

Jacques SERVAIS

Inquiétude et angoisse : pour un discernement chrétien

Mon Dieu je suis si persuadé que tu veilles sur ceux qui espèrent en Toi et qu'on ne peut manquer de rien quand on attend de Toi toute chose que j'ai résolu de vivre désormais sans aucun souci et de me décharger sur Toi de toutes mes inquiétudes.

Cl. La Colombière

« **N**E vous inquiétez pas... », « ne vous laissez pas troubler », « ne vous tourmentez pas... », « ne cédez pas à l'anxiété... » (*Luc 12, 29*). Quelle que soit la traduction par laquelle on rend la recommandation de Jésus, celle-ci s'avère plus que jamais adaptée à la condition des hommes de notre temps en qui une culpabilité diffuse et la crainte, plus ou moins inconsciente, de la mort sont devenues de véritables compagnes, d'autant plus présentes qu'elles sont désavouées, réduites au silence. Combien prophétique était le cri que Charles Péguy poussait à l'aube du siècle dernier : « C'est une angoisse épouvantable que de prévoir et de voir la mort collective, soit que tout un peuple s'engloutisse dans le sang du massacre, soit que tout un peuple chancelle et se couche dans les retranchements de bataille, soit que tout un peuple s'empoisonne hâtivement d'alcool, soit que toute une classe meure accélérément du travail qui est censé lui donner la nourriture. Et comme l'humanité

n'a pas des réserves indéfinies, c'est une étrange angoisse que de penser à la mort de l'humanité»¹. Car les temps semblent bien avoir changé. Dans l'Antiquité païenne, et de nouveau à la Renaissance, l'admiration était comme le ressort moral de la philosophie, l'âme de la vie spirituelle. Descartes, qui l'entendait au sens étymologique d'étonnement, la considérait comme l'origine de toutes les passions, comme un sentiment primitif d'émerveillement devant le « Dieu tout parfait », et « l'incomparable beauté de [son] immense lumière »². De nos jours, au moins dans nos sociétés occidentales, c'est davantage l'inquiétude et même l'angoisse qui provoquent dans l'esprit d'un bon nombre, et pas seulement chez quelques intellectuels existentialistes isolés, la recherche de la vérité. Et le motif en est sans doute que l'incapacité de demeurer en repos s'est accrue jusqu'à devenir un fait universel. Pareille inquiétude fait encore souvent, pour nos contemporains, l'objet d'un jugement négatif, comme c'était le cas chez un Pascal et un saint François de Sales³, mais il n'est pas rare que, dans la mouvance de la philosophie existentielle, ce terme n'acquière aujourd'hui un import favorable qui n'existait guère autrefois.

Le bref essai que l'on présente ici tâche de tenir compte de ces différents niveaux de sens. À un premier niveau, l'inquiétude désigne un état affectif de gêne ou même de tourment qui peut aller jusqu'à devenir un trouble proprement pathologique. À un niveau supérieur, elle se dit de l'angoisse métaphysique et morale et qualifie ce que Lavelle a appelé la « conscience de notre destinée personnelle qui nous tire à chaque instant du néant en ouvrant devant nous un avenir où notre existence se décide »⁴. Après avoir étudié successivement l'inquiétude à ces deux niveaux distincts, on termi-

1. Charles. PÉGUY, *Cahiers I*, VI (26.3.1900), « Encore de la grippe », in *Œuvres en prose complètes I*, pp. 420-421.

2. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, méditation III (*in fine*), in *Œuvres*, par Ch. Adam et P. Tannery, vol. VII, 52. Voir *Les passions de l'âme*, II^e partie, art. 53.

3. « L'inquiétude est le plus grand mal qui arrive en l'âme, excepté le péché... Notre cœur étant troublé et inquiet en soi-même, perd la force de maintenir les vertus qu'il avait acquises » : saint François de SALES, *Introduction à la vie dévote*, 4^e partie, chap. XI (« De l'inquiétude »), cité selon l'Édition du Seuil (*Livre de Vie*), Paris 1962, 269.

4. Louis. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, p. 110.

nera par quelques réflexions sur le sens que celle-ci revêt aux yeux de la foi chrétienne.

Agitation, nervosité, anxiété

Considérée, au premier niveau, comme fait et phénomène psychologiques, l'angoisse peut avoir la figure d'une peur liée à un objet, une personne ou un événement appréhendés, mais elle reste le plus souvent à l'état d'une vague inquiétude, privée d'une cause objective bien déterminée. Ainsi l'accroissement de la puissance humaine, ressenti comme une menace suspendue sur le genre humain, engendret-il un sentiment indéfini d'insécurité d'autant plus aigu qu'il est accompagné par l'impression d'un manque de sens de responsabilité chez les gouvernants face au développement accéléré de la science et de la technique. Le sentiment d'insécurité est en effet proportionnel à l'impuissance que l'on éprouve à se défendre contre des processus dont la logique semble échapper au contrôle de l'homme. Mais le rapport aux objets auxquels il se lie n'est qu'indirect. Le désarroi ou l'anxiété existent en quelque sorte indépendamment de la question de savoir si l'état subjectif qu'ils qualifient a une cause réelle ou prétendue telle. Leur fondement est plus profond que les objets extérieurs ou les représentations auxquels ceux-ci peuvent se rattacher.

