

A.- L'APPROCHE PHILOSOPHIQUE OCCIDENTALE DE L'ANGOISSE

Dans "la psychose", Alphonse de Waelhens fait remarquer qu'il n'est plus possible de faire de l'anthropologie philosophique sans avoir de bonnes notions de psychopathologie. A l'inverse, nous pourrions dire qu'il n'est pas possible d'aborder la psychopathologie sans s'intéresser à l'anthropologie philosophique.

En effet, les philosophes occidentaux du 19e et du 20e siècles rendent compte de l'angoisse en se référant à la structure temporelle de l'existence humaine. Afin d'en donner un aperçu, nous allons brièvement présenter la position de Kierkegaard et de Heidegger à ce propos.

Kierkegaard distingue trois stades principaux de la vie de l'homme : le stade esthétique, le stade éthique et le stade religieux.

La caractéristique la plus abstraite des trois stades peut être exprimée en disant que l'esthéticien est l'homme qui vit dans l'instant, dans le moment isolé, que le moraliste, ou comme on dit en danois "l'éthicien", est celui qui vit dans le temps, dans la continuité vitale et que le religieux est celui qui vit en rapport avec l'éternité, c'est-à-dire pour lequel l'instant et le temps, le temporel, n'ont d'importance qu'en rapport avec l'éternité.

On le voit, ce qui est fondamentalement en jeu ici, c'est la structure temporelle de l'existence humaine. S'il fallait résumer d'une phrase les sphères d'existence, nous pourrions dire ceci : au dessus de la sphère changeante de l'esthétique, l'homme éthique a édifié le mariage, les institutions, la société, tout l'ordre social permanent. Mais, au dessus de cette sphère humaine, prétendument permanente, l'homme religieux va suivre le chemin où il n'y a plus rien de permanent, où il n'y a plus aucun résultat à proprement parler, mais seulement un effort infini, infiniment destructeur, infiniment constructeur, vers la permanence transcendante.

Bref, c'est d'après la façon dont ils comprennent le temps et dont ils en font usage, en tant qu'il est substance du devenir, que se définissent les stades et les types essentiels de l'humanité.

Le thème central de la réflexion de Kierkegaard, c'est le temps. L'important, pour lui, n'est pas de comprendre intemporellement, dans le monde de la pensée, de pouvoir être transféré dans le monde transparent des concepts, mais d'exister temporellement dans le monde de l'angoisse, du désespoir, du tremblement et de l'espoir.

Nous rejoignons ainsi l'une des critiques majeures que Kierkegaard a formulées à l'égard de Hegel. Arrive-t-il à déduire réellement de la pensée l'être ? A force de connaissance, dit Kierkegaard, on a oublié ce que c'est qu'exister humainement : les philosophes grecs étaient des existants, vivant, creusant leur pensée; les philosophes d'aujourd'hui sont des professeurs. Nous vivons aujourd'hui dans l'abstrait. L'existant est profondément plongé dans le temps. Il possède le caractère d'authenticité. Par ce culte, il arrive au monde de l'immédiateté mûrie.

L'immédiateté est une condition existentielle de l'homme. En sublimant l'immédiateté, Hegel enlève à l'homme son existence; car il n'y a pas d'homme qui existe métaphysiquement, selon Kierkegaard. D'après lui, Hegel existe dans des catégories tout à fait différentes de celles dans lesquelles il spéculait. La première ne pourra jamais atteindre l'être. De la première au second, il y aura toujours un saut. Le cogito n'est pas le sum.

Ainsi donc, Kierkegaard estime que l'être ne peut être déduit de l'intelligible, puisque ce qui l'est, c'est l'être en tant que pensée, l'être transformé en possible ou en non-être. La pensée est généralité, c'est-à-dire possibilité. L'existence ne peut être démontrée car elle est indépendance.

