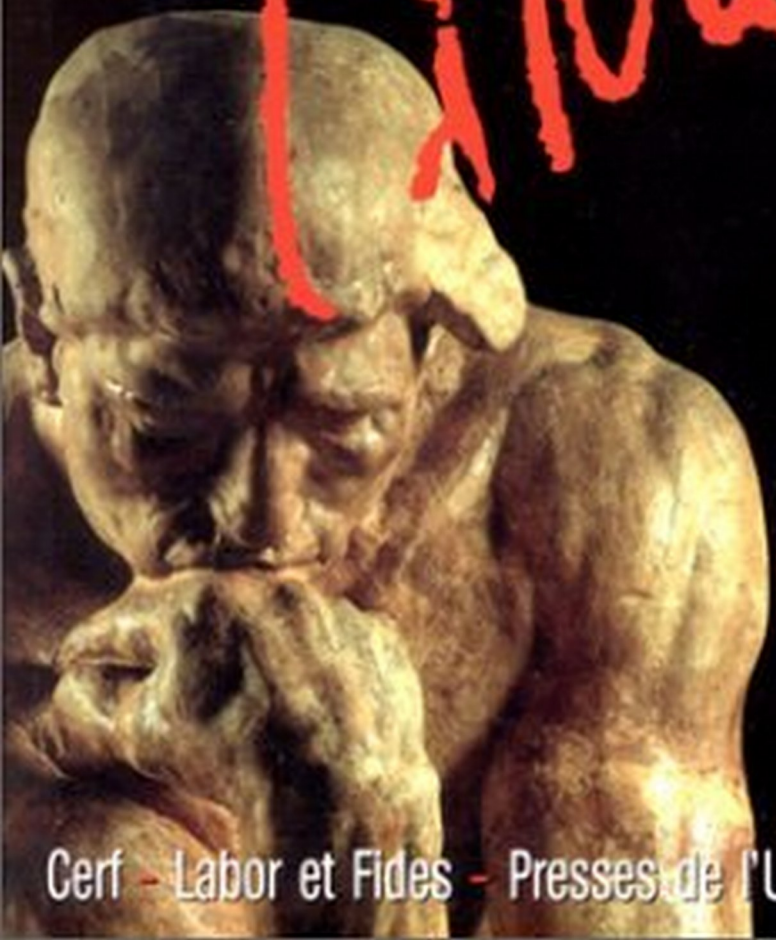
Paul Tillich

# Le courage d'être



Cerf - Labor et Fides - Presses de l'Université Laval

## ŒUVRES DE PAUL TILLICH

Sous la direction d'André Gounelle et de Jean Richard

Cette nouvelle collection répond au projet de reprendre de façon plus systématique la traduction française des œuvres de Paul Tillich et de les rassembler autant que possible en un seul lieu. Une insistance spéciale est mise au point de départ sur les écrits de la période allemande. Ce sont les moins connus actuellement ; ils pourraient cependant renouveler l'interprétation de la pensée de Tillich et lui donner aussi une pertinence nouvelle pour notre temps.

1. *La dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919-1926).* (1990)
2. *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931).* (1992)
3. *Écrits contre les nazis (1932-1935).* (1993)
4. *Substance catholique et principe protestant.* (1996)
5. *Dogmatique. Cours donné à Marbourg en 1925.* (1997)
6. *Le courage d'être.* (1999)

Paul Tillich

# LE COURAGE D'ÊTRE

Traduction et introduction de Jean-Pierre LeMay

UNIVERSITÉ DE GENÈVE
FT 1907 5/6
Faculté autonome de Théologie
23" 19" TIL 1

Les Éditions du Cerf
Éditions Labor et Fides
Les Presses de l'Université Laval
1999

*Le projet de recherche « Paul Tillich » de l'Université Laval, à Québec, est subventionné par le Fonds FCAR du Québec et par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.*

CANADA Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition pour nos activités d'édition.

**Données de catalogage avant publication (Canada)**

Tillich, Paul, 1886-1965

Le courage d'être

(Œuvres de Paul Tillich)

Traduction de : The courage to be

Comprend des réf. bibliogr. et des index.

Publ. en collab. avec : Éditions du Cerf, Éditions Labor et Fides.

ISBN 2-7637-7617-5 (PUL)

ISBN 2-204-06152-2 (Cerf)

ISBN 2-8309-0909-7 (Labor et Fides)

1. Courage. 2. Ontologie. 3. Angoisse. 4. Existentialisme. 5. Acceptation de soi – Aspect religieux. 6. Dieu – Amour. I. Titre. II. Collection.

BJ1533.C8T514 1999 179'.6 C98-941632-1

ISBN 2-7637-7617-5 (PUL)

ISBN 2-204-06152-2 (Cerf)

ISBN 2-8309-0909-7 (Labor et Fides)

© 1952 by Yale University Press

© 1980 by Hannah Tillich

© pour la traduction française :

Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1998

*Tous droits réservés.*

# INTRODUCTION AU *COURAGE D'ÊTRE*

Ce chef-d'œuvre de Paul Tillich mérite d'être connu, lu et relu, car, plus qu'un livre à succès américain des années cinquante, *Le courage d'être* est un livre de fond qui apporte une réponse pertinente à la question toujours actuelle de l'angoisse existentielle et du désespoir.

Son auteur, Paul Tillich (1886-1965), vécut en Allemagne de sa naissance jusqu'en 1933, c'est-à-dire jusqu'à sa courageuse dénonciation du nazisme ; puis, l'autre partie de sa vie se déroula aux États-Unis, pays d'exil et d'adoption où il fit une brillante carrière de professeur de théologie et de philosophie. Il mourut le 22 octobre, dans un hôpital de Chicago, après une courte maladie d'une dizaine de jours. Il avait 79 ans.

L'œuvre de Tillich, à l'instar de sa vie, se divise en deux parties : les écrits de la période allemande (1919-1933) et ceux de la période américaine (1933-1965). Le livre *The Courage to Be* appartient à l'œuvre américaine, mais la corrélation angoisse-courage se trouve déjà développée dans la *Dogmatique* de 1925 en termes de « mélancolie-courage » (*Schwermut-Mut*). Déjà, dans cet ouvrage, Tillich présente le courage comme une détermination ontologico-théologique permettant à l'être créé de ne pas s'enliser dans la mélancolie de son être fini, ce qui nous invite à ne pas faire du *Courage d'être* un livre uniquement lié à des circonstances très précises comme celles de la guerre froide, la peur d'un conflit nucléaire ou la soi-disant angoisse de l'absurde des années cinquante. Il y a quelque chose d'irréductiblement transhistorique dans ce livre qui nous saisit ou du moins qui peut nous saisir là où nous sommes dans notre existence présente concrète.

*Le courage d'être*, pour une bonne part, est né d'une série de conférences que Tillich a données à l'Université de Yale dans le cadre des *Terry Lectures*. C'est là, en effet, qu'au semestre de l'automne de 1950 il présenta quatre des six chapitres de sa monographie, c'est-à-dire les chapitres I, IV, V et VI. L'année suivante, il écrivit les chapitres II et III. En novembre 1952, la *Yale University Press* publiait une première édition du *Courage d'être*[1]. Ce fut le début d'un succès de librairie qui ne s'est pas démenti. *Le courage d'être* connut de multiples rééditions et fut traduit en plusieurs langues[2].

---

1. *The Courage to Be*, New Haven, Yale University Press, 1952, IX-197 p.
2. La bibliographie complète des œuvres de Tillich, établie par R. Albrecht et W. Schüßler (*Schlüssel zum Werk von Paul Tillich*, p. 202-203), mentionne des

Qu'est-ce qui fait le succès de ce petit ouvrage ? Serait-ce parce qu'il est facile à lire ? Il semble bien que non. À ce sujet, ses biographes se plaisent à raconter qu'il serait venu aux oreilles de Tillich que son livre était difficile et que, particulièrement, le premier chapitre offrait à certains lecteurs et lectrices des difficultés de compréhension quasiment insurmontables. Il ne s'en est pas offusqué, mais il l'a relu et a déclaré : « [...] qu'il se lisait comme un roman[3] ». Il serait sans doute quelque peu abusif d'affirmer sans plus que *Le courage d'être* ne comporte pas de difficulté. Le premier chapitre, notamment dans lequel Tillich esquisse de façon très ramassée (peut-être trop même) une histoire du concept de courage, a de quoi dérouter une lectrice ou un lecteur non prévenu.

Pour parcourir ce « roman » avec plaisir et intérêt et, si possible, être touché par son aspect libérateur, un minimum d'information (comme avant un voyage à l'étranger) m'apparaît non pas forcément nécessaire mais tout au moins souhaitable. Voici donc, en guise d'introduction, quelques clés de lecture du *Courage d'être*.

1. Dans le premier chapitre, qui se présente, ainsi que mentionné, comme une histoire du concept de courage, Tillich s'emploie à démontrer que toute réflexion profonde sur le courage au sens *éthique* du terme a conduit à mettre en évidence son caractère *ontologique*. La visée de ce chapitre n'est donc pas de faire preuve d'érudition, mais de montrer que l'histoire du concept de courage a pratiquement toujours emprunté cette double voie : tantôt le courage a été perçu comme *une* vertu morale ou éthique à côté des autres vertus, tantôt il a été perçu comme *la* vertu (ontologique) sur laquelle s'appuient toutes les autres vertus. Au risque de caricaturer un peu l'histoire de ce concept, Tillich présente Platon, Aristote et Thomas d'Aquin comme étant trois grands penseurs de la voie éthique du courage ou de la force d'âme, et il présente les Stoïciens, Spinoza et Nietzsche comme étant les trois grandes figures de la voie du courage ontologique. Le concept de courage que

traductions en allemand (1953), en japonais (1954), en néerlandais (1955), en suédois (1962), en français (1967), en italien (1968) et en chinois (1971).

3. Wilhelm and Marion PAUCK, *Paul Tillich His Life and Thought*, New York-San Francisco, Harper & Row, 1976, p. 225-226.



Tillich entend développer est un concept ontologique, c'est-à-dire relevant d'une réflexion sur l'être ou mieux d'une interprétation de l'être.

2. L'auteur du *Courage d'être* a une conception dynamique de l'être. L'être n'est pas pour lui une identité statique et figée mais une *puissance d'être* : il est cette puissance d'être qui résiste et conquiert le non-être. Le courage plonge ses racines dans cette dynamique de l'être, dans cette victoire de l'être sur le non-être. Que faut-il entendre par non-être ? Le non-être est une puissance de négation au cœur même de l'être ; son statut ontologique offre un caractère dialectique : il dépend de l'être qu'il nie, son existence n'est autre que celle d'une négation parasitaire. Le non-être joue, par rapport à l'être, un rôle analogue à la rouille par rapport au fer. Le non-être dialectique (*mè on*) peut être exprimé en termes de « manque » ou mieux de « menace ». Le non-être est donc ce qui menace l'être de l'intérieur, et la conscience de cette menace s'appelle l'angoisse.

3. L'angoisse révèle à l'être humain qu'il est un être fini, menacé par le non-être. Elle est comme l'écho, ou le bruit de fond dans la conscience, d'une certaine fragilité ontologique. Bien qu'elle soit plus manifestement perçue à certains moments de l'histoire plutôt qu'à d'autres, l'angoisse dont il est question ici n'est pas de nature historique mais *ontologique*. Elle ne dépend pas de telle ou telle circonstance historique ; elle est propre à l'esprit humain comme tel. On ne peut donc pas échapper à l'angoisse de la finitude, parce qu'on ne peut pas échapper à la structure de l'être fini, mélange d'être et de non-être. La finitude, telle que Tillich la perçoit et la ressent, n'est ni légère ni tragique mais sérieuse et dramatique. On n'a sans doute pas tort de penser que Tillich appartient à cette longue tradition d'inquiétude religieuse qui va d'Augustin à Kierkegaard en passant par Luther et Pascal. Mais il faut également remarquer que Tillich ne parle jamais de l'angoisse de la finitude sans souligner le courage qui l'accompagne et permet de l'assumer.

4. Notons également qu'il mentionne diverses expressions de l'angoisse. Bien sûr, l'angoisse dans son sens le plus large demeure l'angoisse ontologique, angoisse qui appartient à l'être fini comme tel et plus précisément à l'être humain comme être pensant, comme être

conscient. Dans ce contexte, l'angoisse n'est rien d'autre que le sentiment d'une limitation essentielle et non accidentelle de l'existence. Il n'en est pas de même de l'angoisse pathologique qui requiert l'aide médicale et thérapeutique. Dans le chapitre III, l'auteur plaide en faveur d'une reconnaissance par la psychiatrie et la psychologie d'une angoisse qui ne soit ni pathologique ni accidentelle mais bien plutôt « normale » ou mieux existentielle, c'est-à-dire propre à notre être dans le monde. Être dans le monde, comme être conscient, c'est éprouver une sorte d'inquiétude aux résonances métaphysiques, « quelque chose de bien plus profond, plus intime et plus spirituel que la douleur » (Miguel de Unamuno), c'est éprouver l'angoisse. Nul besoin d'avoir le génie de Dostoïevski pour savoir que la conscience de l'être humain est une conscience douloureuse.

5. Cette angoisse, ontologique et existentielle, n'est pourtant pas ressentie de la même manière ni avec la même intensité à toutes les époques. Il y a sans doute des périodes de notre histoire personnelle où l'angoisse s'est faite plus oppressante ; il en est de même de l'histoire universelle, plus précisément occidentale, dans laquelle l'angoisse a pris des visages plus accablants. Les fins d'époque, les époques de décadence peuvent être à juste titre appelées des « périodes d'angoisse » pour autant qu'elles présentent le visage d'un présent sans avenir. Il vaut la peine de le souligner : l'angoisse porte principalement sur la temporalité ; si le caractère éphémère des choses génère de la mélancolie, l'incertitude de l'avenir fait naître l'angoisse. Dans *Le courage d'être*, Tillich présente une typologie très ingénieuse des périodes d'angoisse. Cette typologie, qui n'a aucune prétention à l'exhaustivité, se présente sous les traits d'une rencontre de l'ontologie, de la dimension de profondeur où se fait entendre la question simple et difficile du sens de l'être, et de l'histoire, chemin de tous les conflits mais aussi de toutes les espérances. Si le « non-être dépend de l'être qu'il nie », il est possible de distinguer divers types d'angoisse ; il est même possible de montrer que certaines périodes de l'histoire se sont avérées plus sensibles à un certain type d'angoisse au point de pouvoir en être caractérisées. Ainsi en est-il de l'angoisse du destin et de la mort, menaçant l'affirmation de soi ontique (c'est-à-dire menaçant le vouloir vivre de l'individu), et que Tillich présente comme étant caractéristique de la fin de l'Antiquité ; de l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation, menaçant l'affirmation de soi morale, caractéristique de la fin du Moyen Âge ; et de l'angoisse du vide et de l'absurde, menaçant l'affirmation de soi spirituelle, caractéristique de la fin de la modernité. Aucune de ces formes d'angoisse ne peut être dite exclusive à une époque ; c'est pourquoi l'expression « angoisse caractéristique » d'une époque doit être comprise dans le sens d'une « angoisse prédominante ».



6. Un autre schéma structure *Le courage d'être* ; il s'agit de la bipolarité soi-monde. À partir de l'expérience d'être soi dans le monde, Tillich distingue deux aspects complémentaires du courage d'être : le courage d'être soi, c'est-à-dire le courage de s'affirmer soi-même dans son individualité, et le courage d'être participant ou le courage de s'affirmer en tant que participant à divers secteurs du monde. Il faut se rappeler qu'il s'agit là des deux faces d'un même courage, qu'il est certes éclairant de distinguer mais qu'on ne peut opposer. Puisqu'il s'agit d'une bipolarité, force nous est de constater, cependant, que l'histoire générale de l'Occident nous offre non seulement le spectacle d'une oscillation continuelle entre ces deux pôles mais souvent aussi celui d'une mutuelle exclusion. Tillich consacre deux chapitres (IV et V) à ces deux aspects du courage d'être. Après avoir insisté sur leur essentielle interdépendance, il décrit les grandes étapes historiques et existentielles que chacun a parcourues sans l'autre ou à l'encontre de l'autre. On sent que, derrière cette description d'un courage d'être participant qui trouve ses limites en diverses formes de néocollectivisme ou de conformisme, de même que dans celle d'un courage d'être soi qui culmine en un courage existentialiste, Tillich est à la recherche d'un courage qui tienne le coup même dans les situations les plus dramatiques de l'histoire. L'auteur du *Courage d'être* n'a peut-être pas tout à fait tort de présenter son livre comme un roman ou, tout au moins, de souhaiter qu'il puisse se lire comme un roman, car de quoi s'agit-il là, sinon de la quête de ce qui permet à l'être humain de se tenir debout et de s'affirmer comme affirmé malgré les turbulences et les ténèbres ? Les chapitres IV et V montrent l'importance ontologico-existentielle indéniable du courage de s'affirmer comme individu et du courage de s'affirmer comme participant à la puissance d'un groupe, mais ils mettent aussi en évidence les limites et les dangers inhérents à ces deux formes de courage. Finalement, ils font surgir la question

ultime de savoir s'il existe un courage capable de les unir et de les dépasser.

7. Ce n'est qu'au sixième et dernier chapitre qu'apparaît avec le maximum de clarté le caractère profondément religieux et, en dernière analyse, chrétien du courage d'être. D'ailleurs, ce chapitre s'intitule « Courage et transcendance ». Il met en scène un type tout à fait nouveau et décisif de courage : le courage d'accepter d'être accepté. Une réflexion plus approfondie sur le concept de courage d'être m'a amené à distinguer clairement deux expressions du courage d'être dans l'œuvre de Tillich[4] : c'est d'abord ce concept de courage d'être qui affronte et conquiert l'angoisse de la finitude sans jamais l'éliminer ; c'est le courage comme affirmation de soi dont il a été question jusqu'à présent. Et puis, il y a cet autre concept de courage d'être pour lequel Tillich se fait plus discret et surtout plus circonspect, d'autant plus qu'il s'agit là pour lui du cœur du courage d'être : le courage de la foi, c'est-à-dire le courage de l'acceptation paradoxale de soi qui ne conquiert plus simplement l'angoisse de la finitude, mais avant tout le désespoir de l'aliénation existentielle, éprouvé sous la forme concrète du rejet de soi. Pour présenter ce courage nouveau, c'est-à-dire pour souligner au mieux son étonnante gratuité et pour en indiquer de la façon la moins mauvaise possible la source ultime et transcendante, Tillich emploie un langage résolument théologique qui tient tout à la fois de la *via negativa* des mystiques (qui, par crainte de limiter ou d'objectiver Dieu, préfèrent parler de ce qu'il n'est pas, plutôt que de ce qu'il est) et de la doctrine de la justification par la foi seule, propre à sa tradition luthérienne.

À ce stade de notre réflexion, une question s'impose : à qui s'adresse *Le courage d'être* ? pour qui Tillich formule-t-il ce concept paradoxal de courage d'acceptation de soi ? et à l'intention de qui porte-t-il au jour cette foi nue, dépouillée de tout support symbolique ? L'interlocuteur que Tillich vise de façon privilégiée, c'est le douteur. Précisons que le doute dont il est question ici n'a rien à voir avec le doute méthodologique, ni même avec le doute qui se présente dans la condition de finitude et qui est surmonté par le courage ou l'affirmation de soi de l'être fini. Le doute qui assaille et désespère le douteur est un doute radical qui a partie liée avec l'aliénation existentielle et avec la situation historico-spirituelle. Il ne porte pas sur telle vérité particulière mais sur la vérité elle-même. Le douteur se présente comme quelqu'un qui vit d'une manière étonnamment personnelle le drame de toute une époque hantée par le souvenir récent de guerres mondiales, de régimes totalitaires, d'effondrements de sens et de nihilisme. Il marche dans la nuit avec le sentiment d'avoir perdu, ou d'être en train de perdre, le sens de son être et de sa vie. En même temps que du meilleur de lui-même se fait entendre une exigence de sens et de réalisation de soi, il se découvre des complicités inavouables avec le non-sens et la non-vérité. Coincé entre l'exigence de vivre de façon humaine et créatrice, et l'énigme des forces démoniques, l'injustifiable scandale du mal, il est pris dans une contradiction dont il ne peut sortir. Il n'est pas menacé de mort mais de non-sens. Puisque vivre de façon humaine c'est vivre de façon sensée, en lien avec des significations, l'angoisse de l'absurde qu'il éprouve le conduit à une sorte de dégoût et de rejet de lui-même. C'est pourquoi Tillich s'adresse fraternellement à quiconque prend au sérieux la question du sens et désespère, face à l'ambiguïté de l'existence présente et à l'obscurité de l'avenir, de se réaliser d'une façon qui soit digne de son humanité.

Si la portée d'une œuvre est liée à ses enjeux, l'enjeu principal du *Courage d'être* est celui de sauver l'être humain du désespoir. L'expérience de guérison et de libération qui en constitue l'objet principal ne se laisse cependant enfermer dans aucune description exhaustive. Pour parler de la grâce de Dieu, c'est-à-dire du salut qui vient de Dieu sous le signe de la gratuité la plus imprévisible, Tillich multiplie les paradoxes. Il sait que le paradoxe de la justification est devenu incompréhensible, c'est pourquoi il cherche à le reformuler. Le courage de la foi ou le courage comme acceptation paradoxale de soi ne désignent rien d'autre qu'une reformulation moderne du principe paulino-luthérien de la justification. Accepter d'être accepté en dépit du fait que l'on se sente inacceptable signifie accepter que l'amour dont Dieu nous aime soit plus grand et plus profond que notre propre refus de nous-mêmes. Il n'y a, dans tout cela, aucun triomphalisme ni aucun volontarisme, mais un être humain démystifié, réconcilié avec le fondement ultime de son être et animé par une existence nouvelle. Être accepté signifie alors cesser d'être superflu, cesser d'« être de trop » (Sartre),

4. À paraître chez les mêmes éditeurs : Jean-Pierre LEMAY, *Le courage d'être dans l'œuvre de Paul Tillich.*

être voulu, aimé, justifié par ce qui est la source et le fondement ultime du courage d'être : le Dieu au-dessus de Dieu. Cette expression ne vise nullement à faire de Dieu une abstraction, mais à éviter le piège de l'objectivation sous la forme du théisme théologique qui présente Dieu comme un être parmi les êtres. Pour Tillich, Dieu n'est ni la totalité de l'être ni un être parmi les autres, mais bien plutôt la source ultime et transcendante de tout ce qui est. Dans l'expérience du courage qui est acceptation paradoxale de soi, Dieu prend la figure de l'inconditionné qui fait irruption dans notre histoire pour nous libérer, nous guérir, nous remettre debout et en marche avec tous ceux et celles qui sont portés par l'espérance d'un avenir humainement viable.

*
* *

*Le courage d'être* fut traduit en français en 1967, grâce au travail du regretté Fernand Chapey qui fut l'un des premiers à mettre à la disposition du public francophone bon nombre des écrits de Tillich. Cette nouvelle traduction que nous présentons aujourd'hui arrive quelque trente ans après ; elle a non seulement bénéficié des heureuses formules de son prédécesseur, mais aussi des années de recherche et de travaux sur le concept de courage d'être. Elle a été faite avec rigueur, mais, comme toute traduction, elle n'a pas pu éviter les choix difficiles. Puisse cette traduction, en dépit de ses faiblesses, mettre en lumière ce très beau et très profond texte d'anthropologie religieuse.

Jean-Pierre LEMAY

## CHAPITRE I

# ÊTRE ET COURAGE

[141][1] En accord avec les stipulations de la Terry Foundation qui demandent que ces leçons portent sur « la religion à la lumière de la science et de la philosophie », j'ai choisi un concept vers lequel convergent des problèmes théologiques, sociologiques et philosophiques : le concept de « courage ». Peu de notions s'avèrent aussi utiles pour analyser la condition humaine. Certes, le courage appartient à l'éthique, mais il s'enracine dans la totalité des dimensions de l'existence humaine et, en dernière analyse, dans la structure de l'être-même (*being itself*). Il convient de le considérer d'abord d'un point de vue ontologique si l'on veut le comprendre d'un point de vue éthique.

C'est ce qui apparaît déjà dans une des plus anciennes discussions philosophiques sur le courage, le dialogue *Lachès* de Platon. Au cours de ce dialogue, plusieurs définitions préliminaires se trouvent rejetées. C'est alors que Nicias, le célèbre général, fait une autre tentative. Comme chef militaire, il devrait savoir ce qu'est le courage et être capable de le définir. Mais sa définition, comme les autres, se révèle inadéquate. Si le courage, comme il l'affirme, est la connaissance de « ce qui est à craindre et de ce qui est à oser », le problème tend alors à devenir universel, car, pour le solutionner, il faudrait « une connaissance concernant tous les biens et tous les maux en toutes circonstances » (199 c). Mais cette définition contredit l'affirmation précédente pour laquelle le courage n'était qu'une partie de la vertu. « Ainsi, conclut Socrate, nous avons échoué à découvrir ce qu'est en réalité le courage » (199 e). Et dans le cadre de la pensée socratique, un tel échec doit être pris au sérieux, car, pour Socrate, la vertu est connaissance, et l'ignorance à propos de ce qu'est le courage rend impossible toute action en conformité avec la vraie nature du courage. Mais cet échec de Socrate est plus important que bien des réussites apparentes de définitions du courage, y compris celles de Platon lui-même et d'Aristote. L'échec, dans la recherche d'une définition du courage entendu comme une vertu parmi les autres, soulève un problème fondamental de l'existence humaine. Cela montre que, pour comprendre le courage, il faut au préalable comprendre l'être humain et son monde,

1. Paul TILLICH, *The Courage to Be* (1952), in *Main Works / Hauptwerke*, Vol. 5, *Writings in Religion*, Edited by Robert P. Scharlemann, Berlin-New York, De Gruyter, 1988, p. 141-230 [NdT].

ses structures et ses valeurs. Celui-là seul possède le savoir qui sait ce qu'il affirme et ce qu'il nie.

La question éthique de la nature du courage conduit inévitablement à la question ontologique de la nature de l'être. La réciproque est également vraie. La question ontologique de la nature de l'être peut être posée sous la forme d'une interrogation éthique sur la [142] nature du courage. Le courage peut nous apprendre ce qu'est l'être, et l'être ce qu'est le courage. C'est pourquoi le premier chapitre de ce livre s'intitule « Être et courage ». Bien que je n'aie pas de chance de réussir là où Socrate a échoué, le courage de risquer un échec presque inévitable peut contribuer à maintenir vivante cette problématique.

## 1. Courage et force : de Platon à Thomas d'Aquin

Le titre de ce livre, *Le courage d'être*, fait l'unité des deux significations, éthique et ontologique, du concept de courage. Le courage, en tant qu'il qualifie une action humaine et qu'il en fait un sujet d'appréciation, est un concept éthique. Par contre, le courage, en tant qu'il désigne l'affirmation de soi universelle et essentielle d'un être, est un concept ontologique. Le courage d'être est l'acte éthique par lequel l'être humain affirme son propre être en dépit des éléments de son existence qui sont en lutte avec son affirmation de soi essentielle.

Un regard sur l'histoire de la pensée occidentale nous montre que ces deux sens du courage sont distingués presque partout explicitement ou implicitement. Puisque nous aurons à traiter dans d'autres chapitres des conceptions stoïcienne et néostoïcienne du courage, je me limiterai ici à en donner une interprétation selon la ligne de pensée qui va de Platon à Thomas d'Aquin. Dans la *République* de Platon, le courage est mis en relation avec cet élément de l'âme qu'on appelle *thymos* (l'élément ardent et courageux), et tous deux sont liés à cette classe de la société qui a pour nom les *phylakes* (les gardiens). Le *thymos* se situe entre l'élément intelligible et l'élément sensible de l'être humain. Il désigne l'effort spontané vers ce qui est noble. Comme tel, il occupe une position centrale dans la structure de l'âme ; il fait le lien entre la raison et le désir. Du moins, il aurait pu le faire, mais le fait est que la tendance prédominante de la pensée de Platon et de son école était dualiste et mettait l'accent sur le conflit de la raison et du désir. Ce lien ne fut donc pas utilisé. L'élimination du « milieu » de l'être humain



(*thymœidés*) aura des conséquences éthiques et ontologiques jusqu'à l'époque de Descartes et de Kant. C'est elle qui est responsable du rigorisme moral de Kant et de la division cartésienne de l'être entre la pensée et l'étendue. Le contexte sociologique de cette évolution est bien connu : les *phylakes* de Platon sont l'aristocratie en armes, ce sont les représentants de ce qui est noble et généreux. Parmi eux apparaissent les sages qui ajoutent la sagesse au courage. Mais cette aristocratie et ses valeurs se sont désagrégées. Le monde antique sur son déclin, tout comme la bourgeoisie moderne, en a perdu la trace. À leur place sont apparus les représentants de la raison éclairée et les masses techniquement organisées et dirigées. Il est remarquable, cependant, que Platon lui-même ait su discerner dans le *thymœidés* une fonction essentielle de l'être humain, une valeur éthique et une qualité sociologique.

Aristote a tout à la fois conservé et restreint la place de l'élément aristocratique dans la doctrine du courage. Selon lui, ce qui motive à supporter courageusement la souffrance et la mort tient au fait qu'il est noble d'agir ainsi et vil de ne pas le faire (*Éthique à Nicomaque*, III, 9). L'homme courageux agit « en vue de ce qui est noble, car c'est le but de la vertu » (*Éth. Nic.*, III, 7). « Noble », dans ces passages et dans d'autres, traduit *kalos* [143], et « vil » traduit *aischros*, termes que l'on rend habituellement par « beau » et « laid ». Une action belle ou noble est une action digne de louanges. Le courage accomplit ce qui est digne de louanges et refuse ce qui est méprisable. On loue ce par quoi un être réalise ses potentialités ou actualise ses perfections. Le courage est l'affirmation de notre nature essentielle, de notre finalité en acte ou entéléchie, mais c'est une affirmation qui a en elle-même le caractère du « en dépit de ». En effet, elle inclut la possibilité et, en certains cas, la nécessité de sacrifier des éléments qui appartiennent bien à notre être, mais qui, s'ils n'étaient pas sacrifiés, nous empêcheraient d'atteindre notre véritable accomplissement. Ce sacrifice peut porter sur le plaisir, le bonheur et même sur notre propre existence. Dans tous les cas, il est digne d'éloges parce que, dans l'acte du courage, c'est la partie la plus essentielle de notre être qui prévaut sur celle qui l'est moins. Ce qui fait la beauté et la bonté du courage, c'est qu'en lui le beau et le bon s'actualisent : c'est par conséquent ce qui le rend noble.

La perfection pour Aristote – comme pour Platon – se réalise à différents niveaux : naturel, personnel et social ; et le courage comme

affirmation de notre être essentiel est plus manifeste à certains niveaux qu'à d'autres. Puisque la plus grande preuve de courage consiste à être disponible au plus grand sacrifice, le sacrifice de sa propre vie, et que le soldat, de par sa profession, est tenu d'être toujours prêt à sacrifier sa propre vie, le courage militaire sera et, d'une certaine manière, demeurera la figure emblématique du courage. Le mot grec pour courage, *andreia* (force virile), et le mot latin *fortitudo* (force d'âme) soulignent les connotations militaires du courage. Aussi longtemps que l'aristocratie restera la classe qui porte les armes, ces connotations aristocratiques et militaires se confondront. Mais lorsque la tradition aristocratique se désagrégera et que le courage pourra être défini comme étant la connaissance universelle de ce qui est bien et mal, la sagesse et le courage se rapprocheront, et le vrai courage commencera à se distinguer du courage du soldat. Le courage de Socrate mourant fut un courage rationnel et démocratique, et non plus un courage héroïque et aristocratique.

Le courage aristocratique, toutefois, a repris vie dans les débuts du Moyen Âge. Le courage redevint la caractéristique de la noblesse. Le chevalier est celui qui incarne le courage, à la fois comme soldat et comme gentilhomme. Il possède ce qu'on appelle *hohe Mut*, l'esprit élevé, noble et courageux. La langue allemande a deux mots pour courageux, *tapfer* et *mutig*. *Tapfer* à l'origine signifie ferme, puissant, important ; il désigne le pouvoir d'être de ceux qui appartiennent aux couches sociales supérieures de la société féodale. *Mutig* vient de *Mut*, cette disposition de l'âme que suggère le mot anglais *mood* (humeur). Ainsi en est-il des mots tels que *Schwermut, Hochmut* et *Kleinmut* (humeur lourde, hautaine, pusillanime). *Mut* est affaire de « cœur », entendu comme centre de la personne. C'est pourquoi on peut rendre *mutig* par *beherzt* (de même que le terme franco-anglais « courage » vient du français « cœur »). Tandis que *Mut* a conservé ce sens large, *Tapferkeit* a désigné de plus en plus la vertu propre au soldat – lequel cessait d'ailleurs de s'identifier au chevalier et au gentilhomme. Il est évident que les termes *Mut* et « courage » nous introduisent directement à la question ontologique, tandis que *Tapferkeit* et « force », dans leurs significations présentes, sont étrangers à de telles significations. Le titre de ces conférences n'aurait pas pu se lire « La force d'être » (*Die Tapferkeit zum Sein*) mais bien plutôt « Le courage d'être » (*Der Mut zum Sein*). Ces remarques linguistiques révèlent la situation du



Moyen Âge [144] par rapport au concept de courage. Elles manifestent la tension qui existe entre l'éthique héroïco-aristocratique du haut Moyen Âge et l'éthique rationnelle et démocratique, provenant de l'humanisme chrétien qui réapparaîtra à la fin du Moyen Âge.

Cette situation trouve son expression classique dans la doctrine de Thomas d'Aquin sur le courage. Thomas d'Aquin se rend compte de la double signification que comporte le terme « courage » et il entreprend la discussion. Le courage est la force d'âme qui s'emploie à conquérir tout ce qui menace l'acquisition du souverain bien. Il est lié à la sagesse, vertu qui fait l'unité des quatre vertus cardinales (les deux autres étant la tempérance et la justice). Une analyse poussée montrerait que ces quatre vertus n'occupent pas le même rang. Le courage, uni à la sagesse, comprend la tempérance dans la relation avec soi-même ainsi que la justice dans la relation avec autrui. La question est alors de savoir quelle est, du courage ou de la sagesse, la vertu qui englobe les autres ? La réponse dépend de l'issue de la fameuse discussion sur la priorité de l'intelligence ou de la volonté dans l'essence de l'être et, par conséquent, dans la personne humaine. Puisque Thomas d'Aquin se prononce sans équivoque pour la priorité de l'intelligence, il subordonne nécessairement le courage à la sagesse. Une décision en faveur de la priorité de la volonté conduirait à une indépendance plus grande, bien que non totale, du courage par rapport à la sagesse. La distinction entre ces deux lignes de pensée est décisive en ce qui concerne l'évaluation du « courage de risquer » (en termes religieux, le « risque de la foi »). Sous la tutelle de la sagesse, le courage est essentiellement « force d'âme » qui rend possible l'obéissance aux préceptes de la raison – ou de la révélation –, alors que, sans cette tutelle, le courage de risquer participe à la création de la sagesse. Il est évident que la première hypothèse comporte le danger d'une stagnation non créatrice, telle que cela s'est produit, pour une large part, dans la pensée catholique et dans une certaine pensée rationaliste. En revanche, il ne fait pas de doute non plus que le danger, dans la seconde hypothèse, est celui d'un volontarisme sans direction tel qu'on le trouve dans un certain protestantisme et plus encore dans la pensée existentialiste.

Cependant, Thomas d'Aquin défend aussi une signification plus restreinte du courage – toujours appelé « *fortitudo* » – entendu comme une vertu parmi les autres. Selon l'habitude dans ces discussions, il se réfère au courage du soldat comme exemple de courage au sens

restreint du terme. Cela correspond à sa manière habituelle de réunir la structure aristocratique de la société médiévale aux concepts universels du christianisme et de l'humanisme.

Le parfait courage, selon Thomas d'Aquin, est un don de l'Esprit Saint. Grâce à l'Esprit, la force naturelle de l'âme est élevée à sa perfection surnaturelle, ce qui veut dire qu'elle s'unit aux vertus spécifiquement chrétiennes : la foi, l'espérance et l'amour. Ainsi apparaît une évolution par laquelle l'aspect ontologique du courage se trouve placé dans la foi – qui inclut l'espérance –, tandis que l'aspect éthique du courage est situé dans l'amour ou dans le principe de l'éthique. L'admission du courage dans la foi, spécialement dans la mesure où elle inclut l'espérance, apparaît assez tôt, par exemple dans la doctrine du courage d'Ambroise. Ce dernier suit la tradition antique lorsqu'il appelle la force « une vertu plus élevée que les autres », qui n'apparaît toutefois jamais seule. Le courage écoute la raison et exécute l'intention de l'esprit. Il est cette force de l'âme qui triomphe de l'extrême danger, comme chez ces martyrs de l'Ancien Testament qui sont énumérés [145] au chapitre onze de l'épître aux Hébreux. Le courage procure la consolation, la patience et l'expérience ; il devient pratiquement impossible de le distinguer de la foi et de l'espérance.

À la lumière de ce développement, nous pouvons conclure que toute tentative pour définir le courage se trouve confrontée à cette alternative : ou bien le terme « courage » désigne une vertu parmi les autres pouvant prendre part, dans un sens moral, à la foi et à l'espérance ; ou bien il conserve son sens large, et alors on interprète la foi à partir d'une analyse du courage. C'est cette deuxième voie que nous suivrons dans ce livre, en particulier parce que je suis convaincu que la « foi », plus que tout autre terme religieux, a besoin d'une telle réinterprétation.

## 2. Courage et sagesse : les stoïciens

Le concept de courage, entendu dans un sens large impliquant les dimensions éthique et ontologique, a pris une énorme importance à la fin de l'Antiquité et au début du monde moderne dans le stoïcisme et le néostoïcisme. Tous deux sont des écoles philosophiques comme les autres, mais tous deux sont en même temps plus que des écoles philosophiques. Ils représentent la voie empruntée par quelques-unes des



plus nobles figures de la fin de l'Antiquité et par leurs successeurs des temps modernes, pour répondre au problème de l'existence et surmonter l'angoisse du destin et de la mort. Ainsi compris, le stoïcisme s'avère être une attitude religieuse fondamentale, qu'il prenne une forme théiste, non théiste, ou transcendant le théisme.

Ainsi sera-t-il le seul vrai rival du christianisme dans le monde occidental. C'est là un énoncé surprenant, surtout si l'on prend acte du fait que ce fut avec la gnose et le néoplatonisme que le christianisme eut à se disputer sur le terrain philosophico-religieux, et que ce fut avec l'Empire romain qu'il eut à lutter sur le plan politico-religieux. De par leur haut degré d'éducation et leur individualisme, les stoïciens ne semblent pas avoir constitué un danger pour les chrétiens ; ils paraissent même avoir été véritablement disposés à accueillir des éléments du théisme chrétien : mais c'est là une analyse superficielle. Le christianisme possédait une base commune avec le syncrétisme religieux du monde antique : l'idée de la venue d'un être divin pour le salut du monde. Dans les mouvements religieux groupés autour de ce thème, l'angoisse du destin et de la mort se trouvait surmontée par la participation de l'être humain à cet être divin qui avait assumé le destin et la mort. Le christianisme, bien qu'adhérant à une foi semblable, dépassait le syncrétisme à cause du caractère personnel du Sauveur Jésus Christ et de par son fondement historique concret dans l'Ancien Testament. Pour cette raison, le christianisme a pu assimiler de nombreux éléments du syncrétisme philosophico-religieux de la fin de l'Antiquité sans abandonner son fondement historique, mais il ne lui était pas possible d'adopter l'attitude stoïcienne dans sa spécificité. Ceci est particulièrement remarquable si l'on considère l'extraordinaire influence que les doctrines stoïciennes du *logos* et de la loi morale naturelle ont exercée sur la dogmatique et l'éthique du christianisme ; mais ce large accueil des idées stoïciennes n'a pas suffi pour combler le fossé qui séparait l'acceptation résignée du monde dans le stoïcisme et la foi en un salut du monde dans le christianisme. La victoire de l'Église a repoussé le stoïcisme dans une obscurité dont il ne sortira qu'avec le commencement des temps modernes. L'Empire romain non plus ne constitue pas un rival du christianisme. Là encore il faut remarquer que, parmi les empereurs, ce ne furent [146] pas les tyrans déséquilibrés du genre de Néron ou les réactionnaires fanatiques comme Julien qui constituèrent un danger sérieux pour le christianisme mais, au

contraire, les stoïciens vertueux du type de Marc Aurèle. La raison en est que le stoïcien fait preuve d'un courage social et personnel qui rivalise vraiment avec le courage chrétien.

Le courage stoïcien n'est pas une invention des philosophes stoïciens. Ce sont eux qui lui donnèrent son expression classique en termes rationnels ; mais ses racines viennent des récits mythologiques, des légendes de faits héroïques, des maximes de sagesse, de la poésie et de la tragédie, ainsi que des siècles de philosophie qui ont précédé l'avènement du stoïcisme. Un événement en particulier a donné au courage stoïcien une énergie durable : la mort de Socrate. Elle est devenue, pour toute l'Antiquité, à la fois un haut fait et un symbole. Elle montrait ce qu'était la situation humaine en face du destin et de la mort. Elle révélait ce qu'était un courage capable d'affirmer la vie parce qu'elle était capable d'affirmer la mort. Et elle apportait un changement profond à la signification traditionnelle du courage. Avec Socrate, le courage héroïque du passé est devenu un courage rationnel et universel. Une conception démocratique du courage à l'opposé de la conception aristocratique venait de naître. La force du soldat se trouvait dépassée par le courage du sage. Sous cette forme, il procura une « consolation philosophique » à beaucoup de gens, dans toutes les régions du monde antique, à une époque de catastrophes et de bouleversements.

La description du courage stoïcien par un homme comme Sénèque montre que la crainte devant la mort et la crainte devant la vie dépendent l'une de l'autre, comme sont interdépendants le courage de mourir et le courage de vivre. Sénèque évoque ceux qui « ne veulent pas vivre et ne savent pas comment mourir ». Il parle d'une *libido moriendi*, expression latine qui correspond exactement à la « pulsion de mort » de Freud. Il parle de ces gens qui trouvent que la vie est absurde et inutile, et qui disent avec l'Ecclésiaste : il n'y a rien de nouveau à faire, ni rien de nouveau à voir ! Pour Sénèque, une telle disposition provient de ce qu'on a accepté le principe de plaisir ou, comme il la nomme en anticipant l'expression américaine d'aujourd'hui, l'attitude du « *good time* » que l'on rencontre spécialement du côté de la jeune génération. Comme pour Freud, la pulsion de mort correspond à l'aspect négatif des pulsions toujours insatisfaites de la libido : l'adoption du principe de plaisir aboutit nécessairement, selon Sénèque, au dégoût et au désespoir devant la vie ; mais il savait également (tout comme



Freud) que l'incapacité d'affirmer la vie n'implique pas forcément la capacité d'affirmer la mort. L'angoisse du destin et de la mort domine même la vie de ceux qui ont perdu la volonté de vivre, ce qui montre que la recommandation stoïcienne du suicide ne s'adresse pas à ceux que la vie a vaincus, mais à ceux qui ont triomphé de la vie, qui sont tout à la fois capables de vivre et de mourir et qui peuvent choisir librement entre les deux. Le suicide évasion, inspiré par la crainte, est à l'opposé du courage d'être stoïcien.