L'anxiété est un état affectif le plus souvent occasionné par l'appréhension, la peur, l'impression de périls imminents, d'une souffrance ou d'un malheur contre lequel on se sent démun⁵. Ses symptômes sont plus facilement repérables que ses causes : tels sont, dans leur paroxysme, l'appesantissement jusqu'à la paralysie des membres extérieurs, qui les empêche d'agir, ou encore la suppression de la voix. Il peut s'agir au départ d'un état de panique, qui saisit, qui glace celui qui est en proie à un effroi violent et soudain, mêlé d'horreur, d'épouvante ; par après s'installera éventuellement un état d'intense frayeur vis-à-vis de tout phénomène ravivant le

5. Selon saint Thomas d'AQUIN, l'angoisse est une passion de l'âme qui se produit face à un mal auquel elle ne sait comment échapper : « l'anxiété envahit tellement l'âme qu'elle ne voit plus où fuir » (*Somme Théologique I-II*, q. 35, a. 8).

souvenir du trauma initial. De façon générale, l'inquiétude et l'agitation intérieure se traduisent souvent par la sensation physique de contraction, de crispation, de constriction, de lourdeur et autres troubles du système nerveux autonome ou neurovégétatif. L'étymologie du mot latin «*angustia*» le suggère : qui est inquiet ou angoissé subit facilement une oppression dans la poitrine, un resserrement, voire un étranglement à la gorge, une suffocation dans les poumons. Mais ces symptômes peuvent manquer. L'anxiété prend alors la forme de la nervosité ou d'une irritabilité latente. Dans son analyse clinique de l'angoisse, Sigmund Freud⁶ y a vu avant tout la réaction psychique à une situation traumatique : le sujet se sent sous la pression d'un afflux d'excitations qu'il est incapable de maîtriser parce que trop multiples et trop intenses. Cet afflux peut être au départ d'origine externe, provoqué par un danger extérieur réel, qui constitue pour le sujet une menace objective. Il est d'origine interne quand la source de l'angoisse se trouve dans une tension libidinale accumulée que l'organisme n'arrive pas à décharger de manière régulière. Plus tard, le fondateur de la psychanalyse a discerné en de nombreux cas d'angoisse un «*signal*», c'est-à-dire un dispositif que, face à une telle situation traumatique, le moi met en action pour éviter d'être débordé par l'afflux d'excitations. En reproduisant de façon atténuée la réaction d'angoisse vécue primitivement, ce signal permet de déclencher des opérations préventives de défense.

De ces explications, quelle qu'en soit la valeur proprement scientifique, on retiendra que l'angoisse, et l'inquiétude qui en est une forme atténuée, disent une condition psychique de l'homme dont les composantes somatiques sont inséparables. L'agitation, la nervosité, l'anxiété dont il s'agit ici, font partie des virtualités de notre nature corporelle en continuel mouvement et qui, de la sorte, a besoin d'un constant rééquilibrage. Pour expliquer la signification de l'inquiétude, Leibniz invoquait les «*petites sollicitations imperceptibles*» au niveau de l'organisme «*qui nous tiennent toujours en haleine*». «*On appelle Unruh en allemand, c'est-à-dire inquiétude*», écrit-il dans son français savant, «*le balancier d'une horloge. On peut dire qu'il en est de même de notre corps, qui ne saurait jamais être parfaitement à son aise : parce que quand il se ferait une nouvelle*

6. Voir J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 8^e édition, Paris, 1984.

impression des objets, un petit changement dans les organes, dans les viscères, dans les vases, cela changerait d'abord la balance et leur ferait faire quelque petit effort pour se remettre dans le meilleur état qu'il se peut ; ce qui produit un combat perpétuel, qui fait pour ainsi dire l'inquiétude de notre horloge, de sorte que cette appellation est assez à mon gré»⁷. Le malaise ou léger mécontentement ou encore, si l'état est très intense, l'inquiétude et même le tourment que provoquent ces maux, stimulent le sujet à retrouver l'équilibre en se plaçant en une meilleure position.