Le souci de Kierkegaard est de porter son attention à la plénitude concrète de la personne dont la vie se déploie dans le monde réel et non dans l'univers du discours des métaphysiciens, strictement axiomatisé. Les catégories de la pensée ne sont pas celles de l'existence.

Dans le "Concept de l'angoisse", ainsi que dans "Crainte et tremblement", Kierkegaard se pose deux questions majeures : quel doit être le rapport de la personne avec le réel ? Quel doit être son rapport avec le temps ?

Ces deux interrogations sont intimement liées à la vie de Kierkegaard. Son tourment était de savoir s'il devait épouser Régine. En l'épousant, il n'aurait probablement plus jamais retrouvé en elle la jeune fille du commencement.

La réaffirmation est impossible, sur le plan esthétique. Don Juan ou le séducteur seront toujours déçus, ils n'arriveront pas jusqu'au réel. Sur le plan éthique, la réaffirmation est également impossible, selon Kierkegaard. Et ceci nous mène au stade religieux.

En effet, Kierkegaard dit : Si j'ai la foi, le temps sera changé; je serai placé au dessus du temps ordinaire, dans un temps mûri. Et à travers Régine, ma femme, je retrouverai toujours Régine, la jeune fille. En fait, Don Juan ne retrouve rien parce qu'il ne change pas. Celui qui se convertit retrouve tout. La foi demande le temps : en effet, si elle existait depuis toujours,

elle serait immanence, elle ne serait donc plus la foi. Le temps dont il s'agit est marqué d'efforts incessants, d'hésitations, de crainte et de tremblement.

En même temps, la foi transforme le temps ordinaire par l'ouverture sur l'éternité qu'est l'instant religieux. L'instant, ouverture sur l'éternité, prend place dans un processus long et douloureux, l'angoisse.

Kierkegaard insiste sur le fait que ce que la foi demande, ce n'est pas quelque chose de lointain et de futur, mais une immortalité présente, quelque chose qui se place dans cette vie, qui se place dans le temps.

Analysons successivement les concepts de temps, d'éternité, et d'instant chez Kierkegaard.

La notion traditionnelle (aristotélicienne) du temps accorde une sorte de privilège massif au présent et ensuite le considère comme un point précédé par des points qui ne sont plus et précédant des points qui ne sont pas encore. Kierkegaard remarque que lorsqu'on définit le temps comme une succession infinie, il semble naturel de le définir comme présent, passé et futur.

Or, remarque-t-il, pour ce faire, il faut trouver un présent départageant. Mais tout moment est un avancement, un défilé. Ainsi donc, aucun d'eux n'est un présent. En ce sens, il n'y a ni présent, ni passé, ni futur. Pour maintenir cette division, il faut spatialiser un moment, et donc faire intervenir l'imagination. Ceci revient à imaginer le temps au lieu de le penser, à arrêter la succession infinie.

Le temps est la succession infinie; la vie qui est dans le temps, et qui n'est que du temps n'a pas de présent. Le présent, chez Kierkegaard, n'est pas un concept de temps.

L'éternel, au contraire, est le présent. Pour la pensée, c'est du présent en tant que succession abolie (le temps était la succession qui passe). Nous nous le représentons comme une progression mais qui n'avance pas, parce que pour l'imagination, l'éternel est du présent, d'une plénitude infinie. Dans l'éternel, on ne retrouve pas la séparation du passé et de l'avenir, parce que le présent est posé comme la succession abolie.

L'éternité, c'est la réaffirmation, la répétition. Mais c'est aussi l'instant. Le temps véritable n'acquiert de structure, ne s'organise en présent, passé et avenir, que par son contact avec l'éternel. Il est imprégné et est conservé en lui.

Qu'est-ce que l'instant dans la pensée de Kierkegaard ? Selon lui, l'homme est une synthèse de temporel et d'éternel. L'instant est l'intermédiaire entre l'éternel et le temps. C'est dire d'ailleurs qu'angoisse et instant sont unis, que l'une, en s'approfondissant, devient l'autre.