Le courage stoïcien est, au sens ontologique comme au sens moral, un « courage d'être ». Il trouve son fondement dans la suprématie de la raison chez l'être humain. Mais la raison, dans l'ancien comme dans le nouveau stoïcisme, ne signifie pas la même chose que dans la terminologie contemporaine. La raison, au sens stoïcien, ce n'est pas le pouvoir de « raisonner », c'est-à-dire d'argumenter à partir de l'expérience avec les instruments de la logique classique ou de la logique mathématique. La raison, pour les stoïciens, c'est le *logos*, la structure pleine de sens de la réalité prise comme un tout et de l'esprit humain en particulier. « Si la raison, dit Sénèque, est le seul attribut appartenant à l'être humain en tant qu'être humain, la raison sera alors son seul bien, valant tout le reste mis ensemble. » Cela signifie que la raison constitue la vraie et essentielle nature de l'être humain, en comparaison [147] de laquelle tout le reste est accidentel. Le courage d'être est le courage d'affirmer sa propre nature raisonnable à l'encontre de ce qui est accidentel en nous. Il est évident que la raison, ainsi comprise, désigne le centre même de la personne et qu'elle inclut toutes les fonctions spirituelles. Le raisonnement, comme fonction limitée de connaissance détachée du centre de la personne, ne pourrait jamais donner naissance au courage. On ne peut jamais écarter l'angoisse en la repoussant par des arguments. Ce n'est pas là une découverte récente de la psychanalyse : les stoïciens, lorsqu'ils magnifiaient la raison, le savaient déjà. Ils savaient que l'angoisse ne peut être surmontée que par le pouvoir de la raison universelle qui, chez le sage, l'emporte sur les désirs et les craintes. Le courage stoïcien présuppose que le centre de la personne s'abandonne au *logos* de l'être ; il est participation au pouvoir divin de la raison, pouvoir qui transcende l'empire des passions et des angoisses. Le courage d'être est le courage d'affirmer notre propre nature rationnelle en dépit de tout ce qui en nous s'oppose à l'union avec la nature rationnelle de l'être-même.

Ce qui contredit le courage de la sagesse, ce sont les désirs et les craintes. Les stoïciens ont élaboré une profonde doctrine de l'angoisse qui nous fait penser à des analyses récentes. Ils ont découvert que l'objet de la crainte est la crainte elle-même. « Rien n'est terrible dans les choses, dit Sénèque, sinon la crainte elle-même. » Épictète ajoute : « Ce n'est pas la mort ou l'épreuve qui est une chose effrayante, mais la crainte de la mort et de la tribulation. » C'est notre angoisse qui place des masques effrayants sur les êtres humains et sur les choses. Si nous leur enlevons ces masques, leur véritable visage apparaît, et la crainte qu'ils produisaient disparaît. C'est vrai même pour la mort. Du moment que chaque jour un peu de notre vie nous est enlevé – du moment que nous sommes en train de mourir chaque jour –, l'heure finale où nous cesserons d'exister ne nous apportera pas par elle-même la mort : elle ne fera qu'achever le processus mortel. Les horreurs qu'on y attache ne sont qu'affaires d'imagination. Elles s'évanouissent lorsque l'image de la mort est dépouillée de son masque.

Ce sont donc nos désirs incontrôlés qui fabriquent des masques et les mettent sur les êtres humains et sur les choses. Sénèque anticipe ainsi la théorie freudienne de la libido mais dans un contexte plus large. Il distingue entre les désirs naturels qui sont limités et ceux qui naissent des opinions fausses et qui sont illimités. Comme tel, le désir n'est pas sans limites. Dans une nature non déformée, il se trouve limité par des besoins objectifs et, par conséquent, il peut être satisfait. Mais l'imagination humaine déformée outrepasse les besoins objectifs et, avec eux, toute satisfaction possible : « Quand vous quittez le droit chemin, vos errements sont sans limites ». C'est cela, et non le désir comme tel, qui produit une « tendance irréfléchie (*inconsulta*) vers la mort ».

L'affirmation de notre être essentiel en dépit des désirs et des angoisses donne naissance à la joie. Sénèque exhorte Lucilius à se donner pour tâche « d'apprendre à éprouver de la joie ». Ce n'est pas à la joie des désirs comblés qu'il fait allusion, car la vraie joie est une « affaire difficile » : elle est le bonheur d'une âme qui s'est « élevée au-dessus de toutes les circonstances ». La joie accompagne l'affirmation de soi de notre être essentiel en dépit des inhibitions qui proviennent des éléments accidentels en nous. La joie est l'expression, sur le plan émotionnel, du Oui courageux à notre être véritable. Cette union du courage et de la joie montre clairement le caractère ontologique du



courage. Si le courage est interprété uniquement en termes éthiques, sa relation à la joie de l'accomplissement de soi demeure [148] cachée. Dans l'acte ontologique par lequel un être s'affirme lui-même dans son être essentiel, courage et joie coïncident.

Le courage stoïcien n'est ni athée ni théiste au sens technique du terme. Le problème des rapports du courage avec l'idée de Dieu est posé et résolu par les stoïciens ; mais il est résolu de telle manière que la solution pose plus de questions qu'elle n'en résout : un tel fait manifeste le sérieux existentiel de la doctrine stoïcienne du courage. Sénèque exprime, sous la forme de trois énoncés, les rapports entre le courage du sage et la religion. Le premier énoncé déclare : « Impassibles devant les craintes et non gâtés par les plaisirs, nous ne serons effrayés ni par la mort ni par les dieux. » Les dieux représentent ici le destin. Ils sont les puissances qui fixent ce destin et symbolisent sa menace. Le courage qui surmonte l'angoisse du destin surmonte aussi l'angoisse devant les dieux. Le sage qui affirme sa participation à la raison universelle transcende l'empire des dieux. Le courage d'être dépasse la puissance polythéiste du destin. Le deuxième énoncé affirme que l'âme du sage est semblable à Dieu. Le Dieu dont il s'agit ici est le *logos* divin : en s'unissant à lui, le courage de la sagesse conquiert le destin et transcende les dieux. C'est le « Dieu au-dessus de Dieu ». Enfin, le troisième énoncé souligne la différence qu'il y a entre l'idée d'une résignation au monde et l'idée d'un salut du monde exprimé en termes théistes. Pour Sénèque, puisque Dieu est *au-delà* de la souffrance, le vrai stoïcien est *au-dessus* d'elle. Cela implique que la souffrance est en contradiction avec la nature de Dieu. Il est impossible à Dieu de souffrir : il est *au-delà*. Le stoïcien, comme être humain, est capable de souffrir, mais il n'est pas nécessaire qu'il laisse la souffrance dominer le centre de son être rationnel. Il peut se tenir lui-même *au-dessus* d'elle puisque ce n'est pas son être essentiel qui est atteint, mais ce qu'il y a en lui d'accidentel. Cette distinction entre « au-delà » et « au-dessus » implique un jugement de valeur. Le sage, qui courageusement surmonte le désir, la souffrance et l'angoisse, « dépasse Dieu lui-même ». Il est supérieur au Dieu qui, de par sa perfection et sa béatitude naturelles, se situe au-delà. À un tel niveau d'évaluation, le courage de la sagesse et de la résignation pourrait être remplacé par le courage de la foi en un salut, c'est-à-dire la foi en un Dieu qui,

paradoxalement, participerait à la souffrance humaine ; mais le stoïcisme en lui-même est incapable de faire ce dernier pas.

Le stoïcisme atteint sa limite lorsqu'on demande dans quelle mesure le courage de la sagesse est possible. Bien que les stoïciens aient insisté sur l'égalité de tous les êtres humains dans leur participation au *logos* universel, ils n'ont pu nier le fait que la sagesse n'est possédée que par une petite élite. La majorité de la population est « folle », reconnaissent-ils, esclave de ses désirs et de ses craintes. Bien qu'ils participent au *logos* divin par leur nature essentielle ou rationnelle, la plupart des êtres humains sont en conflit avec leur propre rationalité, et cet état de chose fait qu'ils sont incapables d'affirmer leur être essentiel avec courage.

Il était impossible aux stoïciens d'expliquer cette situation qu'ils ne pouvaient pas non plus nier. Et ce n'est pas seulement la prédominance des « fous » dans les masses qu'ils ne pouvaient expliquer : il y avait quelque chose chez les sages eux-mêmes qui les plaçait devant un problème difficile. Sénèque affirme qu'il n'y a pas de plus grand courage que celui qui naît de l'absolu désespoir. Mais, doit-on demander, le stoïcien en tant que stoïcien a-t-il atteint cet état de « désespoir absolu » ? Peut-il l'atteindre dans le cadre de sa philosophie ? Ou y a-t-il quelque [149] chose qui manque à son désespoir et, par conséquent, à son courage ? Le stoïcien en tant que stoïcien n'expérimente pas le désespoir sous la forme de la culpabilité personnelle. Épictète cite en exemple ces paroles de Socrate que rapportent les *Mémorables* de Xénophon : « J'ai pris soin de ce qui était sous mon autorité » et « Je n'ai jamais rien fait de mal dans ma vie privée ou dans ma vie publique ». Épictète lui-même affirme qu'il a appris à ne s'occuper de rien de ce qui est extérieur à son dessein moral. Mais plus révélateur encore que ces déclarations est le ton général de supériorité et de complaisance qui caractérise les *diatribes* des stoïciens, leurs discours moraux et leurs accusations publiques. Le stoïcien ne peut pas dire, comme le fera Hamlet, que la « conscience » fait des lâches de nous *tous*. Il ne perçoit pas la chute universelle de la rationalité essentielle dans la folie de l'existence comme étant matière à responsabilité et comme posant un problème de culpabilité. Le courage d'être, pour lui, signifie le courage de s'affirmer en dépit du destin et de la mort, mais ce n'est pas le courage de s'affirmer en dépit du péché et de la culpabilité. Il ne pouvait pas en être autrement, car le courage de faire face à sa propre culpabilité conduit à la question du salut et non plus à celle du renoncement.



## 3. Courage et affirmation de soi : Spinoza

Le stoïcisme passa à l'arrière-plan lorsque la foi dans le salut du monde remplaça le courage du renoncement au monde, mais il réapparut lorsque le système médiéval que dominait le problème du salut commença à se désagréger. Il redevint décisif pour une élite intellectuelle qui rejetait la voie de salut sans pour autant lui substituer la voie stoïcienne du renoncement. L'impact du christianisme sur le monde occidental eut pour effet que la renaissance des anciennes écoles de pensée, au début de l'époque moderne, ne fut pas qu'un renouveau mais aussi une transformation. Cela est vrai de la renaissance du platonisme comme de celle du scepticisme et du stoïcisme ; cela est vrai également du renouveau des arts, de la littérature, des théories de l'État et de la philosophie de la religion. En tous ces domaines, l'aspect négatif du sentiment que la fin de l'Antiquité éprouvait à l'égard de la vie cédait la place à l'aspect positif des idées chrétiennes de création et d'incarnation, même lorsque ces idées étaient ignorées ou niées. Le fond spirituel de l'humanisme de la Renaissance était chrétien comme celui de l'ancien humanisme était païen, malgré la critique des religions païennes par l'humanisme grec et malgré la critique du christianisme par l'humanisme moderne. La différence cruciale entre ces deux types d'humanisme, c'est la réponse qu'ils donnent à la question de savoir si l'être est essentiellement bon ou non. Tandis que le symbole de la création implique la doctrine chrétienne classique que « l'être en tant qu'être est bon » (*esse qua esse bonum est*), la doctrine de la « matière rebelle » dans la philosophie grecque exprime le sentiment païen que l'être est nécessairement ambigu dans la mesure où il participe à la fois à la forme créatrice et à la matière qui s'y oppose. Cette divergence des conceptions ontologiques eut des conséquences importantes. Alors qu'à la fin de l'Antiquité les diverses formes de dualisme métaphysique et religieux étaient liées à un idéal ascétique – la négation de la matière –, la renaissance de l'Antiquité à l'époque moderne remplaçait cet ascétisme par une transformation active du domaine de la matière. Et tandis que dans le [150] monde antique le sentiment du tragique de l'existence dominait la pensée et la vie, spécialement l'attitude

à l'égard de l'histoire, avec la Renaissance s'amorça un mouvement orienté vers l'avenir avec tout ce qu'il laissait entrevoir de création et de nouveauté. L'espoir dominait le sentiment tragique de la vie, et la croyance au progrès remplaçait la résignation au retour circulaire. Cette divergence des ontologies eut une troisième conséquence : l'ancien humanisme et l'humanisme moderne ne donnèrent pas du tout la même valeur à l'individu. Alors que le monde ancien appréciait l'individu non comme individu mais comme le représentant de quelque chose d'universel – une vertu par exemple –, la renaissance de l'Antiquité considère l'individu en tant que tel comme une expression unique de l'univers, incomparable, irremplaçable et d'une importance infinie.

Il est évident que cette opposition a donné naissance à des interprétations radicalement différentes du courage. Ce n'est plus à l'opposition entre la résignation et le salut à laquelle je fais allusion maintenant. L'humanisme moderne est encore un humanisme tout en rejetant l'idée de salut, mais l'humanisme moderne rejette aussi la résignation. Il la remplace par une sorte d'affirmation de soi qui dépasse celle des stoïciens parce qu'elle comprend l'existence matérielle, historique et individuelle. Néanmoins, cet humanisme a tant de points communs avec l'ancien stoïcisme qu'on peut l'appeler néostoïcisme. Spinoza en est le représentant. Personne n'a autant que lui développé l'ontologie du courage. En donnant le nom d'*Éthique* à son ouvrage principal d'ontologie, il indique, dans le titre même, son intention de dévoiler le fondement ontologique de l'existence éthique de l'être humain, incluant son courage d'être. Mais pour Spinoza, comme pour les stoïciens, le courage d'être n'est pas une chose parmi tant d'autres. Il est une expression de l'acte essentiel de tout de ce qui participe à l'être, c'est-à-dire de l'affirmation de soi. La doctrine de l'affirmation de soi est au cœur de la pensée de Spinoza. Son importance radicale apparaît dans une proposition comme celle-ci : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose » (*Éthique*, III, proposition VII). Le terme latin pour effort est *conatus*, l'effort vers quelque chose. Cet effort n'est pas un aspect contingent de la chose ni un élément de son être à côté d'autres éléments : il est son *essentia actualis*. Le conatus fait qu'une chose est ce qu'elle est, au point que sa suppression entraîne nécessairement la suppression de la chose elle-même (II, définition II). C'est l'effort pour la conservation de soi ou pour l'affirmation de soi qui fait qu'une chose est ce qu'elle est. Spinoza donne aussi à cet effort, qui est l'essence d'une chose, le nom de puissance et il dit que l'esprit se porte vers ce qui affirme ou pose (*affirmat sive ponit*) sa propre puissance d'agir (*ipsius agendi potentiam*) (III, proposition LIV). Ainsi, nous identifions l'essence actuelle, la puissance d'être et l'affirmation de soi. Il s'ensuit d'autres identifications : la puissance d'être s'identifie à la vertu, et la vertu, par conséquent, s'identifie à la nature essentielle. La vertu est donc le pouvoir d'agir exclusivement selon notre vraie nature ; et le degré de notre vertu correspond au degré de notre effort et de notre capacité à affirmer notre être. Il est impossible de concevoir qu'une vertu quelconque ait la priorité sur l'effort pour [151] conserver son propre être (IV, proposition XXII). L'affirmation de soi est, pour ainsi dire, totalement vertu. Mais l'affirmation de soi est affirmation de notre être essentiel, et la connaissance de notre être essentiel nous est médiatisée par la raison, qui est ce pouvoir qu'a l'âme de se donner des idées adéquates. Par conséquent, agir inconditionnellement par vertu, c'est la même chose que d'agir sous la conduite de la raison ou d'affirmer son être essentiel ou sa vraie nature (IV, proposition XXIV).



À partir de ce fondement, la relation du courage et de l'affirmation de soi s'éclaire. Spinoza emploie deux termes, *fortitudo* et *animositas* (III, proposition LIX, scolie). *Fortitudo* (comme dans la terminologie scolastique), c'est la force d'âme, sa puissance d'être ce qu'elle est essentiellement. *Animositas*, qui provient d'*anima*, âme, c'est le courage dans le sens d'un acte total de la personne. Voici donc sa définition : « Par courage, j'entends le désir (*cupiditas*) par lequel tout être humain s'efforce de conserver son être d'après le seul commandement de la raison » (III, proposition LIX, scolie). Cette définition pourrait conduire, une fois de plus, à l'identification du courage avec la vertu en général. Mais Spinoza distingue entre *animositas* et *generositas* qui est le désir de se joindre à autrui par l'amitié et par le support mutuel. Cette double acception d'un concept de courage, tantôt large, tantôt limité, est en accord avec l'ensemble du développement de l'idée de courage auquel nous nous sommes référés. Dans une philosophie systématique rigoureuse et cohérente comme celle de Spinoza, cette double direction constitue un fait remarquable qui rend manifeste les deux motifs cognitifs qui toujours conditionnent la doctrine du courage : le

motif ontologique universel et le motif spécifiquement moral. Ceci s'avère d'une très grande importance lorsqu'il s'agit de résoudre l'un des plus difficiles problèmes de l'éthique : celui du rapport entre l'affirmation de soi et l'amour d'autrui. Pour Spinoza, le second est impliqué dans le premier. Puisque la vertu et la puissance d'affirmation de soi sont identiques et que la « générosité » est l'acte d'aller vers les autres dans une disposition de bienveillance, aucun conflit entre l'affirmation de soi et l'amour ne peut être pensé. Évidemment, cela présuppose que non seulement l'affirmation de soi se distingue de l'« égoïsme », au sens de défaut moral, mais encore qu'elle en soit exactement le contraire. L'affirmation de soi s'oppose ontologiquement à cette « réduction de l'être » par des affects propres à contredire notre nature essentielle. Erich Fromm a amplement développé cette idée qu'un juste amour de soi et un juste amour d'autrui sont interdépendants et que l'égoïsme et l'abus d'autrui le sont également. La doctrine spinoziste de l'affirmation de soi comprend aussi bien le juste amour de soi (quoique Spinoza n'use pas de cette expression que j'hésite moi-même à employer) que le juste amour des autres.

L'affirmation de soi, selon Spinoza, est participation à l'affirmation de soi divine. « La puissance par laquelle les choses singulières et, conséquemment, l'être humain conservent leur être est la puissance même de Dieu » (IV, proposition IV, démonstration). La participation de l'âme à la puissance divine est décrite à la fois en termes de connaissance et d'amour. Si l'âme se connaît elle-même « *sub æternitatis specie* » (sous l'espèce de l'éternité) (V, proposition XXX), elle reconnaît son être en Dieu ; et cette connaissance de Dieu et de son être en Dieu est la cause d'une parfaite béatitude et ainsi d'un amour parfait à l'égard de la cause de cette béatitude. Cet amour est spirituel (*intellectualis*) parce qu'il est éternel et il est, par conséquent, une affection non soumise aux passions qui sont liées à l'existence corporelle (V, proposition XXXIV). Il est participation à l'amour spirituel infini par lequel Dieu se contemple et s'aime lui-même et, en s'aimant lui-même, aime aussi ce qui lui appartient [152] : les êtres humains. Ces thèses fournissent une réponse à deux questions demeurées sans réponse sur la nature du courage. Elles expliquent pourquoi l'affirmation de soi est la nature essentielle de tout être et, en tant que telle, son plus grand bien. La parfaite affirmation de soi n'est pas un acte isolé qui aurait son origine dans l'être individuel, mais elle est participation à



l'acte universel ou divin d'affirmation de soi qui est la puissance d'origine de tout acte individuel. Avec cette idée, l'ontologie du courage a atteint son expression fondamentale. En outre, elle fournit une réponse à la deuxième question, celle de la puissance qui permet de triompher du désir et de l'angoisse. Les stoïciens n'y avaient pas répondu. Spinoza, à partir de son mysticisme juif, y répond par l'idée de participation. Il sait qu'une affection ne peut être dominée que par une autre affection ; il sait aussi que la seule qui soit en mesure de surmonter les affections passionnelles est l'affection de l'esprit : l'amour spirituel ou intellectuel de l'âme pour son éternel fondement. Cette affection exprime la participation de l'âme à l'amour de soi divin. Le courage d'être est possible parce qu'il est participation à l'affirmation de soi de l'être-même.

Une question pourtant demeure sans réponse, autant chez Spinoza que chez les stoïciens. Cette question, Spinoza lui-même la formule à la fin de son *Éthique* : comment se fait-il que la voie de salut qu'il a montrée se trouve en fait négligée par presque tous ? C'est qu'elle est difficile autant que rare comme tout ce qui est sublime, répond-il mélancoliquement dans la dernière phrase de son livre. Telle était déjà la réponse des stoïciens, mais ce n'est pas une réponse de salut, c'est une réponse de résignation.

## 4. Courage et vie : Nietzsche

Le concept spinoziste de « conservation de soi », aussi bien que le concept d'« affirmation de soi » par lequel nous l'interprétons si on le prend au sens ontologique, pose une sérieuse question. Que peut signifier l'« affirmation de soi » s'il n'y a pas de « soi », par exemple dans le domaine inorganique ou dans la substance infinie, dans l'être-même ? Ne serait-ce pas un argument contre le caractère ontologique du courage que cette impossibilité de l'attribuer à de larges secteurs de la réalité et, de ce fait, à l'essence de toute réalité ? Le courage ne serait-il qu'une qualité humaine qu'on ne pourrait même pas attribuer aux animaux supérieurs sinon par analogie et improprement ? Ne faut-il pas opter pour la conception morale du courage à l'encontre de la conception ontologique ? Une telle objection n'est pas sans nous rappeler les arguments analogues qui furent soulevés, tout au long de l'histoire de la pensée, contre les concepts les plus métaphysiques. Les

concepts tels que âme du monde, microcosme, instinct, volonté de puissance, etc., ont été accusés d'introduire de la subjectivité dans le domaine objectif du réel ; mais ce sont de fausses accusations. Elles se trompent sur la signification des concepts ontologiques. Ceux-ci n'ont pas pour fonction de décrire la nature ontologique de la réalité en des termes empruntés au côté subjectif ou objectif de notre expérience ordinaire. C'est la fonction d'un concept ontologique de faire appel à un domaine particulier de l'expérience pour viser les caractéristiques de l'être-même : celui-ci se situe au-delà de la distinction entre la subjectivité et l'objectivité et, pour cette raison, il ne peut être exprimé littéralement par des termes empruntés au côté subjectif ou au côté objectif. [153] L'ontologie parle de façon analogique. L'être en tant qu'être dépasse l'objectivité aussi bien que la subjectivité. Dans une approche cognitive, on doit se servir de l'une et de l'autre. Une telle approche est possible parce que toutes deux sont enracinées dans ce qui les dépasse, c'est-à-dire dans l'être-même. C'est à la lumière de ces réflexions que les concepts ontologiques, auxquels nous faisons référence, doivent être interprétés. Ils ne doivent pas être compris de façon littérale mais bien de façon analogique, ce qui ne veut pas dire qu'ils aient été formés arbitrairement et qu'ils puissent être facilement remplacés par d'autres. Leur choix est affaire d'expérience et de pensée, soumis à des critères qui en déterminent le caractère adéquat ou inadéquat. Cette remarque vaut également pour des concepts comme ceux de « conservation de soi » ou d'« affirmation de soi » quand ils sont pris dans un sens ontologique. Et elle s'applique, par conséquent, à tous les chapitres d'une ontologie du courage.

Conservation de soi et affirmation de soi impliquent logiquement toutes deux que l'on surmonte quelque chose qui, au moins potentiellement, menace ou nie le soi. Il n'y a aucune explication de ce « quelque chose » dans le stoïcisme ou dans le néostoïcisme, bien que tous deux le présupposent. En ce qui concerne Spinoza, il semble même impossible, dans le cadre de son système, de rendre compte d'un tel élément négatif. Si toute chose résulte nécessairement de la nature de la substance éternelle, aucun être n'aurait la puissance de menacer la conservation de soi d'un autre être. Chaque chose serait ce qu'elle est, et l'affirmation de soi ne serait qu'une manière excessive de parler de la simple identité d'une chose avec elle-même : mais telle n'est certainement pas l'opinion de Spinoza. Il parle, en effet, d'une menace réelle



et même, comme son expérience le lui a appris, du fait que beaucoup de gens succombent à cette menace. Il parle de *conatus*, l'effort pour, et de *potentia*, la puissance de réalisation de soi. Bien qu'ils ne puissent pas être pris à la lettre, ces termes ne peuvent pas non plus être rejetés comme dénués de sens : ils doivent être pris dans un sens analogique. Depuis Platon et Aristote, le concept de puissance joue un rôle important dans la pensée ontologique. Des termes comme *dynamis*, *potentia* (Leibniz), employés pour caractériser la vraie nature de l'être, préparent la voie à la « volonté de puissance » de Nietzsche. Il en est de même du terme « volonté », employé pour désigner la réalité ultime d'Augustin à Duns Scot jusqu'à Boehme, Schelling et Schopenhauer. Dans la volonté de puissance de Nietzsche, on retrouve ces deux termes et on doit les comprendre à la lumière de leur signification ontologique. On pourrait dire, de façon paradoxale, que la volonté de puissance n'est ni volonté ni puissance, autrement dit qu'elle n'est pas volonté au sens psychologique ni puissance au sens sociologique. Elle désigne l'affirmation de soi de la vie en tant que vie, comprenant la conservation de soi et la croissance. C'est pourquoi la volonté ne s'efforce pas vers quelque chose qu'elle ne possède pas, vers quelque objet extérieur à elle, mais elle se veut elle-même au double sens de conservation et de dépassement de soi. C'est là sa puissance et aussi sa puissance sur elle-même. La volonté de puissance est l'affirmation de soi de la volonté comme réalité ultime.

Nietzsche est le représentant le plus impressionnant et le plus marquant de ce qu'on pourrait appeler une « philosophie de la vie ». La vie, dans une telle expression, désigne le processus par lequel la puissance de l'être s'actualise elle-même ; mais, en s'actualisant, elle surmonte ce qui, dans la vie et bien qu'appartenant à la vie, est négation de la vie. On pourrait appeler cela la volonté qui contredit la volonté de puissance. Dans un chapitre de son *Zarathoustra* intitulé « Des prêcheurs de mort » (I, chapitre 9), Nietzsche signale les diverses manières dont la vie est tentée d'accepter sa propre négation : « Ils rencontrent un malade ou un vieillard ou un cadavre et ils disent : "La vie est réfutée !" Mais eux seulement sont réfutés, et [154] leur œil qui de l'existence ne voit qu'un seul visage. » La vie a de multiples aspects, elle est ambiguë. Nietzsche a décrit cette ambiguïté de la façon la plus actuelle qui soit dans la dernière partie de ses fragments posthumes intitulés *La volonté de puissance*. Le courage est cette puissance

qu'a la vie de s'affirmer elle-même en dépit de son ambiguïté, tandis que la négation de la vie, à cause de sa négativité, est une expression de lâcheté. À partir de ce fondement, Nietzsche développa une prophétie et une philosophie du courage en opposition à cette médiocrité et à cette décadence de la vie qu'il voyait s'annoncer dans la période à venir.

Comme les philosophes antiques, Nietzsche dans *Zarathoustra* considère le « guerrier » – qu'il distingue du simple soldat – comme un modèle éminent de courage. « Qu'est-ce qui est bien ? demandez-vous. Être courageux est bien » (I, 10), et non pas chercher à avoir une longue vie ou à vouloir être épargné, et tout cela justement par amour de la vie. La mort du guerrier et de l'homme mûr ne doit pas être un reproche à la terre (I, 21). L'affirmation de soi est l'affirmation de la vie et de la mort qui appartient à la vie.

La vertu, pour Nietzsche comme pour Spinoza, est affirmation de soi. Dans le chapitre *Des vertueux*, Nietzsche écrit : « C'est votre Soi le plus cher, votre vertu. La soif de l'anneau est en vous : c'est pour s'atteindre à nouveau lui-même que tout anneau lutte et se tord » (II, 27). Cette analogie décrit mieux que n'importe laquelle définition le sens de l'affirmation de soi dans la philosophie de la vie. Le Soi se possède, mais, en même temps, il cherche à s'atteindre. Ici, le *conatus* de Spinoza devient dynamique, au point que l'on pourrait pratiquement dire que Nietzsche est une reprise de Spinoza en termes dynamiques : la « vie » chez Nietzsche tient la place de la « substance » chez Spinoza. Cela est vrai non seulement pour Nietzsche mais pour la plupart des philosophes de la vie. La vérité de la vertu, c'est que le Soi est en elle, « et non une chose extérieure ». « Que dans l'action se trouve *votre* Soi, comme dans l'enfant la mère : que cela soit votre formule de vertu ! » (II, 27). Dans la mesure où le courage est affirmation de notre soi propre, il est du fait même vertu. Le soi dont l'affirmation de lui-même est vertu et courage est un soi qui se surpasse : « Et la Vie elle-même m'a confié ce secret : "Vois, dit-elle, je suis ce *qui doit toujours se surpasser*" » (II, 34). En mettant en italique les derniers mots, Nietzsche indique qu'il veut donner une définition de la nature essentielle de la vie. « [...] Là, la Vie se sacrifie – pour la puissance ! » continue-t-il et il montre, par cette expression, que pour lui l'affirmation de soi inclut la négation de soi, non pour l'amour de la négation mais pour l'amour de la plus grande affirmation possible, pour ce qu'il appelle « puissance ». La vie crée et la vie aime ce qu'elle crée – mais contre cela elle doit bientôt se retourner : « Ainsi le veut ma volonté [de vie] ». C'est pourquoi il est faux de parler de « volonté d'existence » ou même de « volonté de vivre » ; on doit parler de « volonté de puissance », c'est-à-dire de davantage de vie.



La vie qui veut se surpasser est la vie bonne, et la vie bonne est la vie courageuse. C'est la vie de « l'âme puissante » et du « corps triomphant » dont la jouissance de soi est vertu. Une telle âme bannit « toute lâcheté ; elle dit : le mal – c'est ce qui est lâche » (III, 54). Mais pour atteindre une telle noblesse, il faut obéir et commander ; il faut obéir quand on commande. Cette obéissance [155] qui est comprise dans le commandement est le contraire de la soumission. Cette dernière est la lâcheté qui n'ose pas se risquer. Le soi soumis, même à un Dieu, est à l'opposé d'un soi qui s'affirme. C'est un soi qui veut éviter la douleur de blesser ou d'être blessé. Le soi qui obéit, au contraire, c'est celui qui se commande et « par là se risque » (II, 34). En se commandant, il devient son propre juge et sa propre victime. Il se commande selon la loi de la vie, la loi du dépassement de soi. La volonté qui se commande est la volonté créatrice. Elle fait un tout des fragments et des énigmes de la vie. Elle ne regarde pas en arrière ; elle se tient au-delà de la mauvaise conscience ; elle rejette l'« esprit de vengeance » qui constitue la nature la plus profonde de l'accusation de soi et de la conscience de culpabilité ; elle dépasse la réconciliation, car elle est la volonté de puissance (II, 42). En faisant tout cela, le soi courageux s'unit à la vie elle-même et à son secret (II, 34).

Nous pouvons conclure notre interprétation de l'ontologie nietzschéenne du courage par la citation suivante : « Avez-vous du courage, ô mes frères ? [...] *Non* le courage devant témoins, mais le courage de l'ermite et de l'aigle, que pas même un dieu n'aperçoit ? [...] Il a du cœur, celui qui connaît la crainte mais la *vainc* ; qui voit l'abîme mais avec fierté. Celui qui voit l'abîme mais avec des yeux d'aigle, celui qui *saisit* l'abîme avec des serres d'aigle : celui-là a du courage » (IV, 73, partie 4).

Ces paroles révèlent l'autre aspect de Nietzsche, celui qui fait de lui un existentialiste : le courage de regarder dans l'abîme du non-être, dans la complète solitude de celui qui accepte le message : « Dieu est mort ». Nous aurons quelque chose d'autre à dire sur cet aspect de la pensée de Nietzsche dans les chapitres qui viennent. Il nous faut, pour

le moment, terminer notre survol historique, lequel n'avait pas l'intention d'être une histoire de l'idée de courage. Son intention était double : il voulait montrer que, dans l'histoire de la pensée occidentale, du *Lachès* de Platon au *Zarathoustra* de Nietzsche, le problème ontologique du courage avait stimulé la création philosophique, en partie parce que le caractère moral du courage demeure incompréhensible sans son caractère ontologique, en partie parce que l'expérience du courage s'est révélée être une voie d'accès exceptionnelle pour l'approche ontologique de la réalité.

En outre, ce survol historique avait pour fin de nous procurer le matériel conceptuel nécessaire pour traiter, d'une façon systématique, du problème du courage et, par-dessus tout, du concept ontologique de l'affirmation de soi et de ses diverses interprétations.

## CHAPITRE II

# ÊTRE, NON-ÊTRE ET ANGOISSE

## 1. Une ontologie de l'angoisse

### *a) La signification du non-être*

Le courage est affirmation de soi « en dépit de », en dépit de ce qui tend à empêcher le soi de s'affirmer lui-même. À la différence des doctrines du courage du stoïcisme et du néostoïcisme, les « philosophies de la vie » ont traité catégoriquement de ce contre quoi le courage s'affirme. Car si on interprète l'être en termes [156] de vie, d'évolution ou de devenir, le non-être est ontologiquement aussi fondamental que l'être. La reconnaissance de ce fait n'implique pas une décision à propos de la priorité de l'être sur le non-être, mais elle requiert la prise en considération du non-être au fondement même de l'ontologie. Si l'on parle du courage comme d'une clé d'interprétation de l'être-même, il faut bien voir que cette clé, lorsqu'elle ouvre la porte de l'être, découvre en même temps l'être, la négation de l'être et leur unité.

Le non-être est un des concepts les plus difficiles et les plus discutés. Parménide a tenté de l'écarter comme concept, mais, pour y arriver, il a dû sacrifier la vie. Démocrite l'a rétabli en l'identifiant à l'espace vide, de façon à rendre le mouvement pensable. Platon s'est servi de ce concept parce que, sans lui, le contraste entre l'existence et les pures essences était incompréhensible. Il est impliqué dans la distinction aristotélicienne entre matière et forme. Plotin y a trouvé le moyen de décrire la perte de soi de l'âme humaine et Augustin, le moyen d'interpréter ontologiquement le péché de l'être humain. Le non-être devint, pour Denys l'Aréopagite, le principe de sa doctrine mystique de Dieu. Jacob Boehme, mystique protestant et philosophe de la vie, a établi la thèse classique à l'effet que toutes choses s'enracinent dans un Oui et dans un Non. La doctrine leibnizienne de la finitude et du mal aussi bien que l'analyse kantienne de la finitude des catégories impliquent également le non-être. La dialectique hégélienne voit, dans la négation, la puissance dynamique de la nature et de l'histoire ; et les philosophes de la vie, depuis Schelling et Schopenhauer, tiennent la « volonté » pour la catégorie ontologique fondamentale parce qu'elle a le pouvoir de se nier sans se perdre. Le concept d'évolution et celui de devenir chez des philosophes comme Bergson

et Whitehead impliquent le non-être aussi bien que l'être. Les existentialistes contemporains, spécialement Heidegger et Sartre, ont placé le non-être (*Das Nichts*, le néant) au cœur de leur pensée ontologique ; et Berdiaeff, disciple à la fois de Denys et de Boehme, a élaboré une ontologie du non-être qui tient compte de la liberté « mè-ontique » en Dieu et en l'être humain. Ces utilisations philosophiques du concept de non-être peuvent être comprises sur l'arrière-fond de l'expérience religieuse du caractère passager de toutes choses créées et de la puissance du « démonique » dans l'âme humaine et dans l'histoire. Dans la religion biblique, ces négativités tiennent une place importante en dépit de la doctrine de la création. Et le démonique, principe antidivin qui néanmoins participe à la puissance du divin, apparaît à des points tournants dramatiques de l'histoire biblique.

Devant cette situation, il importe peu que quelques logiciens refusent au non-être le statut de concept et tentent de l'écarter du débat philosophique, sauf sous la forme de jugements négatifs. La question qu'il convient alors de poser est la suivante : que nous révèle le fait même de porter des jugements négatifs sur le caractère de l'être ? Quelle est la condition ontologique des jugements négatifs ? Comment est constitué le domaine des jugements négatifs possibles ? Bien sûr, le non-être n'est pas un concept comme les autres ; il est la négation de tout concept. Mais comme tel, il représente un contenu de pensée auquel on ne peut échapper et il est, comme l'histoire de la pensée l'a montré, le plus important après le concept de l'être-même.

Si on se demande comment le non-être se rapporte à l'être-même, on ne peut que répondre de façon métaphorique : l'être « englobe » lui-même et le non-être. L'être comprend le non-être [157] « à l'intérieur » de lui, comme ce qui est éternellement présent et éternellement surmonté dans le dynamisme de la vie divine. Le fondement de tout ce qui n'est pas une identité morte, sans mouvement ni devenir, c'est une vie créatrice. C'est de façon créatrice qu'il s'affirme lui-même, éternellement victorieux de son propre non-être. Comme tel, il est le modèle de l'affirmation de soi de tout être fini et la source du courage d'être.

Le courage est habituellement défini comme la puissance qu'a l'esprit de surmonter la crainte. La signification de la crainte semblait trop évidente pour mériter une enquête. Mais au cours des dernières décennies, la psychologie des profondeurs, en coopération avec la philosophie existentialiste, a conduit à une distinction nette entre la



crainte et l'angoisse, ainsi qu'à des définitions plus précises de chacun de ces concepts. Les analyses sociologiques contemporaines ont signalé l'importance de l'angoisse comme phénomène de groupe. La littérature et l'art en ont fait le thème principal de leurs créations, tant par le contenu que par le style. Il en a résulté une sorte d'éveil, du moins dans les milieux cultivés, une prise de conscience soudaine de leur propre angoisse et, sur la conscience du public en général, une plus grande perméabilité aux idées et aux symboles de l'angoisse. De nos jours, c'est presque devenu un truisme que de parler de notre époque comme de l'« âge de l'angoisse ». Ces remarques valent également pour l'Amérique et pour l'Europe.

C'est pourquoi, il est nécessaire d'intégrer à une ontologie du courage une ontologie de l'angoisse, car elles sont interdépendantes. Et il n'est pas impensable qu'à la lumière d'une ontologie du courage quelques aspects fondamentaux de l'angoisse apparaissent. Le premier énoncé qu'il convient de faire sur la nature de l'angoisse est celui-ci : l'angoisse est l'état dans lequel un être est conscient de son possible non-être ; ce qui pourrait être formulé plus brièvement ainsi : l'angoisse est la conscience existentielle du non-être. Dans cette expression, « existentielle » signifie que ce n'est pas une connaissance abstraite du non-être qui produit l'angoisse, mais la conscience que le non-être fait partie de notre être propre. Ce qui produit l'angoisse, ce n'est pas de concevoir l'universel caractère passager des choses ni même l'expérience de la mort des autres, mais l'impression que font ces événements sur la conscience latente que nous avons de notre propre avoir à mourir. L'angoisse, c'est la finitude éprouvée comme notre propre finitude ; c'est l'angoisse naturelle de l'être humain en tant qu'être humain et, d'une certaine manière, de tous les êtres vivants. C'est l'angoisse du non-être, la conscience de notre finitude comme finitude.

### *b) L'interdépendance de la crainte et de l'angoisse*

L'angoisse et la crainte ont une même racine ontologique, mais, dans la réalité, elles sont différentes. Cette distinction, communément admise, a été soulignée et même exagérément soulignée, au point qu'elle peut provoquer une réaction, non seulement contre l'exagération mais également contre la distinction elle-même. Comme la

plupart des auteurs le reconnaissent, la crainte, contrairement à l'angoisse, a un objet défini auquel on peut faire face, que l'on peut analyser, attaquer ou supporter. On peut agir sur lui, agir de telle sorte qu'on y participe, ne serait-ce que sous la forme du combat. On peut ainsi l'intégrer dans son affirmation de soi. Le courage peut rencontrer tout objet de crainte, parce que c'est un objet et qu'il rend la participation possible. Le courage peut intégrer la crainte que produit un objet défini, parce que cet objet, quelque effrayant qu'il soit, a un côté par lequel il participe à nous et nous à lui. On pourrait dire que tant qu'il y a un *objet* de crainte, l'amour au sens de participation peut surmonter la crainte.

[158] Mais il n'en va pas de même avec l'angoisse parce que l'angoisse n'a pas d'objet ou plutôt, exprimé de façon paradoxale, parce que son objet est la négation de tout objet. C'est pourquoi la participation, la lutte et l'amour à son égard sont impossibles. Celui qui est dans l'angoisse, aussi longtemps qu'il s'agit de pure angoisse, est livré à elle sans appui. On peut observer cette déréliction dans l'état d'angoisse chez les animaux comme chez les êtres humains. Cela se traduit par une désorientation, des réactions inadéquates, un manque d'« intentionnalité » (qui est la relation de l'être à des contenus signifiants de connaissance ou de volonté). La raison de ce comportement, parfois caractéristique, est le manque d'objet sur lequel le sujet (en état d'angoisse) puisse se concentrer. Le seul objet est la menace elle-même, mais non l'origine de la menace puisque l'origine de la menace c'est le « néant ».

On pourrait se demander si ce « rien » menaçant n'est pas l'inconnu, la possibilité indéfinie d'une menace réelle. L'angoisse ne cesse-t-elle pas au moment où apparaît un objet connu de crainte ? Serait-elle alors la crainte de l'inconnu ? Mais c'est là une explication insuffisante de l'angoisse, car il y a d'innombrables domaines de l'inconnu, différents pour chaque sujet, qu'on envisage sans aucune angoisse. C'est un inconnu d'un type spécial qui est rencontré avec angoisse : il est cet inconnu qui, par sa nature même, ne peut être connu parce qu'il est le non-être.

La crainte et l'angoisse doivent être distinguées mais non pas séparées. Elles sont immanentes l'une à l'autre : l'aiguillon de la crainte est l'angoisse, et l'angoisse tend à se transformer en crainte. Craindre, c'est être effrayé par quelque chose, une douleur, le rejet par une personne ou par un groupe, la perte de quelque chose ou de quelqu'un, ou le moment de mourir. Mais quand on anticipe la menace de ces choses, ce n'est pas la négativité elle-même que ces choses représentent pour le sujet qui est effrayante, mais l'angoisse touchant les implications possibles de cette négativité. L'exemple privilégié, et plus qu'un exemple, est la crainte de mourir. Dans la mesure où elle est *crainte*, son objet est l'anticipation d'un événement : celui d'être tué par la maladie ou par un accident et, de ce fait, souffrir l'agonie et la perte de toutes choses. Dans la mesure où elle est *angoisse*, son objet est l'absolument inconnu de ce qu'il y a « après la mort » : le non-être qui demeure non-être même lorsqu'il est rempli d'images tirées de notre expérience présente. Les rêveries du soliloque de Hamlet, « *to be or not to be* », sur ce que nous pouvons trouver après la mort et qui fait des lâches de nous tous, sont effrayantes non à cause de leur contenu manifeste mais en raison de leur pouvoir de symboliser la menace du néant ou, en termes religieux, de la « mort éternelle ». Les symboles de l'enfer créés par Dante provoquent l'angoisse non à cause de leur imagerie objective, mais parce qu'ils expriment ce « néant » dont on éprouve la puissance dans l'angoisse de la culpabilité. Chacune des situations décrites dans l'*Inferno* pourrait être affrontée par le courage sur la base de la participation et de l'amour ; mais, naturellement, le sens même de ces situations fait que c'est impossible. En d'autres termes, ce ne sont pas des situations véritables mais des symboles de l'absence d'objet, des symboles du non-être.