Le mouvement par lequel on cherche à porter remède à cet état, n'est pas, comme tel, ainsi que le donne à penser un poète et philosophe portugais, la cause de l'infélicité⁸. La tension corporelle peut être la base ou le résultat d'une impulsion du cœur humain qui, en s'élevant ou se relevant, ne veut pas laisser derrière lui la totalité de l'existence terrestre, lourde de contradictions, pour se réfugier dans une sphère de béatitude purement spirituelle. Pris dans ce sens, l'inquiétude et les autres sentiments connexes semblent acquérir une valeur positive. Ils seraient le signe d'une vie qui se dépense au service de ses engagements temporels et qui, pour cela, doit toujours à nouveau se rééquilibrer. L'accumulation de tension organique ou émotionnelle qu'ils signalent, stimule le sujet à réguler les affects produits par l'incessante pulsation rythmique de la vie, à intégrer leurs asymétries dans une composition harmonique et à les unir dans une ligne mélodique unitaire. On trouve un bel exemple d'une telle résolution dans le concerto dit « L'inquiétude » d'Antonio Vivaldi⁹.

C'est cette valeur, apparemment toute positive, de l'inquiétude qu'il faut maintenant examiner, réservant pour une réflexion ultérieure l'interrogation plus radicale à laquelle conduit la parole de l'Évangile.

7. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chap. XX, § 6, in *Œuvres I*, pp. 177-178 ; voir. chap. XXI, §§ 29ss.

8. « All men desire rest, repose. Rest, repose, is then the condition of happiness. Alas ! Matter is in perpetual movement » : F. PESSOA, *Textos Filosóficos I*, Lisboa s.d., p. 230.

9. A. VIVALDI, Concerto « L'inquietudine » per violino, archi e basso continuo in re maggiore (RV 234).

Inquiétude et angoisse existentielles

Au plan philosophique, l'inquiétude qualifie la condition globale de l'homme dans son rapport dynamique au monde et à lui-même. Entendue au sens restreint d'une certaine « inquiétude de vie » (Bergson), elle est une affection déterminant tout acte de volonté, selon l'usage du terme d'« uneasiness » employé par Locke dans le sens du désir d'un bien absent¹⁰. Elle marque une disposition native, pas seulement émotive mais active, consistant à ne pas se contenter de ce qui est, et à chercher toujours au-delà. Le désir, explique justement Condillac, suppose que nous avons « l'idée de quelque chose de mieux », que nous jugeons de la « différence de deux états qui se succèdent ». « La mesure du désir est donc la différence aperçue entre ces deux états »¹¹. Dans les termes de Malebranche, on dira que l'inclination pour le bien en général engendre dans la volonté une inquiétude congénitale : « Cette vaste capacité qu'a la volonté pour tous les biens en général, à cause qu'elle n'est faite que pour un bien qui renferme en soi tous les biens, ne peut être remplie par toutes les choses que l'esprit lui représente ; et toutefois, ce mouvement continu que Dieu lui imprime vers le bien ne peut s'arrêter... Elle est donc toujours inquiète parce qu'elle est portée à chercher ce qu'elle ne peut jamais trouver...¹² »

Plutôt que de construire une opposition artificielle entre la sérénité et l'inquiétude, comme le fait Bremond dans ses portraits de Newman et de Pusey¹³, on reconnaîtra ainsi dans l'inquiétude ce qui permet précisément à l'homme de dépasser toute espèce d'esprit petit-bourgeois et de s'ouvrir au toujours-plus de l'amour. L'idée chrétienne de perfection, fait remarquer Claudel, creuse les sociétés et les âmes « comme un principe rongeur qui ne [leur] laisse plus de repos », ou mieux comme « un levain qui ne laisse plus de travailler notre paresse intérieure » : « principe de mouvement, d'architecture

10. « This uneasiness we may call, as it is, "desire" ; which is an uneasiness of the mind for want of some absent good » : LOCKE, *An Essay on the Human Understanding* II, chap. XXI, 31, in *Works* II, p. 176.

11. CONDILLAC, *Œuvres philosophiques* I, p. 232.

12. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité* IV, chap. II, § 1, in *Œuvres complètes* II, p. 16.

13. H. BREMOND, *L'inquiétude religieuse*, t. 1, Paris, 1930, pp. 23-90.

et de vie, mais aussi... principe de mécontentement »¹⁴. Ce principe, que l'idée chrétienne de perfection contribue à mettre en pleine lumière et dont elle libère en même temps toutes les potentialités, conduit le sujet à découvrir à la fois l'ampleur transcendante de son désir et la contingence des objets finis qui se présentent à celui-ci sans pouvoir le combler, et à vivre ainsi dans une continuelle déception – une in-différence qui, si elle est bien vécue, amène le sujet à la quête du vrai Dieu.

