

PAUL RICŒUR

VRAIE ET FAUSSE ANGOISSE <sup>1</sup>

@

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

---

<sup>1</sup> 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 <sup>p.035</sup> 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).

<sup>p.036</sup> 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 <sup>p.037</sup> 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 <sup>p.038</sup> 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 efficience ? 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 <sup>p.040</sup> 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<sup>e</sup> 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 <sup>p.043</sup> n'est point de gémir et de regretter, mais de corriger et de compenser <sup>1</sup>.

Mais il ne suffit pas de dégonfler la petite peur du XX<sup>e</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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 <sup>p.044</sup> 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 étatique<sup>1</sup>. 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

---

<sup>1</sup> 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

<sup>p.046</sup> 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 <sup>1</sup> : 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 <sup>p.047</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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 <sup>p.048</sup> 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 <sup>p.049</sup> 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 originaire<sup>1</sup>.

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 <sup>p.050</sup> « 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

---

<sup>1</sup> 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 <sup>p.051</sup> 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.

@