La crainte de la mort constitue l'élément d'angoisse inhérent à toute crainte. L'angoisse qui n'est pas atténuée par la crainte d'un objet, l'angoisse dans sa nudité, est toujours angoisse du non-être ultime. À première vue, l'angoisse apparaît comme le sentiment pénible de notre incapacité à affronter la menace d'une situation particulière. Mais une analyse plus profonde fait apparaître que, dans l'angoisse devant n'importe quelle situation particulière, c'est l'angoisse devant la situation humaine comme telle qui est présente. C'est l'angoisse d'être incapable de protéger son propre être qui est sous-jacente à toute [159] crainte et constitue en elle l'élément effrayant. C'est pourquoi au moment où l'« angoisse nue » s'empare de l'esprit, les objets précédents de crainte cessent d'être des objets définis ; ils se montrent pour ce qu'ils ont toujours été en partie : des symptômes de l'angoisse

fondamentale de l'être humain. Comme tels, ils sont hors d'atteinte des tentatives les plus courageuses.

C'est cette situation qui conduit les sujets anxieux à se donner des objets de crainte. L'angoisse s'efforce de se changer en crainte, parce que la crainte peut être affrontée avec courage. Il est impossible à un être fini d'affronter l'angoisse nue plus longtemps qu'un court instant. Ceux qui ont eu l'expérience de tels moments, par exemple certains mystiques dans leurs visions de la « nuit de l'esprit », ou Luther sous le désespoir des assauts démoniques, ou Nietzsche-*Zarathoustra* dans l'expérience du « grand dégoût », ont parlé de son inimaginable horreur. On esquive habituellement cette horreur en transformant l'angoisse en crainte de quelque chose, quelle qu'elle soit. L'esprit humain n'est pas seulement, comme l'a dit Calvin, une fabrique permanente d'idoles ; il est aussi une fabrique permanente de craintes : la première pour échapper à Dieu, la seconde pour éviter l'angoisse. Et il y a une relation entre les deux, car faire face au Dieu qui est vraiment Dieu veut dire faire face aussi à la menace absolue du non-être. L'« absolu dans sa nudité » (pour employer une expression de Luther) engendre l'« angoisse nue », car elle est l'abolition de toute affirmation de soi finie et non pas un objet possible de crainte et de courage (voir les chapitres V et VI). Mais ultimement, les tentatives pour transformer l'angoisse en crainte sont vaines. On ne peut éliminer l'angoisse fondamentale, l'angoisse d'un être fini devant la menace du non-être. Elle appartient à l'existence elle-même.

## 2. Les types d'angoisse

### *a) Les trois types d'angoisse et la nature humaine*

Le non-être dépend de l'être qu'il nie. « Dépendre » veut dire deux choses. Cela désigne, tout d'abord, la priorité ontologique de l'être sur le non-être. Le terme non-être lui-même l'indique et il s'avère logiquement nécessaire. Il ne pourrait pas y avoir de négation sans une affirmation préalable à nier. Assurément, on peut décrire l'être en termes de non-être et justifier une telle description en se référant à l'expérience d'étonnement prérationnel par laquelle on constate qu'il y a quelque chose et non pas rien. On pourrait alors dire que « l'être est la négation de la nuit primordiale du néant ». Mais en procédant ainsi,



on est forcé de réaliser qu'un tel néant originel n'est ni rien ni quelque chose, qu'il ne devient néant qu'en contraste avec quelque chose ; autrement dit, que le statut ontologique du non-être comme non-être est dépendant de l'être. Deuxièmement, le non-être est dépendant des qualités particulières de l'être. En lui-même, le non-être n'a ni qualité ni différence qualitative, mais il les acquiert dans sa relation à l'être. Le caractère de la négation de l'être est déterminé par ce qui est nié dans l'être. C'est ce qui permet de parler des qualités du non-être et, par conséquent, de divers types d'angoisse.

Jusqu'à présent, nous avons utilisé le terme non-être sans différenciation, tandis que, dans l'étude sur le courage, plusieurs formes d'affirmation de soi ont été mentionnées. Celles-ci [160] correspondaient aux différentes formes d'angoisse et ne pouvaient être comprises qu'en corrélation avec elles. Je propose que nous distinguions trois types d'angoisse correspondant aux trois directions selon lesquelles le non-être menace l'être. Le non-être menace l'affirmation de soi ontique de l'être humain : de façon relative, en termes de destin et de façon absolue, en termes de mort. Il menace l'affirmation de soi spirituelle de l'être humain : de façon relative, en termes de vide et de façon absolue, en termes d'absurde. Puis, il menace l'affirmation de soi morale : de façon relative, en termes de culpabilité et de façon absolue, en termes de condamnation. La conscience de cette triple menace est l'angoisse qui apparaît sous trois formes : l'angoisse du destin et de la mort (en bref, l'angoisse de la mort), l'angoisse du vide et de la perte du sens (en bref, l'angoisse de l'absurde), l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation (en bref, l'angoisse de la condamnation). Sous ces trois formes, l'angoisse est existentielle en ce sens qu'elle appartient à l'existence comme telle et non à un état anormal de l'esprit comme l'angoisse névrotique (et psychotique). La nature de l'angoisse névrotique et sa relation à l'angoisse existentielle seront étudiées dans un autre chapitre. Nous allons traiter maintenant des trois formes de l'angoisse existentielle, d'abord en regard de leur réalité dans la vie de l'individu, puis de leurs manifestations sociales à des périodes particulières de l'histoire de l'Occident. Il faut préciser, au départ, que la différence de ces types d'angoisse ne signifie pas qu'elles s'excluent mutuellement. Nous avons vu, par exemple, dans le premier chapitre, que le courage d'être, tel qu'il se manifeste dans l'ancien stoïcisme, conquiert non seulement la crainte de la mort mais aussi la menace de

l'absurde. Chez Nietzsche, l'angoisse de la mort et l'angoisse de la condamnation sont passionnément défiées, et ce, malgré la prédominance de la menace de l'absurde. Dans toutes les représentations du christianisme classique, la mort et le péché sont considérés comme des adversaires alliés contre lesquels le courage de la foi doit lutter. Les trois formes d'angoisse – et par conséquent de courage – sont immanentes les unes aux autres, mais elles sont ordinairement sous la prédominance de l'une d'entre elles.

*b) L'angoisse du destin et de la mort*

Le destin et la mort sont la manière dont notre affirmation de soi ontique est menacée par le non-être. « Ontique », du grec *on*, « être » désigne ici l'affirmation de soi fondamentale d'un être dans sa simple existence. (Onto-logique désigne l'analyse philosophique de la nature de l'être.) L'angoisse du destin et de la mort est la plus fondamentale, la plus universelle et elle est inévitable. Toutes les tentatives pour la repousser sont inutiles. Même si les prétendus arguments en faveur de l'« immortalité de l'âme » avaient un pouvoir probant (qu'ils n'ont pas), ils ne convaincraient pas existentiellement, car, existentiellement, chacun est conscient de la perte de soi totale qu'implique l'extinction biologique. L'esprit le plus simple sait instinctivement ce que formule l'ontologie sophistiquée : que la réalité a pour structure fondamentale la corrélation soi-monde ; qu'avec la disparition d'un côté – le monde –, l'autre côté – le soi – disparaît aussi, et que ce qui reste est leur fondement commun mais non leur corrélation structurelle. On a observé que l'angoisse de la mort augmente avec le progrès de l'individualisation et que les êtres humains qui appartiennent à des cultures collectivistes sont moins touchés par ce type d'angoisse. L'observation est juste, mais il serait faux de penser qu'il n'y aurait pas, dans ces cultures, d'angoisse fondamentale devant la mort. Ce qui [161] différencie ces cultures des civilisations plus individualisées, c'est que le type particulier de courage qui caractérise le collectivisme (voir le chapitre IV), tant qu'il demeure inébranlé, apaise l'angoisse de la mort. Par contre, le fait que le courage doive être suscité au moyen de multiples activités internes et externes (psychologiques et rituelles) et par des symboles de toutes sortes montre que, même dans le collectivisme, il faut surmonter l'angoisse fondamentale. Sans sa présence, au moins



virtuelle, ni la guerre ni la législation criminelle dans ces sociétés ne peuvent être comprises. Si on ne craignait pas la mort, la menace de la loi ou d'un ennemi supérieur serait sans effet, ce qui, de toute évidence, n'est pas le cas. Dans toutes les civilisations, l'être humain en tant qu'être humain est anxieusement conscient de la menace du non-être et il a besoin de courage pour s'affirmer en dépit de cette menace.

L'angoisse de la mort constitue l'horizon permanent sur le fond duquel l'angoisse du destin est à l'œuvre, car la menace qui pèse sur l'affirmation de soi ontique de l'être humain ne comprend pas seulement la menace absolue de la mort mais aussi celle relative du destin. Il ne fait pas de doute que l'angoisse de la mort couvre de son ombre toutes les angoisses concrètes et leur donne leur sérieux ultime. Celles-ci ont toutefois une certaine indépendance qui fait qu'elles sont, dans le cours normal des choses, plus immédiatement ressenties que l'angoisse de la mort. Le terme « destin », qui désigne cet ensemble d'angoisses, met l'accent sur l'élément qui leur est commun à toutes : leur caractère contingent, leur imprévisibilité, l'impossibilité de dévoiler leur sens et leur finalité. Cela peut s'exprimer en des termes empruntés à la structure catégorielle de notre expérience. On peut ainsi montrer la contingence de notre être temporel : le fait que nous existons en cette période du temps et non en une autre, commençant à un moment contingent et finissant à un autre moment contingent, rempli d'expériences qui sont elles-mêmes contingentes en qualité et en quantité. On peut également montrer la contingence de notre être spatial : le fait que nous nous trouvons ici et non ailleurs, et l'étrangeté de cet ici en dépit de sa familiarité ; la contingence de notre être dans le monde et notre regard sur le monde ; et la contingence de cette réalité que nous regardons comme notre monde. Le fait que l'un et l'autre puissent être différents constitue leur contingence et engendre l'angoisse au sujet de notre existence spatiale. On peut montrer enfin la contingence de l'interdépendance causale, qui en est une autre facette à la fois par rapport au passé et par rapport au présent, les vicissitudes qui proviennent de notre monde et des forces cachées dans les profondeurs de nous-mêmes. « Contingent » ne veut pas dire absence de détermination causale, mais signifie que les causes qui déterminent notre existence n'ont pas de nécessité ultime. Elles sont données et ne peuvent pas être logiquement déduites. C'est d'une manière contingente que nous sommes placés dans l'ensemble du réseau des relations causales. C'est d'une

manière contingente qu'elles nous déterminent à chaque instant et qu'elles nous expulsent de l'existence à notre dernière heure.

Le destin est la règle de la contingence, et l'angoisse concernant le destin est fondée sur la conscience qu'a l'être fini d'être contingent à tous les points de vue, de n'avoir aucune nécessité ultime. On identifie généralement le destin à la nécessité, au sens d'une détermination causale inéluctable. Cependant, ce n'est pas la nécessité causale qui fait que le destin soit matière à angoisse mais l'absence de nécessité ultime, l'irrationalité, l'impénétrable obscurité du destin.

La menace que le non-être fait peser sur l'être humain dans son affirmation de soi ontique est absolue en ce qui concerne la mort et relative en ce qui concerne le destin. Mais la menace relative n'est menace que [162] parce qu'elle se lève sur le fond d'une menace absolue. Le destin ne pourrait pas produire une menace inéluctable sans la mort derrière lui. Et la mort se tient derrière le destin et ses contingences non seulement au dernier moment, quand on est arraché à l'existence, mais à chaque moment de l'existence. Le non-être est omniprésent et fait naître l'angoisse même là où il n'y a pas de menace immédiate de mort. Il se tient derrière cette expérience que nous faisons d'être conduits, avec l'ensemble du monde, du passé vers l'avenir, à travers un présent dont les instants s'évanouissent sans cesse. Il se tient derrière cette insécurité et cette absence de refuge qui caractérisent notre existence sociale et individuelle. Il se tient derrière ces atteintes à notre puissance d'être, dans notre corps et dans notre âme, que sont la faiblesse, la maladie et les accidents. Sous toutes ces formes, le destin s'actualise et, par elles, l'angoisse du non-être s'empare de nous. Nous essayons alors de transformer l'angoisse en crainte et d'aller courageusement à la rencontre des objets par lesquels la crainte se concrétise. Nous y réussissons en partie, mais, d'une certaine manière, nous avons conscience que l'angoisse ne vient pas de ces objets contre lesquels nous sommes en lutte mais de la situation humaine comme telle. C'est à partir de là que se pose la question : y a-t-il un courage d'être, un courage de s'affirmer en dépit de la menace qui pèse sur l'affirmation de soi ontique de l'être humain ?



*c) L'angoisse du vide et de l'absurde*

Le non-être menace l'être humain dans sa totalité et c'est pourquoi il menace son affirmation de soi spirituelle aussi bien que son affirmation de soi ontique. Il y a affirmation de soi spirituelle chaque fois que l'être humain vit de façon créatrice dans les diverses sphères de sens. Le terme « créateur », dans ce contexte, ne désigne pas une activité créatrice originale comme celle du génie, mais il a le sens de vivre spontanément en action et réaction avec les contenus de notre vie culturelle. Pour être créateur au sens spirituel, on n'a pas besoin d'être créateur à la manière d'un artiste, d'un savant ou d'un homme d'État, mais on doit être capable d'une participation significative à leurs créations originales. Une telle participation est création dans la mesure où elle modifie ce à quoi on participe, si peu que ce soit. Un exemple éminent de ceci est la transformation créatrice d'une langue par l'action réciproque d'un créateur, poète ou écrivain, et de ceux qui en subissent l'influence, plus ou moins directement, et qui réagissent spontanément à cette influence. Quiconque vit de façon créatrice dans des significations s'affirme comme participant à ces significations. Il s'affirme dans l'acte de recevoir et de transformer la réalité de façon créatrice. Il s'aime lui-même en tant qu'il participe à la vie spirituelle et qu'il en aime les contenus. Il les aime parce qu'ils expriment son propre accomplissement et qu'ils s'actualisent à travers lui. Le savant aime à la fois la vérité qu'il découvre et lui-même, en tant qu'il la découvre. Il est soutenu par l'objet de sa découverte. Voilà ce qu'on peut appeler l'« affirmation de soi spirituelle ». Et même s'il n'avait pas lui-même accompli cette découverte mais y avait participé de façon significative, il y aurait également affirmation de soi spirituelle.

Une telle expérience présuppose que la vie spirituelle est prise au sérieux, qu'elle est objet de préoccupation ultime. Ce qui implique aussi que, dans cette expérience et à travers elle, la réalité ultime se manifeste. Une vie spirituelle qui ne fait pas une telle expérience est menacée par le non-être sous les deux formes selon lesquelles il attaque l'affirmation de soi spirituelle : le vide et l'absurde.

[163] Nous utiliserons le terme « absurde » pour désigner la menace absolue que le non-être fait peser sur l'affirmation de soi spirituelle, et le terme « vide » pour désigner la menace relative. Elles ne sont pas plus identiques que ne l'étaient la menace de la mort et celle

du destin. L'absurde se tient à l'arrière-plan du vide comme la mort se tenait à l'arrière-plan des vicissitudes du destin.

L'angoisse de l'absurde est l'angoisse de perdre sa préoccupation ultime, de perdre ce qui donne du sens à tous les autres sens. Cette angoisse est suscitée par la perte du centre spirituel, la perte de ce qui apportait une réponse, quoique symbolique et indirecte, à la question du sens de l'existence.

L'angoisse du vide est suscitée par la menace du non-être par rapport aux contenus particuliers de la vie spirituelle. Une croyance s'effondre suite à des événements extérieurs ou en raison d'un processus intérieur : on se trouve coupé d'une participation créatrice à un domaine de la culture ; on se sent déçu par une entreprise qu'on avait soutenue avec passion ; on est poussé d'un attachement à quelque chose vers un autre attachement, puis encore vers un autre, parce que la signification de chacun d'eux s'est évanouie et que l'éros créateur s'est transformé en indifférence ou en aversion. Tout est essayé, et rien ne satisfait. Les contenus de la tradition, qu'autrefois on avait jugés excellents, qu'on avait admirés et aimés, ont perdu leur pouvoir de satisfaire *aujourd'hui*. Et la culture présente n'est pas plus capable de nous procurer satisfaction. On se détourne anxieusement de tous les contenus concrets et l'on recherche une signification ultime pour enfin découvrir que c'est précisément parce que le centre spirituel est perdu que les différents contenus de la vie spirituelle n'ont plus de sens. Mais on ne peut pas constituer intentionnellement un centre spirituel, et la tentative de le constituer ne peut que produire une angoisse plus profonde. L'angoisse du vide nous conduit à l'abîme de l'absurde.

Le vide et la perte du sens sont des expressions de la menace du non-être sur la vie spirituelle. Cette menace est inscrite dans la finitude humaine et elle s'actualise dans l'aliénation existentielle. On peut décrire en termes de doute la fonction créatrice et destructrice qu'elle exerce dans la vie spirituelle de l'être humain. L'être humain est capable d'interroger parce qu'il est séparé *de*, tandis qu'il participe *à* ce sur quoi il s'interroge. Dans toute question est impliqué un élément de doute : la conscience de ne pas avoir. Dans une mise en question systématique, un doute systématique est à l'œuvre, comme dans le doute cartésien. Cet élément de doute est une condition de toute vie spirituelle. Ce qui menace la vie spirituelle, ce n'est pas cet élément de doute mais le doute total. Si la conscience de ne pas avoir a absorbé la



conscience d'avoir, le doute cesse d'être une interrogation méthodologique et devient un désespoir existentiel. En avançant sur cette voie périlleuse, la vie spirituelle essaie de se maintenir aussi longtemps que possible en s'accrochant aux affirmations qui n'ont pas encore été dévaluées, que ce soient des traditions, des convictions personnelles ou même des choix émotionnels. Et s'il est impossible d'écarter le doute, on l'accepte courageusement sans abandonner ses propres convictions. On prend le risque de s'égarer et on assume l'angoisse de ce risque. De cette façon, on évite la situation extrême jusqu'à ce que celle-ci devienne inévitable et que le désespoir d'atteindre la vérité soit à son comble.

L'être humain essaie alors une autre voie pour s'en sortir : le doute se fonde sur la séparation de l'être humain d'avec l'ensemble de la réalité, sur son manque de participation universelle, sur l'isolement du soi comme individu. Il cherche alors à briser cette situation en s'identifiant à [164] quelque chose qui transcende son caractère individuel et lui permette de laisser derrière lui sa séparation d'avec le monde et sa relation à lui-même. Il fuit sa liberté d'interroger et de répondre de soi pour une situation dans laquelle aucune question ne peut plus désormais être posée et où les réponses aux questions existentielles sont imposées de façon autoritaire. Pour ne pas courir le risque d'interroger et de douter, il abandonne le droit d'interroger et de douter. Il se démet de lui-même afin de sauver sa vie spirituelle. Il « s'évade de sa liberté » (Fromm) afin d'échapper à l'angoisse de l'absurde. Maintenant, il n'est plus isolé ; il n'est plus dans le doute existentiel ni dans le désespoir. Il « participe » et il affirme, par cette participation, les contenus de sa vie spirituelle. La signification est sauvée, mais le soi est sacrifié. Et puisque la victoire sur le doute était une affaire de sacrifice, celui de la liberté du soi, il en restera une marque sur la certitude retrouvée : celle d'une assurance fanatique. Le fanatisme est en corrélation étroite avec le renoncement de soi spirituel ; il révèle l'angoisse qu'il était censé vaincre, en attaquant avec une violence disproportionnée ceux qui ne sont pas d'accord et montrent, par leur désaccord, quels éléments de la vie spirituelle le fanatique devrait supprimer chez lui. Mais précisément parce qu'il devrait les supprimer chez lui, il se sent obligé de les supprimer chez les autres. C'est son angoisse qui pousse le fanatique à persécuter les dissidents. Sa fai-

blesse est que ceux qu'il combat ont, sur lui, une prise secrète : de cette faiblesse, il périra finalement et son groupe avec lui.

Ce n'est pas toujours le doute personnel qui mine et qui vide un système d'idées et de valeurs. Ce peut être le fait qu'elles ne sont plus comprises selon leur pouvoir originel d'exprimer la situation humaine et de répondre aux questions existentielles de l'être humain (comme c'est le cas dans une large mesure pour les symboles doctrinaux du christianisme). Ou bien elles ont perdu leur signification parce que les conditions réelles de la période présente diffèrent à un tel point de celles où ces contenus spirituels ont été créés, que de nouvelles créations sont nécessaires (comme ce fut le cas, dans une large mesure, pour l'expression artistique avant la révolution industrielle). Dans de telles circonstances, un lent processus de dégradation des contenus spirituels apparaît : imperceptible à son début, il est découvert en un choc brutal dans son développement, pour finalement produire l'angoisse de l'absurde.

L'affirmation de soi ontique doit être distinguée de l'affirmation de soi spirituelle, mais ne peut pas en être séparée. L'être de l'homme inclut sa relation aux significations. Il n'est humain qu'en comprenant et en façonnant, selon des significations et des valeurs, une réalité qui est à la fois son monde et lui-même. Son être est spirituel même dans les expressions les plus primitives de l'être humain le plus primitif. Dans la « première » parole pourvue de sens, toute la richesse de la vie spirituelle de l'être humain est virtuellement présente. C'est pourquoi, ce qui menace son être spirituel menace son être en entier. L'expression la plus révélatrice de ce fait est le désir de rejeter notre existence ontique plutôt que de supporter le désespoir du vide et de l'absurde. La pulsion de mort n'est pas un phénomène ontique mais un phénomène spirituel. Freud a identifié à la nature essentielle de l'être humain la réaction qui se produit devant l'absurdité d'une libido qui exige sans cesse et qui n'est jamais satisfaite. Mais cette réaction n'est qu'une expression de l'aliénation existentielle de soi et de la désintégration de la vie spirituelle en absurdité. De plus, si l'affirmation de soi ontique est affaiblie par le non-être, cela peut avoir comme conséquence l'indifférence spirituelle et le vide, et faire apparaître un cercle de négativité ontique et spirituelle. Le non-être [165] menace des deux côtés : l'ontique et le spirituel ; et s'il menace un côté, il menace aussi l'autre.



*d) L'angoisse de la culpabilité et de la condamnation*

Le non-être menace d'un troisième côté : il menace l'être humain dans son affirmation de soi morale. L'être de l'homme, sur le plan ontique aussi bien que spirituel, ne lui est pas seulement donné : il lui est aussi exigé. L'être humain en est responsable ; au sens littéral, il est tenu de répondre, s'il est interrogé, sur ce qu'il a fait de lui-même. Celui qui l'interroge est son juge, c'est-à-dire lui-même qui, en même temps, se tient devant lui. Cette situation génère de l'angoisse qui, relativement parlant, est angoisse de la culpabilité et, absolument parlant, angoisse du rejet de soi ou de la condamnation. L'être humain est essentiellement une « liberté finie », liberté non au sens d'indétermination mais au sens d'être capable de se déterminer par des décisions au centre de son être. L'être humain, comme liberté finie, est libre à l'intérieur des contingences de sa finitude. Dans ces limites, il lui est demandé de faire de lui-même ce qu'il est censé devenir, c'est-à-dire de remplir sa destinée. Dans tout acte d'affirmation de soi morale, l'être humain contribue à l'accomplissement de sa destinée, à l'actualisation de ce qu'il est potentiellement. C'est à l'éthique que revient la tâche de décrire la nature de cet accomplissement en termes philosophiques ou théologiques. Mais bien qu'il en formule la norme, l'être humain a le pouvoir d'agir de façon opposée, de contredire son être essentiel et de manquer sa destinée. Et dans les conditions d'aliénation de soi de l'être humain, cela devient une réalité. Même dans ce qu'il considère comme sa meilleure action, le non-être est présent et l'empêche d'être parfaite. Une ambiguïté profonde entre le bien et le mal imprègne tout ce qu'il fait, parce qu'elle imprègne son être personnel comme tel. Le non-être est mêlé à l'être dans son affirmation de soi morale, comme il l'est dans son affirmation de soi spirituelle et dans son affirmation de soi ontique. La conscience de cette ambiguïté est ressentie comme sentiment de culpabilité. Ce juge, qui est nous-même et qui se tient face à nous, qui « sait avec » (conscience) tout ce que nous faisons et ce que nous sommes, porte sur nous un jugement négatif que nous ressentons comme culpabilité. Cette angoisse de la culpabilité comporte les mêmes caractéristiques complexes que l'angoisse devant le non-être ontique et le non-être spirituel. Elle est présente à chaque instant de la conscience de soi morale et elle peut nous conduire jusqu'au rejet total de soi, au sentiment d'être condamné, non pas

qu'il s'agisse ici d'un châtiment externe mais bien plutôt du désespoir d'avoir manqué sa destinée.

Pour éviter cette situation extrême, l'être humain essaie de transformer son angoisse de la culpabilité en action morale sans se préoccuper de ce qu'elle peut comporter d'imparfait ou d'ambigu. Courageusement, il intègre alors le non-être dans son affirmation de soi morale. Cela peut se faire selon deux directions, correspondant à la double dimension du tragique et du personnel dans la situation humaine : la première basée sur les contingences du destin et la seconde, sur la responsabilité de la liberté. La première voie peut conduire au mépris des jugements négatifs et des exigences morales sur lesquelles ils sont fondés ; la seconde, à la rigueur morale et à l'autosatisfaction qui en découle. Dans les deux cas, que l'on nomme habituellement anomie et légalisme, l'angoisse de la culpabilité se tient à l'arrière-plan ; mais, parfois aussi, elle éclate au grand jour, à maintes reprises, provoquant une situation extrême de désespoir moral.

Il faut distinguer, mais non séparer, le non-être au point de vue moral du non-être ontique et du non-être spirituel. Chaque type d'angoisse est immanent [166] aux autres. Le mot célèbre de Paul sur le « péché, aiguillon de la mort » souligne l'immanence de l'angoisse de la culpabilité à l'intérieur de la crainte de la mort. Et la menace du destin et de la mort est toujours en train de tenir en éveil et d'accroître la conscience de la culpabilité. La menace du non-être moral a été éprouvée dans et par la menace du non-être ontique. Les contingences du destin ont reçu une interprétation morale : le destin exécute le jugement moral négatif en attaquant et peut-être même en détruisant le fondement ontique de la personnalité qui est moralement rejetée. Ces deux formes d'angoisse se provoquent et s'accroissent mutuellement. L'obéissance à la loi morale, c'est-à-dire à notre propre être essentiel, exclut le vide et l'absurde sous leurs formes radicales. Si les contenus spirituels ont perdu leur pouvoir, l'affirmation de soi de la personnalité morale peut être un moyen pour redécouvrir le sens de l'existence. Le simple appel au devoir peut sauver du vide, tandis que la désintégration de la conscience morale offre un terrain presque sans défense à l'attaque du non-être spirituel. En outre, un doute existentiel peut miner l'affirmation de soi morale en entraînant, dans l'abîme du scepticisme, non seulement tous les principes moraux mais encore le sens de l'affirmation de soi morale comme telle. Dans ce cas, le doute est ressenti comme culpabilité, tandis qu'en même temps la culpabilité est sapée par le doute.



*e) La signification du désespoir*

Ces trois types d'angoisse s'entremêlent de telle sorte que, si l'un procure la couleur dominante, tous, par contre, participent à la coloration de l'état d'angoisse. Tous ces types et l'unité qui les sous-tend sont existentiels, c'est-à-dire qu'ils appartiennent à l'existence de l'être humain en tant qu'être humain, à sa finitude et à son aliénation. Ils trouvent leur accomplissement dans la situation de désespoir auquel ils contribuent tous. Le désespoir est une situation extrême ou une « situation-limite ». On ne peut pas aller au-delà. Sa nature est suggérée par l'étymologie du terme désespoir : sans espoir. Aucune issue dans l'avenir n'apparaît. Le non-être est ressenti comme absolument victorieux, mais sa victoire est limitée, car si le non-être est *ressenti* comme victorieux, ressentir présuppose l'être, du moins suffisamment d'être pour que puisse être ressentie la puissance irrésistible du non-être, ce qu'est le désespoir à l'intérieur du désespoir. La souffrance du désespoir consiste en ce qu'un être est conscient de lui-même, comme incapable de s'affirmer à cause de la puissance du non-être. C'est pourquoi on veut abandonner cette conscience et ce qu'elle présuppose, l'être qui a conscience. On veut se débarrasser de soi et on ne peut pas. Le désespoir apparaît alors sous sa forme redoublée comme la tentative désespérée d'échapper au désespoir. Si l'angoisse n'était que l'angoisse du destin et de la mort, la mort volontaire pourrait être la solution au désespoir. Et le courage exigé serait le courage de *ne pas* être. La forme finale de l'affirmation de soi ontique serait l'acte de négation de soi ontique.

Mais le désespoir est aussi un désespoir à propos de la culpabilité et de la condamnation. Et là, il n'y a aucun moyen de lui échapper, pas même par la négation de soi ontique. Le suicide peut nous libérer de l'angoisse du destin et de la mort – comme les stoïciens le savaient –, mais il ne peut libérer de l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation – comme les chrétiens le savent. C'est là une affirmation éminemment paradoxale, aussi paradoxale que la relation de la sphère morale à l'existence [167] ontique en général. Mais c'est une affirmation vraie, qu'ont vérifiée tous ceux qui ont éprouvé pleinement le déses-

poir de la condamnation. Il est impossible d'exprimer le caractère inéluctable de la condamnation en termes ontiques, comme on le fait en des expressions qui relèvent de l'imaginaire, en parlant de l'« immortalité de l'âme ». En effet, puisque toute affirmation ontique doit utiliser les catégories de la finitude, l'« immortalité de l'âme » serait alors une prolongation sans fin de la finitude et du désespoir de la condamnation (ce qui est contradictoire étant donné que *finis* signifie « fin »). C'est pourquoi cette vérité d'expérience, qui nous dit que le suicide n'est pas un moyen par lequel on puisse échapper à la culpabilité, doit être entendue dans le sens du caractère qualitatif de l'exigence morale et du caractère qualitatif de son refus. La culpabilité et la condamnation sont infinies qualitativement, non quantitativement. Elles ont un poids infini et ne peuvent être écartées par un acte fini de négation de soi ontique. C'est là l'aspect désespérant du désespoir et il est inévitable. Il n'y a pas d'issue, c'est le *No Exit* (Sartre)[1]. L'angoisse du vide et de l'absurde participe également à l'élément ontique et à l'élément moral du désespoir. Dans la mesure où celui-ci demeure une expression de la finitude, il peut être écarté par la négation de soi ontique : c'est ce qui conduit le scepticisme radical au suicide. Mais dans la mesure où il résulte de la désintégration morale, il donne naissance au même paradoxe que l'élément moral du désespoir : il n'y a pas d'issue au plan ontique. Ceci détourne les tendances suicidaires vers le vide et l'absurde. On prend conscience de la futilité d'une solution ontique radicale.

Si l'on tient compte du caractère qualitatif du désespoir, on comprend que toute vie humaine puisse être interprétée comme une continuelle tentative pour éviter le désespoir, tentative qui est, pour la plupart du temps, suivie de réussite. Les situations extrêmes ne sont pas atteintes fréquemment et peut-être ne seront-elles jamais atteintes par la plupart des gens. Le but de cette analyse n'est pas de relater les expériences ordinaires de l'être humain, mais de dévoiler les possibilités extrêmes à la lumière desquelles il nous faut comprendre les situations ordinaires. Nous ne sommes pas toujours conscients du fait que nous devons mourir, mais, à la lumière de cette expérience, notre vie tout entière est expérimentée d'une manière différente. De même, l'angoisse qui est désespoir n'est pas toujours présente, mais les quelques

1. Traduction anglaise de la pièce *Huis clos* de Sartre [NdT].



occasions où elle l'est sont déterminantes pour l'interprétation de l'existence dans son ensemble.

### 3. Les périodes d'angoisse

La distinction de ces trois types d'angoisse est confirmée par l'histoire de la civilisation occidentale. Nous découvrons ainsi qu'à la fin de la civilisation antique c'est l'angoisse ontique qui prédomine ; à la fin du Moyen Âge, l'angoisse morale ; et à la fin de la période moderne, l'angoisse spirituelle. Mais la prédominance de l'un de ces types n'empêche nullement la présence et l'action des autres.

Nous avons suffisamment parlé de la fin de la période antique du destin et de la mort à propos de l'analyse du courage stoïcien. L'arrière-plan sociologique en est bien connu : c'est le conflit des empires, la conquête de l'Orient par Alexandre, la guerre entre ses successeurs, la conquête de l'Occident et de l'Orient par la Rome républicaine, le passage de la république à l'empire avec César et Auguste, la tyrannie des empereurs qui succèdent à Auguste, la disparition de la cité indépendante et des États nationaux, l'extermination des [168] anciens représentants de la structure aristocratico-démocratique de la société, le sentiment que l'individu éprouve d'être à la merci de puissances, aussi bien naturelles que politiques, qui échappent totalement à son contrôle et à ses prévisions. Tout cela a donné lieu à une terrible angoisse, mais aussi à la recherche d'un courage permettant d'affronter la menace du destin et de la mort. En même temps, l'angoisse du vide et de l'absurde mettait beaucoup de gens, spécialement dans les classes éduquées, dans l'incapacité de trouver un fondement pour un tel courage. Le scepticisme antique, à son commencement avec les sophistes, unissait l'érudition à l'expérience existentielle. Sous sa forme tardive, il devint un désespoir concernant la possibilité d'une action juste aussi bien que d'une pensée vraie. Il a conduit des gens au désert où la nécessité de prendre des décisions, tant théoriques que pratiques, se réduisait au minimum. La plupart de ceux qui éprouvaient l'angoisse du vide et le désespoir de l'absurde essayaient de les affronter, avec un mépris cynique, par l'affirmation de soi spirituelle. Cependant, ils ne pouvaient pas dissimuler leur angoisse sous leur arrogance sceptique. L'angoisse de la culpabilité et de la condamnation était agissante au sein des groupes que rassemblaient les cultes à mystères avec leurs rites

d'expiation et de purification. La délimitation sociologique de ces groupes d'initiés était assez imprécise : dans la plupart d'entre eux, même les esclaves étaient admis. Pourtant chez eux, comme dans tout le monde antique extérieur au judaïsme, c'était plus la culpabilité tragique que la culpabilité personnelle qui était éprouvée. C'était la culpabilité qui est souillure de l'âme par le domaine de la matière ou par les puissances démoniques. Mais cette angoisse de la culpabilité, tout comme l'angoisse du vide, demeurait un élément secondaire par rapport à l'angoisse dominante qui était celle du destin et de la mort.

Cette situation changea sous l'effet retentissant du message judéo-chrétien et de façon si radicale que, vers la fin du Moyen Âge, l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation devint primordiale. Si une période mérite le nom d'« âge de l'angoisse », c'est bien celle de la pré-Réforme et de la Réforme. L'angoisse de la condamnation, symbolisée par la « colère de Dieu » et intensifiée par l'imagerie de l'enfer et du purgatoire, poussait les gens de la fin du Moyen Âge à tenter de calmer leur angoisse par des moyens variés : pèlerinages en des lieux saints, si possible à Rome ; exercices ascétiques, parfois de caractère excessif ; dévotion aux reliques, souvent portées en grande quantité ; acceptations de punitions ecclésiastiques et désir d'obtenir des indulgences ; participation exagérée aux messes et au sacrement de pénitence ; accroissement des prières et des aumônes. Bref, on se demandait sans cesse : comment puis-je apaiser la colère de Dieu, comment puis-je obtenir la miséricorde divine, le pardon de mon péché ? Cette forme prédominante d'angoisse englobait les deux autres. La figure personnifiée de la mort apparut dans la peinture, la poésie et la prédication ; mais elle représentait tout à la fois la mort et la culpabilité. La mort et le diable se trouvaient réunis dans l'imagination anxieuse de l'époque. L'angoisse du destin fit retour avec le renouveau envahissant de l'Antiquité : la « fortune » devint un des symboles préférés de l'art de la Renaissance, et les réformateurs eux-mêmes ne se sont pas dégagés des croyances et des peurs astrologiques. De plus, l'angoisse du destin s'intensifia sous l'effet de la crainte de puissances démoniques agissant directement ou par l'entremise de certains êtres humains pour causer maladie, mort et toutes sortes de destructions. En même temps, on prolongeait le destin au-delà de la mort dans l'état prédéfinitif du purgatoire et dans les états définitifs de l'enfer ou du ciel. Il n'était pas possible d'évacuer l'angoissante obscurité de la destinée ultime ; les réformateurs eux-mêmes n'ont pu le faire, comme le montre leur doctrine de la prédestination. Dans toutes ces manifestations, [169] l'angoisse du destin apparaît comme une partie intégrante de l'enveloppante angoisse de la culpabilité et de la conscience permanente de la menace de la condamnation.



La fin du Moyen Âge n'a pas été une période de doute ; l'angoisse du vide et de la perte de sens ne fit son apparition que deux fois, en deux occasions remarquables et importantes pour l'avenir. La première fut à la Renaissance, lorsque le scepticisme théorique refit surface et que le problème du sens hanta quelques-uns des esprits les plus sensibles. Dans les prophètes et les sibylles de Michel-Ange comme dans le *Hamlet* de Shakespeare, on trouve des indices d'une angoisse virtuelle de l'absurde. La seconde fut à l'occasion des assauts démoniques dont Luther fit l'expérience et qui ne furent ni des tentations au sens moral du terme ni des moments de désespoir devant la menace d'être damné, mais des moments où il sentait disparaître la foi en son œuvre et en son message, et où aucun sens ne subsistait. Des expériences analogues de « désert » ou de « nuit » de l'esprit sont fréquentes chez les mystiques. Il faut toutefois souligner que, même en ces occasions, l'angoisse de la culpabilité demeurait dominante et ce n'est qu'après la victoire de l'humanisme et des Lumières, tenant lieu de fondement religieux à la société occidentale, que l'angoisse concernant le non-être spirituel devint l'angoisse dominante.

Il n'est pas difficile d'identifier la cause sociologique de cette angoisse de la culpabilité et de la condamnation qui surgit à la fin du Moyen Âge. De façon générale, on peut dire qu'elle est due à la dissolution de l'unité protectrice que constituait la religion comme guide de la culture médiévale. Il faut souligner, de façon plus particulière, l'émergence d'une classe moyenne éduquée dans les grandes villes ; ces gens-là revendiquèrent comme leur bien propre ce qui était simplement un système, objectif et contrôlé de façon hiérarchique, de doctrines et de sacrements. Mais cette tentative les a conduits à un conflit, latent ou déclaré, avec l'Église dont ils reconnaissaient encore l'autorité. Il faut souligner aussi le rôle de la concentration du pouvoir politique entre les mains des princes et de leur administration bureaucratique et militaire, ce qui mettait fin à l'indépendance que les petites gens avaient connue sous le régime féodal. Remarquons également l'action de l'absolutisme d'État qui transformait les masses de la ville

et de la campagne en « sujets » dont le seul devoir était de travailler et d'obéir, sans aucun pouvoir pour résister à l'arbitraire de maîtres absolus. Notons enfin la place tenue par les catastrophes économiques liées aux débuts du capitalisme, comme l'importation de l'or du nouveau monde, l'expropriation des paysans, etc. Dans tous ces bouleversements bien connus, il s'agit du conflit entre l'avènement de désirs d'indépendance dans toutes les couches de la société et la naissance d'un pouvoir central absolu, responsable de la prédominance de l'angoisse de la culpabilité. Le Dieu irrationnel, autoritaire et absolu, du nominalisme et de la Réforme est partiellement façonné à partir de l'absolutisme social, politique et spirituel de l'époque ; quant à l'angoisse que cette représentation fait naître, elle est partiellement une expression de l'angoisse qui provient de ce conflit social fondamental du Moyen Âge en pleine déstructuration.

L'effondrement de l'absolutisme, le développement du libéralisme et de la démocratie, la montée d'une civilisation technique qui triomphe de tous ses ennemis et voit naître les signes avant-coureurs de sa propre désintégration, tels sont les traits sociologiques dominants de cette troisième période d'angoisse. Ce qui domine en tout cela, c'est l'angoisse du vide et de l'absurde. Nous sommes sous la menace du non-être spirituel. La menace du non-être moral [170] et celle du non-être ontique sont évidemment présentes, mais elles ne le sont ni d'une façon indépendante ni d'une façon dominante. Cette situation est tellement fondamentale pour la question soulevée dans ce livre qu'elle requiert une analyse plus complète que les deux périodes précédentes, analyse qui devra être menée en corrélation avec la recherche d'une solution constructive dans les chapitres V et VI.

Il est significatif que les trois grandes périodes d'angoisse se situent chacune à la fin d'une époque. L'angoisse qui, sous ses différentes formes, est virtuellement présente en tout individu se généralise chaque fois que les structures habituelles de sens, de pouvoir, de croyance et d'ordre se désagrègent. Ces structures, aussi longtemps qu'elles gardent leur force, maintiennent l'angoisse à l'intérieur des limites d'un système protecteur de courage qui est celui du courage d'être participant. L'individu qui participe aux institutions et à leur façon de vivre n'est pas libéré de ses angoisses personnelles, mais il a les moyens de les surmonter par des méthodes bien connues. Mais dans les périodes de grands changements, ces méthodes n'opèrent plus. Les



conflits, qui surgissent entre l'ancien système qui essaie de se maintenir, souvent par des moyens renouvelés, et le nouveau système qui dépouille l'ancien de son pouvoir intrinsèque, engendrent l'angoisse d'un côté comme de l'autre. Le non-être, dans une telle situation, offre une double face ressemblant à deux types de cauchemars – qui, peut-être, sont l'expression de la conscience que nous avons de ces deux faces. Le premier traduit l'angoisse d'être enfermé à l'étroit d'une façon étouffante, l'horreur d'être pris au piège et dans l'impossibilité d'y échapper. Le second exprime l'angoisse d'une totale ouverture destructrice, d'un espace infini et sans forme dans lequel on tombe sans un endroit où arrêter sa chute. Des situations sociales comme celles que l'on vient de décrire offrent cette caractéristique d'être tout à la fois un piège sans issue et un vide béant, sombre et inconnu. Ces deux faces de la même réalité font surgir l'angoisse latente chez tout individu qui les regarde. Or, actuellement, la plupart d'entre nous avons les yeux fixés sur elles.