Chez Descartes, rappelait-on plus haut, l'admiration était considérée comme l'acte philosophique par excellence. La question de l'être – « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » – s'ouvre en effet à l'homme qui, vivant dans une attitude de confiance enfantine, s'en remet naturellement à la totalité du réel, se laisse envelopper, dépasser infiniment par elle, et découvre par là, avec émerveillement, la bonté de l'être subsistant qui se donne à lui et le donne à lui-même. Dans la Modernité l'admiration a cependant, ajoutait-on, cédé progressivement le pas à un autre sentiment. L'homme perd la confiance qu'il faisait spontanément jusque-là au mystère de sa destinée et perçoit de façon exacerbée le hasard en même temps que la nécessité de sa condition. Ainsi l'inquiétude et plus encore l'angoisse constituent-elles toujours davantage aux yeux des philosophes l'attitude fondamentale et le moyen de connaissance de la réalité. Et de fait : la contingence de l'existence, la finitude des choses de la nature ne suscitent plus tant en l'homme un étonnement émerveillé qu'une sorte d'« étourdissement » : « on peut comparer l'angoisse » explique Kierkegaard « au vertige qui prend celui dont le regard découvre, en dessous de lui, la profondeur du vide »¹⁵. Pareille expérience déclenche au plus profond de l'homme un tremblement au moment même où celui-ci prend acte de ce fait en même temps que de sa liberté de choix, et s'abandonne bon gré mal gré à la loi de sa destinée. L'impulsion première qui guide la raison n'est plus ici la croyance spontanée en la bonté de l'être comme don, mais bien le doute existentiel d'une conscience

14. P. CLAUDEL, *Préface* au livre posthume de J. Rivière, *À la trace de Dieu*, cité in P. Archambault, *Plaidoyer pour l'inquiétude*, Paris 1931, p. 243.

15. S. KIERKEGAARD, *Begrebet Angest* (1844), in *Samlede Vaerker* [SV] IV (1902), p. 331 ; cité d'après l'édition allemande. *Der Begriff Angst*, in *Gesam-melte Werke* [GW] 11/12, p. 60.

malheureuse qui, face au monde qui continuellement la heurte ou la déçoit, se sent irrémédiablement prisonnière de ce que Hegel appelle le « mauvais infini ». En expérimentant la contingence de ce monde, en se rendant compte du néant possible des choses et de lui-même, l'homme prend douloureusement conscience de sa liberté inaliénable, « liberté de savoir en lui-même qu'il est liberté »¹⁶. Et le doute inquiet qui l'envahit à l'idée d'être soi et de pouvoir ne pas être – « to be or not to be – that is the question...¹⁷ » – devient le ressort de la recherche philosophique : l'écart sinon la contradiction ressentis entre la transcendance de l'être total et la contingence du moi fini, exacerbe la requête d'un désir que rien ne réussit à combler pleinement.

L'effort par lequel l'homme tend à s'égaliser à soi-même et à s'achever n'aboutira pas sans que celui-ci avoue son inadéquation et son insuffisance, et accepte de s'en remettre, dans l'abnégation de soi-même, à l'initiative prévenante de l'être, lequel lui est déjà depuis toujours inconditionnellement donné. Ainsi, la voie que parcourt un Maurice Blondel conflue-t-elle finalement dans celle de l'admiration. Mais elle passe par les méandres d'une réflexion sur la liberté humaine, toujours à nouveau déçue par l'écart permanent entre la « volonté voulante » et les acquisitions successives de la « volonté voulue ». Face au vide béant de la finitude reconnue comme telle, l'homme se découvre en fin de compte la possibilité et le devoir de choisir entre des directions différentes dont dépend le sens ou le non-sens de sa destinée. Livré à ses propres forces, sans le secours d'un guide rationnel sûr, il est pris d'un sentiment d'inquiétude ou même d'angoisse – un sentiment qui est bien autre chose que la « passio animae » que considérait la Scolastique : une angoisse existentielle qui, selon la vision plutôt protestante de la philosophie existentialiste¹⁸, dit une condition fondamentale de

16. *Ibid.*, in *SV IV*, p. 377 ; éd. all. GW 11/12, p. 111.

17. SHAKESPEARE, *Hamlet III 1*, in *The Complete Works*, éd. Peter Alexander, 29^e éd., London, 1991, 1047.

18. On songe ici à l'influence déterminante qu'exerça Kierkegaard sur la philosophie de Martin Heidegger et de Karl Jaspers, mais aussi, dans le milieu français, celle de Sartre ; chez Gabriel MARCEL, élevé par une tante protestante (voir *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, 330) et converti au catholicisme (voir *Être et avoir*, Paris, nouv. éd. 1991, 18), ces racines sont purifiées au creuset d'une réflexion sur la vie théologique.

l'esprit fini, irrémédiablement marqué par la blessure du péché originel.

