Georges, 235.
CHRISTEN, Jean-Rémy, 279.
CHRISTOFF, Daniel, 148, 211, 212, 353.
COTTIER, Georges, 179, 349.
COURVOISIER, Jacques, 199.
DIOP, Alioune, 215, 217, 339.
DURAND, Charles, 323.
DURRY, Marie-Jeanne, 182, 213, 339.
ELIADE, Mircea, **55**, 211-223, 335-339.
FRIEDMANN, Georges, 305-330.
GAFENCO, Grégoire, 266.
GAGNEBIN, Henri, 225, 231.
GIROD, Roger, 325.
GRENIER, Jean, 286, 369, 371.
GUINAND, André, 247.
GURVITCH, Georges, 164, 166, 240.
HALPÉRIN, Jean, 217, 275.
HAVET, Jacques, 359.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

HERSCH, Jeanne, 237, 344.
JEHOUDA, Josué, 221.
LALOU, René, 233, 234.
LEHRMANN, Charles, 196.
LESCURE, Jean, 209.
LUTIGNEAUX, Roger, 332.
MARIAS, Julian, 204, 301, 302, 367.
MARTIN, Victor, 175.
MATIC, Dusan, 265, 297, 299, 300, 321.
MAURIAC, François, **121**.
MAYOUX, Jean-Jacques, 201, 204, 253, 256, 257, 259, 263, 315, 316.
MICHAELIS, Edgar, 158.
MILOSZ, Czeslaw, 206, 207, 235, 238, 342, 344, 371.
MONTEVERDI, Angelo, 214.
NODET, Henri, 150.
ODIER, Charles, 159, 160.
PEROCCO, Guido, 295.
PHILIPPART, Louis, 247, 251, 291, 293, 320.
PICOT, Albert, 135, 319.
POULET, Georges, 194, 196, 333, 367.
RHEINWALD, Albert, 331.
RICHE, Charles-Emile, 371.
RICŒUR, Paul, **33**, 177-200, 203-209, 232, 233, 254, 257, 258, 282, 285.
ROCHEDIEU, Edmond, 152, 220, 234, 235, 354.
ROY, Claude, 272, 363, 365, 371, 374.
SAFRAN, Alexandre, 280, 281, 282.
SAUSSURE (de), Raymond, **11**, 148-174, 219, 324, 373.
SCHIERER, René, 297, 301, 376.
SCHENK (von), Ernst, 239, 349.
SCHUMAN, Robert, **73**, 250-276.
SEGHES, Pierre, 242.
SERVIEN, PHIS, 279.
SOLAS GARCIA, José, 321, 322.
STOCKER, Arnold, 155, 160, 163, 210, 211, 244.
VOGEL, Alfred, 170.

L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit

WAHL, Jean, 149, 222, 224, 238, 239, 260, 261, 377-381.

WEIL, Eric, 175, 178, 179, 288, 291, 362.

WERNER, Charles, 208.

ZIEGLER (de), Henri, 201.

*

Conférences : [De Saussure](#) — [Ricœur](#) — [Eliade](#) — [Schuman](#) - [Calogero](#) — [Mauriac](#)

Entretiens publics : [Premier](#) - [Deuxième](#) - [Troisième](#) - [Quatrième](#) - [Cinquième](#)

Entretiens privés : [Premier](#) - [Deuxième](#) - [Troisième](#).

@