CHAPITRE III

# ANGOISSE PATHOLOGIQUE, VITALITÉ ET COURAGE

## 1. La nature de l'angoisse pathologique

Nous venons de voir les trois formes de l'angoisse existentielle, angoisse qui est donnée avec l'existence humaine elle-même. Quant à l'angoisse non existentielle, résultat de circonstances contingentes de la vie humaine, nous ne l'avons mentionnée qu'en passant. Le moment est venu de la traiter de façon systématique. Il ne s'agit évidemment pas de chercher à présenter une théorie psychothérapique de l'angoisse névrotique dans le cadre d'une ontologie de l'angoisse et du courage telle que nous la développons dans cet ouvrage. Beaucoup de théories sont l'objet de discussions aujourd'hui, et plusieurs des grands théoriciens de la psychothérapie, dont Freud lui-même, en ont donné des interprétations différentes. Mais toutes ces théories ont un dénominateur commun : l'angoisse est la conscience de conflits non résolus entre des éléments structuraux de la personnalité. Ce sont, par exemple, des conflits entre des pulsions inconscientes et des normes répressives ; entre différentes pulsions qui cherchent à dominer le centre de la personnalité ; entre des mondes imaginaires et l'expérience du monde réel ; entre les tendances à la grandeur et à la perfection, et l'expérience de notre propre petitesse et imperfection ; entre le désir d'être accepté par les autres, la société ou l'univers [171], et l'expérience d'être rejeté ; entre la volonté d'être et le fardeau apparemment intolérable d'être qui éveille le désir manifeste ou caché de ne pas être. Tous ces conflits, qu'ils soient inconscients, subconscients ou conscients, qu'ils soient refusés ou reconnus, se font eux-mêmes ressentir à des moments soudains ou durables d'angoisse. On choisit généralement l'une de ces explications de l'angoisse comme interprétation fondamentale. Des analystes, praticiens et théoriciens effectuent cette recherche de l'angoisse de base et l'expriment, non en termes culturels, mais en termes psychologiques. Mais dans la plupart de ces tentatives, un critère, permettant de distinguer entre ce qui est l'origine et ce qui en découle, semble manquer. Chacune de ces explications renvoie bien à des symptômes réels et à des structures fondamentales ; mais, en raison de la variété des matériaux fournis par l'observation, le choix d'élever une partie d'entre eux à la dignité de principe central d'explication n'est ordinairement pas très convaincant. Il y a encore une autre raison de la

confusion qui règne à l'intérieur de la théorie psychothérapique de l'angoisse, en dépit de ses intuitions brillantes : il s'agit de l'absence d'une distinction nette entre l'angoisse existentielle et l'angoisse pathologique, ainsi qu'entre les principales formes de l'angoisse existentielle. Cela ne peut pas être fait uniquement par l'analyse de la psychologie des profondeurs, car il y a là une question qui relève de l'ontologie. Ce n'est qu'à la lumière d'une compréhension ontologique de la nature humaine que l'ensemble des matériaux fournis par la psychologie et la sociologie peut être organisé en une théorie cohérente et complète de l'angoisse.

L'angoisse pathologique est un état d'angoisse existentielle éprouvée dans des conditions particulières. La tonalité générale de ces conditions dépend de la relation que l'angoisse entretient avec l'affirmation de soi et le courage. Nous avons vu que l'angoisse tendait à se transformer en crainte afin de se donner un objet que le courage puisse affronter. Le courage n'élimine pas l'angoisse. Étant donné qu'elle est existentielle, l'angoisse ne peut pas être éliminée, mais le courage intègre (prend *en* lui-même) l'angoisse du non-être. Le courage est affirmation de soi « en dépit de », c'est-à-dire en dépit du non-être. Celui qui agit courageusement assume (prend *sur* lui), dans son affirmation de soi, l'angoisse du non-être. Les deux prépositions « en » et « sur » sont à prendre dans un sens métaphorique ; elles indiquent que l'angoisse est un élément intrinsèque de la structure totale de l'affirmation de soi, élément qui donne à l'affirmation de soi son caractère de « en dépit de » et la transforme en courage. L'angoisse nous oriente vers le courage puisque l'autre possibilité c'est le désespoir. Le courage résiste au désespoir en intégrant l'angoisse.

Cette analyse nous fournit la clé de l'angoisse pathologique. Celui qui ne réussit pas à assumer courageusement son angoisse peut réussir à éviter la situation extrême du désespoir en s'évadant dans la névrose. Il s'affirme encore lui-même mais dans un registre très limité. *La névrose est le moyen d'éviter le non-être en évitant l'être*. Dans la situation névrotique, l'affirmation de soi n'est pas absente ; en fait, elle peut même être très forte et très accentuée, mais le soi qui est affirmé est un soi diminué. Quelques-unes ou plusieurs de ses possibilités se voient refuser toute réalisation, ceci parce que la réalisation de l'être implique l'acceptation du non-être et de son angoisse. Celui qui n'est pas capable d'une puissante affirmation de soi en dépit de l'angoisse



du non-être est contraint à une affirmation de soi faible et diminuée. Il affirme quelque chose qui est moindre que son être essentiel ou potentiel. Il laisse tomber une partie de ses potentialités pour sauver ce qui reste. C'est cette structure qui explique les ambiguïtés du caractère névrotique. Le névrosé est plus sensible que la moyenne à la menace du non-être. Et puisque le non-être ouvre au mystère de l'être (voir le chapitre VI), le névrosé peut [172] se montrer plus créatif que la moyenne. Cette étendue restreinte de l'affirmation de soi peut être contrebalancée par une plus grande intensité, mais cette intensité, étant concentrée sur un point particulier, s'accompagne d'une distorsion dans la relation à l'ensemble de la réalité. Même si l'angoisse pathologique a des traits psychotiques, elle peut être traversée de moments très créatifs. La biographie des créateurs nous en donne suffisamment d'exemples. Et comme le montre bien le cas des démoniques dans le Nouveau Testament, des gens bien au-dessous de la moyenne peuvent avoir des éclairs d'intuition que les foules n'ont pas, ni même les disciples de Jésus : l'angoisse profonde que suscite la présence de Jésus leur révèle, dès le début de sa manifestation, sa qualité de Messie. L'histoire de la culture humaine montre que, maintes et maintes fois, l'angoisse névrotique fait une percée dans les murs de l'affirmation de soi commune et dévoile des niveaux de réalité qui sont normalement cachés.

Or cela nous conduit à la question suivante : l'affirmation de soi normale de l'homme moyen ne serait-elle pas plus limitée que l'affirmation de soi pathologique de l'être névrosé ? On a souvent dit qu'il y avait des éléments névrotiques en tout être humain et que la différence entre un esprit malade et un esprit sain était seulement d'ordre quantitatif. On pourrait alléguer, à l'appui de cette théorie, le fait du caractère psychosomatique de la plupart des maladies et celui de la présence d'éléments malades même dans un corps en parfaite santé. Dans la mesure où cette corrélation psychosomatique est fondée, il faudrait admettre que des facteurs de maladie existent aussi dans un esprit sain. Peut-on faire alors, entre l'esprit névrotique et l'esprit normal, une distinction qui soit conceptuellement rigoureuse même si la réalité comporte de multiples états de transition ?

La différence entre la personnalité névrotique et la personnalité saine (quoique potentiellement névrotique) est la suivante : la personnalité névrotique, en raison de sa plus grande sensibilité au non-être et

de son angoisse d'autant plus profonde, s'est installée dans une affirmation de soi bloquée, limitée et peu réaliste. C'est, pour ainsi dire, cette forteresse où elle s'est retirée qu'elle défend, par tous les moyens de la résistance psychologique, contre les attaques qui lui viennent de la réalité ou de l'analyste. Cette résistance, d'ailleurs, ne manque pas d'une certaine sagesse instinctive : le névrosé est conscient du danger que représente une situation dans laquelle son affirmation de soi illusoire s'écroulerait et où *aucune* affirmation de soi véritable ne viendrait la remplacer. Le danger est alors qu'il régresse dans une autre névrose, beaucoup mieux défendue, ou bien que, avec l'effondrement de son affirmation de soi limitée, il sombre dans un désespoir illimité.

La situation est différente dans le cas de l'affirmation de soi normale de l'être humain ordinaire. Son affirmation de soi à lui aussi est fragmentaire. Mais, comme la plupart des gens ordinaires, il se tient à l'écart des situations extrêmes en affrontant courageusement les objets concrets de crainte. Il n'est habituellement pas conscient du non-être et de l'angoisse dans la profondeur de sa personnalité, mais son affirmation de soi fragmentaire n'est pas bloquée et sur la défensive contre la menace imparable de l'angoisse. Il est en accord avec la réalité sur un bien plus grand nombre de points que le névrosé. Son espace d'affirmation est beaucoup plus vaste, mais il manque de cette intensité qui donne au névrosé le pouvoir de créer. Son angoisse ne le contraint pas à construire des mondes imaginaires. Il s'affirme en accord avec ces parties de [173] la réalité qu'il rencontre, et celles-ci ne sont pas circonscrites d'une façon définitive. C'est en cela qu'il est un être en santé à comparer au névrosé. Le névrosé, lui, est malade et il a besoin d'être soigné à cause du conflit par rapport à la réalité dans laquelle il se trouve. Dans ce conflit, il se trouve meurtri par la réalité qui, sans cesse, pénètre la forteresse qu'il défend et le monde imaginaire qu'il y a derrière. Son affirmation de soi, limitée et bloquée, le protège contre le choc insupportable de l'angoisse et, en même temps, le détruit en le tournant contre la réalité et en tournant la réalité contre lui : ceci a pour effet de produire un autre intolérable assaut d'angoisse. L'angoisse pathologique, malgré ses possibilités créatrices, est une maladie, un danger qui doit être guéri en l'intégrant à un courage d'être qui soit aussi déployé qu'intense.

Il y a un moment où l'affirmation de soi de l'être humain normal présente des traits névrotiques : c'est lorsque la réalité avec laquelle il est en conformité se transforme et menace le courage fragmentaire par lequel il maîtrisait les objets habituels de crainte. Si cela arrive, et cela arrive souvent dans les périodes critiques de l'histoire, l'affirmation de soi devient pathologique. Les dangers qui accompagnent le changement, le caractère inconnu des choses qui arrivent, l'obscurité de l'avenir, tout cela contribue à faire de l'homme moyen un défenseur fanatique de l'ordre établi. Il le défend d'une façon tout aussi compulsive que le névrosé défend la forteresse de son monde imaginaire. Il perd sa relative ouverture à la réalité et il fait l'expérience d'une profondeur d'angoisse qu'il ignorait. Mais s'il ne réussit pas à intégrer cette angoisse dans son affirmation de soi, son angoisse tourne alors en névrose. C'est ce qui explique les innombrables névroses qui apparaissent lorsqu'une époque touche à sa fin (voir le chapitre précédent sur les trois périodes d'angoisse de l'histoire occidentale). Dans de telles périodes, l'angoisse existentielle se mêle à l'angoisse névrotique à un tel point qu'il n'est pas possible aux historiens et aux analystes d'en tracer les frontières avec précision. Par exemple, à quel moment l'angoisse de la condamnation qui est sous-jacente à l'ascétisme devient-elle pathologique ? L'angoisse, en rapport avec le démonique, est-elle *toujours* névrotique ou même psychotique ? Jusqu'à quel point les descriptions de la condition humaine par les existentialistes actuels ne relèvent-elles pas de l'angoisse névrotique ?



## 2. Angoisse, religion et médecine

De telles questions nous incitent à porter notre attention sur cette voie de la guérison au sujet de laquelle deux disciplines, la théologie et la médecine, s'affrontent. La médecine et principalement la psychothérapie et la psychanalyse prétendent souvent que la guérison de l'angoisse est de leur ressort parce que toute angoisse est pathologique. La guérison consiste à évacuer complètement l'angoisse puisque c'est une maladie, la plupart du temps, au sens psychosomatique ou encore, quelquefois seulement, au sens psychologique. Toutes les formes d'angoisse peuvent être guéries, et puisqu'il n'y a pas de racine ontologique à l'angoisse, donc il n'y a pas d'angoisse existentielle. La perspicacité médicale et l'aide du médecin, conclura-t-on, sont la voie qui mène au courage d'être ; la profession médicale est la seule qui ait mission de guérir. Bien qu'il y ait de moins en moins de médecins et

de psychothérapeutes qui soutiennent cette position extrême, elle demeure néanmoins importante du point de vue théorique. Elle implique, en effet, une prise de position sur la nature humaine qu'il est nécessaire d'expliciter, malgré la résistance positiviste à l'ontologie. [174] Le psychiatre qui affirme que l'angoisse est toujours pathologique ne peut nier la *possibilité* de la maladie dans la *nature* humaine et il doit tenir compte des expériences de finitude, de doute et de culpabilité que l'on rencontre chez tout être humain ; il doit, en raison même de son présupposé, tenir compte de l'universalité de l'angoisse. Il ne peut éluder la question de la nature humaine puisque, en pratiquant sa profession, il lui est impossible de ne pas distinguer la santé de la maladie, l'angoisse existentielle de l'angoisse pathologique. C'est pourquoi des représentants de plus en plus nombreux de la médecine en général et de la psychothérapie en particulier demandent à coopérer avec les philosophes et les théologiens. Et c'est la raison pour laquelle se répand, grâce à cette coopération, la pratique du *counseling*, laquelle est, comme toute tentative de synthèse, aussi dangereuse que significative pour l'avenir. La médecine a besoin d'une doctrine de l'être humain pour accomplir sa tâche théorique et elle ne peut élaborer une telle doctrine sans la coopération permanente de toutes les disciplines, dont l'objet central est l'être humain. La profession médicale a pour but d'aider l'être humain dans certains de ses problèmes existentiels, désignés habituellement sous le nom de maladies, mais elle ne peut accomplir cette tâche sans la coopération permanente de toutes les professions dont c'est le but de venir en aide à l'être humain en tant que tel. Autant les diverses doctrines de l'être humain que les diverses façons de lui venir en aide exigent la coopération des nombreux points de vue. Ce n'est que dans cette perspective qu'il est possible de comprendre et de rendre effective la puissance d'être de l'être humain, son affirmation de soi essentielle, son courage d'être.

La théologie et la pratique du ministère rencontrent le même problème. Leur enseignement et leur pratique présupposent une doctrine de l'être humain et, avec elle, une ontologie. C'est pourquoi la théologie, dans la plupart des périodes de son histoire, a recherché l'aide de la philosophie malgré de fréquentes protestations théologiques ou populaires (qui sont le pendant de celles qu'élève le médecin praticien à l'endroit des philosophes de la médecine). Quoi qu'il en soit des succès qu'aurait obtenus la théologie en se libérant de la



philosophie, ceux-ci ont été, en regard de la doctrine de l'être humain, de véritables échecs. C'est pour cette raison que, dans leur interprétation de l'existence humaine, la théologie et la médecine ont inévitablement retrouvé la philosophie, qu'elles en aient été conscientes ou non. Et en retrouvant la philosophie, elles se sont rejointes, même si leur façon de comprendre l'être humain les entraînait dans des directions opposées. De nos jours, la théologie aussi bien que la médecine sont conscientes de cette situation et de ses implications théoriques et pratiques. Théologiens et pasteurs recherchent avec ardeur la collaboration des médecins, et il en résulte des formes nombreuses de coopération occasionnelles ou institutionnelles. Mais l'absence d'une analyse ontologique de l'angoisse et d'une distinction précise entre l'angoisse existentielle et l'angoisse pathologique a empêché autant de pasteurs et de théologiens que de médecins et de psychothérapeutes de conclure cette alliance. Puisqu'ils ne voient pas la différence, ils sont peu portés à considérer l'angoisse névrotique comme une maladie corporelle, c'est-à-dire relevant de l'aide médicale. Mais si l'on prêche le courage ultime à quelqu'un qui est pathologiquement bloqué à une affirmation de soi limitée, le contenu du sermon ou bien sera l'objet d'une résistance compulsive ou bien, ce qui est pire encore, sera incorporé à la forteresse autodéfensive du moi comme nouveau moyen d'éviter la rencontre avec la réalité. Bon nombre de réactions enthousiastes à l'appel religieux doivent être considérées avec méfiance du point de vue d'une affirmation de soi véritable. Une part non négligeable de courage d'être, produit par la religion, n'est pas autre chose que le désir de limiter son propre être et de renforcer cette [175] limitation par la puissance de la religion. Et même si la religion ne conduit pas ou ne collabore pas directement à cette réduction de soi pathologique, elle peut réduire l'ouverture de l'être humain à la réalité, principalement à cette réalité qu'il est lui-même. Par ce moyen, la religion peut donc servir à camoufler et à entretenir un état névrotique potentiel. De tels dangers doivent être connus du pasteur et affrontés avec l'aide du médecin et du psychothérapeute.

De notre analyse ontologique, nous pouvons tirer quelques principes pour la coopération de la théologie et de la médecine dans leurs rapports avec l'angoisse. Le principe fondamental est que l'angoisse existentielle, sous ses trois formes principales, n'est pas l'affaire du

médecin *en tant que* médecin, bien qu'il doive être pleinement informé de ce qui la concerne ; réciproquement, l'angoisse névrotique, sous toutes ses formes, ne relève pas du pasteur *en tant que* pasteur, bien qu'il doive en être pleinement informé. Le pasteur soulève la question d'un courage d'être qui intègre l'angoisse existentielle ; le médecin pose la question d'un courage dans lequel l'angoisse névrotique est supprimée. Mais l'angoisse névrotique, comme notre analyse ontologique l'a montré, est l'incapacité d'assumer son angoisse existentielle. C'est pourquoi la fonction de pasteur comporte les deux fonctions : pastorale et médicale. Aucune de ces fonctions n'est liée absolument à celui qui l'exerce à titre professionnel. Le médecin, le psychothérapeute en particulier, peut implicitement communiquer le courage d'être et le pouvoir d'assumer l'angoisse existentielle. Il ne devient pas pasteur en agissant ainsi et, d'ailleurs, il ne devrait jamais essayer de le remplacer, mais il peut apporter son aide à l'affirmation de soi ultime de la personne qui le consulte et, ce faisant, accomplir une fonction pastorale. Réciproquement, le pasteur, ou n'importe quelle autre personne, peut apporter une aide médicale. Il ne devient pas médecin pour autant, et aucun pasteur *en tant que* pasteur ne devrait chercher à en devenir un, bien qu'il puisse rayonner une puissance de guérison pour l'esprit et le corps qui contribue à faire disparaître l'angoisse névrotique.

Si on applique ce principe de base aux trois formes principales d'angoisse existentielle, il est possible d'en tirer d'autres principes. L'angoisse du destin et de la mort fait naître une recherche non pathologique de la sécurité. La civilisation humaine, dans une large mesure, a pour but de procurer la sécurité devant les attaques du destin et de la mort. Toutefois, l'être humain se rend compte qu'aucune sécurité absolue et définitive n'est possible ; il réalise aussi que la vie exige, à maintes reprises, le courage de renoncer à une certaine sécurité ou même à toute sécurité au nom d'une pleine affirmation de soi. Néanmoins, il essaie de réduire, autant que possible, le pouvoir du destin et la menace de la mort. Quant à l'angoisse pathologique devant le destin et la mort, elle contraint le névrosé à une sécurité comparable à celle d'une prison. Celui qui vit dans cette prison est incapable de lâcher la sécurité qu'il se donne par l'entremise des limitations qu'il s'impose à lui-même. Malheureusement, ces limitations ne sont pas fondées sur la pleine conscience de la réalité : c'est pourquoi la sécurité du névrosé



est irréelle. Il craint ce qu'il n'a pas à craindre et il se sent en sécurité là où il n'est pas en sécurité. L'angoisse qu'il n'est pas capable d'assumer engendre des images qui n'ont aucun fondement dans la réalité et elle est absente des choses qui devraient normalement être craintes. C'est cela : on évite des dangers particuliers, bien qu'ils soient à peine réels, et on réprime la conscience d'avoir à mourir qui est pourtant une réalité toujours présente. Cette crainte *mal placée* est une conséquence de la forme pathologique de l'angoisse du destin et de la mort.

[176] On peut observer la même structure dans les formes pathologiques de l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation. L'angoisse normale de la culpabilité existentielle pousse la personne à faire des efforts pour éviter cette sorte d'angoisse qu'on appelle couramment la « mauvaise conscience », en se tenant loin de la culpabilité. Une discipline personnelle et de bonnes habitudes procurent une certaine perfection morale, bien qu'on reste conscient qu'elles ne peuvent supprimer l'imperfection qu'implique la situation existentielle de l'être humain, c'est-à-dire l'aliénation par rapport à son être véritable. L'angoisse névrotique fait la même chose mais d'une manière limitée, bloquée et illusoire. L'angoisse de devenir coupable et l'horreur de se sentir condamné sont si fortes qu'elles rendent presque impossibles les décisions responsables et toute espèce d'activités morales. Mais comme on ne peut éviter de prendre des décisions et d'agir, on cherchera à les réduire au minimum, minimum qui sera toutefois considéré comme une perfection absolue ; et quant à la sphère où ces activités prennent place, on la défendra contre toute invitation à la dépasser. Là aussi, la séparation d'avec la réalité a pour conséquence que la conscience de la culpabilité se trouve mal placée. L'autodéfense moralisante du névrosé lui fait trouver de la culpabilité là où il n'y en a pas, ou bien là où il n'y en a que de façon très indirecte. Pourtant, la conscience de la vraie culpabilité et celle de la condamnation que l'on s'adresse à soi-même qui caractérise l'aliénation existentielle de l'être humain sont réprimées, parce que le courage qui pourrait les intégrer fait défaut.

Les formes pathologiques de l'angoisse du vide et de l'absurde présentent des caractères analogues. L'angoisse existentielle du doute pousse la personne à se créer une certitude dans des systèmes de sens qui reposent sur la tradition et l'autorité. Malgré l'élément de doute présent dans le fait de la finitude de l'esprit humain et en dépit de la menace de l'absurde qu'implique l'aliénation existentielle, l'angoisse

se trouve réduite aux moyens de ces procédés qui fournissent et maintiennent une certitude. Quant à l'angoisse névrotique, elle se construit une forteresse de certitudes qu'elle pourra facilement défendre et que, de fait, elle défendra avec la dernière énergie. Le pouvoir qu'a l'être humain de se poser des questions est exclu de cette sphère et, devant le risque que constituent les questions venant de l'extérieur, la personne névrotique réagit par un refus fanatique. Cependant, cette forteresse de la certitude indubitable n'a pas été construite sur le roc de la réalité. Aussi, l'incapacité dans laquelle se trouve le névrotique d'affronter pleinement le réel rend ses doutes, comme ses certitudes, illusoires. Il situe les uns et les autres à la mauvaise place. Il doute de ce qui est pratiquement au-delà du doute et il est certain de ce dont il devrait douter. Par-dessus tout, il n'admet pas la mise en question de la signification dans son sens universel et radical. Or cette question radicale est en lui comme elle est en tout être humain, en tant qu'il est soumis aux conditions de l'aliénation existentielle. Mais cela, il ne peut pas l'admettre parce qu'il lui manque le courage d'assumer l'angoisse du vide ou du doute et l'angoisse de l'absurde.

Ces analyses des relations de l'angoisse pathologique et de l'angoisse existentielle nous ont amenés à dégager les principes suivants : 1. L'angoisse existentielle possède un caractère ontologique et ne peut pas être supprimée, mais elle doit être intégrée au courage d'être. 2. L'angoisse pathologique est la conséquence d'une défaillance du soi à assumer l'angoisse existentielle. 3. L'angoisse pathologique conduit l'affirmation de soi à se faire sur une base limitée, bloquée et illusoire, et à défendre cette base d'une manière compulsive. 4. L'angoisse pathologique, en relation avec l'angoisse du destin et de la mort, procure une sécurité illusoire ; en relation avec l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation, une perfection illusoire ; en relation avec [177] l'angoisse du doute et de l'absurde, une certitude illusoire. 5. L'angoisse pathologique, une fois installée, relève de la thérapie médicale. L'angoisse existentielle relève de l'aide sacerdotale. Cependant, ni la fonction médicale ni la fonction sacerdotale ne sont attachées à leurs représentants professionnels. Il peut arriver que le pasteur exerce une action thérapeutique et que le médecin fasse office de prêtre : chaque être humain peut être amené à jouer ces deux rôles dans sa relation avec le « prochain ». Toutefois, ces deux fonctions ne doivent pas chercher à se remplacer l'une l'autre. Leur but commun, c'est celui



d'aider les êtres humains à atteindre une pleine affirmation de soi, à accéder au courage d'être.

## 3. Vitalité et courage

L'angoisse et le courage ont un caractère psychosomatique. Ils sont biologiques aussi bien que psychologiques. Du point de vue biologique, on peut dire que la crainte et l'angoisse sont les gardiens qui signalent la menace du non-être à l'être vivant et provoquent les mouvements qui le feront se protéger et se défendre contre cette menace. La crainte et l'angoisse doivent donc être considérées comme des expressions de ce qu'on pourrait appeler « l'affirmation de soi sur ses gardes ». Sans une crainte qui anticipe et une angoisse qui contraint, aucun être fini ne saurait exister. Le courage, dans cette perspective, consiste à être prêt à assumer des réalités négatives, anticipées par la crainte, dans le but d'une plus complète réalité positive. L'affirmation de soi biologique implique l'acceptation du besoin, du travail pénible, de l'insécurité, de la douleur et de la destruction possible. Sans cette affirmation de soi, la vie ne pourrait pas se préserver ni s'accroître. Plus un être a de force vitale, plus il est capable de s'affirmer en dépit des dangers qu'annoncent la crainte et l'angoisse. Cependant, cela irait à l'encontre de la fonction biologique de ces signaux d'alarme si le courage négligeait leurs avertissements et se portait à des actions d'un caractère directement autodestructeur. Ceci vérifie le bien-fondé de la doctrine aristotélicienne qui fait du courage un juste milieu entre la lâcheté et la témérité. L'affirmation de soi au niveau biologique a besoin qu'il y ait un équilibre entre le courage et la crainte. C'est cet équilibre que l'on trouve chez tous les êtres vivants capables de défendre et d'accroître leur être. Que les avertissements de la crainte n'aient plus d'effet ou que le dynamisme du courage ait perdu sa puissance, alors la vie disparaît. Le penchant naturel vers la sécurité, la perfection et la certitude, dont nous avons parlé, est biologiquement nécessaire, mais il devient un facteur de destruction biologique s'il nous fait éviter tout risque d'insécurité, d'imperfection et d'incertitude. Réciproquement, un risque possédant un réel fondement en nous-mêmes et en notre monde peut s'avérer biologiquement exigé, tandis que, sans un tel fondement, il serait un facteur d'autodestruction. La vie, par conséquent, comporte à la fois la crainte et le courage comme éléments

d'un processus vital qui change tout en demeurant essentiellement en équilibre. Tant que la vie possède cet équilibre, elle peut résister au non-être. Mais une crainte non équilibrée et un courage non équilibré la détruisent, car il est dans la fonction de cet équilibre de la crainte et du courage de préserver et d'accroître la vie. Un processus vital qui fait montre de cet équilibre et avec cela de la puissance de l'être possède, ce qu'en termes biologiques il est convenu d'appeler, de la vitalité, c'est-à-dire de la puissance vitale. C'est pourquoi le vrai courage doit, de même que la vraie crainte, être compris comme l'expression d'une vitalité pleinement réalisée. Le courage d'être est une fonction de la vitalité. Une diminution de la vitalité entraîne une diminution [178] du courage. Fortifier la vitalité équivaut à fortifier le courage d'être. Ce qui caractérise les individus névrotiques et les périodes de névrose, c'est un manque de vitalité. Leur substance biologique s'est désintégrée. Ils ont perdu le pouvoir d'une pleine affirmation de soi, le pouvoir de leur courage d'être. Que cela se produise ou non dépend d'un processus biologique : c'est là une question de destin biologique. Les périodes où le courage d'être diminue sont des périodes de faiblesse biologique dans l'individu comme dans l'histoire. Les trois grandes périodes d'angoisse non équilibrée sont des périodes de vitalité réduite ; elles correspondent à des fins d'époques qui n'ont pu être surmontées que grâce à l'émergence de groupes à la vitalité puissante, venant remplacer les groupes à la vitalité déclinante.

Jusqu'à présent, nous avons exposé la thèse biologique sans émettre de critique. Nous allons maintenant étudier la valeur de ses différentes démarches. La première question que nous nous poserons porte sur la différence entre la crainte et l'angoisse telle que nous l'avons formulée plus haut. Il ne fait aucun doute que la crainte à l'égard d'un objet défini a pour fonction biologique d'annoncer les menaces du non-être et de provoquer des mesures de protection et de résistance, mais on peut se demander s'il en est ainsi de l'angoisse. Notre thèse biologique a surtout employé le terme de « crainte » et, seulement de façon exceptionnelle, celui d'« angoisse ». Cela a été fait intentionnellement, car, biologiquement parlant, l'angoisse est plus destructrice que protectrice. Tandis que la crainte peut induire à prendre des mesures qui sont en rapport avec les objets de crainte, il ne peut pas en être de même pour l'angoisse puisque l'angoisse n'a pas d'objet. Ce fait, dont il a déjà été question, que la vie cherche à transformer l'angoisse en crainte, montre que l'angoisse est biologiquement inutile et ne peut être interprétée en termes de protection de la vie. Elle engendre des formes de conduite de méfiance à l'égard de soi. C'est pourquoi l'angoisse, par sa nature même, nous oblige à dépasser la thèse biologique.



Le second point à examiner concerne le concept de vitalité. La signification de la vitalité est devenue un problème important depuis que le fascisme et le nazisme ont transposé l'importance théorique de la vitalité sur des systèmes politiques qui, au nom de la vitalité, ont attaqué la plupart des valeurs du monde occidental. Dans le *Lachès* de Platon, la relation du courage et de la vitalité est discutée sous cette forme : les animaux ont-ils du courage ? Il y a beaucoup à dire en faveur d'une réponse affirmative : l'équilibre entre la crainte et le courage est largement développé dans le règne animal. Les animaux sont avertis par la crainte, mais il arrive que, dans des circonstances spéciales, ils n'en tiennent pas compte et risquent la douleur et l'anéantissement pour défendre ceux qui sont une part de leur propre affirmation de soi, par exemple pour leur progéniture ou leur troupeau. Pourtant, malgré ces faits évidents, Platon refuse le courage à l'animal. Cela va de soi, car si le courage est la connaissance de ce qui est à éviter et de ce qui est à oser, le courage est inséparable de l'être humain comme être doué de raison.

La vitalité, la puissance vitale, est en corrélation avec le genre de vie auquel elle donne puissance. La puissance de la vie humaine ne peut pas être considérée à part de ce que les philosophes du Moyen Âge appelaient l'« intentionnalité », qui désigne la relation aux significations. La vitalité de l'être humain est à la mesure de son intentionnalité ; elles sont interdépendantes. C'est ce qui fait de l'être humain l'être qui a le plus de vie parmi tous les êtres. Il peut transcender n'importe quelle situation donnée dans n'importe quelle direction, et cette possibilité le conduit à créer au-delà de lui-même. La vitalité est ce pouvoir de créer au-delà de soi-même sans se perdre soi-même. Plus un être a de pouvoir de créer au-delà de lui-même, plus il a de vitalité. Le monde des créations techniques est l'expression la plus [179] spectaculaire de la vitalité de l'être humain et de son infinie supériorité sur la vitalité animale. Il n'y a que l'être humain qui ait une vitalité intégrale parce qu'il est le seul à avoir une intentionnalité intégrale.

Nous avons défini l'intentionnalité comme « le fait d'être dirigé vers des contenus pleins de signification ». L'être humain vit « dans » des significations, dans ce qui est valable logiquement, esthétiquement, éthiquement et religieusement. Dans toute rencontre avec la réalité, les structures du soi et du monde sont présentes et interdépendantes. L'expression la plus fondamentale de ce fait est le langage qui donne à l'être humain le pouvoir de se dégager du donné concret et, après s'en être éloigné, d'y revenir pour l'interpréter et le transformer. L'être qui a le plus de vitalité est l'être qui possède la parole et qui, par elle, se libère de l'esclavage du donné. Dans chaque rencontre avec la réalité, l'être humain se trouve déjà au-delà de cette rencontre : il connaît cette réalité, il la compare, il en imagine les possibilités, il anticipe l'avenir comme il se souvient du passé. C'est là sa liberté et c'est en elle que consiste la puissance de sa vie : elle est la source de sa vitalité.

Si la corrélation entre la vitalité et l'intentionnalité est correctement comprise, il est alors possible d'accepter l'interprétation biologique du courage à l'intérieur des limites de sa validité. Le courage, sans doute, est fonction de la vitalité, mais la vitalité n'est pas quelque chose que nous pourrions séparer de la totalité de l'être humain, de son langage, de sa créativité, de sa vie spirituelle et de sa préoccupation ultime. Une des conséquences malheureuses de l'intellectualisation de la vie spirituelle de l'être humain a été que le terme « esprit » se soit perdu et ait été remplacé par le « mental » (*mind*) ou « intellect », et que l'élément de vitalité impliqué dans « esprit » ait été séparé et interprété comme une force biologique indépendante. L'être humain s'est alors trouvé divisé entre une intelligence sans vie et une vitalité sans signification. Ce qui constituait un moyen terme entre les deux, c'est-à-dire l'âme spirituelle dans laquelle la vitalité et l'intentionnalité étaient unies, fut abandonné. Au terme de cette évolution, il était facile pour un naturalisme réducteur de faire dériver l'affirmation de soi et le courage d'une vitalité purement biologique. Mais dans l'être humain, rien n'est « purement biologique », comme rien n'est « purement spirituel ». Chaque cellule de son corps participe à sa liberté et à sa spiritualité, comme chaque réalisation de sa créativité spirituelle se nourrit de son dynamisme vital.

Cette unité était présupposée dans le mot grec *arétè*. On peut le traduire par vertu, mais seulement à condition d'écarter les connotations moralistes du terme « vertu ». Le terme grec associe force et valeur à la puissance d'être et d'accomplissement d'un sens. L'*arétès* est le porteur de hautes valeurs, et l'épreuve ultime de son *arétè* consistera à être prêt à se sacrifier pour elles. Son courage exprime son intentionnalité autant que sa vitalité. C'est sa vitalité spirituellement informée qui le rend *arétès*. Derrière cette terminologie se trouve le jugement que le monde antique portait sur la noblesse du courage. Le modèle de l'homme courageux n'est pas à chercher dans la dispersion de soi du barbare dont la vitalité n'est pas pleinement humaine, mais chez le Grec cultivé qui connaît l'angoisse du non-être parce qu'il connaît la valeur de l'être. On peut ajouter que le mot latin *virtus* et ses dérivés, la *virtù* de la Renaissance italienne et la *virtue* de l'Angleterre à la même époque, ont un sens analogue à celui d'*arétè*. Tous ces termes désignent la qualité de ceux qui unissent la force virile (*vertus*) à la noblesse morale. La vitalité et l'intentionnalité sont unies dans cet idéal de perfection humaine qui s'écarte tant de la barbarie que du moralisme.



[180] À la lumière de ces considérations, on pourrait répondre à l'argumentation biologique en disant qu'elle reste en deçà de ce que l'Antiquité classique a appelé courage. Le vitalisme qui implique la séparation du vital et de l'intentionnel rétablit nécessairement la barbarie comme idéal du courage. Bien que cette séparation se fasse dans l'intérêt de la science, elle traduit – ordinairement à l'encontre même du désir de ses défendeurs naturalistes – une attitude préhumaniste qui peut, si elle est utilisée par des démagogues, donner naissance à un idéal barbare du courage comme il est apparu dans le fascisme et le nazisme. La vitalité « pure » en l'être humain n'est jamais pure, mais toujours d'une autre nature parce que, chez lui, la puissance de la vie c'est sa liberté et sa spiritualité dans laquelle vitalité et intentionnalité sont unies.

Il y a enfin un troisième point sur lequel il nous faut critiquer l'interprétation biologique du courage. Il s'agit de la réponse que le biologisme donne à la question de l'origine du courage. La thèse biologiste est la suivante : l'origine du courage se trouve dans la puissance vitale qui est un don naturel, une sorte de destin biologique. Cela rappelle tout à fait les réponses de l'Antiquité et du Moyen Âge qui considéraient que la rencontre d'un destin biologique et d'un destin historique, en somme la condition aristocratique, constituait un terrain favorable au développement du courage. Dans les deux cas, le courage

est une possibilité qui dépend non du pouvoir de la volonté ou de la perspicacité, mais un don qui est antérieur à l'action. La conception tragique des premiers Grecs et les vues déterministes du naturalisme moderne s'accordent sur ce point : la puissance d'« affirmation de soi en dépit de », c'est-à-dire le courage d'être, est une question de destin. Cela n'interdit pas l'appréciation morale du courage, mais cela s'oppose au moralisme : on ne peut pas plus commander le courage d'être qu'on ne peut l'acquérir en obéissant à un commandement. En termes religieux, c'est une question de grâce. Comme il arrive souvent dans l'histoire de la pensée, le naturalisme a préparé la voie à une nouvelle compréhension de la grâce, tandis que l'idéalisme l'en détournait. De ce point de vue, la thèse biologique est très importante et doit être prise au sérieux, particulièrement en éthique, malgré les déformations du concept de vitalité dans le vitalisme biologique et le vitalisme politique. La vérité de l'interprétation vitaliste de l'éthique est la grâce. Le courage considéré comme une grâce, c'est une conclusion et une question.

CHAPITRE IV

# COURAGE ET PARTICIPATION
# LE COURAGE D'ÊTRE PARTICIPANT

## 1. Être, individuation et participation

Il n'y a pas lieu d'exposer ici une doctrine de la structure ontologique fondamentale et de ses éléments constituants. J'en ai traité dans la seconde partie du premier tome de ma *Théologie systématique*[1]. La discussion présente devra se reporter aux affirmations de ces chapitres sans en reprendre la démonstration. Les principes ontologiques ont un caractère bipolaire conforme à la structure bipolaire fondamentale de l'être : celle du soi et du monde. Les premiers éléments bipolaires sont l'individuation et la participation. Leur rapport au [181] problème du courage est évident si on définit le courage comme l'affirmation de soi en dépit du non-être. Si on demande quel est le sujet de cette affirmation de soi, il faut répondre que c'est le soi individuel qui participe au monde, c'est-à-dire à la structure universelle de l'être. L'affirmation de soi de l'être humain présente deux côtés que l'on peut distinguer mais non séparer : l'un est l'affirmation de soi comme soi, c'est-à-dire l'affirmation d'un soi distinct, centré-en-soi (*self-centered*), individualisé, unique, libre et se déterminant lui-même. C'est ce que chacun affirme dans tout acte d'affirmation de soi. C'est ce qu'il défend contre le non-être et ce qu'il affirme courageusement en assumant le non-être. La menace de perdre ce soi constitue l'essence de l'angoisse, et la conscience des menaces concrètes auxquelles il est exposé constitue l'essence de la crainte. L'affirmation de soi ontologique précède toutes les distinctions métaphysique, éthique ou religieuse servant à définir le soi. L'affirmation de soi ontologique n'est ni naturelle ni spirituelle, ni bonne ni mauvaise, ni immanente ni transcendante. Ces distinctions ne sont possibles que parce qu'elles s'appuient sur l'affirmation de soi ontologique d'un soi en tant que soi. De même en est-il des concepts qui, caractérisant le soi individuel, se situent en dessous des jugements de valeur : la séparation n'est pas l'aliénation, le fait d'être centré-en-soi (*self-centeredness*) n'est pas l'égoïsme, l'autodétermination n'est pas le péché. Ce sont des descriptions structurales et aussi la condition qui sous-tend à la fois l'amour et la haine, la condamnation et le salut. Il est temps de mettre un terme à la mauvaise habitude du théologien

1. Il s'agit de la première section de la partie intitulée *L'être et Dieu* [NdT].

qui sursaute d'indignation morale devant chaque expression où apparaît le terme « soi ». Même l'indignation morale n'existerait pas sans un soi centré et une affirmation de soi ontologique.

Le sujet de l'affirmation de soi est le soi centré. En tant que soi centré, il est un soi individualisé. Il peut être détruit, mais il ne peut pas être divisé : chacune de ses parties porte la marque de ce soi et de nul autre. Il ne peut pas non plus être échangé : son affirmation de soi s'adresse à lui-même en tant qu'il est une individualité unique, sans duplicata et irremplaçable. La thèse théologique qui veut que l'âme humaine possède une valeur infinie est une conséquence de l'affirmation de soi ontologique en tant que soi indivisible et non échangeable. C'est ce qu'on peut appeler « le courage d'être soi » (*the courage to be as oneself*).

Mais le soi n'est un soi que parce qu'il a un monde, un univers structuré auquel il appartient et dont il est séparé en même temps. Le soi et le monde sont en corrélation, et de même en est-il de l'individuation et de la participation. En effet, participation veut dire précisément que l'on fait partie de quelque chose dont on est en même temps séparé. Littéralement, participation veut dire « prendre part », ce qui peut avoir une triple signification. On peut l'employer au sens de « partager », comme par exemple partager une chambre ; ou dans le sens d'« avoir en commun », comme lorsque Platon parle de la *methexis* (« avoir avec »), participation de l'individu à l'universel ; ou il peut avoir le sens de « faire partie », par exemple d'un mouvement politique. Dans tous ces cas, la participation est une identité partielle et une partielle non-identité. Une partie d'un tout n'est pas identique au tout auquel elle appartient, mais le tout n'est ce qu'il est qu'avec la partie. La relation du corps et de ses membres en est l'exemple le plus frappant. Le soi est une partie de ce monde qu'il possède comme son monde. Le monde ne serait pas ce qu'il est sans *ce* soi individuel. Lorsque l'on dit qu'une personne s'identifie à un mouvement, cela signifie que l'être de cette personne et l'être de ce mouvement sont en partie le même. Pour comprendre la nature éminemment dialectique de la [182] participation, il est nécessaire de penser en termes de puissance au lieu de penser en termes de choses. L'identité partielle de choses tout à fait séparées est une réalité impensable, mais la puissance de l'être peut être partagée par différents individus. La puissance d'être d'un État peut être partagée par tous les citoyens et, d'une façon plus



éminente, par ses dirigeants. Sa puissance est en partie leur puissance, bien que sa puissance transcende leur puissance et que la leur transcende la sienne. L'identité de participation est une identité relative à la puissance de l'être. C'est pourquoi la puissance d'être du soi individuel est partiellement identique à la puissance d'être de son monde et réciproquement.

En ce qui a trait aux concepts d'affirmation de soi et de courage, cela signifie que l'autoaffirmation du soi comme soi individuel comporte toujours l'affirmation de la puissance d'être de ce à quoi le soi participe. Le soi s'affirme en tant qu'il participe à la puissance d'un groupe, d'un mouvement, des essences ou de la puissance de l'être en tant que tel. Cette affirmation de soi, si elle s'effectue en dépit de la menace du non-être, constitue le courage d'être. Mais ce n'est pas le courage d'être soi-même, c'est le « courage d'être participant » (*courage to be as a part*).