Dans *Le concept d'angoisse*, une monographie qui fut déterminante pour les développements théoriques de la psychanalyse, Kierkegaard base l'étude de cette notion sur l'idée de liberté entendue comme « l'actualité de la liberté comme possibilité de possibilité »¹⁹. À la différence de la peur et concepts similaires qui se réfèrent à une menace objective bien définie, l'angoisse est quelque chose qui accompagne l'éveil de l'esprit à sa propre possibilité infinie. En ce sens elle se réfère à une réalité indéterminée, insaisissable, impénétrable. Elle naît du mouvement d'auto-réflexion de l'esprit fini sur lui-même. Elle provient nécessairement de la tension de cet esprit entre la situation de totale dépendance qu'il exerce à l'égard de la « puissance qui l'a posé » d'une part, et d'autre part, la conscience qu'il a de ses possibilités infinies. De fait, la liberté qui se pose elle-même comme liberté en son rapport à soi se découvre de telles possibilités, mais elle comprend en même temps qu'elle ne réussira à prendre possession d'elle-même qu'à travers l'acte d'une décision concernant une possibilité particulière. Et cet acte comporte évidemment le risque lié à tout engagement déterminé : il ne peut s'assurer à l'avance de son issue positive. « L'histoire de la vie individuelle progresse en un mouvement d'état à état. Chaque état est posé par un saut [...]. En chacun des états est présente la possibilité, et donc aussi l'angoisse »²⁰.

Ailleurs, l'auteur développe le thème à l'intérieur d'une anthropologie philosophique fondée sur la tension bipolaire entre finitude-infinitude, temporalité-éternité et nécessité-liberté. Il montre en particulier, en référence au dernier de ces binômes, que c'est précisément en se basant sur la « nécessité » de l'existence que la liberté réalise sa possibilité²¹. L'homme est en effet donné à lui-même comme possibilité, mais cette possibilité est pour lui en même temps une nécessité : le devoir de devenir lui-même. Dans la mesure où il est lui-même, il contient en soi quelque chose de nécessaire, mais dans la mesure où il doit devenir lui-même, il est en même temps

19. S. KIERKEGAARD, *op. cit.*, in *SV IV*, p. 313 ; éd. all. GW 11/12, p. 40.

20. *Op. cit.*, in *SV IV*, 381 ; éd. all. GW 11/12, p. 116.

21. *Idem*, *Sygdommen til in Duodeni*, in *SV XI*, 149 : *Die Krankheit zum Tode* ; in GW n. 11/12, pp. 114ss.

une possibilité. Or ce n'est qu'en acceptant la limite qui lui est imposée que cette possibilité (quelle qu'elle soit) peut devenir réelle. Il est à noter, du reste, que la nécessité dont il s'agit ici n'est pas la mauvaise nécessité provenant des faits extérieurs exerçant sur nous leur effet ; c'est bien plutôt la nécessité interne à la liberté qui n'advient à elle-même qu'en accomplissant sa propre loi : en s'accueillant telle qu'elle est donnée à soi-même. Dans son mouvement d'autoréalisation, la liberté accomplie, saine et sauve (créée et rachetée)²², court volontiers le risque de l'ouverture à des possibilités toujours nouvelles, elle s'abandonne avec magnanimité au « vide » de ce qui n'est pas encore, et ce faisant, elle reste pleinement fidèle à son lieu naturel, elle demeure totalement présente à son existence réelle et à la promesse qui est incluse en celle-ci de façon voilée.

Pareille liberté est la liberté d'un sujet fini qui accepte les limites inscrites dans sa créaturalité, qui ratifie et assume le présupposé de son existence actuelle comme don reçu (déjà advenu) de soi à soi et comme tâche (encore à venir) d'un authentique commencement. Comme telle, elle peut pourtant oser refuser le geste d'acceptation de soi dans le cadre de la contingence historique, et par cette tentative – dans laquelle le chrétien reconnaît la tentation originaire – elle est amenée à une forme de désespoir. Si l'on considère, avec Kierkegaard, la rupture originelle comme la base de l'histoire de l'humanité, l'angoisse en vient à exprimer la condition fondamentale de la liberté telle que nous la connaissons et la vivons concrètement. Qui n'en fait pas l'expérience, expliquera-t-on dans cette perspective, ne peut accéder à la conscience de soi, une conscience de soi qui a précisément pour condition de possibilité l'angoisse, assumée en toute responsabilité. L'angoisse est l'état psychologique qui précède le péché, qui est présent tout près de lui, le plus anxieusement près de lui possible, sans expliquer, néanmoins le péché, qui a lieu seulement, selon le philosophe danois, dans un saut qualitatif²³.

Parmi les formes brisées du processus de réalisation de la liberté on compte, d'une part, le désespoir de qui est à la recherche éperdue

22. Sur la nature d'une telle liberté, « rachetée », voir l'ouvrage fondamental de F. ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln 1974. Notre lecture de Kierkegaard est redevable de l'interprétation qu'en propose cet auteur.