L'homme est donc une médiation d'éternel et de temps. Cette médiation n'est pas, à proprement parler une synthèse, mais plutôt une rencontre, un contact entre pôles opposés, sous le signe d'un troisième terme.

L'homme, dans l'instant, s'est posé comme l'unité du temporel et de l'éternel.

Dans la division : temps présent, temps passé, temps à venir, Kierkegaard remarque que l'avenir en un sens signifie plus que le présent et le passé puisqu'il est le tout dont le passé n'est qu'une partie : l'avenir est cet incognito où l'éternel, comme incommensurable au temps, veut sauvegarder son rapport avec celui-ci. L'avenir pose le passé.

Kierkegaard souligne que dans la philosophie grecque, le passé est la catégorie du temps. C'est ici que le souvenir platonicien trouve son sens. L'éternité grecque est en arrière comme un espace parcouru dont on se souvient par la réminiscence. C'est un pur concept abstrait de l'éternel.

Chez Kierkegaard, la méditation sur l'éternité a un impact existentiel majeur : elle appelle l'existence même à se surpasser en direction de l'éternité. Mais il ne s'agit pas là d'une innovation dans l'histoire de la philosophie. Telle était déjà la préoccupation de Saint-Augustin. Pour celui-ci, l'âme, privée de la stabilité de l'éternel présent, est déchirée.

Chez Saint-Augustin, l'antériorité de l'éternité par rapport au temps est donnée dans le contraste entre "l'être qui n'a pas été fait et qui pourtant est" et l'être qui a un avant et un après, qui change et qui varie. L'éternité est toujours stable par contraste avec les choses qui ne sont jamais stables. Cette conception de l'éternité se retrouve chez Kierkegaard.

D'autre part, chez celui-ci, l'éternité pénètre le temps. Chez Saint-Augustin également, le contraste entre l'éternité et le temps ne se borne pas, en conjoignant la pensée du temps à la pensée de l'autre du temps, à entourer de négativité l'expérience du temps, il la transit de part en part de négativité. Ainsi, chez ces deux auteurs, l'analyse du temps est enchassée dans une méditation sur l'éternité.

Saint-Augustin se demande comment le temps peut être, si le passé n'est plus, si le futur n'est pas encore et si le présent n'est pas toujours. En effet, au nom de quoi pouvons-nous préférer le bon droit du passé et du futur à être en quelque façon ? Il répond que c'est au nom de ce que nous disons et faisons à leur propos. En fait, nous racontons des choses que nous tenons pour vraies et nous prédisons des événements qui arrivent tels que nous les avons anticipés. Saint-Augustin conclut qu'il existe donc et des choses futures et des choses passées.

Or, la narration implique mémoire et la prévision implique attente. Or, se souvenir, c'est avoir une image du passé; ceci est possible, selon Saint-Augustin, parce que cette image est une empreinte laissée par les événements et qui reste fixée dans l'esprit. Quant à la prévision, c'est grâce à une attente présente que les choses futures nous sont présentes comme à venir. L'attente est une image, qui existe déjà, de choses futures qui sont pré-perçues.

Ainsi, mémoire et attente sont incluses dans un présent élargi et dialectisé. Elles apparaissent comme des modalités du présent. Et, en ce sens, on peut parler du triple présent, chez Saint-Augustin, qui écrit : "Mais peut-être pourrait-on parler au sens propre: il y a trois temps, le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur. Il y a en effet dans l'âme, d'une certaine façon, ces trois modes de temps et je ne les vois pas ailleurs: le présent du passé, c'est la mémoire; le présent du présent, c'est la vision; le présent du futur c'est l'attente."¹ Saint-Augustin demande, en fait, pour constituer le temps, outre la présence du présent, une présence du passé et une présence de l'avenir.

¹ Augustin (Saint), Les Confessions (livre VIII - 13), Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1962.