L'expression « courage d'être participant » présente une difficulté. Alors qu'être soi-même exige de toute évidence du courage, la volonté d'être participant apparaît davantage être l'expression d'un manque de courage, c'est-à-dire d'un désir de vivre sous la protection d'un plus vaste ensemble. Il semble que ce ne soit pas le courage, mais la faiblesse qui nous amène à nous affirmer comme participant. Mais être participant renvoie à ce fait que l'affirmation de soi comprend nécessairement l'affirmation de soi comme « participant » et que cet aspect de notre affirmation de soi est menacé par le non-être autant que l'autre aspect, c'est-à-dire l'affirmation de soi comme soi individuel. Nous sommes menacés de perdre non seulement notre soi individuel mais aussi notre participation au monde. C'est pourquoi l'affirmation de soi comme participant exige autant de courage que l'affirmation de soi comme soi. C'est un *seul* et *même* courage qui intègre la double menace du non-être. Le courage est toujours essentiellement le courage d'être participant et le courage d'être soi-même, en interdépendance. Le courage d'être participant est un élément intégrant du courage d'être soi et le courage d'être soi, un élément intégrant du courage d'être participant. Mais dans les conditions de finitude et d'aliénation qui sont celles de l'être humain, ce qui est essentiellement uni se trouve existentiellement désuni. Le courage d'être participant se sépare de l'unité qu'il constituait avec le courage d'être soi et réciproquement. Dans leur isolement, ils brisent tous les deux l'intégrité du courage.

L'angoisse qu'ils avaient intégrée se retrouve hors de contrôle et destructrice. Cette situation conditionne pour beaucoup la suite de notre propos : nous traiterons d'abord des manifestations du courage d'être participant, puis des manifestations du courage d'être soi et, en troisième lieu, nous considérerons un courage dans lequel ces deux aspects sont unis à nouveau.

## 2. Les manifestations collectivistes et semi-collectivistes du courage d'être participant

Le courage d'être participant est le courage d'affirmer son propre être par la participation. On participe au monde auquel on appartient et duquel on se trouve en même temps séparé. Mais notre participation au monde ne devient effective que par l'entremise de notre [183] participation à ces secteurs du monde qui sont ceux de notre propre vie. Le monde comme totalité est potentiel, non actuel. Les secteurs du monde qui possèdent une réalité effective sont ceux auxquels on s'identifie partiellement. Plus un être possède de relation à soi (*self-relatedness*), plus il est capable, conformément à la structure polaire de la réalité, de participer. L'être humain, comme être complètement centré ou comme personne, peut participer à tout, mais il participe par l'entremise de ce secteur du monde qui fait de lui une personne. Ce n'est que dans la rencontre continuelle avec d'autres personnes que la personne devient et demeure une personne. Le lieu de cette rencontre est la communauté. La participation de l'être humain à la nature est directe pour autant qu'il est une partie définie de cette nature par son existence corporelle. Sa participation à la nature est indirecte et médiatisée par la communauté pour autant qu'il transcende la nature en la connaissant et en la transformant. Sans langage, il n'y a pas de concepts universels, pas de dépassement de la nature et pas de relation à la nature comme telle. Mais le langage est affaire de communauté, non d'individu. Le secteur de la réalité à laquelle on participe de façon immédiate est la communauté à laquelle on appartient. C'est par sa médiation, et uniquement par elle, qu'il peut y avoir participation au monde comme un tout et à chacune de ses parties.

C'est pourquoi celui qui témoigne du courage d'être participant fait montre du courage de s'affirmer lui-même comme partie de la communauté à laquelle il participe. Son affirmation de soi est une partie de l'affirmation de soi des groupes sociaux qui constituent la société à laquelle il appartient. Cela semble impliquer qu'il y ait une affirmation de soi collective, et non seulement une affirmation de soi individuelle, et que cette affirmation de soi collective soit menacée par le non-être, ce qui donnerait naissance à une angoisse collective qu'affronterait un courage collectif[2]. On pourrait penser que le sujet de cette angoisse et de ce courage est un « nous-soi » en opposition aux « je-soi » (*ego-selves*) qui sont les sujets qui en font partie. Mais il faut rejeter un tel élargissement de la signification du « soi ». Le caractère du soi est d'être centré-en-soi (*Self-hood is self-centeredness*). Or il n'y a pas de centre dans un groupe au sens où il en existe un dans une personne. Il se peut qu'il y ait un pouvoir central, un roi, un président ou un dictateur. Il se peut qu'il soit capable d'imposer sa volonté au groupe, mais ce n'est pas le groupe qui décide quand il décide, bien qu'il se puisse que le groupe suive. C'est pourquoi il n'est pas adéquat de parler d'un « nous-soi », ni correct d'employer des termes comme angoisse collective et courage collectif. Lorsque nous avons décrit les trois périodes d'angoisse, nous avons signalé que des quantités de gens étaient saisis par un type particulier d'angoisse parce qu'un grand nombre d'entre eux vivaient la même situation productrice d'angoisse et que les explosions d'angoisse sont toujours contagieuses. Il n'y a pas d'angoisse collective, mais bien plutôt une angoisse qui s'est emparée de plusieurs ou de la totalité d'un groupe et qui s'est intensifiée ou transformée en devenant universelle. Il faut dire la même chose de ce qu'on appelle à tort courage collectif. Il n'existe pas d'entité « nous-soi » comme sujet du courage. Il y a des « soi » qui participent à un groupe et dont le caractère est, pour une part, déterminé par cette participation. Le prétendu « nous-soi » est une qualité commune aux « je-soi » à l'intérieur d'un groupe. Le courage d'être participant, comme toutes les autres formes de courage, est une qualité des « soi » individuels.

Une société collectiviste est une société dans laquelle l'existence et la vie de l'individu sont déterminées par l'existence et les institutions du groupe. Dans les sociétés collectivistes, le courage de



2. L'édition Walter de Gruyter a omis les mots : « [...] self-affirmation is threatened by nonbeing, producing [...] » qui se trouvent dans l'édition originale Yale University Press, New Haven, 1952, p. 91 [NdT].

l'individu est un courage d'être participant. Si l'on examine les sociétés dites primitives, on trouve des formes typiques d'angoisse et des institutions typiques par lesquelles le courage s'exprime. Les individus qui sont membres d'un groupe éprouvent [184] également des angoisses et des craintes. Et ils emploient les mêmes méthodes pour susciter le courage et la force d'âme : ce sont celles prescrites par les traditions et les institutions. Ce courage est celui que tout membre du groupe est censé avoir. Dans plusieurs tribus, le courage de supporter la douleur est le test de la pleine appartenance au groupe, et le courage d'affronter la mort est le test permanent pour vivre dans la plupart de ces groupes. Le courage de celui qui endure ces épreuves est le courage d'être participant. Il s'affirme par le groupe auquel il participe. L'angoisse potentielle de se perdre dans le groupe n'est pas actualisée parce que l'identification au groupe est complète. Le non-être, sous la forme menaçante d'une perte de soi dans le groupe, n'est pas encore apparu.

L'affirmation de soi à l'intérieur d'un groupe comporte le courage d'accepter la culpabilité et ses conséquences comme culpabilité publique, que l'on soit personnellement responsable ou que ce soit quelqu'un d'autre. C'est un problème qui concerne le groupe, et l'expiation doit être faite dans l'intérêt du groupe. Les méthodes de punition et de satisfaction imposées par le groupe sont acceptées par les membres. La conscience coupable individuelle n'existe que comme conscience de s'être écarté des institutions et des règles de la collectivité. La vérité et le sens sont incorporés aux traditions et aux symboles du groupe ; ainsi, il n'y a pas d'interrogation ni de doute autonomes. Toutefois, même dans une collectivité primitive comme dans toute communauté humaine, il y a des membres qui émergent : ce sont ceux qui assument les traditions et dirigent vers l'avenir. Ils doivent prendre une distance suffisante s'ils veulent pouvoir juger et changer les choses. Ils doivent prendre leurs responsabilités et poser des questions : ce qui, inévitablement, donne naissance au doute individuel et à la culpabilité personnelle. Néanmoins, le type de courage qui prédomine chez tous les membres du groupe primitif est le courage d'être participant.

Dans le premier chapitre, en traitant du concept de courage, je me suis référé au Moyen Âge et à son interprétation aristocratique du courage. Le courage du Moyen Âge, comme celui de toute société féodale, est fondamentalement le courage d'être participant. La prétendue philosophie réaliste du Moyen Âge est une philosophie de la participation. Elle présuppose que les universaux logiques et les réalités collectives ont plus de réalité que l'individu. Le particulier – littéralement : ce qui est une petite partie – tient sa puissance d'être de sa participation à l'universel. Ainsi, l'affirmation de soi qui s'exprime dans le respect que l'individu a de lui-même est l'affirmation de soi comme vassal d'un seigneur féodal, ou comme membre d'une confrérie, d'une corporation d'étudiants dans une académie, ou comme représentant d'une fonction particulière comme celle de l'artisan, du commerçant ou toute autre profession. Mais le Moyen Âge, malgré tous ces éléments quelque peu primitifs, n'est pas une société primitive. Deux événements du monde ancien ont séparé définitivement le collectivisme médiéval du collectivisme primitif. Le premier fut la découverte de la culpabilité personnelle, que les prophètes ont appelée culpabilité devant Dieu : étape décisive en ce qui concerne la dimension personnelle dans la religion et dans la culture. Le second fut le commencement de l'interrogation autonome dans la philosophie grecque : démarche décisive pour une mise en question de la culture et de la religion. Ces deux éléments furent transmis aux nations médiévales par l'Église. Avec eux, l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation, ainsi que l'angoisse du doute et de l'absurde, faisait son entrée. Comme à la fin de l'Antiquité, cela aurait pu conduire à une situation dans laquelle le courage d'être soi-même aurait été nécessaire. Mais l'Église fournissait un antidote contre la menace de l'angoisse et du désespoir ; cet antidote, c'était elle-même : ses traditions, ses [185] sacrements, son éducation et son autorité. L'angoisse de la culpabilité était intégrée au courage d'être participant à la communauté sacramentelle, alors que l'angoisse du doute était intégrée au courage d'être participant à la communauté où s'unissaient la révélation et la raison. C'est ainsi que le courage d'être médiéval, bien que différent du collectivisme primitif, fut un courage d'être participant. La tension créée par cette situation trouve son expression sur le plan spéculatif dans les attaques du nominalisme contre le réalisme médiéval et dans la persistance de leur conflit. Le nominalisme attribue la réalité dernière à l'individu et aurait conduit, beaucoup plus tôt qu'il ne le fît en réalité, à une dissolution du système médiéval de participation si l'immense et forte autorité de l'Église ne l'avait retardée.

Dans la pratique religieuse, cette même tension trouva à s'exprimer entre les deux sacrements : la messe et la pénitence. Le premier tenait lieu de médiation au pouvoir objectif de salut auquel chacun était censé participer, si possible en y assistant de façon quotidienne. La conséquence de cette participation universelle était que la culpabilité et la grâce se trouvaient éprouvées, non seulement de façon personnelle mais aussi de façon communautaire. La punition du pécheur comportait un caractère représentatif, de telle sorte que la communauté tout entière souffrait avec lui. Quant à la libération du pécheur, que ce soit sur terre ou dans le purgatoire, elle était en partie dépendante de la communauté des saints et de l'amour de ceux qui faisaient des sacrifices en vue de sa libération. Rien n'est plus caractéristique du système médiéval de participation que cette suppléance mutuelle. Le courage d'être participant et d'assumer les angoisses du non-être se trouvait incorporé aux institutions médiévales comme il l'était dans les formes primitives de la vie. Mais le semi-collectivisme médiéval prit fin lorsque le pôle anticollectiviste, représenté par le sacrement de pénitence, vint au premier plan. Le principe que seule la « contrition », autrement dit l'acceptation personnelle et totale du jugement et de la grâce, pouvait rendre efficaces les sacrements objectifs, poussait à réduire et même à exclure l'élément objectif de la suppléance et de la participation. Dans l'acte de contrition, chacun se tient seul devant Dieu : il était difficile pour l'Église de concilier cet élément subjectif à l'élément objectif. Finalement, cela s'avéra impossible, et le système se désagrégea. En même temps, la tradition nominaliste devenait puissante et se libérait de l'hétéronomie de l'Église. Avec la Réforme et la Renaissance prit fin le courage médiéval ou courage d'être participant, de même que le système qui le soutenait. Une évolution s'amorça qui mit de l'avant l'autre pôle du courage d'être : le courage d'être soi.

### 3. Les manifestations néocollectivistes du courage d'être participant

En réaction à la prédominance du courage d'être soi dans l'histoire occidentale moderne, des mouvements de caractère néocollectiviste sont apparus : tels le fascisme, le nazisme et le communisme. Mais tous sont foncièrement différents du collectivisme primitif et du semi-collectivisme médiéval sous un triple aspect. Tout d'abord, le



néocollectivisme est précédé par l'émancipation de la raison autonome et la création d'une civilisation technique. Il utilise à ses fins les réalisations scientifiques et techniques que cette évolution [186] lui offre. Deuxièmement, le néocollectivisme est apparu dans une situation où il affronte de nombreuses tendances concurrentes, même à l'intérieur de son propre mouvement. C'est pourquoi il est moins stable et moins sûr que les anciennes formes de collectivisme. Ceci nous amène à la troisième et à la plus notable différence : elle tient dans l'application des méthodes totalitaires du collectivisme actuel, aussi bien à l'échelle d'un État national que d'un empire supranational. La raison de cette façon de faire se trouve dans le besoin d'une organisation technique centralisée et, plus encore, dans la nécessité de supprimer les tendances qui pourraient désagréger le système collectiviste par l'effet de décisions divergentes et individuelles. Mais ces trois différences n'empêchent pas le néocollectivisme de présenter de nombreux traits qui appartiennent aux collectivismes primitifs, notamment l'importance exclusive donnée à l'affirmation de soi comme participation, au courage d'être participant.

La rechute dans le collectivisme tribal s'est visiblement manifestée dans le nazisme. L'idée germanique du *Volksgeist* (esprit national) lui fournissait un bon appui. Le mythe du « sang et du sol » renforça cette tendance, et la déification mystique du führer fit le reste. Comparé au nazisme, le communisme était à l'origine une eschatologie rationnelle, un mouvement de critique radicale et d'espérance qui présentait bien des analogies avec les idées du prophétisme. Cependant, après l'établissement de l'État communiste en Russie, les éléments rationnels et eschatologiques furent éliminés et disparurent, tandis que la rechute dans le collectivisme tribal gagnait tous les domaines de la vie. Le nationalisme russe dans ses expressions politique et mystique fut noyé dans l'idéologie communiste. Aujourd'hui, dans les pays communistes, le terme « cosmopolite » sert à qualifier le pire hérétique. Les communistes, en dépit de leur arrière-plan prophétique, de leur estime pour la raison et de leur extraordinaire productivité technique, ont presque atteint le niveau du collectivisme tribal.

Par conséquent, il est possible de faire une analyse du courage d'être participant dans le néocollectivisme à partir surtout de la façon dont il se manifeste dans le communisme. Pour ce faire, il nous faut voir sa signification historique mondiale à la lumière d'une ontologie

de l'affirmation de soi et du courage. On passerait à côté de la question si l'on attribuait les caractéristiques du néocollectivisme communiste à des causes telles que le caractère russe, l'histoire du tsarisme, la terreur du stalinisme, le dynamisme d'un système totalitaire ou les circonstances politiques mondiales. Tous ces facteurs jouent un rôle, mais ils n'en sont pas la cause principale. Ils contribuent à maintenir et à étendre le système, mais ils n'en constituent pas l'essence. L'essence en est le courage d'être participant qu'il donne à des masses d'hommes qui vivaient sous la menace croissante du non-être et dans un sentiment grandissant d'angoisse. Les modes de vie traditionnels d'où ces hommes recevaient en héritage des formes du courage d'être participant ou, depuis le XIX^e siècle, des possibilités nouvelles de courage d'être soi, tout cela s'est trouvé rapidement déraciné avec l'avènement du monde moderne. C'est ce qui s'est passé et ce qui se passe encore en Europe, aussi bien que dans les coins les plus reculés de l'Asie et de l'Afrique. C'est une évolution bouleversante qui a lieu à l'échelle mondiale. Et le communisme donne, à ceux qui ont perdu ou sont en train de perdre leur ancienne affirmation de soi collectiviste, un nouveau collectivisme et en même temps un nouveau courage d'être participant. Si nous jetons un coup d'œil observateur vers les adhérents convaincus du communisme, nous trouvons chez eux un consentement à sacrifier tout accomplissement individuel à l'affirmation de soi du groupe et au but du mouvement. Mais peut-être que le militant communiste n'approuverait pas une telle interprétation de son action. Peut-être, comme [187] les fidèles fanatiques de tous les mouvements, il n'aurait pas l'impression de faire un sacrifice. Il se peut qu'il ait l'impression d'avoir pris la seule vraie voie pour atteindre son accomplissement. De fait, s'il s'affirme en affirmant la collectivité à laquelle il participe, il reçoit en retour de la collectivité son propre soi comblé et accompli par elle. Il donne beaucoup de ce qui appartient à son soi individuel – peut-être même donne-t-il son existence comme être particulier dans le temps et dans l'espace –, mais il reçoit davantage puisque son être véritable est inclus dans l'être du groupe. Dans l'abandon de soi à la cause de la collectivité, il renonce à ce qui en lui n'est pas inclus dans son affirmation de soi collectiviste, n'estimant pas que cette part de lui-même soit digne d'être affirmée. De cette façon, l'angoisse du non-être se transforme en angoisse au sujet de la collectivité, et cette forme d'angoisse se trouve elle-même surmontée par le courage de s'affirmer à travers sa participation à la collectivité.



Ceci peut être illustré en relation aux trois grands types d'angoisse. Comme en tout être humain, l'angoisse du destin et de la mort est présente aussi chez le communiste convaincu. Aucun être ne peut accepter son propre non-être sans une réaction négative. La terreur que fait régner l'État totalitaire n'aurait pas de sens sans la possibilité de faire naître de la terreur chez ses sujets. Mais l'angoisse du destin et de la mort est intégrée au courage d'être participant à l'intérieur d'un ensemble pour lequel la terreur représente une menace. À travers la participation, on prend acte de ce qui peut devenir un destin destructeur ou même une cause de mort pour soi-même. Une analyse plus profonde révèle la structure suivante : la participation est une identité partielle et une partielle non-identité. Le destin et la mort peuvent endommager ou détruire cette partie de soi qui ne s'identifie pas à la collectivité à laquelle on participe. Mais il y a une autre partie qui correspond à l'identité partielle de la participation. Et cette autre partie n'est jamais endommagée ni détruite par les exigences et les actes de l'ensemble. Elle transcende le destin et la mort. Elle est éternelle au sens où ce qui est collectif est considéré comme éternel, c'est-à-dire comme manifestation essentielle de l'être universel. Il n'est pas nécessaire que tout cela soit conscient chez les membres de la collectivité ; il suffit que cela soit implicitement présent dans leurs émotions et leurs actions. Ils se sentent infiniment concernés par l'accomplissement du groupe, et c'est de cette préoccupation qu'ils tirent leur courage d'être. Il ne faudrait pas confondre les termes « éternel » et « immortel », car l'idée d'une immortalité individuelle n'a pas de place dans l'ancien ni dans le nouveau collectivisme. La réalité collective à laquelle on participe remplace l'immortalité individuelle. Par contre, ce n'est pas une résignation à l'annihilation, car, si c'était le cas, aucun courage d'être ne serait possible ; mais c'est quelque chose qui se situe à la fois au-dessus de l'immortalité et de l'annihilation : c'est la participation à quelque chose qui transcende la mort, c'est-à-dire à la collectivité et, à travers elle, à l'être-même. Celui qui est dans cette situation éprouve, au moment du sacrifice de sa vie, le sentiment qu'il est intégré à la vie de la collectivité et, à travers elle, à la vie de l'univers comme élément d'une totalité, même si ce n'est pas à titre d'être particulier. Cela ressemble au courage d'être stoïcien et, en dernière analyse, c'est le

stoïcisme qui est sous-jacent à cette attitude. Il est vrai aujourd'hui, comme à la fin de l'Antiquité, que l'attitude stoïcienne, même si elle se manifeste sous une forme collectiviste, représente la seule alternative sérieuse au christianisme. La différence entre le stoïcien authentique et le néocollectiviste tient au fait que celui-ci est, en premier lieu, attaché à la collectivité et, en second lieu, à l'univers, tandis que le stoïcien était avant tout [188] uni au *logos* universel et ensuite aux groupes humains possibles ; mais, dans les deux cas, l'angoisse du destin et de la mort est intégrée au courage d'être participant.

De la même manière, l'angoisse du doute et de l'absurde est intégrée au courage néocollectiviste. La force générée par l'affirmation de soi communiste empêche le doute de s'actualiser et l'angoisse de l'absurde, de faire irruption. Le sens de la vie est celui de la collectivité. Même ceux qui vivent en victimes de la terreur au plus bas niveau de la hiérarchie sociale ne mettent nullement en doute la validité des principes ; ce qui leur arrive est, pour eux, une question de destin et cela exige, de leur part, le courage de surmonter l'angoisse du destin et de la mort mais non l'angoisse du doute et de l'absurde. Fort de cette conviction, le communiste jette un regard de mépris sur la société occidentale. Il voit la grande place qu'y tient l'angoisse du doute et il interprète ceci comme le symptôme principal de la maladie et de la fin imminente de la société bourgeoise. C'est là une des raisons qui a fait rejeter et interdire la plupart des formes d'expressions artistiques modernes dans les pays néocollectivistes. Elles avaient pourtant amplement contribué à la naissance et au développement de l'art et de la littérature modernes durant leur dernière période précommuniste, et le communisme d'ailleurs, dans sa forme combattante, avait utilisé leurs éléments antibourgeois pour sa propagande. Avec l'instauration d'un régime collectif et l'importance exclusive donnée à l'affirmation de soi comme participant, ces expressions du courage d'être soi devaient être rejetées.

Le néocollectiviste est capable aussi d'intégrer l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation dans son courage d'être participant. Ce n'est pas son péché personnel qui engendre en lui l'angoisse de la culpabilité mais un péché réel ou possible contre la collectivité. La collectivité, dans cette vision des choses, tient un rôle analogue au Dieu du jugement, du repentir, de la punition et du pardon. C'est à la collectivité qu'il se confesse, souvent dans des formes qui rappellent



celles du christianisme ancien ou de groupes sectaires plus tardifs. C'est de la collectivité qu'il accepte le jugement et la punition. C'est à elle qu'il adresse sa demande de pardon et sa promesse de transformation personnelle. Si elle l'accepte à nouveau en elle, sa culpabilité est surmontée, et un nouveau courage d'être est possible. On peut difficilement comprendre ces traits particulièrement frappants du mode de vie communiste si l'on ne remonte pas à leurs racines ontologiques et à leur pouvoir existentiel dans un système qui se fonde sur le courage d'être participant.

Il s'agit là d'une description typologique, comme cela l'était déjà en ce qui concerne les descriptions que nous avons données des premières formes du collectivisme. Une description typologique présuppose, par sa nature même, que la réalisation d'un type est rarement complète. On y trouve des degrés d'approximation, des mélanges, des états de transition et des déviations. Mais mon intention n'était pas de faire un tableau de la situation russe dans son ensemble, en tenant compte du rôle de l'Église orthodoxe grecque, ou des différents mouvements nationaux ou des dissidences individuelles. J'ai voulu plutôt décrire la structure néocollectiviste et son type de courage tels qu'ils se réalisent de façon prédominante à l'heure actuelle en Russie.

## 4. Le courage d'être participant dans le conformisme démocratique

[189] La même approche méthodologique est valable pour ce que j'appellerai le conformisme démocratique. Sa réalisation la plus caractéristique se rencontre dans l'Amérique d'aujourd'hui, mais ses racines remontent loin dans le passé de l'Europe. Tout comme le mode de vie néocollectiviste, il n'est pas possible de le comprendre simplement à partir de facteurs occasionnels tels que l'insécurité des nouveaux arrivants, la nécessité de regrouper de nombreuses nationalités, le long isolement de la vie politique et active mondiale, l'influence du puritanisme, etc. Afin de comprendre, nous devons nous demander quel est le type de courage qui est sous-jacent au conformisme démocratique, quel rapport il entretient avec les angoisses de l'existence humaine, puis enfin comment il se réfère, d'une part, à l'affirmation de soi collectiviste et, d'autre part, aux manifestations du courage d'être soi. Il nous faut faire encore une autre remarque au début de cette réflexion.

L'Amérique d'aujourd'hui a subi des influences, dès le début des années 1930, en provenance de l'Europe et de l'Asie. Ces influences représentent ou bien des formes extrêmes du courage d'être soi, telles que la littérature et l'art existentialistes, ou bien des tentatives pour surmonter l'angoisse de notre époque dans différentes formes de courage transcendant. Mais ces influences se sont limitées encore à la classe intellectuelle et à ceux que le choc des événements historiques mondiaux a rendus sensibles aux questions que pose l'existentialisme récent. Elles n'ont pas atteint les couches populaires dans quelque société que ce soit et elles n'ont pas changé les tendances fondamentales du sentiment et de la pensée, ni non plus les attitudes et les institutions correspondantes. Au contraire, les tendances à se considérer comme une partie et à affirmer son être par la participation aux structures les plus élémentaires de la vie se sont accrues rapidement. Le conformisme est en croissance, mais il n'est pas encore devenu collectivisme.

Les néostoïciens de la Renaissance, en transformant le courage d'accepter passivement le destin comme le faisaient les anciens stoïciens en une lutte active contre le destin, ont bel et bien préparé la voie au courage d'être dans le conformisme démocratique de l'Amérique. Dans le symbolisme de l'art de la Renaissance, le destin est quelquefois représenté comme le vent qui souffle dans les voiles d'un vaisseau, tandis qu'un homme se tient debout à la barre et cherche à le diriger autant qu'il est possible de le faire dans les conditions données. L'homme tente de réaliser toutes ses potentialités, et ses potentialités sont inépuisables : c'est qu'il est un microcosme en qui toutes les forces cosmiques sont virtuellement présentes et qui participe à tous les domaines et à tous les niveaux de l'univers. Par l'être humain, l'univers continue son mouvement créateur, mouvement qui façonna en premier l'être humain lui-même comme le but et le centre de la création. Il faut maintenant que l'être humain façonne son monde et lui-même, selon les pouvoirs créateurs qui lui sont donnés. En lui, la nature marche vers son accomplissement ; elle est intégrée à sa connaissance et à son activité technique transformatrice. C'est ainsi que, dans les arts visuels, la nature y est dessinée comme se dirigeant vers la sphère humaine, et l'être humain comme se situant au cœur de la nature, et tous deux se donnant à voir dans leurs ultimes expressions de beauté.



L'acteur de ce mouvement créateur est l'individu qui, en tant qu'individu, représente de façon unique l'univers. La première place revient à l'individu créateur, au génie en qui, comme Kant l'a exprimé plus tard, la créativité inconsciente de la nature fait irruption dans la conscience humaine. Des hommes comme Pic de La Mirandole, Léonard de Vinci, Giordano Bruno, Shaftesbury, Goethe, Schelling étaient [190] pénétrés de cette idée qu'ils participaient au mouvement créateur de l'univers. Chez ces hommes, enthousiasme et rationalité étaient réunis. Leur courage était tout à la fois le courage d'être soi et le courage d'être participant. La doctrine qui considère l'individu comme un microcosme qui participe au mouvement créateur du macrocosme offrait cette possibilité de synthèse.

L'activité productrice de l'être humain va du potentiel à l'actuel de telle sorte que tout ce qui est actualisé offre des potentialités pour une nouvelle actualisation. C'est là la structure fondamentale du progrès. Bien qu'exprimée en termes aristotéliciens, la croyance au progrès est entièrement différente de l'attitude d'Aristote et de toute l'Antiquité. Chez Aristote, le mouvement de la potentialité à l'actualité est vertical ; il va des plus basses formes de l'être aux plus hautes. Dans la théorie moderne du progrès, le mouvement de la potentialité à l'actualité est horizontal, temporel et futuriste. C'est sous cette forme principalement que se manifeste l'affirmation de soi de l'humanité moderne en Occident. Elle fut bien une forme de courage, car elle devait intégrer une angoisse qui grandissait avec l'accroissement de la connaissance de l'univers et de la place que notre monde tient à l'intérieur de cet univers. La terre, en effet, a été arrachée du centre du monde par Copernic et Galilée. Elle est devenue plus petite et, en dépit du « sentiment héroïque » avec lequel Giordano Bruno plongeait dans l'infini de l'univers, au cœur de beaucoup d'êtres humains s'insinuait le sentiment d'être perdu dans l'océan des corps cosmiques et des lois inaltérables de leur mouvement. Le courage de la période moderne n'était pas un simple optimisme : il lui fallait intégrer l'angoisse profonde du non-être dans un univers sans limites et sans signification accessible à l'être humain. Il était possible d'intégrer l'angoisse au courage, mais il n'était pas possible de l'évacuer ; c'est pourquoi elle refera surface chaque fois que le courage faiblira.

Telle est la source décisive du courage d'être participant dans le mouvement créateur de la nature et de l'histoire tel qu'il s'est

développé dans la civilisation occidentale et, de façon plus marquante, dans le nouveau monde. Mais il a subi de nombreux changements avant d'aboutir au type conformiste de courage d'être participant qui caractérise la démocratie américaine d'aujourd'hui. L'enthousiasme cosmique de la Renaissance s'est dissipé sous l'influence du protestantisme et du rationalisme ; et lorsqu'il fit sa réapparition avec le mouvement classico-romantique à la fin du XVIII[e] siècle et au début du XIX[e], il ne fut pas capable d'exercer une grande influence sur la société industrielle. La synthèse de l'individualité et de la participation fondée sur l'enthousiasme cosmique s'écroula. Une tension permanente se développa entre le courage d'être soi, qu'impliquait l'individualisme de la Renaissance, et le courage d'être participant, que requérait son universalisme. Les formes extrêmes de libéralisme étaient combattues par des tentatives réactionnaires pour rétablir un collectivisme de type médiéval, ou par des tentatives utopiques pour constituer une nouvelle société de type organique. Libéralisme et démocratie pouvaient s'opposer de deux manières : le libéralisme pouvait saper le contrôle démocratique de la société, ou bien la démocratie pouvait devenir tyrannique et constituer une transition vers un collectivisme totalitaire. Outre ces mouvements dynamiques et violents, d'autres plus statiques et non agressifs pouvaient naître : ainsi vit le jour un conformisme démocratique qui restreignit toutes les formes extrêmes de courage d'être soi sans détruire les éléments libéraux qui le distinguaient du collectivisme. Cette voie fut particulièrement [191] celle qu'emprunta la Grande-Bretagne. La tension entre libéralisme et démocratie explique bien des traits du conformisme démocratique américain. Mais derrière tous ces changements, il y avait quelque chose qui demeurait : le courage d'être participant au mouvement qui produisait l'histoire. C'est ce qui fait d'ailleurs du courage de l'Américain d'aujourd'hui un des plus grands types de courage d'être participant. Son affirmation de soi est l'affirmation de quelqu'un qui participe au développement créateur de l'humanité.

Il y a quelque chose d'étonnant dans le courage américain pour un observateur venu d'Europe : bien que ce courage ait été symbolisé surtout par les premiers pionniers, il est présent aujourd'hui chez la majorité des gens. Par exemple, une personne qui a vécu une tragédie, qui a subi un accident destructeur, qui a vu ses convictions s'effondrer ou qui a éprouvé de la culpabilité et des moments de désespoir, n'a pas



le sentiment d'être détruite, ni plongée dans l'absurde, ni condamnée, ni sans espoir. Lorsque le stoïcien de Rome subissait de pareilles catastrophes, il les supportait avec le courage de la résignation. L'Américain typique, lui, lorsqu'il vient à perdre les fondements de son existence, travaille à de nouvelles fondations. C'est vrai de l'individu comme de la nation prise dans son ensemble. Si de telles expériences sont possibles, c'est parce que leur échec ne signifie jamais qu'il faille se décourager. Le développement créateur auquel on participe comporte naturellement des risques, des échecs et des catastrophes, mais qui ne sapent pas le courage.

Cela signifie que c'est dans l'acte producteur lui-même que se trouvent la puissance et la signification de l'être. C'est là une partie de la réponse à la question que posent souvent les observateurs étrangers et plus particulièrement les théologiens : pour quoi ? Quelle est la fin de tous ces moyens magnifiques fournis par l'activité productrice de la société américaine ? Les moyens n'ont-ils pas absorbé les fins, et la production effrénée de moyens ne révèle-t-elle pas l'absence de fins ? De nombreux Américains de naissance ont eux-mêmes aujourd'hui tendance à répondre affirmativement à cette dernière question. Mais la production des moyens implique davantage : ce ne sont pas les outils et les gadgets qui sont le *telos*, la visée ultime de la production, c'est la production elle-même. Les moyens sont plus que des moyens, ils sont ressentis comme des créations, comme des symboles des possibilités infinies que recèle la productivité humaine. C'est que l'être-même est essentiellement puissance productive. La façon dont les chrétiens comme les non-chrétiens appliquent le terme « créateur », originairement religieux, aux activités productrices de l'être humain montre que le processus créateur de l'histoire est senti comme divin. Comme tel, il implique le courage d'être participant à ce processus. C'est pourquoi il m'a semblé plus adéquat, dans ce contexte, de parler d'un processus producteur plutôt que créateur puisque l'accent était mis sur la production technique.

À l'origine, dans le conformisme démocratique, le courage d'être participant était le type de courage qui était le plus intimement lié à l'idée de progrès. Le courage d'être participant signifiait alors la participation au progrès du groupe auquel on appartenait, la participation au progrès de la nation et de toute l'humanité. C'est cette préoccupation qui s'exprime dans chacune de ces philosophies typiquement

américaines : le pragmatisme, la philosophie de l'évolution, les éthiques de croissance, l'éducation progressive et la croisade pour la démocratie. Toutefois, cette forme de courage n'est pas nécessairement détruite lorsque la confiance dans le progrès est ébranlée, comme c'est le cas aujourd'hui. Le terme « progrès » peut, en effet, signifier deux choses. Il peut vouloir dire qu'en toute action se produit quelque chose qui dépasse le donné antérieur ; c'est le sens premier de *pro-grès* qui veut dire marche en avant. En ce sens, l'action et la confiance dans le progrès sont inséparables. [192] Dans son deuxième sens, le progrès peut vouloir désigner une loi, universelle et métaphysique, d'évolution progressive selon laquelle l'accumulation donnerait naissance à des formes et à des valeurs de plus en plus élevées. Mais il est impossible de prouver qu'une telle loi existe : la plupart des processus montrent que les gains et les pertes s'équilibrent. Néanmoins, il est nécessaire de poursuivre un nouveau gain, parce qu'autrement on perdrait aussi tous les autres gains du passé. Le courage de participer au processus producteur ne dépend donc pas de l'idée métaphysique de progrès.

Le courage d'être participant au processus producteur intègre l'angoisse sous ses trois formes principales. Nous avons déjà décrit la façon dont il se rapporte à l'angoisse du destin. Cette situation est spécialement remarquable dans une société hautement compétitive où la sécurité de l'individu se réduit à presque rien. L'angoisse que surmonte le courage d'être participant au processus producteur est considérable, parce que la signification du destin aujourd'hui c'est la menace d'être exclu d'une telle participation par le chômage ou la perte d'une sécurité socioéconomique. Ce n'est qu'à cette lumière que l'on peut comprendre le choc terrible qu'a été la grande crise de 1930 pour le peuple américain et la perte du courage d'être dont elle fut, pour plusieurs, l'occasion. Quant à l'angoisse d'avoir à mourir, elle est contrée de deux façons. Tout d'abord, la réalité de la mort est exclue au plus haut point de la vie quotidienne. Les morts n'ont pas le droit de montrer qu'ils sont morts, c'est pourquoi on les maquille en leur donnant un masque de vivant. En deuxième lieu, et c'est le plus important dans le comportement à l'égard de la mort, il y a cette croyance en une continuation de la vie après la mort qu'on appelle l'immortalité de l'âme. Il ne s'agit pas là d'une doctrine chrétienne et à peine d'une doctrine platonicienne. Le christianisme, en effet, parle de résurrection et de vie éternelle ; le platonisme, d'une participation de l'âme à la



sphère métatemporelle des essences. Au contraire, l'idée moderne d'immortalité exprime la continuité d'une participation au processus producteur, participation qui se réalise dans « un temps et un monde sans fin ». Ce n'est pas le repos éternel de l'individu en Dieu, mais sa contribution illimitée à l'élan dynamique de l'univers qui lui donne le courage d'affronter la mort. Dans cette sorte d'espérance, Dieu n'est presque plus nécessaire. Il peut être considéré comme la garantie de l'immortalité, mais, si ce n'est pas le cas, la croyance à l'immortalité n'en est pas ébranlée pour autant. En effet, pour le courage d'être participant au processus producteur, l'immortalité est essentielle mais non pas Dieu, sauf si l'on entend par Dieu le processus producteur lui-même, comme le pensent quelques théologiens.

L'angoisse du doute et de l'absurde, pour sa part, est virtuellement aussi grande que l'angoisse du destin et de la mort. Elle s'enracine dans la nature de la productivité finie. Bien que, comme nous l'avons vu, l'outil n'ait pas d'importance en tant qu'outil mais plutôt comme résultat de la productivité humaine, il n'est pas possible de supprimer totalement la question du « pour quoi ». On la réduit au silence, mais elle est toujours prête à se faire entendre. Nous sommes aujourd'hui les témoins d'une montée de cette angoisse et d'un affaiblissement du courage qui pourrait l'intégrer. Quant à l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation, elle s'est profondément enracinée dans la mentalité américaine, d'abord sous l'influence du puritanisme, ensuite sous l'action des mouvements évangélico-piétistes. Elle reste forte, même si son fondement est miné. Mais dans sa rencontre avec le courage prédominant qu'est le courage d'être participant au processus producteur, ses caractéristiques se sont transformées. La culpabilité a maintenant son origine dans les manquements relatifs à l'organisation et à l'exécution des tâches dans le cadre des activités créatrices de la société. Ainsi, c'est le groupe social auquel on participe de façon productive qui juge, pardonne et réintègre une fois que les correctifs ont été apportés et que l'amélioration est [193] devenue visible. C'est là la raison de l'insignifiance existentielle de l'expérience de la justification ou du pardon des péchés, en comparaison de l'effort de sanctification et de transformation aussi bien de soi que du monde auquel on appartient. C'est un commencement nouveau qui est exigé et entrepris. Telle est la façon par laquelle le courage d'être participant au processus producteur intègre l'angoisse de la culpabilité.

La participation au processus producteur exige qu'on se conforme et qu'on s'ajuste aux modes de production de la société. Cette exigence de conformité devient d'autant plus forte que s'accroissent l'uniformité et la portée des méthodes de production. La société technique est devenue, en grandissant, un système de modèles achevés. La conformité en ces domaines, en vue d'assurer le fonctionnement en douceur de la grande machine de production et de consommation, s'est développée sous l'accroissement des moyens de communication publique. De plus, la pensée politique mondiale et la lutte contre le collectivisme ont accentué les traits collectivistes chez ceux-là mêmes qui les combattaient. Ce processus, qui n'est pas achevé, peut conduire à un renforcement des éléments de conformisme dans ce type de courage d'être participant qui est celui de l'Amérique. Le conformisme pourrait se rapprocher du collectivisme, non pas tant au point de vue économique, ni d'ailleurs au point de vue politique, mais bien plutôt dans la conformité au même modèle de vie et de pensée journalières. Que cela se produise ou non, et ce, à quelque degré que ce soit, dépend, pour une bonne part, du pouvoir de résistance de ceux qui représentent l'autre pôle du courage d'être, c'est-à-dire le courage d'être soi. Étant donné que leur critique des formes conformistes et collectivistes du courage d'être participant constitue un élément essentiel et décisif de leur affirmation de soi, nous en parlerons au chapitre suivant. Il y a un point, toutefois, sur lequel toutes les critiques sont d'accord : c'est la menace qui pèse sur l'individu dans les différentes formes de courage d'être participant. C'est le danger de la perte de soi qui suscite une contestation de ces formes de courage et fait surgir le courage d'être soi, courage qui est lui-même menacé par la perte du monde.

CHAPITRE V

# COURAGE ET INDIVIDUATION
# LE COURAGE D'ÊTRE SOI

## 1. La naissance de l'individualisme moderne et le courage d'être soi

L'individualisme est l'affirmation de soi d'un soi individuel en tant que tel, sans tenir compte de sa participation au monde. Comme tel, il s'oppose au collectivisme qui est l'affirmation de soi d'un soi qui participe à un ensemble plus grand que lui, sans tenir compte du caractère individuel de son propre soi. L'individualisme s'est développé en se dégageant des liens du collectivisme primitif et du semi-collectivisme médiéval. Il a pu grandir à l'ombre du conformisme démocratique et il s'est manifesté au grand jour, sous une forme modérée ou radicale, dans le mouvement existentialiste.

[194] Le collectivisme primitif a été miné par l'expérience de la culpabilité personnelle et par la mise en question individuelle. Ces deux facteurs ont joué à la fin du monde antique et ils ont conduit au non-conformisme radical des cyniques et des sceptiques, à celui modéré des stoïciens et aux tentatives pour parvenir à un fondement transcendant du courage d'être dans le stoïcisme, le mysticisme et le christianisme. Tous ces motifs étaient présents dans le semi-collectivisme médiéval qui s'est achevé, comme le premier collectivisme, avec l'expérience de la culpabilité personnelle et avec la puissance d'analyse de la mise en question radicale. Mais cela n'a pas conduit immédiatement à l'individualisme. Le protestantisme, en dépit de l'accent mis sur la conscience individuelle, s'était constitué en système strictement autoritaire et conformiste, semblable à celui de son adversaire, l'Église romaine de la Contre-Réforme. Il n'y avait pas de place pour l'individualisme dans aucun de ces grands groupes confessionnels. Il n'existait qu'un individualisme caché, extérieur à ces groupes qui avaient absorbé les tendances individualistes de la Renaissance en les adaptant à leur conformisme ecclésial.

Cette situation dura cent cinquante ans mais pas davantage. Après cette période, qui fut celle de l'orthodoxie confessionnelle, l'élément personnel revint au premier plan. Le piétisme et le méthodisme remirent l'emphase sur la culpabilité personnelle, sur l'expérience personnelle et sur la perfection individuelle. Leur intention n'était pas de s'écarter du conformisme ecclésial, mais ils s'en sont pourtant écartés

de façon inévitable ; la piété subjective devint le chemin conduisant à la réapparition victorieuse de la raison autonome. Le piétisme ouvrit la voie au siècle des Lumières. Mais même le siècle des Lumières ne s'est pas considéré comme individualiste. On croyait non pas à une conformité fondée sur la révélation biblique, mais à une conformité qui trouverait son fondement dans le pouvoir de la raison que détient chaque individu. Les principes de la raison pratique et de la raison théorique étaient censés être communs à tous les êtres humains et capables de créer une nouvelle conformité avec l'aide de la recherche et de l'éducation.