23. *Der Begriff Angst*, in SV IV pp. 379s ; édition allemande GW 11/12, pp. 114ss.

d'un avenir inconnu et, d'autre part, le désespoir de qui s'en tient fermement à l'ordre bien connu²⁴. Dans l'une et l'autre de ces figures, le sujet accepte bien la loi de la liberté comme unité paradoxale de nécessité et de possibilité, mais absolutisant tantôt le premier tantôt le second de ces termes, il vit unilatéralement dans la position existentielle soit de la finitude soit de l'infinitude, le résultat étant qu'il manque le mouvement complet d'autoréalisation de la liberté. Dans le premier cas, l'échec provient de la tentative désespérée d'être soi-même en faisant de sa propre finitude une défense contre l'Absolu : le sujet se sépare virulemment de son Origine transcendante et cherche à s'assurer de lui-même en prenant le contre-pied de son élan spontané. C'est là l'angoisse typique de qui n'ose pas s'abandonner à l'Absolu qui le constitue dans l'être et se cramponne au contraire aux circonstances limitées de sa condition créaturale. Dans le second cas, l'échec provient du refus inverse, tout autant désespéré, d'être et de devenir soi-même en s'appropriant de l'Origine et en cherchant à le maîtriser à partir de la finitude : se projetant indûment dans l'Origine transcendante, le sujet s'efforce de maîtriser celle-ci de l'extérieur. C'est là l'angoisse typique de qui n'ose pas courir le risque de la finitude et cherche à maintenir un contrôle absolu sur la temporalité « infinie » de sa propre vie. Dans un cas comme dans l'autre, le sujet ne réussit pas à conférer à sa liberté native l'autoréalisation concrète à laquelle elle tend selon la loi de son être. Ce qui manque est la disposition à s'exproprier et à ratifier la « nécessité » de la mort à soi, sans quoi toute « possibilité », quelle qu'elle soit, reste irréaliste. Car, comme le montre bien Blondel, l'homme ne peut être fidèle à lui-même et s'égaliser sans s'en remettre dans « l'abnégation » de soi-même au mouvement de finitisation de l'être créé comme amour. Les figures contrastées du désespoir apparaissent, à cette lumière, comme autant de mises en garde et une invitation pour le sujet à faire mémoire de son être, « capax infiniti », comme le don d'un Autre transcendant (« superior summo meo »), à accueillir son être, « capax finiti », comme la réponse joyeuse à l'acte kénotique de l'Amour absolu (« intimior intimo meo »).

24. Voir notamment à ce sujet l'ouvrage, s'inspirant fortement de l'interprétation de Kierkegaard par F. Ulrich, de M. BIELER, *Freiheit als Gabe*, Freiburg i. Br. 1991, en particulier pp. 287-297.

Si l'on veut acquiescer à cette invitation, il est bon, conseillent les maîtres de la vie spirituelle, de commencer par prendre une connaissance objective des « diverses agitations et pensées » qui « inquiètent ou troublent l'âme en lui enlevant la paix, la tranquillité et la quiétude », pour reconnaître en elles des « tentations » provenant de « l'ennemi de la nature humaine » qui sème le mauvais « souci d'aller plus loin » au lieu de « rester au point où je trouve ce que je désire »²⁵. Pascal pose, d'un autre point de vue, le même diagnostic : « Quand je me suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes et les périls et les peines où ils s'exposent dans la Cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre... » Si on fuit dans le divertissement, c'est parce qu'on veut échapper à cette présence à soi qui nous mettrait en face du « malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près »²⁶. En effet, « rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide... »²⁷ S'il se décide néanmoins de « prendre les moyens appropriés » et, plutôt que de « fuir en perdant courage », de « résister », de « faire énergiquement des changements contre la désolation », de « tenir tête résolument » à cet ennemi, en « faisant diamétralement l'opposé » de ses suggestions, et surtout de « travailler à demeurer dans la patience, qui est à l'opposé des vexations qui lui surviennent », « il sera vite consolé », assure saint Ignace de Loyola, il trouvera « l'allégresse intérieure qui attire au bien propre de l'âme, l'apaisant et la pacifiant en son Créateur et Seigneur »²⁸.

25. Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, n^{os} 17, 333, 330, 325,76 (texte original : *Exercitia Spiritualia*, in MHSJ, vol. 100, Roma, 1969).

26. Blaise. PASCAL, *Pensées* (éd. Chevalier), n^o 205.

27. *Ibid.*, n. 201.

28. Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, n^{os} 20, 320, 319, 325, 321, 316.

L'inquiétude à la lumière de la foi

L'inquiétude, disait-on plus haut, semble avoir, par delà les maux qu'elle comporte, un aspect positif, puisque la tension dont elle est l'expression peut servir de stimulant à la recherche d'un nouvel équilibre. Elle est le corrélatif émotif de la prise de conscience du caractère imparfait, chaotique, voire insensé, du monde dans lequel nous vivons. Ainsi creuse-t-elle en l'homme le désir d'un ordre supérieur, capable de résoudre cette tension affective, elle suscite en lui l'aspiration à trouver la paix et la félicité durables. On corrigera maintenant ce que cette vision avait de provisoire en soulignant un point essentiel de la foi catholique. L'inquiétude – comme du reste toute forme de « désolation spirituelle », tels l'« obscurité de l'âme », le « trouble intérieur », le « manque de confiance », la « tristesse » etc. – indique un désordre de la nature humaine et de l'univers. Elle signale le plus souvent, explique Ignace, la présence du « mauvais esprit » : celui qui provoque en l'âme un manque d'espérance, de foi et de charité, qui l'amène à « vouloir que Dieu vienne droit à [ses] affections désordonnées », plutôt que d'« écarter de soi » celles-ci et, « après les avoir écartées, chercher et trouver la volonté divine dans la disposition de sa vie en vue du salut de son âme »²⁹. Le juste désir qui germe sur la base de la nature et de l'existence inquiète de l'homme est le désir « ordonné », le « désir que naissent de lui des fruits notables et très agréables à Dieu notre Seigneur », en un mot le « désir de pouvoir mieux servir Dieu notre Seigneur »³⁰.