La difficulté de cette théorie, c'est la structure même d'une image qui vaut tantôt comme empreinte du passé, tantôt comme signe du futur.

C'est là qu'intervient l'originalité de Kierkegaard. On peut probablement dire que sa conception du temps résulte d'un éclatement des dimensions temporelles telles qu'elles sont présentées dans l'oeuvre de Saint-Augustin.

Chez Kierkegaard, l'instant qui n'est plus présent continue de valoir. Le passé de l'instant est un passé qui se survit. Ce passé m'apprend que l'homme porte toujours son passé avec lui. Je suis ayant été.

En ce qui concerne le futur kierkegaardien, il nous faut dire que ce qui est anticipé est toujours cet instant que nous possédâmes déjà mais dont nous éprouvons que l'actualité doit être sans cesse reconquise.

Et ainsi, la conception du temps, chez Kierkegaard, semble annoncer celle de Husserl. En effet, lorsque Kierkegaard remarque que tout moment est un avancement, cela ne nous fait-il pas penser à la réfutation qu'Husserl adresse à la conception classique du temps ?

Husserl a, en effet, été amené à développer une description phénoménologique de la conscience du temps parce qu'elle est inhérente à l'intentionnalité : lorsque je fais le tour d'une chose, ses aspects changent : il s'opère pendant mon tour une variation dans les profils et, en même temps, un enchaînement des profils qui sont toujours des profils de la même chose. Il s'opère un enchaînement des profils en ce sens que le profil que je viens de saisir s'enchaîne avec les profils que je saisis maintenant et avec ceux que je m'attends à saisir. Je ne peux pas dire que le profil que je m'attends à saisir n'est encore que du néant.

Ce que Husserl appelle le présent n'est jamais une phase coupée de celles qui la précèdent et de celles qui la suivent ce n'est pas une phase hétérogène à d'autres. Le présent vivant est une structure d'empiètement caractérisée par la rétention des phases tout juste écoulées et l'expectation (ou protension) des phases sur le point d'advenir. C'est à la jointure de la rétention et de la protension que s'opère la saisie dans un nunc du contenu d'une phase temporelle appelée présent en un sens limitatif. Le présent vivant est plus complexe que le présent pris en un sens limitatif.

L'angoisse de Kierkegaard est identiquement, bien que dans un autre horizon, l'angoisse de Heidegger. Pour Kierkegaard elle est ce qui rompt l'immédiateté, ce qui amorce le retour vers l'intériorité subjective. Pour Heidegger, elle est ce qui nous ouvre à nos possibilités authentiques.

Comme Kierkegaard, Heidegger estime que l'angoisse se distingue de la peur par le fait que rien de déterminable ne la provoque. Ce face à quoi on a peur, c'est quelque chose ou quelqu'un d'intra-mondain qui nous aborde comme menaçant; ce qui nous fait peur se montre comme chargé d'une destination qui est la nuisance qui vient d'une région inquiétante et vise toujours une sphère déterminée. Dans la peur, il s'agit d'une menace intra-mondaine qui affecte la personne dans ses propres possibilités.

Ce qui angoisse vient de nulle part. L'angoisse fait s'effondrer toute totalité de destination. Il y a effondrement de tout l'intra-mondain. Dans cette espèce d'annihilation de l'angoisse quotidienne, c'est le monde même qui s'impose. Ce pourquoi on est angoissé est aussi l'être au monde; puisque ce qui angoisse ne vient de nulle part et ne va nulle part, dans l'angoisse toutes les possibilités s'effondrent. L'angoisse révèle à l'homme son être au monde.

Ce devant quoi on s'angoisse est le fait d'être jeté au monde, c'est la facticité. L'angoisse révèle l'existence (être sur le mode d'une possibilité) dans sa facticité. L'angoisse arrache à la quotidienneté et isole la personne sur ce qu'elle a en propre : elle révèle la possibilité de s'arracher au déclin.