L'époque tout entière a cru au principe de l'« harmonie », harmonie qui serait la loi de l'univers selon laquelle les activités de l'individu, quoique conçues et accomplies de façon individuelle, conduiraient, « à l'insu » de l'acteur isolé, à un tout harmonieux, à une vérité sur laquelle une grande majorité au moins pourrait se mettre d'accord, à un bien auquel participerait un nombre croissant de gens, à une conformité qui serait basée sur l'activité libre de chaque individu. L'individu peut donc être libre sans détruire le groupe. Le fonctionnement du libéralisme économique a semblé confirmer ces vues : les lois du marché avaient pour effet de produire, à l'insu des concurrents, la plus grande quantité de biens de consommation pour chacun. Le fonctionnement de la démocratie libérale montrait que la libre décision de l'individu dans le domaine politique ne détruisait pas nécessairement la cohérence politique. Le progrès scientifique montrait que la recherche individuelle et la liberté des opinions scientifiques accordée à l'individu n'empêchaient pas l'accord des savants de se réaliser. Dans le domaine de l'éducation, on pouvait voir que l'importance accordée au libre développement de l'enfant ne réduisait pas ses chances de devenir un membre actif d'une société conformiste. Et l'histoire du protestantisme, à son tour, confirmait cette conviction des réformateurs à l'effet que la libre rencontre de chacun avec la Bible pouvait créer une conformité ecclésiale, en dépit des différences des individus et même des confessions. C'est pourquoi la loi de l'harmonie préétablie [195] formulée par Leibniz n'avait rien d'absurde ; c'était l'affirmation que les monades dont sont composées toutes choses, bien qu'elles n'aient ni porte ni fenêtre pour s'ouvrir les unes aux autres, participent néanmoins au même monde, présent en chacune, que cela soit perçu d'une façon obscure ou claire. Le problème de l'individuation et de la participation semblait être résolu tant sur le plan philosophique que sur le plan pratique.



Le courage d'être soi, tel que l'a compris le siècle des Lumières, est un courage dans lequel l'affirmation de soi de l'individu implique une participation à l'affirmation de soi universelle, rationnelle. Ainsi, ce n'est pas le soi individuel comme tel qui s'affirme, mais le soi individuel comme porteur de raison. Le courage d'être soi est le courage de suivre la raison et de braver l'autorité irrationnelle. Sous ce rapport, mais uniquement sous ce rapport, c'est un néostoïcisme. En effet, le courage d'être du siècle des Lumières n'a rien d'un courage qui serait résignation. Non seulement il ose affronter les vicissitudes du destin et l'inéluctabilité de la mort, mais il ose s'affirmer lui-même comme pouvoir de transformer la réalité selon les exigences de la raison. C'est un courage de combat et d'audace. Il triomphe de la menace de l'absurde par l'action courageuse. Il domine la menace de la culpabilité en acceptant les erreurs, les défaillances, les méfaits qui surviennent, aussi bien dans la vie individuelle que dans la vie sociale, comme inévitables et en même temps comme susceptibles d'être corrigés par l'éducation. Le courage d'être soi dans l'esprit du siècle des Lumières, c'est le courage de s'affirmer soi-même comme chemin vers un état plus élevé de rationalité. Il est clair qu'un tel courage devait nécessairement se transformer en conformisme dès qu'aurait pris fin son assaut contre ce qui s'opposait à la raison, autrement dit avec la victoire de la bourgeoisie.

## 2. Les formes romantiques et naturalistes du courage d'être soi

Le mouvement romantique a donné naissance à une conception de l'individu qu'il faut distinguer aussi bien de la conception médiévale que de celle du siècle des Lumières, mais qui conserve des éléments des deux. Il met l'accent sur le caractère unique de l'individu en tant qu'expression incomparable et infiniment significative de la substance de l'être. Ce n'est pas la conformité, mais la diversité qui est la fin des voies de Dieu. L'affirmation du caractère unique de notre être et l'acceptation des exigences de notre nature individuelle constituent le vrai courage d'être. Cela ne veut pas forcément dire que l'on se soumette au caprice et à l'irrationnel, car ce qui fait le caractère unique de notre individualité ce sont les possibilités qu'elle a de créer. Le danger

toutefois est évident. L'ironie romantique situait l'individu au-delà de tout contenu et le laissait vide : il n'était plus obligé de participer sérieusement à quoi que ce soit. Chez un homme comme Friedrich von Schlegel, le courage d'être soi, en tant que soi individuel, entraînait un refus total de participer, mais il engendrait aussi, en réaction devant le vide de cette affirmation de soi, le désir de retrouver la réalité collective. Schlegel et un grand nombre d'individualistes extrêmes devinrent catholiques romains au cours de ces cent dernières années. Le courage d'être soi se brisa et se transforma par une incorporation aux institutions en un courage d'être participant. Un tel revirement avait été préparé par l'autre aspect de la pensée romantique, celui qui valorisait la dimension collective ou semi-collective du passé, l'idéal de la « société organique ». L'organisme, comme cela était arrivé bien souvent dans le passé, devenait le symbole d'un [196] équilibre entre l'individuation et la participation. Néanmoins, sa fonction historique au début du XIX^e^ siècle fut d'exprimer non le besoin d'un équilibre mais la nostalgie d'un pôle collectiviste. Tous les groupes réactionnaires de cette période qui, soit pour des raisons politiques, soit pour des raisons spirituelles ou soit pour les deux à la fois, cherchaient à restaurer un « nouveau Moyen Âge » ont usé de ce symbole. Ainsi, le mouvement romantique donnait naissance à la fois à une forme radicale du courage d'être soi en même temps qu'au désir (insatisfait) d'une forme radicale de courage d'être participant. Le romantisme comme attitude a survécu au mouvement romantique. Ce qu'on a appelé « la vie de bohème » était un prolongement du courage romantique d'être soi. La vie de bohème a poursuivi l'attaque du romantisme contre la bourgeoisie installée dans son conformisme. Le mouvement romantique et la vie de bohème qui le prolonge ont tous deux contribué, de façon décisive, à la naissance de l'existentialisme d'aujourd'hui.

Mais la bohème et l'existentialisme ont hérité d'un autre mouvement qui mettait en valeur le courage d'être soi : il s'agit du naturalisme. Le terme « naturalisme » peut être employé à divers usages. Pour notre propos, nous nous limiterons à considérer ce type de naturalisme dans lequel la forme individualiste du courage d'être soi joue un rôle effectif. Nietzsche en est un représentant éminent. Il est un naturaliste romantique et, en même temps, un des plus importants, peut-être *le* plus important précurseur du courage existentialiste d'être soi. L'expression « naturaliste romantique » semble être une contradiction



dans les termes. Il semble y avoir un abîme entre le dépassement de soi de l'imagination romantique et la limitation de soi au donné empirique du naturalisme. Mais naturalisme veut dire identification de l'être avec la nature et, par conséquent, rejet du surnaturel. Une telle définition laisse ouverte la question de la nature du naturel. On peut donner de la nature une interprétation mécaniste ou une interprétation organiciste. On peut la comprendre en termes d'intégration progressive et nécessaire ou en termes d'évolution créatrice. On peut l'interpréter comme un système de lois ou un système de structures, ou une combinaison des deux. Le naturalisme peut emprunter son modèle à l'absolument concret, au soi individuel tel que nous le trouvons dans l'être humain ; ou à l'absolument abstrait, aux équations mathématiques qui déterminent le caractère des champs de force. Tout cela et bien d'autres choses peuvent constituer un naturalisme.

Mais tous ces types de naturalisme ne sont pas des expressions du courage d'être soi. Ce n'est que si le pôle individualiste est appelé à jouer un rôle décisif dans la structure du naturel que le naturalisme peut être romantique et opérer une jonction avec la bohème et l'existentialisme. C'est ce qui est arrivé en ce qui concerne les formes volontaristes du naturalisme. Si la nature – et pour le naturalisme cela signifie « l'être » – est comprise comme l'expression créatrice d'une volonté inconsciente, ou comme l'objectivation d'une volonté de puissance, ou comme le produit d'un *élan vital*, alors les centres volontaires, les « soi » individuels occupent une place décisive dans le mouvement du tout. Dans l'affirmation de soi de l'individu, la vie s'affirme ou se nie elle-même. Même si les « soi » sont soumis à une ultime destinée cosmique, ils déterminent leur propre être en toute liberté. Une bonne partie du pragmatisme américain appartient à ce groupe. Malgré le conformisme américain et son courage d'être participant, le pragmatisme partageait bien des concepts avec ce courant plus largement connu en Europe sous le nom de « philosophie de la vie ». Son principe moral est la croissance ; sa méthode d'éducation, [197] l'affirmation de soi individuelle ; et son concept préféré, la créativité. Les philosophes pragmatistes ne sont pas toujours conscients du fait que le courage de créer suppose le courage de remplacer l'ancien par le nouveau, ce nouveau pour lequel il n'existe ni norme ni critère, ce nouveau qui comporte un risque et qui, à comparer à l'ancien, demeure quelque chose de difficile à apprécier. Leur conformisme social leur

dissimule ce qui, en Europe, s'exprimait ouvertement et en toute conscience. Ils ne se rendent pas compte que le pragmatisme, dans sa logique, s'il n'est pas délimité par un conformisme chrétien ou humaniste, conduit à ce courage d'être soi qu'affirme l'existentialisme radical. Le naturalisme de type pragmatiste est, par ses caractéristiques, bien que ce ne soit pas dans son intention, un héritier de l'individualisme romantique et un précurseur de l'esprit d'indépendance existentialiste. Cette croissance non dirigée ne diffère pas dans sa nature de la volonté de puissance ni de *l'élan vital*. Mais ce sont les naturalistes qui ne sont pas les mêmes : les naturalistes européens sont conséquents et se détruisent eux-mêmes, tandis que les naturalistes américains sont sauvés par leur inconséquence heureuse qui leur fait encore accepter le courage conformiste d'être participant.

Le courage d'être soi, dans tous ces groupes, a le caractère de l'autoaffirmation de soi de l'individu en tant que tel, en dépit des éléments de non-être qui le menacent. L'angoisse du destin est dominée par l'affirmation de soi de l'individu en tant qu'il est, comme microcosme, une représentation de l'univers d'une portée infinie. Il est le médiateur des puissances de l'être qui se concentrent en lui. Il les a en lui sous forme de connaissance et les transforme par son action. Il dirige le cours de sa vie et il est capable d'affronter la tragédie et la mort avec un « sentiment héroïque » et un amour pour l'univers dont il est le miroir. Même sa solitude n'est pas une solitude absolue parce que les contenus de l'univers sont en lui. Si nous comparons cette sorte de courage à celui des stoïciens, il nous apparaît que ce qui fait la différence essentielle, c'est l'importance donnée au caractère unique du soi individuel dans le courant de pensée qui part de la Renaissance et vient jusqu'à nous en passant par le romantisme. Dans le stoïcisme, c'est de la sagesse du sage, qui est essentiellement la même en chacun, que naît le courage d'être ; dans le monde moderne, c'est de l'individu en tant qu'individu. Sous ce changement, il y a le jugement de valeur que le christianisme porte sur l'âme individuelle en tant que éternellement significative. Ce n'est toutefois pas cette doctrine qui donne le courage d'être à l'homme d'aujourd'hui, mais celle qui fait de l'individu un miroir de l'univers.

Cet enthousiasme pour l'univers, pour le connaître comme pour le créer, apporte aussi une réponse au problème du doute et de l'absurde. Le doute est un instrument nécessaire à la connaissance. Quant à



l'absurde, il n'est pas une menace tant que demeure vivant l'enthousiasme pour l'univers et pour l'être humain qui en constitue le centre. L'angoisse de la culpabilité est écartée : les symboles de la mort, du jugement et de l'enfer sont mis de côté. Tout est fait pour leur enlever leur sérieux. Le courage de l'affirmation de soi ne sera donc pas ébranlé par l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation.

Dans le romantisme tardif, une autre dimension de l'angoisse de la culpabilité et de sa conquête se manifesta. On découvrit la présence de tendances destructrices dans l'âme humaine. La seconde période du mouvement romantique, en philosophie aussi bien qu'en poésie, rompit avec les idées d'harmonie qui avaient tenu la première place depuis la Renaissance [198] jusqu'aux classiques et aux premiers romantiques. À cette époque, représentée en philosophie par Schelling et Schopenhauer, en littérature par des hommes comme E.T.A. Hoffmann, naît une espèce de réalisme démonique qui exerça une terrible influence sur l'existentialisme et la psychologie des profondeurs. Le courage de s'affirmer doit alors nécessairement inclure le courage d'affirmer sa propre profondeur démonique, ce qui devait radicalement s'opposer au conformisme moral du protestant ordinaire et même de l'humaniste moyen, mais, par contre, être accepté avec empressement par les partisans de la bohème et les naturalistes romantiques. Le courage d'assumer l'angoisse du démonique en dépit de son caractère destructeur devint leur façon de surmonter l'angoisse de la culpabilité. Mais cela ne fut possible que parce que l'évolution précédente avait ôté au mal son aspect personnel et permettait dorénavant de l'envisager comme un mal cosmique, c'est-à-dire un mal relevant de la structure et non pas de la responsabilité personnelle. Le courage d'assumer l'angoisse de la culpabilité est devenu le courage d'affirmer la présence en soi de tendances démoniques. Cela fut possible du fait qu'on ne considérait plus le démonique d'une manière exclusivement négative, mais qu'on le pensait comme faisant partie de la puissance créatrice de l'être. Le démonique, comme fondement ambigu de la créativité, est une découverte de la dernière période du romantisme qui, à travers la bohème et le naturalisme, passa à l'existentialisme du XX^e^ siècle. La psychologie des profondeurs lui apporta sa confirmation scientifique.

D'un certain point de vue, toutes ces formes de courage d'être individualiste tracent le chemin au radicalisme du XX^e^ siècle, au sein duquel le courage d'être soi allait trouver sa plus forte expression dans

le mouvement existentialiste. Le parcours historique que ce chapitre vient d'esquisser montre que le courage d'être soi n'est jamais complètement séparé de son autre pôle, le courage d'être participant. De plus, il laisse entrevoir que le fait de surmonter l'isolement et d'affronter le danger de perdre son propre monde dans l'affirmation de soi individuelle ouvre la voie à quelque chose qui transcende à la fois le soi et le monde. Des idées comme celle de microcosme, miroir de l'univers, ou celle de monade représentant le monde, ou celle de volonté de puissance individuelle exprimant quelque chose de la volonté de puissance de la vie elle-même, tout cela oriente vers une solution qui transcende ces deux types de courage d'être.

## 3. Les formes existentialistes du courage d'être soi

### *a) L'attitude existentielle et l'existentialisme*

Le romantisme tardif, la bohème et le naturalisme romantique ont préparé la voie à l'existentialisme contemporain qui est la forme la plus radicale du courage d'être soi. Malgré une littérature abondante qui est apparue récemment concernant l'existentialisme, notre propos exige que nous le considérions sous l'angle de son caractère ontologique et de sa relation au courage d'être.

Nous devons tout d'abord distinguer l'attitude existentielle de l'existentialisme philosophique ou artistique. L'attitude existentielle est une attitude d'engagement qui s'oppose à une attitude détachée ou purement théorique. « Existentiel », en ce sens, peut se définir comme le fait de participer à une situation, en particulier à un acte de connaissance, avec la [199] totalité de notre existence, ce qui implique des conditions temporelles, spatiales, historiques, psychologiques, sociologiques et biologiques. Cela inclut également une liberté finie qui réagit à ces conditions et qui les change. Une connaissance existentielle est une connaissance à laquelle participent tous ces éléments et, par conséquent, l'existence totale de celui qui connaît. Cela semble s'opposer à l'objectivité qui est nécessairement requise par l'acte de connaissance ainsi qu'à l'exigence de détachement qu'il implique. Mais la connaissance dépend de son objet. Il y a des domaines de réalité ou, plus exactement, d'abstraction de la réalité où c'est le détachement le plus complet qui représente l'approche cognitive adéquate. Tout ce qui



peut s'exprimer en termes de mesure quantitative possède ce caractère. Mais il ne convient nullement de recourir à la même voie d'approche lorsqu'il s'agit de la réalité dans son infinité concrète. Un soi qui est devenu un objet de calcul et de manipulation a cessé d'être un soi : il est devenu une chose. Vous devez participer au soi si vous voulez savoir ce qu'il est, mais, par le fait même d'y participer, vous le changez. Dans toute connaissance existentielle, le sujet et l'objet sont transformés par l'acte même de connaître. La connaissance existentielle se fonde sur une rencontre au sein de laquelle une nouvelle signification est créée et reconnue. La connaissance d'une autre personne, celle de l'histoire, celle d'une création spirituelle ou encore la connaissance religieuse, toutes ont ce caractère existentiel, ce qui n'exclut nullement une objectivité théorique basée sur le détachement, mais ce qui réduit le détachement à n'être qu'un seul élément à l'intérieur de l'acte englobant de la participation cognitive. On peut avoir une connaissance précise, sous le mode du détachement, d'une autre personne, de son type psychologique et de ses réactions prévisibles, mais, en sachant cela, on ne sait rien de la personne, du centre de son moi, de la connaissance qu'elle a d'elle-même. Ce n'est qu'en participant au soi de l'autre, en effectuant une percée existentielle jusqu'au centre de son être, qu'on le connaîtra dans l'accomplissement même de cette démarche. Tel est donc le premier sens du terme « existentiel », désignant l'attitude qui consiste à participer à l'existence d'un autre par le moyen de sa propre existence.

La seconde signification du terme « existentiel » désigne un contenu et non plus une attitude. Il désigne une forme particulière de philosophie : l'existentialisme. Nous aurons à nous en occuper parce qu'il est l'expression de la forme la plus radicale du courage d'être soi. Mais avant d'entrer dans le sujet, il nous faut montrer pourquoi une attitude et un contenu peuvent être tous deux décrits avec des mots qui dérivent du même terme « existence ». L'attitude existentielle et le contenu de l'existentialisme possèdent en commun une interprétation de la situation humaine qui s'oppose à l'interprétation non existentielle. Cette dernière soutient que l'être humain est capable, dans sa connaissance comme dans sa vie, de transcender sa finitude, son aliénation et les ambiguïtés de l'expérience humaine. Le système de Hegel est l'expression classique de cet essentialisme. Lorsque Kierkegaard rompit avec le système hégélien des essences, il fit deux choses : il revendiqua

une attitude existentielle et il fut le promoteur d'une philosophie de l'existence. Il se rendit compte que la connaissance de ce qui nous concerne infiniment n'est possible que dans une attitude de préoccupation infinie, à savoir une attitude existentielle. En même temps, il développait une doctrine de l'être humain qui décrit l'aliénation de sa nature essentielle en termes d'angoisse et de désespoir. L'être humain, dans sa situation existentielle de finitude et d'aliénation, ne peut atteindre la vérité que dans une attitude existentielle. « L'homme n'est pas assis sur le trône de Dieu », participant à sa connaissance essentielle de tout [200] ce qui est. Il n'occupe pas un lieu de pure objectivité au-delà de la finitude et de l'aliénation. Sa fonction cognitive est aussi existentiellement conditionnée que l'ensemble de son être. Tel est le lien qui unit les deux sens du terme « existentiel ».

*b) Le point de vue existentialiste*

Si nous nous tournons maintenant vers l'existentialisme, non pas comme attitude mais comme contenu, nous pouvons en distinguer trois significations : l'existentialisme comme *point de vue*, comme *protestation* et comme *expression*. Le point de vue existentialiste se retrouve dans la plupart des théologies et occupe une place importante dans la philosophie, l'art et la littérature. Mais il demeure un point de vue qui, quelquefois, n'est même pas reconnu comme tel. Après l'apparition de quelques précurseurs isolés, l'existentialisme comme protestation devint, dans la deuxième partie du XIX^e^ siècle, un mouvement conscient et, comme tel, il a grandement déterminé la destinée du XX^e^ siècle. L'existentialisme comme expression est ce qui caractérise la philosophie, l'art et la littérature de la période des deux guerres mondiales et de l'envahissement général par l'angoisse du doute et de l'absurde. Il est l'expression de notre propre situation.

On peut donner quelques exemples de ce point de vue existentialiste. Le plus caractéristique et en même temps le plus important pour l'ensemble de l'évolution de toutes les formes d'existentialisme est Platon. À la suite de la conception orphique de la condition humaine, il enseigne que l'âme est séparée de sa « patrie » qui est le domaine des pures essences. L'être humain est aliéné de ce qu'il est essentiellement. Son existence dans un monde qui passe est en contradiction avec sa participation essentielle au monde éternel des idées. On exprimera cela



en termes de mythe, parce que l'existence résiste à la conceptualisation. Seul le domaine des essences permet une analyse formelle. Partout où Platon se sert du mythe, il décrit le passage de notre être essentiel à notre aliénation existentielle, ainsi que son retour vers l'être essentiel. La distinction platonicienne entre le domaine de l'essence et celui de l'existence est fondamentale pour tous les développements ultérieurs. Elle constitue un arrière-plan, même pour l'existentialisme contemporain.

Nous trouvons d'autres exemples du point de vue existentialiste dans les doctrines chrétiennes classiques de la chute, du péché et du salut. Leur structure offre quelque chose d'analogue à la distinction platonicienne. Comme chez Platon, la nature essentielle de l'homme et du monde est bonne. Elle est bonne pour la pensée chrétienne parce qu'elle est une création divine. Mais la bonté essentielle ou créée de l'être humain a été perdue. La chute et le péché ont corrompu non seulement ses qualités morales mais aussi ses qualités cognitives. Il est soumis aux conflits de l'existence, et sa raison n'en est pas exempte. Mais comme chez Platon demeure une mémoire transhistorique qui n'a jamais été perdue, même dans les formes les plus aliénées de l'existence humaine ; ainsi, dans le christianisme, la structure essentielle de l'homme et du monde est maintenue par la créativité portante et dirigeante de Dieu, ce qui rend possible le fait que l'on y trouve non seulement de la bonté mais également de la vérité. Ce n'est que parce qu'il en est ainsi que l'être humain est capable de prendre conscience des conflits de sa condition existentielle et d'attendre que lui soit rendu son état essentiel.

Le platonisme aussi bien que la théologie chrétienne classique ont en commun un point de vue existentialiste. C'est lui qui détermine leur compréhension de la situation humaine. Mais aucun des [201] deux n'est existentialiste au sens technique du terme : le point de vue existentialiste opère à l'intérieur de leur ontologie essentialiste ; ceci est vrai non seulement de Platon mais aussi d'Augustin, bien que sa théologie contienne, sur les négativités de la condition humaine, des aperçus plus profonds que ceux de n'importe qui dans le christianisme des origines, et bien qu'il ait eu à défendre sa doctrine de l'homme contre le moralisme essentialiste de Pélage.

Prolongeant l'analyse augustinienne de la condition humaine, nous remarquons que l'examen de conscience monastique et mystique

mettait en lumière une quantité immense de matériel concernant la psychologie des profondeurs, lequel matériel fut intégré en théologie dans les chapitres traitant de la condition de créature, du péché et de la sanctification. Il apparaît aussi dans la façon dont le Moyen Âge comprit le démonique et il trouva une utilisation chez les confesseurs, spécialement dans les monastères. Une bonne partie du matériel dont discutent aujourd'hui la psychologie des profondeurs et l'existentialisme contemporain n'était pas inconnue des « analystes » religieux du Moyen Âge. Il était aussi connu des réformateurs, notamment de Luther, dont les descriptions dialectiques des ambiguïtés de la bonté, du désespoir démonique et de la nécessité du pardon divin s'enracinent profondément dans la recherche médiévale sur l'âme humaine en relation avec Dieu.

La plus grande expression poétique du point de vue existentialiste au Moyen Âge est la *Divine Comédie* de Dante. Elle demeure cependant, tout comme la profonde psychologie religieuse monastique, dans le cadre de l'ontologie scolastique. Mais à l'intérieur de ces limites, elle pénètre jusqu'aux recoins les plus profonds de la tendance humaine à la destruction de soi et au désespoir, aussi bien que dans les espaces les plus élevés du courage et du salut. Elle nous apporte, en des symboles poétiques, toute une doctrine existentielle de l'être humain. Certains artistes de la Renaissance ont anticipé, dans leurs dessins et leurs peintures, l'art existentialiste récent. Des hommes comme Bosch, Bruegel, Grünewald, les Espagnols et les Italiens du Sud, les maîtres de la fin de la période gothique avec leurs scènes de foule et beaucoup d'autres encore sont attirés par des sujets démoniques qui donnent à voir une interprétation existentialiste de la situation humaine (voir, par exemple, *La Tour de Babel* de Bruegel). Toutefois, aucun d'entre eux ne rompt complètement avec la tradition médiévale. Nous avons toujours affaire à un point de vue existentialiste mais pas encore à l'existentialisme.

À propos de la naissance de l'individualisme moderne, j'ai fait mention du nominalisme qui découpa les universaux en une multitude d'objets individuels. Il y a, en effet, un versant du nominalisme qui annonce les motifs de l'existentialisme récent. C'est, par exemple, son irrationalisme ayant pour cause l'écroulement de la philosophie des essences sous les coups de Duns Scot et de Guillaume d'Occam. L'insistance sur la contingence de tout ce qui existe rend également



contingents la volonté de Dieu et l'être de l'homme. Elle donne à l'être humain le sentiment de manquer nettement de nécessité ultime, non seulement à l'égard de lui-même mais aussi à l'égard du monde ; et elle lui apporte aussi une angoisse correspondante. Un autre motif de l'existentialisme récent anticipé par le nominalisme, c'est la fuite dans l'autorité, conséquence de la dissolution des universaux et de l'incapacité pour l'individu isolé de développer le courage d'être soi. C'est pourquoi les nominalistes ont frayé la voie à un autoritarisme ecclésiastique qui l'emporta sur toute chose au début et à la fin du Moyen Âge et qui engendra le collectivisme catholique moderne. Toutefois, même ainsi, le nominalisme n'était pas encore l'existentialisme, [202] bien qu'il ait été l'un des plus importants précurseurs du courage existentialiste d'être soi. Mais cette dernière étape, il ne la franchira pas, car même le nominalisme n'avait pas l'intention de rompre avec la tradition médiévale.

À quelle sorte de courage d'être avons-nous affaire dans une situation où le point de vue existentialiste n'a pas encore fait éclater le cadre essentialiste ? Pour parler d'une façon générale, c'est le courage d'être participant, mais cette réponse est insuffisante. Là où il y a un point de vue existentialiste, on trouve le problème de la situation expérimentée par l'individu. Dans la conclusion du *Gorgias*, Platon conduit les individus devant le juge des enfers, Rhadamante, qui décide de leur justice ou de leur injustice personnelle. Dans le christianisme classique, le jugement éternel concerne l'individu ; chez Augustin, l'universalité du péché originel ne change pas la dualité de la destinée éternelle de l'individu ; l'examen de conscience minutieux pratiqué par les moines et par les mystiques concerne le soi individuel ; Dante situe l'individu, en tenant compte de son caractère particulier, dans les divers secteurs de la réalité ; les peintres du démonique font naître le sentiment que l'individu est solitaire dans le monde tel qu'il est ; et le nominalisme isole l'individu consciemment. Néanmoins, dans toutes ces figures, il ne s'agit pas du courage d'être soi. Dans chacun de ces cas, c'est d'une totalité englobante qu'on tire le courage d'être : la sphère céleste, le Royaume de Dieu, la grâce divine, la structure providentielle de la réalité ou l'autorité de l'Église. Toutefois, il ne s'agit pas d'un retour à un courage d'être participant qui serait sans brisure ; c'est bien plutôt une marche en avant ou un dépassement vers une

source de courage qui transcende à la fois le courage d'être participant et le courage d'être soi.

*c) L'abandon du point de vue existentialiste*

La révolte existentialiste du XIX^e^ siècle est une réaction contre l'abandon du point de vue existentialiste que l'on trouve dès le début des temps modernes. Alors que la première partie de la Renaissance, telle que la représentent Nicolas de Cuse, l'Académie de Florence et le premier mouvement pictural, demeurait encore sous l'influence de la tradition augustinienne, la Renaissance tardive rompit avec cette tradition et créa un nouvel essentialisme scientifique. C'est chez Descartes que le parti pris antiexistentiel est le plus apparent. L'existence de l'homme et de son monde est mise entre « parenthèses », selon l'expression de Husserl dont la méthode phénoménologique prend son origine chez Descartes. L'être humain devient une pure conscience, un simple sujet épistémologique ; le monde (incluant l'être psychosomatique humain) devient un objet de recherche scientifique et de manipulation technique. L'être humain, dans sa condition existentielle, disparaît. Aussi est-ce à bon droit que l'existentialisme philosophique récent a montré que derrière le *sum* (je suis) du *Cogito ergo sum* cartésien se posait le problème de la nature de ce *sum* qui est plus qu'une simple *cogitatio* (conscience), à savoir une existence dans le temps et dans l'espace, et sous des conditions de finitude et d'aliénation.

Le protestantisme, avec son rejet de l'ontologie, parut remettre en valeur le point de vue existentialiste. À vrai dire, la réduction, que le protestantisme faisait du dogme en le comprenant comme confrontation du péché humain et du pardon divin, de même que les présuppositions et les implications de cette confrontation allaient dans le sens du point de vue existentialiste mais [203] avec une restriction décisive : l'abondant matériel existentialiste découvert en lien avec l'examen de conscience monastique du Moyen Âge se trouvait perdu non pas chez les réformateurs eux-mêmes, mais chez leurs successeurs qui mirent l'accent sur les doctrines de la justification et de la prédestination. Les théologiens protestants soulignaient le caractère inconditionnel du jugement de Dieu et la gratuité de son pardon. Ils se méfiaient d'une analyse de l'existence humaine, ils ne s'intéressaient pas aux aspects relatifs et ambigus de la condition humaine. Ils croyaient même, au



contraire, que de telles considérations pourraient affaiblir le Non et le Oui absolus qui caractérisent la relation divino-humaine. Mais la conséquence de cet enseignement non existentiel des théologiens protestants fut que l'on prêcha les concepts doctrinaux du message biblique comme une vérité objective, sans chercher ce qui pouvait servir de médiation entre le message et l'être humain dans son existence psychosomatique et psychosociale. Ce n'est que sous la pression des mouvements sociaux au cours du XIX^e^ siècle et des mouvements psychologiques au XX^e^ siècle que le protestantisme s'ouvrit davantage aux problèmes existentiels de la situation contemporaine.

Dans le calvinisme et les mouvements sectaires, l'être humain se trouva de plus en plus transformé en un sujet moral abstrait, comparable au pur sujet épistémologique étudié par Descartes. Et lorsque, au XVIII^e^ siècle, le contenu de la morale protestante s'adapta aux exigences de la société industrielle montante qui réclamait un aménagement rationnel de soi et du monde, la philosophie antiexistentielle et la théologie antiexistentielle se fusionnèrent. Le sujet rationnel, moral et scientifique prit la place du sujet existentiel avec ses conflits et ses désespoirs.

Un des chefs de file de cette évolution, le maître de l'autonomie morale, Emmanuel Kant, réserva dans sa philosophie deux places au point de vue existentialiste : l'une, dans sa doctrine de la distance entre l'être humain fini et la réalité ultime ; l'autre, dans sa doctrine de la perversion de la rationalité humaine par le mal radical. Mais à cause de ces notions existentialistes, beaucoup de ses admirateurs l'attaquèrent, incluant les plus grands d'entre eux : Goethe et Hegel. Leurs critiques à tous deux furent principalement antiexistentialistes. Avec la tentative hégélienne d'interpréter toute la réalité selon un système d'essences dont l'expression plus ou moins adéquate serait le monde existant, la tendance essentialiste de la philosophie moderne atteignait son apogée. L'existence était résolue dans l'essence. Tel qu'il est, le monde est rationnel. L'existence est l'expression nécessaire de l'essence. L'histoire est la manifestation de l'être essentiel dans les conditions de l'existence ; sa marche peut être comprise et justifiée. Un courage qui conquiert les aspects négatifs de la vie individuelle est possible pour ceux qui participent au processus universel dans lequel l'esprit absolu se réalise lui-même. Les angoisses du destin, de la culpabilité et de l'absurde sont surmontées par le sens que prend le fait de s'élever à travers

les différents degrés de signification jusqu'au plus haut : l'intuition philosophique du processus universel lui-même. Hegel essaie d'unir le courage d'être participant (spécialement à la nation) au courage d'être soi (spécialement comme penseur), dans un courage qui les transcende tous les deux et possède un arrière-plan mystique.

Cependant, ce serait une erreur de négliger les éléments existentialistes qui se trouvent chez Hegel. Ils sont beaucoup plus importants qu'on ne le reconnaît habituellement. Tout d'abord, Hegel est conscient d'une ontologie du non-être. La négation est la force dynamique de son système, qui pousse [204] l'idée absolue – le domaine essentiel – vers l'existence et ramène l'existence vers l'idée absolue (qui, dans le processus, s'actualise comme intelligence absolue ou esprit). Hegel n'ignore pas le mystère du non-être et de l'angoisse, mais il l'intègre à l'affirmation de soi de l'être. Le second élément existentialiste que l'on rencontre chez Hegel est la doctrine selon laquelle, dans l'existence, rien de grand ne se réalise sans passion ni intérêt. Cette formule de son introduction à la *Philosophie de l'histoire* montre que Hegel était conscient des vues pénétrantes des romantiques et des philosophes de la vie sur les niveaux non rationnels de la nature humaine. Le troisième élément qui, comme les deux premiers, a profondément influencé les ennemis existentialistes de Hegel, c'est son évaluation réaliste de la condition de l'individu dans le processus historique. L'histoire, dit-il, dans la même introduction, n'est pas le lieu où l'individu peut atteindre le bonheur. Ceci implique ou bien que l'individu doive s'élever au-dessus du processus universel jusqu'au niveau de l'intuition philosophique, ou bien que le problème existentiel de l'individu n'est pas résolu. Ce fut là le point de départ de la protestation existentialiste contre Hegel et le monde qui se reflétait dans sa philosophie.

*d) L'existentialisme comme révolte*

La révolte contre la philosophie essentialiste de Hegel s'est accomplie avec l'aide des éléments existentialistes qui, bien que sous une forme atténuée, appartenaient à Hegel lui-même. Le premier à mener l'attaque existentialiste contre Hegel fut Schelling, son plus ancien ami dont il s'était réclamé dans ses premières années. Dans sa vieillesse, Schelling faisait paraître sa prétendue « philosophie positive », dont la plupart des concepts ont servi aux existentialistes révolutionnaires du



XIX^e siècle. Il appelait l'essentialisme une « philosophie négative » parce qu'elle fait abstraction de l'existence réelle et il donnait le nom de philosophie positive à la pensée de l'individu qui fait l'épreuve de l'existence, pense et décide dans sa situation historique. Il fut le premier à utiliser le terme « existence » en l'opposant à l'essentialisme philosophique. Bien que sa philosophie ait été refusée parce qu'elle est apparue comme une réinterprétation philosophique du mythe chrétien en termes existentialistes, il eut de l'influence sur nombre de ses contemporains, en particulier sur Sören Kierkegaard.

Schopenhauer a tiré parti de la tradition volontariste pour sa pensée antiessentialiste. Il a redécouvert les caractéristiques de l'âme humaine et de la condition existentielle de l'être humain que la tendance essentialiste de la pensée moderne avait dissimulées. À la même époque, Feuerbach insistait sur les conditions matérielles de l'existence humaine et faisait dériver la foi religieuse du désir de l'être humain de surmonter sa finitude dans un monde transcendant. Max Stirner a écrit un livre dans lequel le courage d'être soi se traduit dans les termes d'un solipsisme pratique qui supprime toute communication entre un être humain et un autre. Marx aussi a appartenu à la révolte existentialiste dans la mesure où il a opposé l'existence réelle de l'être humain dans le système capitaliste des origines, à la description essentialiste hégélienne de la réconciliation de l'être humain avec lui-même dans le monde présent. Mais le plus important de tous les existentialistes fut Nietzsche qui, dans sa description du nihilisme européen, donna l'image d'un monde où l'existence humaine est tombée complètement dans l'absurde. Les philosophes de la vie [205] et les pragmatistes s'efforcèrent de déduire la séparation du sujet et de l'objet de quelque chose qui les précède l'un et l'autre, « la vie », et d'interpréter le monde objectivé comme une autonégation de la vie créatrice (Dilthey, Bergson, Simmel, James). Un des plus grands universitaires du XIX^e siècle, Max Weber, a décrit la tragique autodestruction de la vie une fois que la raison technique en a pris le contrôle. À la fin de ce siècle, tout cela n'était encore que protestation. La situation elle-même demeurait visiblement inchangée.

Depuis les dernières décennies du XIX^e siècle, la révolte contre le monde objectivé a déterminé le caractère de l'art et de la littérature. Tandis que les grands impressionnistes français, malgré leur insistance sur la subjectivité, ne dépassaient pas ce qui sépare subjectivité et

objectivité mais traitaient le sujet lui-même comme un objet scientifique, la situation changea avec Cézanne, Van Gogh et Munch. À partir de ce moment, la question de l'existence fit son apparition à travers les formes tourmentées de l'expressionnisme artistique. La révolte existentialiste, dans toutes ses tourmentes, a procuré une quantité prodigieuse de matériel psychologique. Des révolutionnaires existentialistes comme Baudelaire et Rimbaud en poésie, Flaubert et Dostoïevski dans le roman, Ibsen et Strindberg dans le théâtre, abondent en découvertes sur les déserts et les jungles de l'âme humaine. Leurs vues pénétrantes furent confirmées et mises en ordre de façon méthodique par la psychologie des profondeurs qui vit le jour à la fin du siècle. Quand, le 31 juillet 1914, le XIX^e siècle se termina, la révolte existentialiste cessait d'être une révolte : elle devenait le reflet d'une réalité vécue.

Ce fut la menace d'une perte infinie, à savoir la perte de leur individualité personnelle, qui conduisit les existentialistes révolutionnaires du XIX^e siècle à prendre les armes. Ils se rendaient compte qu'un processus était en cours qui transformait les gens en choses, en fragments d'une réalité que la science pure pouvait soumettre au calcul et que la technique pouvait dominer. L'aile idéaliste de la bourgeoisie pensante faisait de la personne un contenant dans lequel les universaux trouvaient place de façon plus ou moins adéquate, tandis que l'aile naturaliste de la bourgeoisie pensante faisait de la personne un champ vide où les impressions sensibles pénétraient et dominaient selon leur degré d'intensité. Dans les deux cas, le soi de l'individu est un espace vide et le porteur de quelque chose qui n'est pas lui-même, quelque chose d'étranger par quoi le soi est aliéné de lui-même. L'idéalisme et le naturalisme ont une attitude semblable par rapport à la personne existante : tous les deux éliminent sa signification infinie et font d'elle un lieu vide à travers lequel passe quelque chose d'autre. Ces deux philosophies sont l'expression d'une société qui a fait le projet de libérer l'être humain, mais qui est tombée dans l'esclavage des objets qu'elle a elle-même créés. La sécurité garantie par le bon fonctionnement des mécanismes de domination technique de la nature, par le contrôle psychologique raffiné de la personne, par la croissance rapide du contrôle sur l'organisation de la société, cette sécurité se paie cher : l'être humain, pour qui tout ceci avait été inventé pour lui servir de moyen, devient lui-même un moyen au service des moyens. Nous



trouvons là ce qui est en arrière-plan du combat de Pascal contre l'emprise de la rationalité mathématique au XVII^e siècle, de la lutte des romantiques contre la domination du rationalisme moral à la fin du XVIII^e siècle et de l'opposition de Kierkegaard à la tyrannie de la logique dépersonnalisante de la pensée hégélienne. C'est également l'arrière-plan de la lutte de Marx contre une économie déshumanisante, du combat de Nietzsche pour la créativité, de la lutte de Bergson contre le domaine [206] spatialisé d'objets morts. C'est également l'arrière-plan de ce désir qu'ont la plupart des philosophes de la vie : sauver la vie du pouvoir destructeur de l'objectivation de soi. Ils combattaient pour la protection de la personne, pour l'autoaffirmation du soi, dans une situation où le soi était de plus en plus perdu dans son monde. Ils ont tenté de tracer une voie au courage d'être soi dans des conditions qui annihilaient le soi et le remplaçaient par une chose.

## 4. L'EXISTENTIALISME AUJOURD'HUI ET LE COURAGE DU DÉSESPOIR

### *a) Courage et désespoir*

L'existentialisme, tel qu'il est apparu au XX^e siècle, exprime l'« existentiel » dans sa signification la plus vivante et la plus menaçante. Avec lui, l'évolution d'ensemble atteint un point au-delà duquel on ne peut aller. Il est devenu une réalité dans tous les pays du monde occidental. Il trouve son expression dans tous les domaines où l'esprit humain a un pouvoir créateur ; il pénètre toutes les classes cultivées. Il n'est pas l'invention d'un philosophe de la « bohème » ou d'un romancier névrosé ; il n'est pas une extravagance à sensation en vue d'un profit ou de la célébrité, ni un jeu morbide avec les négativités. Sans doute y entre-t-il des éléments de tout cela, mais, en lui-même, il est quelque chose d'autre. Il est l'expression de l'angoisse de l'absurde ainsi que la tentative pour intégrer cette angoisse au courage d'être soi.

L'existentialisme récent doit être examiné à ces deux points de vue. Il n'est pas simplement un individualisme de type rationaliste ou romantique ou naturaliste. Ce qui le distingue de ces trois mouvements de pensée préparatoires, c'est qu'il a vécu l'expérience de l'universel effondrement du sens. L'être humain du XX^e siècle a perdu un monde plein de significations et un soi vivant dans des significations tirées

d'un centre spirituel. Le monde des objets créés par l'être humain a absorbé en lui celui qui l'avait créé et qui maintenant y perd sa subjectivité. L'homme s'est sacrifié à ses propres productions, mais il demeure conscient de ce qu'il a perdu ou de ce qu'il est continuellement en train de perdre. Il est encore assez humain pour éprouver sa déshumanisation et son désespoir. Il ne voit pas de moyen d'en sortir, mais il essaie de sauver son humanité en exprimant cette situation comme « sans issue ». Il réagit avec le courage du désespoir, le courage d'assumer son désespoir et de résister à la menace radicale du non-être par le courage d'être soi. Tous ceux qui font une analyse de la philosophie existentialiste de notre temps, de son art et de sa littérature sont en mesure de montrer sa structure ambiguë : l'absurde qui conduit au désespoir, la dénonciation passionnée de cette situation et la tentative fructueuse ou infructueuse d'intégrer l'angoisse de l'absurde au courage d'être soi.

Il n'est pas étonnant que ceux dont le courage d'être participant, dans sa forme collectiviste ou dans sa forme conformiste, n'a pas été ébranlé soient troublés par les façons dont s'exprime, dans l'existentialisme, le courage du désespoir. Ils sont incapables de comprendre ce qui arrive à notre époque. Ils sont incapables de distinguer, dans l'existentialisme, l'angoisse authentique de l'angoisse névrotique. Ils combattent contre ce qui leur apparaît comme une envie morbide de la négativité, alors qu'il s'agit en réalité d'une acceptation courageuse du négatif. Ils appellent décadence ce qui est, en fait, une expression créatrice de la décadence. Ils rejettent comme absurde [207] la tentative pleine de sens d'exprimer l'absurdité de notre situation. Ce n'est pas la difficulté banale de comprendre ceux qui fraient de nouvelles voies à la pensée et à l'expression artistique qui engendre cette résistance générale à l'existentialisme d'aujourd'hui, mais le désir de protéger un courage bien délimité d'être participant. D'une manière ou d'une autre, on sent que ce n'est pas là que se trouve la vraie sécurité. On se fait un devoir de réprimer nos inclinations à accepter les conceptions existentialistes ; on peut bien sûr en tirer quelque plaisir lorsqu'elles apparaissent sur la scène ou dans les romans, mais on refuse de les prendre au sérieux, c'est-à-dire de les considérer comme le dévoilement de notre propre absurdité existentielle et de notre désespoir caché. Les réactions violentes contre l'art moderne, de la part des groupes collectivistes (le nazisme, le communisme) aussi bien que conformistes (la démocratie américaine) montrent qu'ils sentent en lui



une menace sérieuse. Mais on ne se sent pas spirituellement menacé par quelque chose qui n'est pas un élément de soi-même. Et puisque c'est un symptôme du caractère névrotique que de résister au non-être en réduisant l'être, l'existentialiste pourrait répondre au fréquent reproche de névrose qui lui est adressé, en montrant le caractère névrotique des mécanismes de défense de l'antiexistentialiste qui se réfugie dans le désir d'une sécurité traditionnelle.