L'homme, être limité, mais dont la raison est ouverte à la totalité illimitée de l'être, a une connaissance intime de sa finitude, de sa contingence. L'angoisse face au néant dont il fait parfois l'épreuve douloureuse peut être l'occasion providentielle d'un acte de foi radical, mais elle n'en est nullement une condition de possibilité. Si

29. *Exercices spirituels*, n^{os} 316-318, 169, 1.

30. *Exercices spirituels*, n^{os} 16, 155, 174. C'est dans ce sens que saint François de Sales fait la recommandation suivante : « Quand vous sentirez arriver l'inquiétude, recommandez-vous à Dieu, et résolvez-vous de ne rien faire du tout de ce que votre désir requiert de vous que l'inquiétude ne soit totalement passée, sinon que ce fût chose qui ne se pût différer et alors il faut, avec un doux et tranquille effort, retenir le courant de votre désir, l'attempant [i. e. le tempérant] et modérant tant qu'il vous sera possible, et sur cela, faire la chose non selon votre désir, mais selon la raison » (*op. cit.*, p. 271).

fondamentale puisse-t-elle être pour l'esprit humain, elle n'est pas pour autant une réalité originaire : elle est, selon le récit mythique de la Genèse, le résultat de la chute de nos premiers parents. Mieux que Kierkegaard, qui lie trop intimement la foi et l'angoisse, il convient d'affirmer que celle-ci provient de la conscience d'un désordre, d'une faute originelle, qui n'appartiennent pas à la nature humaine telle qu'elle a été créée. Une anthropologie toute construite sur la base de l'angoisse risque d'oblitérer la bonté inconditionnelle du geste créateur (*Genèse* 1, 25.31) et de désarticuler par contrecoup la relation entre les deux Alliances (*Matthieu* 5, 17). Si l'angoisse peut être surmontée dans la foi, cela ne veut pas dire qu'elle possède vis-à-vis de celle-ci une valeur positive, comme si l'abandon de soi à Dieu passait normalement par le désespoir. L'inquiétude et l'angoisse ont leur origine dans la rupture de la communion avec Dieu, dans l'éloignement de Dieu provoqué par le péché ; elles sont le symptôme de l'état dans lequel se trouve l'humanité blessée par la faute originelle. En raison de la faute originelle, explique l'Écriture, les hommes « gisaient, prisonniers des ténèbres, dans les entraves d'une longue nuit, enfermés sous leurs toits, bannis de la providence éternelle..., en proie à de terribles frayeurs, épouvantés par des fantômes » (*Siracide* 17, 2-3 ; *Psaume* 38, 5-7).

Pour le dire une fois encore, l'achèvement auquel tend le mouvement d'autoréalisation de la liberté finie n'est pas le résultat dialectique d'une angoisse originelle dont l'individu répondrait en première personne. La grâce ne dérive point du péché comme si elle était le produit d'une dialectique. « La Croix (et l'angoisse) n'a rien à voir avec la dialectique », exprime avec force H. U. von Balthasar³¹, s'appuyant pour affirmer cela, comme l'ont fait avant lui tant de maîtres spirituels et docteurs de la foi, sur la Parole de Dieu : « L'angoisse de l'oppression était ton châtement sur nous » (*Isaïe* 26, 16b). Certes, le châtement a pour fonction de stimuler à la conversion. « Dans la détresse nous te cherchons », proclame encore le prophète (*Isaïe* 26, 16a). Mais cela signifie, et rien d'autre, que Dieu, dans sa miséricorde, vient au secours du pécheur. De son côté le pécheur converti s'entend interdire l'inquiétude : « Vous n'avez pas reçu un

31. « *Das Kreuz (und die Angst) hat mit Dialektik nichts zu tun, es ist Gottes eindeutige sühnende Liebe* », H. U. von BALTHASAR, *Lettera inedita a Eugenio Andreatta*, in 30 Giorni n. 10, octobre 2006, p. 7.

esprit... qui vous ramène à la peur» (*Romains* 8, 15). Au creux de son cœur tourmenté, Augustin reçut la grâce de découvrir la présence prévenante de son Créateur et Seigneur³². Le repos et la quiétude dont il fut favorisé, n'étaient pas l'accomplissement d'un désir inquiet, qui serait comme tel capable de se procurer le terme de son aspiration, il fut un don gratuit et inattendu, une promesse dont la réalité déjà présente ouvrait ce cœur à un accomplissement eschatologique.