L'attitude, dont il est question ici, ne saurait être celle de la théologie chrétienne devant cette situation. Il lui faudrait choisir la vérité contre la sécurité, même si la sécurité est consacrée et défendue par les Églises. Certes, il existe un conformisme chrétien qui dure depuis le commencement de l'Église et il y eut un collectivisme chrétien, ou du moins un semi-collectivisme à plusieurs périodes de l'histoire de l'Église. Mais cela ne devrait, en aucun cas, amener les théologiens chrétiens à identifier le courage chrétien au courage d'être participant. Ils devraient se rendre compte que le courage d'être soi est le correctif nécessaire au courage d'être participant, même s'ils ont raison de considérer que ni l'une ni l'autre de ces deux formes de courage d'être ne donne une solution finale.

*b) Le courage du désespoir dans l'art contemporain et la littérature*

Le courage du désespoir, l'expérience de l'absurde et l'affirmation de soi en dépit de tout cela sont manifestes chez les existentialistes du XX^e^ siècle. L'absurde est leur problème à tous. L'angoisse du doute et de l'absurde est, comme nous l'avons vu, l'angoisse de notre époque. Sans doute, l'angoisse du destin et de la mort et celle de la culpabilité et de la condamnation y sont implicitement présentes, mais elles ne jouent pas un rôle décisif. Lorsque Heidegger parle de l'anticipation de notre propre mort, ce n'est pas la question de l'immortalité qui le préoccupe, mais la question de ce que signifie, pour la situation de l'être humain, cette anticipation de la mort. Lorsque Kierkegaard aborde le problème de la culpabilité, ce n'est pas la question théologique du péché et du pardon qui le pousse, mais la question de savoir comment l'existence personnelle est possible à la lumière de la culpabilité personnelle. Le problème du sens tourmente les existentialistes d'aujourd'hui, même quand ils parlent de finitude et de culpabilité.

Au XX^e siècle, sous-jacent à cette quête de sens et au désespoir de n'en point trouver, il y a un événement capital : la perte de Dieu au siècle précédent. Feuerbach élimine Dieu en l'expliquant par le désir infini du cœur humain ; Marx, en l'expliquant comme le résultat d'une tentative idéologique pour s'élever au-dessus de la réalité donnée ; Nietzsche, enfin, comme un affaiblissement de la volonté de vivre. La conséquence, c'est que l'on proclame que « Dieu est mort » [208] et avec lui tout le système de valeurs et de significations dans lequel on vivait. Cela est ressenti à la fois comme une perte et une libération, conduisant soit au nihilisme, soit au courage qui intègre le non-être. Personne probablement n'a autant influencé l'existentialisme moderne que Nietzsche et personne sans doute n'a présenté la volonté d'être soi d'une façon plus conséquente et plus absurde. Chez lui, le sentiment de l'absurde s'est fait désespoir et destruction de soi.

C'est sur ce fondement que l'existentialisme, grand art littéraire et philosophique du XX^e siècle, manifestera le courage d'affronter les choses telles qu'elles sont et d'exprimer l'angoisse de l'absurde. C'est ce courage créateur qui apparaît dans les expressions créatrices du désespoir. Sartre intitule une de ses pièces les plus puissantes *No Exit*, formule classique d'une situation de désespoir. Mais l'auteur, lui, a une issue puisqu'il est capable de dire « *no exit* » (pas d'issue) et d'assumer ainsi la situation de l'absurde. T.S. Eliot a intitulé son premier grand poème *The Waste Land.* Il y décrit une civilisation en pleine décadence : le manque de conviction et de direction, la pauvreté et l'hystérie de la conscience moderne (d'après l'analyse d'un de ses critiques). C'est comme le jardin magnifiquement aménagé d'un grand poème qui donne à voir l'absurde aridité d'une « terre désolée » et dépeint le courage du désespoir.

Dans les romans de Kafka, *Le Château* et *Le Procès*, l'éloignement inaccessible de la source du sens et l'obscurité de la source de la justice et de la miséricorde sont exprimés dans un langage pur et classique. Le courage d'assumer la solitude d'une telle créativité et l'horreur de telles visions est une expression remarquable du courage d'être soi. L'être humain est séparé des sources du courage mais pas complètement : il est encore capable de faire face et d'accepter sa propre séparation. Dans *L'Âge de l'angoisse* d'Auden, le courage d'assumer l'angoisse dans un monde qui a perdu son sens est aussi évident que l'expérience profonde de cette perte : dans l'expression « courage du



désespoir », les deux pôles se trouvent réunis et présentent une égale importance. Dans *L'Âge de raison* de Sartre, le héros se trouve dans une situation où le désir passionné qu'il a d'être lui-même le conduit à rejeter tout engagement humain. Il refuse d'accepter quoi que ce soit qui pourrait limiter sa liberté. Rien n'a pour lui de signification ultime, ni l'amour, ni l'amitié, ni la politique. Le seul point immuable est sa liberté illimitée de changer, de défendre une liberté privée de contenu. Ce héros représente une des plus extrêmes formes de courage d'être soi : le courage d'être un soi libre de toute attache et qui paie le prix de ce vide complet. En inventant un tel personnage, Sartre démontre son courage du désespoir. D'une façon très différente, c'est le même problème qui est abordé dans le roman *L'Étranger* de Camus. Cet écrivain qui se situe à la frontière de l'existentialisme perçoit le problème de l'absurde avec la même acuité que les existentialistes. Son héros est un homme sans subjectivité. Il n'est extraordinaire sous aucun rapport. Il agit comme agirait n'importe quel petit fonctionnaire. Il est étranger parce qu'il ne parvient pas à établir un lien existentiel avec lui-même et avec le monde. Tout ce qui lui arrive n'a pour lui aucune réalité ni aucun sens : un amour qui n'est pas un véritable amour, un procès qui n'est pas un vrai procès, une exécution que la réalité ne justifie en rien. Il n'y a en lui ni culpabilité, ni pardon, ni désespoir, ni [209] courage. Il n'est pas décrit comme une personne, mais comme un processus psychologique entièrement conditionné, qu'il travaille, qu'il aime, qu'il tue, qu'il mange ou qu'il dorme. Il est un objet parmi des objets, sans signification en lui-même, et, par conséquent, incapable de trouver un sens à son monde. Il représente cette destinée de réduction absolue à l'état d'objet contre lequel luttent tous les existentialistes. Il la représente de la façon la plus radicale, sans conciliation possible. Le courage qu'a eu l'auteur de créer un tel personnage est équivalent à celui qu'a eu Kafka de créer le personnage de monsieur K.

Un coup d'œil sur le théâtre confirme ce tableau. Le théâtre, spécialement aux États-Unis, est plein de figures de l'absurde et du désespoir. Dans certaines pièces, on n'y montre rien d'autre, comme dans la *Mort d'un commis-voyageur* d'Arthur Miller ; dans d'autres, l'aspect négatif y est absolu, comme dans *Un tramway nommé désir* de Tennessee Williams. L'art théâtral se fait rarement positif, même les solutions relativement positives sont minées par le doute et la conscience de l'ambiguïté de toute solution. Il est étonnant que des foules impor-

tantes assistent à ces pièces dans un pays où le courage prédominant est le courage d'être participant à l'intérieur d'un système de conformisme démocratique. Qu'est-ce que cela signifie pour la situation de l'Amérique et, partant, pour la situation de l'ensemble de l'humanité ? Il est facile sans doute de minimiser l'importance de ce phénomène. On peut insister, par exemple, sur le fait incontestable que toute la foule des habitués du théâtre ne représente qu'un tout petit pourcentage de la population américaine. On peut minimiser la signification de l'attrait que le théâtre existentialiste exerce sur un grand nombre en le qualifiant de mode importée, vouée bientôt à disparaître. Il en est peut-être ainsi mais pas nécessairement. Il se peut que ce groupe relativement peu nombreux, même si nous leur ajoutons tous les cyniques et tous les désespérés de nos institutions de haute culture, soit l'avant-garde qui annonce un grand changement dans la situation spirituelle et psychosociale. Il se peut que les limites du courage d'être participant soient devenues évidentes pour plus de gens que ne le laisse supposer le conformisme croissant. Si c'est là le sens de l'attirance que l'existentialisme exerce sur la scène, il faudrait y porter une attention prudente et l'empêcher de devenir un précurseur de formes collectivistes de courage d'être participant : l'histoire a abondamment prouvé l'existence d'une telle menace.

La combinaison de l'expérience de l'absurde et du courage d'être soi donne la clé de l'évolution des arts plastiques depuis le tournant du siècle. Dans l'expressionnisme et le surréalisme, les structures apparentes de la réalité sont disloquées. Les catégories par lesquelles se constituait habituellement l'expérience ont perdu leur pouvoir. La catégorie de substance est perdue : des objets solides se tordent comme des cordes. L'interdépendance causale des choses est devenue indifférente : elles se manifestent dans une contingence totale. Les séquences temporelles sont privées de signification : il importe peu qu'un événement soit arrivé avant ou après un autre. Quant aux dimensions spatiales, elles se trouvent réduites ou dissoutes en une effroyable multiplicité. Les structures organiques de la vie sont découpées en morceaux pour être ensuite recomposées arbitrairement, du moins d'un point de vue biologique et non artistique : les membres se trouvent dispersés et les couleurs, séparées de leur support naturel. Le processus psychologique, concernant davantage ici la littérature que l'art, est inversé : on vit en allant du futur vers le passé et cela sans rythme ou sans aucune



sorte d'organisation porteuse de sens. Le monde de l'angoisse est un monde où les catégories, les structures de la réalité ont perdu leur validité. Tout le monde aurait [210] le vertige si le principe de causalité cessait soudain d'être valide. Dans l'art existentialiste, comme j'aime à l'appeler, la causalité a perdu sa validité.

On a accusé l'art moderne d'avoir été le précurseur des systèmes totalitaires. Il ne suffit pas de répondre que tous les systèmes totalitaires, à leur début, se sont attaqués à l'art moderne, car on pourrait dire qu'ils l'ont combattu précisément parce qu'ils cherchaient à résister à l'absurde qu'il exprimait. La vraie réponse se situe à un niveau plus profond. L'art moderne n'est pas propagande mais révélation. Il montre la réalité de l'existence telle qu'elle est ; il ne masque pas la réalité dans laquelle nous vivons. La question est donc la suivante : le fait de révéler une situation est-il une propagande en sa faveur ? Si c'était le cas, tout art deviendrait un embellissement malhonnête. Or l'art que propage le totalitarisme, ainsi que le conformisme démocratique, est un embellissement malhonnête : c'est un naturalisme idéalisé auquel on a donné la préférence parce qu'il écarte complètement le danger que l'art devienne critique et révolutionnaire. Les créateurs de l'art moderne ont été capables de voir l'absurdité de notre existence : ils ont participé à son désespoir. En même temps, ils ont eu le courage de l'affronter et de l'exprimer dans leurs tableaux et leurs sculptures. Ils ont eu le courage d'être eux-mêmes.

### *c) Le courage du désespoir dans la philosophie contemporaine*

La philosophie existentielle donne la formulation théorique de ce que nous avons découvert comme étant le courage du désespoir dans l'art et la littérature. Heidegger dans son *Sein und Zeit* (œuvre qui garde son importance philosophique propre, quoi qu'en puisse dire Heidegger dans sa critique et sa rétractation) décrit le courage du désespoir en termes philosophiques exacts. Il élabore avec soin les concepts de non-être, de finitude, d'angoisse, de souci, d'avoir-à-mourir, de culpabilité, de conscience, de soi, de participation, etc. Après quoi, il analyse un phénomène qu'il appelle « résolution ». Le terme allemand correspondant, *Entschloßenheit*, suggère le symbole de l'ouverture de ce que l'angoisse, la soumission au conformisme et le retrait sur soi avaient enfermé. Une fois cette ouverture effectuée, on peut

agir, mais non d'après des normes données par n'importe qui ou n'importe quoi. Personne ne peut diriger les actions de l'individu « résolu » : ni Dieu, ni les usages, ni les lois de la raison, ni les normes ou les principes. *Nous* devons être nous-mêmes, *nous* devons décider où aller. Notre conscience est un appel à nous-mêmes. Elle ne nous dit pas quelque chose de concret, elle n'est ni la voix de Dieu ni la conscience de principes éternels. Elle nous appelle à nous-mêmes hors de la conduite de l'homme moyen, hors du bavardage quotidien, de la routine de tous les jours et loin de l'adaptation qui est le grand principe du courage conformiste d'être participant. Mais si nous suivons cet appel, nous devenons coupables inévitablement, non à cause de notre faiblesse morale mais à cause de notre situation existentielle. En ayant le courage d'être nous-mêmes, nous devenons coupables, et il nous est demandé d'assumer cette culpabilité existentielle. L'absurde sous tous ses aspects ne peut être affronté que par ceux qui assument, avec résolution, l'angoisse de la finitude et de la culpabilité. Il n'existe ni norme ni critère de ce qui est bien et mal. C'est la résolution qui rend bien ce qui sera bien. Une des fonctions historiques de Heidegger a été de mener, à bonne fin, cette analyse existentialiste du courage d'être soi-même, plus complètement que n'importe qui d'autre et, historiquement parlant, d'une façon plus destructrice.

[211] Sartre tirera, du premier Heidegger, des conséquences que le Heidegger de la seconde période n'acceptera pas. Mais on peut se demander si Sartre était en droit historiquement de tirer ces conséquences. Il était plus facile à Sartre qu'à Heidegger de le faire, car, à l'arrière-plan de l'ontologie heideggerienne, on trouve un concept mystique de l'être qui n'a pas de signification pour Sartre. Ce dernier ira jusqu'aux dernières conséquences de l'analyse existentialiste de Heidegger, sans être arrêté par des restrictions mystiques. C'est la raison pour laquelle il est devenu le symbole de l'existentialisme d'aujourd'hui, position méritée non pas tant par l'originalité de ses concepts de base que par le radicalisme, la rigueur logique et l'exactitude psychologique avec lesquels il en a tiré les conséquences. Je me réfère surtout à son postulat : « L'essence de l'homme est son existence. » Cette phrase est comme un éclair de lumière qui illumine toute la scène existentialiste. On pourrait dire qu'elle est la proposition à la fois la plus désespérante et la plus courageuse de toute la littérature existentialiste. Ce qu'elle veut dire, c'est qu'il n'y a pas de nature essentielle



de l'homme, à une exception près qu'il peut faire de lui-même ce qu'il veut. L'homme crée ce qu'il est. Rien ne lui est donné qui détermine sa créativité. L'essence de son être – l'« exigence d'être », le « devoir-être » – n'est pas quelque chose qu'il découvre, mais quelque chose qu'il fait. L'homme est ce qu'il se fait. Et le courage d'être soi est le courage de faire de soi ce que l'on veut être.

Certains existentialistes ont un point de vue moins radical. Karl Jaspers préconise une nouvelle conformité sous la forme d'une « foi philosophique » qui englobe tout ; d'autres parlent d'une *philosophia perennis*, tandis que Gabriel Marcel part d'un existentialisme radical pour rejoindre une position qui se fonde sur le semi-collectivisme de la pensée médiévale, mais Heidegger et Sartre représentent l'existentialisme en philosophie plus que n'importe qui d'autre.

*d) Le courage du désespoir dans l'attitude existentialiste non créatrice*

Dans ces derniers paragraphes, j'ai parlé de ceux que leur courage créateur rendait capables d'exprimer le désespoir existentiel. Mais il n'y a pas beaucoup de gens créateurs, ce qui fait que l'on rencontre davantage cette attitude existentialiste non créatrice qui s'appelle le cynisme. Un cynique aujourd'hui n'est pas ce que les Grecs désignaient par ce terme. Pour eux, le cynique était quelqu'un qui critiquait la culture contemporaine en se fondant sur la raison et la loi naturelle ; c'était un rationaliste révolutionnaire, un disciple de Socrate. Les cyniques modernes, eux, ne sont disposés à être les disciples de personne. Ils ne croient ni en la raison, ni en un critère de vérité, ni en des valeurs fermes, ni en une réponse à la question du sens. Ils cherchent à miner toutes les normes qui leur sont proposées. Leur courage ne s'exprime pas de façon créatrice mais par leur forme de vie. Ils rejettent courageusement toute solution qui les priverait de leur liberté de rejeter tout ce qu'ils veulent rejeter. Les cyniques sont solitaires, bien qu'ils aient besoin de compagnie afin de montrer leur solitude. Ils sont dépourvus à la fois de significations préliminaires et de signification ultime : c'est la raison pour laquelle ils sont la proie facile de l'angoisse névrotique. Une affirmation de soi fortement compulsive et un abandon de soi comportant beaucoup de fanatisme sont des manifestations du courage non créateur d'être soi.

*e) Les limites du courage d'être soi*

[212] Cela nous amène à la question des limites du courage d'être soi sous la forme créatrice aussi bien que sous la forme non créatrice. Le courage est affirmation de soi « en dépit de » et le courage d'être soi est l'autoaffirmation du soi en tant que tel. Mais il faut poser cette question : quel est ce soi qui s'affirme lui-même ? L'existentialisme radical répond : il est ce qu'il se fait. C'est tout ce qu'il lui est possible de dire parce que tout ce qu'on pourrait ajouter restreindrait l'absolue liberté du soi. Le soi, coupé de sa participation au monde, est une coquille vide, une pure possibilité. Il lui faut agir parce qu'il vit, mais il lui faut recommencer à faire chaque action parce que le fait d'agir engage celui qui agit dans ce sur quoi il agit. Il se donne un contenu et, ce faisant, il limite sa liberté de faire de lui-même ce qu'il veut. Dans la théologie classique, aussi bien catholique que protestante, Dieu seul possède cette prérogative : il est *a se* (par soi) ou liberté absolue ; il n'y a rien en lui qui ne soit par lui. L'existentialisme, à partir de la mort de Dieu, donne à l'être humain l'« a-sé-ité » divine. Rien ne sera dans l'homme qui ne sera pas par l'homme. Mais l'être humain est fini, il est donné à lui-même tel qu'il est. Il a reçu son être et, avec lui, la structure de son être, y compris celle de sa liberté finie. Or une liberté finie n'est pas l'aséité. L'homme ne peut s'affirmer que s'il affirme non pas une coquille vide, une pure possibilité, mais la structure de l'être dans laquelle il se découvre avant toute action ou non-action. La liberté finie a une structure définie et, si le soi tente de dépasser cette structure, il aboutit à la perte de lui-même. Le héros de la non-participation de *L'Âge de raison* de Sartre est pris dans un réseau de contingences qui proviennent en partie de couches subconscientes de son propre être et en partie d'un environnement auquel il ne peut se soustraire. Le soi incontestablement vide est rempli de contenus qui l'asservissent précisément parce qu'il ne les reconnaît pas ou ne les accepte pas comme contenus. C'est également vrai pour le cynique dont il a été question plus haut. Il ne peut échapper aux forces d'un soi qui pourrait bien le mener à la perte totale de cette liberté qu'il veut tant préserver.

Cette autodestruction dialectique des formes radicales du courage d'être soi s'est réalisée à une échelle mondiale dans la réaction totalitaire du XX^e^ siècle contre l'existentialisme révolutionnaire du XIX^e^ siècle. La révolte existentialiste contre la déshumanisation et l'objectivation de même que son courage d'être soi se sont changés en des formes de collectivisme telles que l'histoire n'en avait jamais vu d'aussi élaborées et d'aussi oppressives. C'est la grande tragédie de notre époque que le marxisme, conçu comme un mouvement pour la libération de tous, se soit transformé en un système d'esclavage pour tous, même pour ceux qui asservissaient les autres. On imagine difficilement l'ampleur de cette tragédie en tant que destruction psychologique, en particulier dans la classe intellectuelle. Un nombre incalculable de gens ont vu leur courage d'être ruiné parce qu'il était un courage d'être au sens des mouvements révolutionnaires du XIX^e^ siècle. Lorsqu'il se fut effondré, ces gens s'orientèrent soit du côté du système néocollectiviste, en réaction fanatique et névrotique contre la cause de leur tragique désappointement, soit du côté d'une indifférence cynique et névrotique à tous systèmes et à tout contenu.



[213] Il est évident que l'on peut faire des observations analogues en ce qui concerne la transformation du type nietzschéen de courage d'être soi en des formes fasciste et nazie de néocollectivisme. La mécanique totalitaire que ces mouvements ont organisée est la personnification de presque tout ce contre quoi le courage d'être soi s'était dressé. Ils utilisèrent tous les moyens possibles pour rendre un tel courage impossible. Bien que, à l'encontre du communisme, un tel système se soit effondré, il n'en a pas moins laissé la confusion, l'indifférence et le cynisme. Et cela donne un sol sur lequel peut croître la nostalgie de l'autorité et d'un nouveau collectivisme.

Ces deux derniers chapitres portant sur le courage d'être participant et sur le courage d'être soi nous ont montré que la première forme de courage, si elle est poussée jusqu'à ses dernières conséquences, conduit à la perte du soi dans le collectivisme, tandis que la seconde aboutit à la perte du monde avec l'existentialisme. C'est ce qui nous amène à la question de ce dernier chapitre : existe-t-il un courage d'être qui unisse ces deux formes de courage en les transcendant ?

CHAPITRE VI

# COURAGE ET TRANSCENDANCE
# LE COURAGE D'ACCEPTER D'ÊTRE ACCEPTÉ

Le courage est l'affirmation de soi en dépit du fait du non-être. C'est l'acte du soi individuel qui assume l'angoisse du non-être, en s'affirmant lui-même, soit comme partie d'un tout englobant, soit dans son ipséité individuelle. Le courage comporte toujours un risque, car il est toujours sous la menace du non-être : ce risque peut être celui de se perdre et de devenir une chose parmi la totalité des choses, ou bien celui de perdre son propre monde dans une relation vide à soi-même. Le courage a besoin de la puissance de l'être, puissance qui transcende le non-être qui est ressenti dans l'angoisse du destin et de la mort, qui est présent dans l'angoisse du vide et de l'absurde, qui est agissant dans l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation. Le courage qui intègre cette triple angoisse s'enracine nécessairement dans une puissance d'être qui est plus grande que la puissance du soi propre et plus grande que celle de son monde. Ni l'affirmation de soi comme partie ni l'affirmation de soi comme soi individuel ne se situent au-delà de la menace polymorphe du non-être. Ceux que l'on a cités comme étant des représentants de ces formes de courage essaient de se transcender et de transcender le monde auquel ils participent afin de trouver la puissance de l'être-même et un courage d'être qui soit au-delà de la menace du non-être. Il n'y a pas d'exception à cette règle, ce qui veut dire que tout courage d'être possède, ouvertement ou non, une racine religieuse. En effet, la religion est l'état d'un être saisi par la puissance de l'être-même. Parfois, cette racine religieuse est soigneusement couverte ; d'autres fois, elle est niée avec passion ; dans certains cas, elle est profondément cachée ; dans d'autres, elle ne l'est que superficiellement : mais elle n'est jamais complètement absente. Tout ce qui est participe à l'être-même, et tout être humain a une certaine conscience de cette participation, en particulier dans les moments où il éprouve la menace du non-être. Ceci nous amène à nous poser cette double question : comment le courage d'être s'enracine-t-il dans l'être-même et comment nous faut-il comprendre l'être-même à la lumière du courage d'être ? La première question concerne le fondement de l'être comme source du courage d'être, la seconde, le courage d'être comme clé du fondement de l'être.

## 1. La puissance de l'être comme source du courage d'être

### *a) L'expérience mystique et le courage d'être*

[214] Puisqu'on ne peut exprimer la relation de l'être humain au fondement de son être que par des symboles empruntés à la structure de l'être, c'est la bipolarité de la participation et de l'individuation qui déterminera la spécificité de cette relation comme elle détermine la spécificité du courage d'être. Si c'est la participation qui domine, la relation à l'être-même est de caractère mystique ; si c'est l'individuation qui prévaut, la relation à l'être-même offre un caractère personnel ; si les deux pôles sont affirmés et transcendés, la relation à l'être-même a le caractère de la foi.

Dans le mysticisme, le soi individuel s'efforce de participer au fondement de l'être, participation qui s'approche de l'identification. La question n'est pas pour nous de savoir si l'être fini est toujours capable d'atteindre ce but, mais si le mysticisme peut être la source du courage d'être et de quelle manière. Nous nous sommes référés à l'arrière-plan mystique du système de Spinoza, à la manière dont il fait dériver l'affirmation de soi humaine de l'affirmation de soi de la substance divine à laquelle l'être humain participe. De façon analogue, tous les mystiques tirent leur puissance d'affirmation de soi de l'expérience qu'ils ont de la puissance de l'être-même auquel ils sont unis. Mais on peut se demander si le courage peut être, de quelque façon, lié au mysticisme. Il semble qu'en Inde, par exemple, le courage soit considéré comme la vertu du *kshatriya* (guerrier), qu'il se situe au-dessous du niveau du brahmane ou du saint ascète. L'identification mystique transcende la vertu aristocratique du courage de se sacrifier soi-même. C'est un abandon de soi sous une forme plus élevée, plus complète et plus radicale. C'est la forme parfaite de l'affirmation de soi. Mais s'il en est ainsi, c'est qu'il s'agit du courage au sens large et non au sens étroit du terme. Le mystique affirme, de manière ascétique et extatique, la supériorité de son propre être essentiel sur les éléments de non-être qui sont présents dans le monde fini, sur le royaume de *māyā*. Il faut un courage extraordinaire pour résister au leurre des apparences. La puissance de l'être qui se manifeste dans un tel courage est si grande que les dieux tremblent de peur devant lui. Le mystique cherche à pénétrer le fondement de l'être, la puissance omniprésente et omnipénétrante du



Brahman. Ce faisant, il affirme son véritable soi qui est identique à la puissance du Brahman, puisque tous ceux qui s'affirment dans l'esclavage de *māyā* affirment ce qui n'est pas leur vrai soi, qu'ils soient animaux, hommes ou dieux. Cela élève l'affirmation de soi du mystique au-dessus du courage entendu comme vertu particulière propre à une classe de guerriers, mais cela ne le situe pas entièrement au-dessus du courage ; ce qui, du point de vue du monde fini, apparaît comme négation de soi est, du point de vue de l'être ultime, l'affirmation de soi la plus parfaite, la forme de courage la plus radicale.

Par la force de ce courage, le mystique surmonte l'angoisse du destin et de la mort. Puisque l'être, dans le temps et l'espace et sous les catégories de la finitude, est en fin de compte irréel, les vicissitudes qui en proviennent ainsi que le non-être final qui en marque la fin sont également irréels. Le non-être n'est pas une menace parce que l'être fini est, en dernière analyse, non-être. La mort est la négation de ce qui est négatif et l'affirmation de ce qui est positif. L'angoisse du doute et de l'absurde [215] se trouve également intégrée dans cette forme mystique de courage d'être. Le doute vise tout ce qui existe et ce qui existe, selon son caractère de *māyā*, est incertain. Le doute dissipe le voile de *māyā*, il ébranle les préjugés concernant la réalité ultime. Cette révélation de la réalité ultime n'est toutefois pas elle-même exposée au doute puisqu'elle est la présupposition de tout acte de doute. Sans une conscience de la vérité elle-même, douter de la vérité serait impossible. L'angoisse de l'absurde est surmontée là où la signification ultime n'est pas quelque chose de défini mais l'abîme de toute signification définie. Le mystique fait progressivement l'expérience de cette absence de signification aux différents niveaux de réalité qu'il atteint, qu'il traverse et que finalement il quitte. Tant et aussi longtemps qu'il avance dans cette voie, il domine les angoisses de la culpabilité et de la condamnation, mais elles ne sont pas absentes. La culpabilité peut le gagner à tous les niveaux, en partie parce qu'il échoue à en réaliser les exigences intrinsèques, en partie parce qu'il ne réussit pas à passer à un niveau supérieur. Mais tant que la certitude de l'accomplissement final demeure, l'angoisse de la culpabilité ne devient pas angoisse de la condamnation. Il y a punition automatique selon les lois du karma, mais il n'y a pas de damnation dans le mysticisme de l'Asie.

Le courage d'être mystique dure aussi longtemps que se prolonge la situation mystique. Il atteint sa limite avec l'état de vide de l'être et du sens, avec l'horreur et le désespoir qu'ont décrits les mystiques. En de tels moments, le courage d'être se réduit à accepter cet état même comme étant une voie qui, par l'obscurité, prépare à la lumière et par le vide, à l'abondance. Aussi longtemps que l'absence de la puissance de l'être est éprouvée sous la forme du désespoir, c'est la puissance de l'être qui se fait elle-même sentir à travers le désespoir. Vivre cette expérience et la souffrir avec patience constituent le courage d'être du mystique en situation de vide. Bien que le mysticisme sous ses aspects extrêmes, positif et négatif, soit relativement rare, cette attitude fondamentale, cet effort pour s'unir à la réalité ultime ainsi que le courage qui lui correspond permettant d'assumer le non-être impliqué dans la finitude représentent un mode de vie que de larges secteurs de l'humanité ont accepté et dans lequel ils ont été formés.

Mais le mysticisme est plus qu'une forme particulière de relation au fondement de l'être. Il est un élément présent à toute forme de cette relation. Du moment que tout ce qui est participe à la puissance de l'être, l'élément d'identité sur lequel se fonde le mysticisme ne peut être absent d'aucune expérience religieuse. Il n'y a pas d'affirmation de soi pour un être fini et il n'y a pas de courage d'être où le fondement de l'être et sa puissance de surmonter le non-être ne soient pas agissants. Quant à l'expérience de la présence de cette puissance, elle est cet élément mystique que l'on trouve même dans la rencontre de personne à personne avec Dieu.

*b) La rencontre divino-humaine et le courage d'être*

Le pôle de l'individuation s'exprime dans l'expérience religieuse sous la forme d'une rencontre personnelle avec Dieu, et le courage qui en résulte est le courage de la confiance en la réalité personnelle qui se révèle dans l'expérience religieuse. À l'encontre de l'union mystique, on peut dire que cette relation est une communion personnelle avec la source du courage. Mais bien que ces deux types d'expérience soient en opposition, ils ne s'excluent pas l'un l'autre, car ils sont unis dans l'interdépendance des pôles [216] de l'individuation et de la participation. Le courage de la confiance a souvent été identifié, particulièrement dans le protestantisme, au courage de la foi. Mais cette assimilation est inadéquate parce que la confiance n'est qu'un élément de la foi. La foi comprend deux éléments : la participation mystique et la confiance personnelle. La plupart des textes de la Bible décrivent la rencontre religieuse en termes vigoureusement personnalistes. Le biblicisme, notamment celui des réformateurs, insiste dans le même sens. Luther dirigeait ses attaques contre les éléments objectifs, quantitatifs et impersonnels du système romain ; il luttait pour une relation immédiate de personne à personne entre Dieu et l'être humain. C'est avec lui que le courage de la confiance atteignit son point le plus élevé dans l'histoire de la pensée chrétienne.



Tous les ouvrages de Luther et particulièrement ceux de sa jeunesse sont remplis d'un tel courage. Sans cesse, il répète le mot *trotz*, « en dépit de ». En dépit de toutes les négativités dont il avait fait l'expérience, en dépit de l'angoisse qui dominait cette époque, il tirait la force de s'affirmer lui-même de sa confiance inébranlable en Dieu et de sa rencontre personnelle avec lui. Conformément aux modes d'expression de l'angoisse à son époque, la négativité que son courage avait à surmonter était symbolisée par les personnages de la mort et du diable. C'est à juste titre que l'on a dit que la gravure d'Albrecht Dürer, *Le Chevalier, la Mort et le Diable*, était une expression classique de l'esprit de la Réforme luthérienne et, pourrait-on ajouter, du courage luthérien de la confiance, forme de son courage d'être. Un chevalier armé de pied en cap chevauche à travers une vallée, accompagné d'un côté par la figure de la mort et de l'autre par celle du diable. Courageux, recueilli, confiant, il regarde vers l'avenir. Il est seul, mais il n'est pas isolé. Dans sa solitude, il participe à la puissance que lui donne le courage de s'affirmer en dépit des adversités de l'existence. Son courage n'est assurément pas le courage d'être participant.

La Réforme rompit avec le semi-collectivisme du Moyen Âge. Pour Luther, le courage de la confiance exprime une confiance personnelle qui provient d'une rencontre de personne à personne avec Dieu. Ni les papes, ni les conciles n'étaient capables de lui donner cette confiance. C'est pourquoi il lui fallait les rejeter précisément parce qu'ils se référaient à une doctrine qui barrait la voie au courage de la confiance. Ils sanctionnaient un système où l'angoisse de la mort et de la culpabilité n'était jamais complètement surmontée : il y avait beaucoup d'affirmations mais aucune certitude, beaucoup d'appuis pour le courage de la confiance mais pas de fondement indiscutable.

La collectivité offrait différents moyens pour résister à l'angoisse, mais aucun qui put donner à l'individu de quoi assumer sa propre angoisse : jamais il ne pouvait être sûr, ni ne pouvait affirmer son être avec une confiance inconditionnelle ; jamais il ne pouvait rencontrer directement l'inconditionnel avec son être total, dans une relation personnelle immédiate. Sauf dans le cas du mysticisme, il y avait toujours la médiation de l'Église, ce qui veut dire que la rencontre entre Dieu et l'âme était indirecte et partielle.

Lorsque la Réforme eut écarté cette médiation et ouvert la voie à une approche de Dieu directe, totale et personnelle, un nouveau courage, non mystique, devint possible. C'est lui qui se manifeste chez les représentants héroïques du protestantisme militant, dans la Réforme calviniste comme dans la Réforme luthérienne, et même, de façon plus éclatante, dans le calvinisme. Ce n'est pas l'héroïsme de s'exposer au martyre, de résister aux autorités et de transformer les structures de l'Église et de la société, mais c'est le courage de la confiance qui a fait de ces hommes des héros et qui a été le fondement des diverses expressions [217] de leur courage. On pourrait dire, et le protestantisme libéral l'a souvent dit, que le courage des réformateurs est à l'origine du type individualiste du courage d'être soi. Mais une telle interprétation confond une conséquence historique plausible avec ce qui est précisément le fond du problème. Dans le courage des réformateurs, le courage d'être soi est à la fois affirmé et dépassé. Comparé à la forme mystique de l'affirmation courageuse de soi, le courage protestant de la confiance affirme le soi individuel en tant que tel dans sa rencontre avec Dieu comme personne. C'est ce qui distingue radicalement le personnalisme de la Réforme de tous les autres types d'individualisme qui ont suivi, ainsi que de l'existentialisme. Le courage des réformateurs n'est pas plus le courage d'être soi qu'il est le courage d'être participant : il les transcende tous les deux et en fait la synthèse. Le courage de la confiance ne prend pas sa source dans la confiance en soi. La Réforme affirme le contraire : on ne peut acquérir la confiance dans sa propre existence qu'après avoir cessé de fonder sa confiance en soi-même. De plus, le courage de la confiance ne repose en aucune façon sur quelque chose de fini en dehors de soi-même, pas même sur l'Église. Il s'appuie sur Dieu seul et uniquement sur Dieu dont on fait l'expérience dans une rencontre unique et personnelle. Le courage de la Réforme transcende à la fois le courage d'être participant et le courage d'être soi : il n'est menacé ni par la perte de soi ni par la perte du monde.



*c) La culpabilité et le courage d'accepter d'être accepté*

Au centre du courage protestant de la confiance se trouve le courage d'accepter d'être accepté en dépit de la conscience de la culpabilité. Luther et, en fait, toute son époque ont fait l'expérience de l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation : ce fut la forme principale de leur angoisse. Le courage de s'affirmer soi-même en dépit de cette angoisse est ce courage que nous avons appelé le courage de la confiance. Il s'enracine dans la certitude personnelle, totale et immédiate du pardon divin. La croyance dans le pardon se rencontre dans toutes les formes humaines de courage d'être, même dans le néocollectivisme. Mais il n'y a aucune conception de l'existence humaine où il prédomine autant que dans le protestantisme authentique. Et il n'y a aucun mouvement historique dans lequel il ait atteint une telle forme, aussi profonde que paradoxale. La formule luthérienne « celui qui est injuste est juste » (dans la perspective du pardon divin) ou sa formulation moderne « celui qui est inacceptable est accepté » expriment, de façon saisissante, la victoire sur l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation. On pourrait dire que le courage d'être est le courage de s'accepter soi-même comme accepté en dépit du fait que l'on soit inacceptable. Il n'est pas nécessaire de rappeler aux théologiens que c'est là le sens authentique de la doctrine paulino-luthérienne de la « justification par la foi » (doctrine qui, dans sa formulation première, est devenue incompréhensible même pour les étudiants en théologie). Mais il faut rappeler aux théologiens et aux pasteurs que, dans la lutte contre l'angoisse de la culpabilité menée par la psychothérapie, cette idée de l'acceptation est devenue cruciale et a acquis la signification qui, à l'époque de la Réforme, apparaissait dans des expressions telles que « pardon des péchés » ou « justification par la foi ». Accepter d'être accepté quoique l'on soit inacceptable est le fondement du courage de la confiance. [218] Ce qui est caractéristique de ce type d'affirmation de soi, c'est le fait qu'elle ne dépend d'aucune condition préalable, morale, intellectuelle ou religieuse : ce n'est pas le bon, le sage ou le pieux qui sont habilités à ce courage d'accepter d'être accepté, mais ceux qui manquent de toutes ces qualités et qui sont conscients

d'être inacceptables. Cela ne signifie nullement l'acceptation de soi par soi ou la justification de ce qu'il y a d'accidentel en soi. Il ne s'agit pas du courage existentialiste d'être soi, mais de l'acte paradoxal d'être accepté par ce qui transcende infiniment notre soi individuel. Dans l'expérience des réformateurs, il s'agit de l'acceptation du pécheur inacceptable dans la communion de Dieu qui juge et qui transforme.

Le courage d'être, à cet égard, est le courage d'accepter le pardon de ses péchés non comme une affirmation abstraite mais comme l'expérience fondamentale de la rencontre avec Dieu. L'affirmation de soi en dépit de l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation présuppose une participation à quelque chose qui transcende le soi. Dans la communion thérapeutique telle qu'on la trouve, par exemple, dans la situation psychanalytique, le patient participe à la puissance de guérison de l'analyste par qui il est accepté, bien qu'il se sente lui-même inacceptable. Le thérapeute, dans cette relation, n'agit pas en son nom personnel en tant qu'individu, mais représente la puissance objective de l'acceptation et de l'affirmation de soi. Cette puissance objective opère chez le patient par l'intermédiaire du thérapeute. Bien entendu, il faut que cette puissance s'incarne dans une personne capable de se rendre compte de la culpabilité, de juger et d'accepter l'autre en dépit de ce jugement. Être accepté par quelque chose qui serait moins que personnel ne pourrait jamais surmonter le rejet de soi personnel : un mur auquel je me confesse ne peut me pardonner. Aucune acceptation de soi n'est possible si l'on n'est pas accepté dans une relation de personne à personne. Mais, même si l'on est accepté d'une façon personnelle, il faut un courage qui transcende le soi pour accepter le fait d'être accepté ; il faut le courage de la confiance, car le fait d'être accepté ne veut pas dire que la culpabilité soit niée. Si celui qui apporte son aide thérapeutique essayait de convaincre son patient qu'il n'est pas coupable, il lui rendrait un très mauvais service : il pourrait l'empêcher d'intégrer sa culpabilité à son affirmation de soi. Il peut l'aider à transformer des sentiments de culpabilité mal placés et névrotiques en sentiments authentiques qui seront, pour ainsi dire, mis à leur juste place, mais il ne peut pas dire qu'il n'y a pas de culpabilité en lui. Il accueille son patient dans la communion avec lui sans rien condamner et sans rien dissimuler.

C'est à ce point précisément que l'acte religieux de l'« acceptation de soi comme accepté » dépasse la thérapie médicale. La religion fait appel à la source ultime de la puissance qui guérit en acceptant ce qui est inacceptable : elle fait appel à Dieu. L'acceptation par Dieu, expérimentée comme pardon ou comme acte justifiant, est la seule et ultime source d'un courage d'être qui soit capable d'intégrer l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation. La puissance ultime de l'affirmation de soi ne peut être que la puissance de l'être-même. Tout ce qui est moins que cela, notre propre puissance d'être fini ou toute autre puissance d'être fini, est incapable de surmonter la menace radicale et infinie du non-être dont nous faisons l'expérience dans le désespoir du rejet de soi (*self-condemnation*). C'est pourquoi le courage de la confiance a pris, chez un homme comme Luther, une telle expression. Celui-ci ne cessait d'insister sur la confiance exclusive en Dieu et il rejetait tout autre fondement à son courage d'être, non seulement parce qu'insuffisant, mais parce que menant à davantage de culpabilité et à une plus profonde angoisse. L'immense libération que le message des réformateurs apporta aux hommes du XVI^e^ siècle et [219] la création de leur indomptable courage d'accepter d'être accepté étaient attribuables à la doctrine de la *sola fide*. Celle-ci proclamait que le courage de la confiance n'est aucunement conditionné par quelque chose de fini, mais qu'il dépend uniquement de l'inconditionné lui-même dont nous faisons l'expérience comme inconditionné dans une rencontre de personne à personne.



*d) Le destin et le courage d'accepter d'être accepté*

Comme le montrent les personnages symboliques de la mort et du destin, l'angoisse de cette époque ne se limitait pas à l'angoisse de la culpabilité. Elle était aussi une angoisse de la mort et du destin. Les idées astrologiques de la fin de l'Antiquité avaient repris vie avec la Renaissance et avaient même influencé certains des humanistes qui s'étaient joints à la Réforme. Nous avons déjà fait référence au courage néostoïcien exprimé dans certaines gravures de la Renaissance où l'on voit un homme diriger le vaisseau de sa vie, bien qu'il soit poussé par les vents du destin. Luther, pour sa part, affronta l'angoisse du destin à un autre niveau. Il fit l'expérience du lien qui existe entre l'angoisse de la culpabilité et l'angoisse du destin, c'est-à-dire de la conscience inquiète d'où émanent les innombrables craintes irrationnelles qui peuplent la vie quotidienne, comme le bruissement d'une feuille sèche qui

effraie celui que la culpabilité tourmente. C'est pourquoi conquérir l'angoisse de la culpabilité revient à conquérir l'angoisse du destin. Le courage de la confiance surmonte l'angoisse du destin comme il surmonte celle de la culpabilité. À l'une et à l'autre il dit « en dépit de ». C'est là le sens authentique de la doctrine de la providence. La providence n'est pas une théorie ayant trait à certaines activités divines ; elle est le symbole religieux du courage de la confiance en regard du destin et de la mort, car le courage de la confiance dit « en dépit de » même à la mort.

De même que l'apôtre Paul, Luther était bien conscient des rapports de l'angoisse de la culpabilité à l'angoisse de la mort. Dans le stoïcisme et le néostoïcisme, le soi essentiel n'est pas menacé par la mort parce qu'il appartient à l'être-même et transcende le non-être. Socrate, qui par la puissance du soi essentiel a dominé l'angoisse de la mort, est devenu le symbole du courage d'assumer la mort. C'est la vraie signification de la soi-disant doctrine platonicienne de l'immortalité de l'âme. Pour faire ressortir l'enjeu de cette doctrine, il nous faut passer rapidement sur les arguments en faveur de l'immortalité, même ceux que Platon expose dans le *Phédon*, pour porter notre attention sur l'image de Socrate mourant. Tous ces arguments que Platon lui-même traite de façon sceptique sont en effet des essais d'interprétation du courage de Socrate qui est le courage d'intégrer la mort dans l'affirmation de soi. Socrate est certain que le soi que les bourreaux vont détruire n'est pas celui qui s'affirme dans son courage d'être. Il s'explique peu sur la relation de ces deux « soi » et, du reste, cela ne lui aurait pas été possible parce que, numériquement, ils ne sont pas deux mais un, sous un double aspect. Toutefois, il fait clairement comprendre que le courage de mourir est l'épreuve du courage d'être. Une affirmation de soi qui omet d'intégrer l'affirmation de sa propre mort est une tentative pour éviter l'épreuve du courage, pour éviter l'affrontement du non-être sous sa forme la plus radicale.

La croyance populaire à l'immortalité qui, dans le monde occidental, a, dans une large mesure, pris la place du symbole chrétien de la résurrection est un mélange de courage et d'évasion. Elle cherche à maintenir notre affirmation de soi, même devant notre propre avoir à mourir. Mais elle le fait en prolongeant notre finitude, c'est-à-dire notre propre avoir à mourir infiniment, [220] de sorte que la mort réelle n'aura jamais lieu. Mais ce n'est là qu'une illusion et, logiquement



parlant, une contradiction dans les termes. On considère comme sans fin ce qui, par définition, doit avoir une fin. L'« immortalité de l'âme » est un pauvre symbole pour exprimer le courage d'être de celui qui affronte son propre avoir à mourir.

Le courage de Socrate, tel que décrit par Platon, se fondait non sur une doctrine de l'immortalité de l'âme mais sur l'affirmation de lui-même dans son être essentiel et indestructible. Socrate sait qu'il appartient à deux ordres de réalité et que l'un d'eux transcende le temporel. Ce fut son courage qui, plus que n'importe quelle réflexion philosophique, révéla au monde antique que tout homme appartient à ces deux ordres.

Mais le courage socratique d'assumer la mort, qu'il soit stoïcien ou néostoïcien, implique une présupposition, celle que tout individu a la capacité de participer à ces deux ordres : le temporel et l'éternel. Mais le christianisme refuse ce présupposé ; dans sa perspective, nous sommes aliénés de notre être essentiel. Nous ne sommes pas libres par rapport à lui mais bien plutôt dans un état de liberté captive, ce qui veut dire que nous ne sommes pas vraiment capables de réaliser ce que demande notre être essentiel mais comme forcés de le contredire. C'est pourquoi la mort ne peut s'accepter que dans une disposition de confiance dans laquelle elle cesse d'être le « salaire du péché ». Il s'agit, en quelque sorte, de la condition d'être accepté en dépit du fait que nous sommes inacceptables. C'est sur ce point que le christianisme a transformé le monde antique et c'est là que le courage luthérien d'affronter la mort prend son origine. Être accepté dans la communion avec Dieu, telle est la source de ce courage et non une théorie contestable de l'immortalité. La rencontre avec Dieu chez Luther n'est pas simplement le fondement du courage d'assumer le péché et la condamnation, elle fonde aussi le courage d'assumer le destin et la mort. Rencontrer Dieu signifie, en effet, rencontrer une sécurité et une éternité transcendantes. Celui qui participe à Dieu participe à l'éternité, mais, pour une telle participation, il faut que Dieu vous accepte et que vous ayez accepté qu'il vous accepte.

Luther a éprouvé ce qu'il nous décrit comme les assauts d'un désespoir total (*Anfechtung*), comme la menace effroyable d'une complète absurdité. Il a ressenti ces moments comme des attaques sataniques dans lesquelles tout se trouvait menacé : sa foi dans le Christ, sa confiance en son œuvre, la Réforme, le pardon des péchés. Tout

s'écroulait dans ces moments d'extrême désespoir, plus rien ne restait du courage d'être. Dans le tableau qu'il nous donne de ces moments épouvantables, Luther anticipe les descriptions de l'existentialisme moderne. Mais pour lui, ce n'était pas le dernier mot. Le dernier mot, c'était le premier commandement : l'affirmation que Dieu est Dieu. Il le remettait en présence de cet élément inconditionnel de l'expérience humaine dont nous pouvons avoir conscience même dans l'abîme de l'absurde. Et cette prise de conscience l'a sauvé.

Il ne faudrait pas oublier que le grand adversaire de Luther, Thomas Münzer, l'anabaptiste et le socialiste religieux, rapporte des expériences analogues. Il évoque cette situation ultime où toute chose finie révèle sa finitude, où le fini touche à son terme, où l'angoisse resserre le cœur et où toutes les significations qui avaient tenu jusque là s'effondrent ; il décrit cette situation parce qu'elle en est précisément une où l'Esprit divin peut se faire sentir et en retourner entièrement le sens en un courage d'être qui s'exprimera en [221] action révolutionnaire. Alors que Luther est le représentant du protestantisme ecclésiastique, Münzer est celui du radicalisme évangélique. Tous deux ont façonné l'histoire et, de fait, la pensée de Münzer a eu plus d'influence en Amérique que celle de Luther. Tous deux firent l'expérience de l'angoisse de l'absurde et la décrivirent en des termes que les mystiques chrétiens avaient inventés, mais, ce faisant, ils dépassaient le courage de la confiance qui se fonde sur une rencontre personnelle avec Dieu. Ils se devaient d'accueillir les éléments d'un courage d'être qui a son fondement dans l'union mystique. Cela nous amène à une dernière question qui est de savoir si ces deux types de courage d'accepter d'être accepté peuvent être unifiés devant la présence envahissante de l'angoisse du doute et de l'absurde en cette époque qui est la nôtre.

*e) La foi absolue et le courage d'être*

Nous avons évité le concept de foi dans la description que nous avons donnée du courage d'être qui s'appuie sur l'union mystique avec le fondement de l'être, de même que nous l'avons fait pour le courage d'être qui se fonde sur une rencontre personnelle avec Dieu. Cela tient en partie à ce que le concept de foi a perdu son sens authentique et qu'il a pris le sens de « croyance en quelque chose d'incroyable ». Mais ce n'est pas l'unique raison pour se servir de termes autres que



celui de foi. La raison décisive est que je ne pense pas que l'union mystique ou la rencontre personnelle répondent à l'idée de foi. Il ne fait pas de doute qu'il y a de la foi dans l'élévation de l'âme au-dessus du fini vers l'infini, élévation qui la conduit à s'unir avec le fondement de l'être, mais le concept de foi implique davantage. Il y a également de la foi dans la rencontre personnelle de Dieu comme personne, mais le concept de foi implique quelque chose de plus. La foi est le fait d'être saisi par la puissance de l'être-même. Le courage d'être est une expression de la foi, et il faut comprendre ce que le terme « foi » signifie à partir du courage d'être. Nous avons défini le courage comme l'affirmation de soi de l'être en dépit du non-être. La puissance de cette affirmation de soi est la puissance de l'être qui est à l'œuvre dans tout acte de courage. La foi est l'expérience de cette puissance.

Mais c'est une expérience qui possède un caractère paradoxal : celui d'accepter d'être accepté. L'être-même transcende infiniment tout être fini ; Dieu, dans la rencontre divino-humaine, transcende l'être humain inconditionnellement. C'est ce fossé infini que la foi comble en acceptant le fait que, en dépit de ce fossé, la puissance de l'être est présente et que celui qui est séparé est accepté. La foi accepte « en dépit de », et c'est à partir de cet « en dépit de » de la foi que naît le « en dépit de » du courage. La foi n'est pas l'affirmation théorique de quelque chose d'incertain, elle est l'acceptation existentielle de quelque chose qui transcende l'expérience ordinaire. La foi n'est pas une opinion mais un état. Elle est l'état d'être saisi par la puissance de l'être qui transcende tout ce qui est et à laquelle participe tout ce qui est. Celui qui est saisi par cette puissance est capable de s'affirmer parce qu'il sait qu'il est affirmé par la puissance de l'être-même. Sur ce point, l'expérience mystique et la rencontre personnelle sont identiques. Pour l'une et l'autre, la foi est à la base du courage d'être.

C'est là un point déterminant à une époque comme la nôtre où domine l'angoisse du doute et de l'absurde. L'angoisse du destin et de la mort ne fait certes pas [222] défaut à notre temps. L'angoisse du destin s'est accrue avec l'élargissement de la faille schizophrénique de notre monde qui a écarté les derniers vestiges de la sécurité d'autrefois. Quant à l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation, elle ne manque pas non plus. On est surpris du niveau élevé d'angoisse de la culpabilité qui surgit dans la rencontre psychanalytique et dans la pratique du *counseling*. Les siècles de répression puritaine et bourgeoise

des tendances vitales ont causé presque autant de sentiments de culpabilité que les sermons sur l'enfer et le purgatoire au Moyen Âge.

Toutefois, malgré ces restrictions, il faut reconnaître que l'angoisse qui caractérise notre époque est celle du doute et de l'absurde. On a peur d'avoir perdu ou d'être en train de perdre le sens de sa propre existence. C'est cette situation qui s'exprime aujourd'hui dans l'existentialisme.

Quel est le courage qui est capable d'intégrer le non-être sous la forme du doute et de l'absurde ? C'est la question qui se pose avec le plus d'importance et de la façon la plus troublante dans notre recherche du courage d'être, car l'angoisse de l'absurde corrode ce que l'angoisse du destin et de la mort ainsi que celle de la culpabilité et de la condamnation avaient laissé encore d'inébranlé. Dans l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation, le doute n'a pas encore miné la certitude d'une responsabilité ultime. Nous sommes menacés, mais nous ne sommes pas détruits. Mais, si le doute et l'absurde prédominent réellement, on expérimente alors un abîme dans lequel disparaissent le sens de la vie et la vérité de la responsabilité ultime. Le stoïcien qui surmonte l'angoisse du destin avec le courage socratique et le chrétien qui surmonte l'angoisse de la culpabilité avec le courage protestant d'accepter le pardon sont l'un et l'autre dans une situation différente. Même dans le désespoir d'avoir à mourir et dans celui de la condamnation de soi, le sens continue d'être affirmé et la certitude, de se maintenir. Mais quand il s'agit du désespoir du doute et de l'absurde, le non-être les engloutit l'un et l'autre.

La question est alors la suivante : existe-t-il un courage qui puisse triompher de l'angoisse de l'absurde et du doute ? Ou, en d'autres mots, la foi qui consiste dans le fait d'accepter d'être accepté est-elle capable de résister à la puissance du non-être sous ses formes les plus radicales ? La foi peut-elle résister à l'absurde ? Existe-t-il une sorte de foi qui puisse coexister avec le doute et l'absurde ? Ces questions nous conduisent au dernier aspect du problème qui a été l'objet de ces conférences et qui concerne notre époque au plus haut point. Comment le courage d'être est-il possible, si toutes les voies qui y conduisent se trouvent barrées par l'expérience que nous faisons de leur insuffisance ultime ? Si la vie n'a pas plus de sens que la mort, si la perfection est aussi contestable que la culpabilité, si l'être n'a pas



plus de sens que le non-être, sur quoi le courage d'être peut-il s'appuyer ?

Certains existentialistes sont tentés de répondre à ces questions par un saut qui les ferait passer du doute à la certitude dogmatique, de l'absurde à un ensemble de symboles où s'incorpore la pensée d'un groupe particulier, ecclésiastique ou politique. Ce saut peut recevoir des interprétations différentes : il peut traduire un désir de sécurité ; il peut être une décision aussi arbitraire que n'importe quelle autre conformément aux principes de l'existentialisme ; il peut être le sentiment que le message chrétien répond aux questions que soulève l'analyse de l'existence humaine ; il peut être enfin une authentique conversion indépendante de la situation théorique. Mais, en aucun cas, le saut n'est une solution au problème du doute radical. Il donne le courage d'être à ceux qui se sont convertis [223], mais il ne répond pas à la question de savoir comment un tel courage est en soi possible. Il faut que, dans la réponse, l'absurde soit accepté comme condition préalable. Il n'y a pas de réponse si on exige d'abord la suppression de l'absurde, car c'est précisément ce qui ne peut pas se faire. Celui qui est pris dans l'étreinte du doute et de l'absurde ne peut pas s'en libérer par lui-même, mais il réclame une réponse qui soit valable à l'intérieur de sa situation de désespoir et non hors d'elle. Il est en quête de ce fondement ultime que nous avons appelé le « courage du désespoir ». Il n'y a qu'une réponse possible si on ne cherche pas à éluder la question, à savoir que cette acceptation du désespoir est en elle-même foi et limite extrême du courage d'être. Dans une telle situation, le sens de la vie se réduit à désespérer de ce sens même. Mais tant que ce désespoir est un acte de vie, il est positif en sa négativité. Pour parler de façon cynique, on pourrait dire qu'en ce qui concerne la vie, la vérité consiste à être cynique à l'égard de la vérité. En langage religieux, on exprimerait cela en disant que l'on s'accepte soi-même comme accepté en dépit de notre propre désespoir sur le sens même de cette acceptation. Le paradoxe de toute négativité radicale, tant qu'il s'agit d'une négativité active, est qu'il lui faut s'affirmer elle-même afin qu'elle puisse se nier. Il ne peut y avoir de négation véritable sans une affirmation implicite. Le plaisir secret que procure le désespoir témoigne en faveur du caractère paradoxal de la négation de soi : le négatif vit du positif qu'il nie.

La foi qui rend possible le courage du désespoir est l'acceptation de la puissance de l'être, même dans l'étreinte du non-être. Même dans le désespoir concernant le sens, l'être s'affirme lui-même à travers nous. L'acte d'accepter l'absence de sens est en lui-même un acte plein de sens : il est un acte de foi. Nous avons vu que celui qui possède le courage d'affirmer son être en dépit du destin et de la culpabilité ne les a pas supprimés : il demeure sous leur menace et il subit leurs coups. Mais il accepte d'être accepté par la puissance de l'être-même à laquelle il participe et qui lui donne le courage d'assumer les angoisses du destin et de la culpabilité. Il en est de même de l'angoisse du doute et de l'absurde. La foi qui crée le courage de les intégrer n'a pas de contenu spécifique : c'est la foi, tout simplement, sans direction précise, absolue. Elle ne se définit pas, puisque tout ce qui se définit se dissout dans le doute et l'absurde. Néanmoins, même absolue, la foi est autre chose qu'un surgissement d'émotions subjectives ou une disposition sans fondement objectif.

Une analyse de la nature de la foi absolue fait apparaître les éléments suivants. Le premier est l'expérience de cette puissance de l'être présente même devant la manifestation la plus radicale du non-être. Si l'on prétend que, dans cette expérience, c'est la vitalité qui résiste au désespoir, il nous faut ajouter que, dans l'être humain, la vitalité est proportionnelle à l'intentionnalité. La vitalité qui peut se tenir au-dessus de l'abîme de l'absurde a conscience d'un sens qui se cache dans la destruction du sens. Le second élément de la foi absolue, c'est que l'expérience du non-être dépend de l'expérience de l'être et que l'expérience de l'absence de sens dépend de l'expérience du sens. Même dans le désespoir, on a assez d'être pour rendre possible le désespoir. Quant au troisième élément de la foi absolue, c'est celui qui consiste à accepter d'être accepté. Évidemment, dans l'état de désespoir, il n'y a personne ni rien qui accepte ; mais c'est la puissance d'acceptation elle-même qui est expérimentée. L'absence de sens, aussi longtemps qu'elle est expérimentée, implique l'expérience d'une [224] « puissance d'acceptation ». Accepter consciemment cette puissance d'acceptation est la réponse religieuse de la foi absolue, d'une foi que le doute a dépouillée de tout contenu concret, mais qui n'en demeure pas moins une foi et aussi la source de la manifestation la plus paradoxale du courage d'être.



Cette foi dépasse l'expérience mystique et la rencontre divino-humaine. Il semble que l'expérience mystique soit plus près de la foi absolue, mais il n'en est rien. La foi absolue comporte un élément de scepticisme qu'on ne trouve pas dans l'expérience mystique. Le mysticisme, sans doute, transcende lui aussi tous les contenus particuliers, non qu'il les trouve douteux ou dénués de sens, mais plutôt parce qu'il les considère comme des étapes préliminaires. Le mysticisme, en effet, se sert des contenus particuliers comme de degrés qu'ensuite il foule aux pieds. L'expérience de l'absurde, quant à elle, les nie ainsi que tout ce qui les accompagne, sans les avoir utilisés. Elle est plus radicale que le mysticisme. C'est pour cette raison qu'elle dépasse l'expérience mystique.

La foi absolue dépasse aussi la rencontre divino-humaine. Dans cette rencontre, le schéma sujet-objet est tenu pour légitime : un sujet défini (l'être humain) rencontre un objet défini (Dieu). On peut inverser cette proposition et dire qu'un sujet défini (Dieu) rencontre un objet défini (l'être humain). Mais dans l'un et l'autre cas, l'attaque du doute sape à la base la structure sujet-objet. Les théologiens qui parlent si énergiquement et avec tant d'assurance de la rencontre divino-humaine devraient être conscients d'une situation dans laquelle cette rencontre est empêchée par le doute radical et où il ne reste rien en dehors de la foi absolue. L'acceptation d'une telle situation comme religieusement valable a cependant pour conséquence de soumettre les contenus concrets de la foi ordinaire à la critique et à la transformation. Le courage d'être dans sa forme radicale est une clé pour une idée de Dieu qui transcende à la fois le mysticisme et la rencontre de personne à personne.

## 2. Le courage d'être comme clé de l'être-même

### *a) Le non-être dévoile l'être*

Le courage d'être sous toutes ses formes possède par lui-même un caractère révélateur. Il montre la nature de l'être, il montre que l'affirmation de soi de l'être est une affirmation qui surmonte la négation. De façon métaphorique (et toute assertion sur l'être-même est soit métaphorique, soit symbolique), on pourrait dire que l'être inclut le non-être, de telle sorte que le non-être n'a pas l'avantage sur lui.

« Inclut » est une métaphore spatiale qui indique que l'être englobe à la fois lui-même et ce qui s'y oppose, c'est-à-dire le non-être. Le non-être appartient à l'être, il ne peut pas en être séparé. Nous ne pourrions même pas penser l'« être » sans une double négation : il nous faut penser l'être comme la négation de la négation de l'être. C'est pourquoi nous décrivons mieux l'être par la métaphore de la « puissance de l'être ». La puissance est la possibilité qu'a un être de s'actualiser contre la résistance des autres êtres. Si nous parlons de la puissance de l'être-même, nous voulons dire que l'être s'affirme lui-même contre le non-être. Lorsque nous avons étudié le courage et la vie, nous avons fait mention de cette interprétation dynamique de la réalité proposée par les [225] philosophes de la vie. Une telle interprétation n'est possible que si l'on accepte l'idée que le non-être appartient à l'être, que l'être ne pourrait pas être le fondement de la vie sans le non-être. L'affirmation de soi de l'être sans le non-être ne serait même pas une affirmation de soi mais une immuable identité avec soi-même. Rien ne se manifesterait, rien ne s'exprimerait, rien ne se révélerait. Mais le non-être pousse l'être en dehors de sa retraite : il le force à s'affirmer lui-même de façon dynamique. La philosophie a traité de cette affirmation de l'être-même partout où elle a employé un langage dialectique, principalement dans le néoplatonisme, chez Hegel, et avec les philosophes de la vie et de l'évolution. La théologie a fait de même toutes les fois où elle a pris au sérieux l'idée du Dieu vivant, surtout avec le symbolisme trinitaire de la vie de Dieu en lui-même. Spinoza, malgré sa définition statique de la substance – c'est le nom qu'il donne à la puissance ultime de l'être –, fait l'unité de tendances philosophiques et mystiques lorsqu'il parle de l'amour et de la connaissance avec lesquels Dieu s'aime et se connaît lui-même à travers l'amour et la connaissance des êtres finis. Le non-être – ce qui en Dieu rend son affirmation de soi dynamique – dévoile le divin en le sortant de son isolement et le révèle comme puissance et comme amour. C'est le non-être qui fait de Dieu un Dieu vivant. Sans le Non qu'il lui faut surmonter en lui-même et dans sa créature, le Oui que Dieu se dit à lui-même serait sans vie. Il n'y aurait aucune révélation du fondement de l'être, il n'y aurait pas de vie.

Mais là où il y a non-être, il y a finitude et angoisse. Si nous disons que le non-être appartient à l'être-même, nous disons que la finitude et l'angoisse lui appartiennent également. Toutes les fois que les



philosophes et les théologiens ont parlé de la béatitude divine, ils ont mentionné implicitement, et quelquefois explicitement, l'angoisse de la finitude qui est éternellement intégrée à la béatitude infinie du divin. L'infini englobe lui-même et le fini ; le Oui comprend en lui-même le Non qu'il intègre ; la béatitude comprend elle-même et l'angoisse de ce qu'elle conquiert. C'est tout ceci qui est impliqué lorsque l'on affirme que l'être inclut le non-être et que c'est à travers le non-être qu'il se révèle. C'est un langage hautement symbolique que l'on se doit d'utiliser ici, non pas que ce caractère symbolique en diminue la vérité, bien au contraire puisqu'il est une condition de sa vérité. Il serait faux de parler de l'être-même de façon non symbolique.

L'affirmation de soi divine est la puissance qui rend possible l'affirmation de soi de l'être fini, qui rend possible le courage d'être. C'est seulement parce que l'être-même possède le caractère de l'affirmation de soi en dépit du non-être que le courage est possible. Le courage participe à l'affirmation de soi de l'être-même, il participe à la puissance de l'être qui l'emporte sur le non-être. Celui qui accueille cette puissance dans une démarche mystique ou personnelle, ou dans un acte de foi absolue, est conscient de la source de son courage d'être.

L'être humain n'est pas forcément conscient de cette source. C'est ainsi que, dans le cynisme et l'indifférence, il n'en est pas conscient. Mais elle est agissante en lui tant qu'il a le courage d'assumer son angoisse. Dans l'acte du courage d'être, la puissance de l'être est agissante en nous, que nous le reconnaissions ou non. Tout acte de courage est une manifestation du fondement de l'être, quelque contestable que puisse être le contenu de cet acte. Ce contenu peut cacher ou déformer l'être véritable, mais le courage qui s'y manifeste révèle l'être véritable. Ce ne sont pas des arguments, mais le courage d'être qui révèle la vraie nature de l'être-même. En affirmant notre être, nous participons à l'affirmation de soi de [226] l'être-même. Il n'y a pas d'arguments valables pour l'« existence » de Dieu, mais il y a des actes de courage dans lesquels nous affirmons la puissance de l'être, que nous le reconnaissions ou non. Si nous le reconnaissons, nous acceptons consciemment le fait que nous sommes acceptés. Si nous ne le reconnaissons pas, nous l'acceptons néanmoins en participant à lui. Et dans notre acceptation de ce que nous ne connaissons pas, la puissance de l'être se manifeste à nous. Le courage a un pouvoir révélationnel : le courage d'être est la clé de l'être-même.

*b) Le théisme transcendé*

Le courage d'intégrer l'absence de sens présuppose une relation au fondement de l'être que nous avons appelée « foi absolue ». Elle n'a pas de contenu *spécifique*, cependant elle n'est pas privée de contenu. Son contenu, c'est le « Dieu au-dessus de Dieu » (*God above God*). La foi absolue et sa conséquence, le courage d'intégrer le doute radical, le doute à propos de Dieu, transcendent la notion théiste de Dieu.

Le théisme peut signifier l'affirmation non spécifiée de Dieu. Dans ce cas, il ne précise pas ce qu'il désigne lorsqu'il emploie le nom de Dieu. Les connotations traditionnelles et psychologiques que comporte le terme de Dieu font qu'un tel théisme vide peut susciter, lorsque l'on parle de Dieu, une certaine disposition révérencielle. Les politiciens, les dictateurs et tous ceux qui, à l'aide de figures de rhétorique, cherchent à impressionner leur auditoire se servent volontiers du terme de Dieu en ce sens. Cela donne à ceux qui écoutent le sentiment que l'orateur est sérieux et moralement digne de foi. Cela réussit particulièrement bien lorsqu'ils veulent dénigrer leurs ennemis sous le nom d'athées. À un niveau supérieur, on rencontre des gens sans appartenance religieuse définie qui aiment se dire théistes, non dans des intentions particulières, mais parce qu'il leur est impossible de concevoir un monde sans Dieu, quel que puisse être ce Dieu. Ils ont besoin de quelques-unes des connotations que comporte le terme de Dieu, car ce qu'ils appellent athéisme les effraie. À son niveau le plus élevé, cette sorte de théisme se sert du nom de Dieu comme d'un symbole de valeur poétique ou pratique pour exprimer un état d'émotion profonde ou la plus haute idée morale. C'est un théisme qui se situe à la limite du second type de théisme et de ce que nous appelons le « théisme transcendé », mais il est encore trop inconsistant pour franchir cette limite. La négation par l'athéisme de ce type de théisme est aussi vague que ce théisme lui-même. Elle peut provoquer un sentiment de gêne et une réaction de colère chez ceux qui prennent au sérieux leur affirmation théiste. Il se peut même que cette négation semble justifiée pour autant qu'elle s'attaque à l'abus rhétorico-politique du nom de Dieu, mais, finalement, elle ne comporte pas plus de signification que le théisme qu'elle nie : elle ne peut pas plus atteindre l'état de désespoir que le théisme auquel elle s'oppose peut atteindre l'état de foi.



Le théisme peut avoir un autre sens, tout à fait opposé au premier : il peut signifier ce que nous avons appelé la rencontre divino-humaine. Il désigne alors ces éléments de la tradition judéo-chrétienne qui mettent l'accent sur la relation de personne à personne avec Dieu. Le théisme ainsi compris souligne les passages personnalistes qui se trouvent dans la Bible et dans les confessions de foi protestantes : l'image d'un Dieu personnel, la parole comme instrument de la création et de la révélation, le caractère éthique et social du Royaume de Dieu, la nature personnelle de la foi humaine et du pardon divin, la vision historique de l'univers, l'idée d'un projet divin, la [227] distance infinie entre le Créateur et la créature, la séparation absolue entre Dieu et le monde, le conflit entre le Dieu saint et l'être humain pécheur, la relation interpersonnelle dans la prière et les pratiques religieuses. Ainsi compris, le théisme représente l'aspect non mystique de la religion biblique et du christianisme historique. L'athéisme, du point de vue de cette forme de théisme, correspond à la tentative humaine d'échapper à la rencontre divino-humaine. Il pose un problème existentiel, non un problème théorique.

Le théisme a un troisième sens, qui est strictement théologique. Le théisme théologique, comme toute théologie, dépend de la substance religieuse qu'il conceptualise. Il s'apparente au théisme, au premier sens du terme, dans la mesure où il cherche à prouver la nécessité d'affirmer Dieu de quelque façon ; il développe habituellement les soi-disant arguments en faveur de l'existence de Dieu. Mais il se rapproche davantage du théisme au second sens, dans la mesure où il cherche à systématiser la rencontre personnelle avec Dieu, en la représentant théoriquement comme celle de deux personnes qui peuvent ou non se rencontrer, puisque ayant chacune une réalité indépendante.

Or il nous faut dépasser le théisme dans son premier sens parce qu'un tel théisme est sans rapport avec notre propos ; il nous faut également dépasser le théisme dans son second sens parce qu'il est unilatéral. Plus encore, il nous faut dépasser le théisme dans son troisième sens parce qu'il est erroné : c'est de la mauvaise théologie. C'est ce que peut montrer une analyse plus poussée. Le Dieu du théisme théologique est un être à côté des autres et, comme tel, une partie de l'ensemble de la réalité. On le considère certes comme étant la partie la plus importante mais néanmoins comme une partie et, à ce titre, comme soumis à la structure de la totalité. On le pense bien sûr comme

étant au-delà des éléments ontologiques et des catégories qui constituent la réalité, et pourtant tout énoncé à son sujet le soumet à ces derniers. On en vient à le voir comme un soi qui a un monde, comme un *je* qui est relié à un *tu*, comme une cause qui est séparée de son effet, comme possédant un espace défini et un temps sans fin. Il est donc un être, non l'être-même. Comme tel, il est assujetti à la structure sujet-objet de la réalité ; il est un objet pour nous en tant que nous sommes des sujets. En même temps, nous sommes des objets pour lui en tant qu'il est un sujet. Il s'agit là d'un aspect décisif en ce qui concerne la nécessité où nous sommes de dépasser le théisme théologique, car un tel Dieu perçu comme sujet fait de moi un objet et rien de plus. Il me dépouille de ma subjectivité parce qu'il est tout-puissant et omniscient. Je me révolte alors et tente de faire de *lui* un objet, mais la révolte échoue et devient désespérée. Dieu apparaît comme le tyran invincible, l'être en comparaison duquel tous les autres êtres sont sans liberté ni subjectivité. Comparable en quelque sorte à ces tyrans récents qui, utilisant la terreur, s'efforcent de tout transformer en pur objet, en chose parmi les choses, en rouage de la machine qu'ils dirigent, un tel Dieu devient le modèle de tout ce contre quoi l'existentialisme s'est révolté. C'est le Dieu dont Nietzsche disait qu'il faut le tuer parce que personne ne peut tolérer d'être transformé purement et simplement en objet de connaissance et de domination absolues. Là se trouve également la racine la plus profonde de l'athéisme. C'est un athéisme qui se justifie comme réaction contre le théisme théologique et ses conséquences inquiétantes. Là se trouve également la racine la plus profonde du désespoir existentialiste et de l'angoisse de l'absurde largement répandue à notre époque.

Le théisme, sous toutes ses formes, est dépassé par l'expérience que nous avons appelée la foi absolue. Celle-ci est l'acte d'accepter d'être accepté sans personne ni quelque chose qui accepte. Elle est la puissance de l'être-même qui accepte et donne le courage d'être. [228] C'est là le point le plus élevé auquel notre analyse nous a conduits. Il ne peut pas être décrit de façon analogue à ce que nous avons fait pour le Dieu des diverses formes de théisme, pas plus qu'il ne peut être décrit en termes mystiques. Il transcende et le mysticisme et la rencontre de personne à personne, comme il transcende à la fois le courage d'être participant et le courage d'être soi.



*c) Le Dieu au-dessus de Dieu et le courage d'être*

La source ultime du courage d'être est « Dieu au-dessus de Dieu » : c'est là la conclusion à notre exigence d'un dépassement du théisme. Ce n'est que si le Dieu du théisme est dépassé que l'angoisse du doute et de l'absurde peut être intégrée au courage d'être. Le Dieu au-dessus de Dieu est bien l'objet de tout désir mystique, mais le mysticisme aussi doit se dépasser pour l'atteindre. Le mysticisme ne prend au sérieux ni le concret ni le doute au sujet du concret. Il effectue une plongée directe dans le fondement de l'être et du sens en laissant derrière lui le concret, le monde des valeurs et des significations finies. Par conséquent, il ne résout pas le problème de l'absurde. Cela veut dire, dans les termes de la situation religieuse actuelle, que ce n'est pas le mysticisme oriental qui apportera la solution aux problèmes posés par l'existentialisme occidental, bien que beaucoup de gens cherchent la solution dans cette direction. Le Dieu au-dessus du Dieu du théisme n'est pas la dévaluation des significations que le doute a précipitées dans l'abîme de l'absurde : il en est la restitution virtuelle. Néanmoins, la foi absolue est en accord avec la foi qu'implique le mysticisme en ce que toutes deux dépassent le théisme qui objective Dieu en en faisant un être. Pour le mysticisme, un tel Dieu n'est pas plus réel que n'importe quel être fini ; pour le courage d'être, un tel Dieu s'évanouit dans l'abîme de l'absurde avec toutes les autres valeurs et significations.

Le Dieu au-dessus du Dieu du théisme est présent, quoique caché, dans toute rencontre divino-humaine. La religion biblique aussi bien que la théologie protestante sont conscientes du caractère paradoxal de cette rencontre, du fait que si Dieu rencontre l'homme, il n'est ni objet ni sujet et que, par conséquent, il est au-dessus du schème dans lequel le théisme l'a fait entrer de force. Elles sont conscientes qu'une conception personnaliste de Dieu doit être contrebalancée par une conception transpersonnelle de la présence du divin. Elles sont conscientes que le pardon ne peut être accepté que si la puissance d'acceptation est agissante dans l'être humain : en langage biblique, que si la puissance de la grâce se manifeste réellement dans l'être humain. Elles sont conscientes du caractère paradoxal de toute prière, du fait de parler à quelqu'un à qui vous ne pouvez pas parler parce qu'il n'est pas « quelqu'un », du fait d'adresser une demande à

quelqu'un à qui il vous est impossible de demander quelque chose parce qu'il donne ou ne donne pas avant que vous demandiez, de dire « tu » à quelqu'un qui est plus près du « je » que le « je » l'est à lui-même. Chacun de ces paradoxes oriente la conscience religieuse vers une conception de Dieu au-dessus du Dieu du théisme.

Le courage d'être qui s'enracine dans l'expérience de Dieu au-dessus du Dieu du théisme unit et transcende le courage d'être participant et le courage d'être soi. Il évite à la fois la perte de soi qui résulte de la participation et la perte de sa relation au monde qui résulte de l'individuation. L'acceptation de Dieu au-dessus du Dieu du théisme nous fait participer à ce qui n'est pas seulement une partie, mais qui est le fondement de la [229] totalité. Ainsi, notre soi ne se perd pas dans une immensité comme cela se produit lorsqu'il est absorbé dans la vie d'un groupe déterminé. Si le soi participe à la puissance de l'être-même, il se reçoit lui-même en retour, car la puissance de l'être agit à travers la puissance des « soi » individuels. Elle ne les absorbe pas comme le font tout regroupement limité, tout collectivisme et tout conformisme. C'est pourquoi l'Église, qui représente la puissance de l'être-même ou encore le Dieu qui transcende le Dieu des religions, entend être la médiatrice du courage d'être. Une Église qui s'appuie sur l'autorité du Dieu du théisme ne peut pas formuler une telle prétention. Elle se développe inévitablement en un système collectiviste ou semi-collectiviste.

Mais une Église qui, dans son message et sa prière, s'élève vers le Dieu qui est au-dessus du Dieu du théisme sans sacrifier ses symboles concrets peut être la médiatrice d'un courage qui intègre le doute et l'absurde. C'est l'Église au pied de la croix qui seule peut faire cela, l'Église qui prêche le Crucifié dont la prière s'élançait comme un cri vers Dieu qui n'en demeurait pas moins son Dieu après que le Dieu de la confiance l'eut laissé dans les ténèbres du doute et de l'absurde. Être participant à une telle Église, c'est recevoir un courage d'être dans lequel on ne peut pas perdre son propre soi et dans lequel on reçoit le monde auquel on appartient.

La foi absolue, ou l'état d'être saisi par le Dieu au-delà de Dieu (*God beyond God*), n'est pas un état qui apparaît à côté des autres états de l'esprit. Elle n'est jamais quelque chose de séparé et de défini, comme un événement qu'on pourrait isoler et décrire. Elle est toujours un mouvement présent dans, avec et sous-jacent aux autres états de



l'esprit. Elle est une situation à la frontière des possibilités humaines. Elle *est* cette frontière. C'est ce qui fait qu'elle est tout à la fois le courage du désespoir et le courage qui se trouve dans et au-dessus de tout courage. Elle n'est pas un lieu où l'on peut vivre, elle est en dehors de la sécurité des mots et des concepts ; elle est sans nom, sans Église, sans culte et sans théologie. Il n'empêche que c'est elle qui est à l'œuvre dans la profondeur de toutes ces réalités. Elle est la puissance de l'être à laquelle chacune de ces réalités participe et dont elles sont des expressions fragmentaires.

On peut en prendre conscience dans l'angoisse du destin et de la mort, lorsque les symboles traditionnels qui rendaient les êtres humains capables de résister aux vicissitudes du destin et aux horreurs de la mort ont perdu leur puissance. Lorsque la « providence » est devenue une superstition et l'« immortalité », quelque chose d'imaginaire, ce qui faisait jadis la puissance de ces symboles peut encore être présent et créer le courage d'être en dépit de l'expérience d'un monde chaotique et d'une existence finie. Le courage stoïcien réapparaît mais non comme foi en la raison universelle. Il réapparaît sous la forme d'une foi absolue qui dit Oui à l'être sans rien voir de concret qui pourrait être vainqueur du non-être dans le destin et la mort.

On peut également être conscient de Dieu au-dessus du Dieu du théisme dans l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation, lorsque les symboles traditionnels qui rendaient les êtres humains capables de résister à ces formes d'angoisse ont perdu leur puissance. Lorsque le « jugement divin » est interprété comme un complexe psychologique et le pardon, comme une rémanence de l'« image du père », ce qui faisait jadis la puissance de ces symboles peut encore être rendu signifiant et créer le courage d'être en dépit de l'expérience du fossé infini qui sépare ce que nous sommes de ce que nous devrions être. Le courage luthérien réapparaît, mais il n'est plus soutenu par la foi en un Dieu qui juge et qui pardonne. Il réapparaît sous la forme [230] d'une foi absolue qui dit Oui, bien qu'il n'y ait pas de puissance particulière qui soit victorieuse de la culpabilité. Le courage d'assumer l'angoisse de l'absurde est l'ultime frontière jusqu'où le courage d'être peut aller. Au-delà de cette limite, c'est le pur non-être. À l'intérieur de ce courage, toutes les formes de courage se trouvent restaurées par la puissance de Dieu au-dessus du Dieu du théisme. *Le courage d'être*

*s'enracine dans le Dieu qui apparaît quand Dieu a disparu dans l'angoisse du doute.*

## INDEX ONOMASTIQUE


Alexandre 45
Ambroise 8
Ancien Testament 8, 9
Aristote 3, 5, 21, 85
Auden, Wystan Hugh 114
Auguste 45
Augustin 21, 27, 103, 105
Baudelaire, Charles 110
Berdiaeff, Nicolas 28
Bergson, Henri 27, 109, 111
Bible 94, 129, 145
Boehme, Jakob 21, 27, 28
Bosch, Jérôme 104
Brahman 127
Bruegel, Pieter 104
Bruno, Giordano 85
Calvin, Jean 32
Camus, Albert 115
César, Jules 45
Cézanne, Paul 110
Copernic, Nicolas 85
Dante Alighieri 31, 104, 105
Démocrite 27
Denys l'Aréopagite 27, 28
*Der Mut zum Sein* 6
Descartes, René 5, 106, 107
Dilthey, Wilhelm 109
*Divine Comédie* 104
Dostoïevski, Fiodor Mikhaïlovitch 110
Duns Scot, John 21, 104
Dürer, Albrecht 129
Ecclésiaste 10
Eliot, Thomas Stearns 114
Épictète 12, 14
*Éthique* 16, 19
*Éthique à Nicomaque* 5
Feuerbach, Ludwig 109, 114
Flaubert, Gustave 110
Freud, Sigmund 10, 11, 40, 53
Fromm, Erich 18, 39
Galilée 85
Goethe, Johann Wolfgang von 85, 107
*Gorgias* 105
Grünewald, Matthias 104
Guillaume d'Occam 104
Hamlet 14, 31, 47
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 101, 107, 108, 142
Heidegger, Martin 28, 113, 117-119
Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus 99
Husserl, Edmund 106
Ibsen, Henrik 110
*Inferno* 31
James, William 109
Jaspers, Karl 119
Jésus 55
Jésus Christ 9
Julien 9
Kafka, Franz 114, 115
Kant, Emmanuel 5, 85, 107
Kierkegaard, Sören 101, 109, 111, 113
*L'Âge de l'angoisse* 114
*L'Âge de raison* 115, 120
*L'Étranger* 115
*La Tour de Babel* 104
*Lachès* 3, 24, 65
*Le Château* 114
*Le Chevalier, la Mort et le Diable* 129
*Le Procès* 114
Leibniz, Wilhelm Gottfried 21, 94
Léonard de Vinci 85
Lucilius 12
Luther, Martin 32, 47, 104, 129, 131, 133-136
Marc Aurèle 10
Marcel, Gabriel 119
Marx, Karl 109, 111, 114
*Mémorables* 14
Michel-Ange 47
Miller, Arthur 115
Monsieur K 115
*Mort d'un commis-voyageur* 115
Munch, Edvard 110
Münzer, Thomas 136
Néron 9
Nicolas de Cuse 106
Nietzsche, Friedrich 19, 21-24, 32, 34, 96, 109, 111, 114, 146
*No Exit* 44, 114
Nouveau Testament 55

L'enjeu principal du *Courage d'être*, sauver l'être humain du désespoir, explique la portée considérable de ce livre. L'expérience de guérison et de libération qui en constitue la ligne directrice ne se laisse cependant enfermer dans aucune description exhaustive. Le courage de la foi ou le courage comme acceptation paradoxale de soi ne désigne rien d'autre qu'une reformulation moderne du principe paulino-luthérien de la justification. Accepter d'être accepté en dépit du fait que l'on se sente inacceptable signifie accepter que l'amour dont Dieu nous aime soit plus grand et plus profond que notre propre refus de nous-même.

Être accepté signifie alors cesser d'être superflu, cesser d'« être de trop » (Sartre), être voulu, aimé, justifié par ce qui est la source et le fondement ultime du courage d'être : le Dieu au-dessus de Dieu. Cette expression ne vise nullement à faire de Dieu une abstraction, mais à éviter le piège de l'objectivation sous la forme du théisme idéologique qui présente Dieu comme un être parmi les êtres. Dans l'expérience du courage qui est acceptation paradoxale de soi, Dieu prend la figure de l'inconditionné qui fait irruption dans notre histoire pour nous libérer, nous guérir, nous remettre debout et en marche avec tous ceux et celles qui sont portés par l'espérance d'un avenir humainement viable.

*Paul Tillich (1886-1965) vécut en Allemagne de sa naissance jusqu'en 1933, c'est-à-dire jusqu'à sa courageuse dénonciation du nazisme. L'autre partie de sa vie se déroula aux États-Unis, pays d'exil et d'adoption où il mena une brillante carrière de professeur de théologie et de philosophie.*

9 782204 061520

90 F
ISBN (Cerf) 2-204-06152-2
ISBN (Labor et Fides) 2-8309-0909-7
ISBN (PUL) 2-7637-7617-5
98-IX

MAQUETT