Pour le chrétien, l'inquiétude est donc affectée d'une valeur négative. Dans son petit livre sur le chrétien et l'angoisse, H. U. von Balthasar³³ y lit fondamentalement le signe d'une faiblesse de la foi. Dans cet essai, le théologien suisse ne part pas, comme dans une certaine apologétique catholique, de l'inquiétude de l'esprit humain, conduisant celui-ci à percevoir le manque dont il a le sourd sentiment et de là à reconnaître les conditions auxquelles le désir sous-jacent plus fondamental peut être comblé. Il fonde d'emblée sa réflexion sur la Parole de Dieu. Or au témoignage de l'Écriture, observe-t-il en renvoyant notamment à la *Lettre aux Hébreux* (2, 14-18 ; 4, 15 ; 5, 7-8), l'angoisse a été définitivement vaincue par la mort et la résurrection du Christ. Mais elle a été vaincue de l'intérieur. Durant son existence terrestre, Jésus, estime-t-il, a vécu l'inquiétude, l'angoisse humaine en toutes ses formes. En endurant personnellement cette angoisse et la rachetant au prix de sa propre souffrance, il a changé complètement le sens qu'elle avait dans l'Ancienne Alliance. « Entre l'Ancien et le Nouveau Testament, deux choses se sont transformées : d'une part la forme de l'angoisse, en s'intensifiant et se clarifiant, est allée [en lui] jusqu'à ses possibilités extrêmes, et, de ce fait, jusqu'à ses ultimes contradictions internes ; mais, d'autre part, l'angoisse du Christ, substitué à nous dans la Passion, a accompli la rédemption de l'angoisse humaine qui est désormais dominée, qui a un sens »³⁴. Jésus-Christ a pris sur lui toute l'inquiétude et l'angoisse du monde jusqu'à en trembler (*Jean* 11, 33-38 ; 12, 27), il l'a expiée à la Croix, et au lendemain de la Résurrection, il s'est offert à ceux qui croient en son nom comme la paix (*Jean* 14, 27 ; 16, 33 ; 20, 19-21) : « *pax nostra* »

32. Saint AUGUSTIN, *Confessions* I, 1, 1 : PL 32, 661a.

33. H. U. von Balthasar, *Der Christ und die Angst*, 6^e édition, Einsiedeln 1989 ; trad. fr. *Le chrétien et l'angoisse*, nouv. éd., Paris, 1994.

34. *Op. cit.*, 42 ; trad. fr., p. 79.

(*Éphésiens* 2, 14), « la paix de Dieu qui dépasse tout intelligence » (*Philippiens* 4, 7).

Par sa « parole puissante », dit l'Écriture, le Fils soutient l'univers qui « fut par lui » (*Hébreux* 1, 3 ; *Jean* 1, 10). À la lumière de la Révélation néotestamentaire, le mystérieux récit de la création s'éclaire : l'état originel dans lequel l'homme fut établi est un état dont le centre est le Christ en son éternel mouvement vers le Père (1 *Jean* 1, 2). En ce sens, Ignace de Loyola a raison de déclarer, d'entrée de jeu, dans ses *Exercices* : « l'homme est créé pour louer, révéler et servir Dieu notre Seigneur... »³⁵ Le sens de l'existence humaine gît indiscutablement à ses yeux en dehors de l'homme lui-même, dans la glorification de son Créateur et Rédempteur. L'affirmation étant posée comme « principe et fondement », le saint passe aussitôt à la considération des péchés (« première semaine »), mais, il convient de le souligner, il n'invite pas à méditer sur ceux-ci sans tenir le regard fixé sur le Christ crucifié³⁶. L'angoisse fut produite par la perte de la justice originelle. Le vide face auquel l'esprit est saisi de vertige et rempli d'« obscurité », n'est pas, comme donne à penser Kierkegaard, le vide de qui prend la mesure du néant de sa propre finitude, c'est le vide de l'absence de Dieu, le vide de « l'enfer », auquel l'homme « en péchant et en agissant contre l'infinie bonté, a été justement condamné pour toujours »³⁷. C'est par sa faute que « l'âme » vit dans un état de « désolation », qu'elle est « sans espérance, sans amour... et comme séparée de son Créateur et Seigneur », mais cette faute est à la fois le résultat du péché d'Adam et d'Ève, à cause duquel le genre humain entra dans un état de corruption³⁸. Le spectacle morfondant du « Christ notre Seigneur devant moi et mis en croix »³⁹ me dévoile les caractéristiques de cet état : au lieu de glorifier Dieu, de vivre « à la louange de gloire de sa grâce » (*Éphésiens* 1, 6), la créature est incurvée en elle-même, « prisonnière » des « chaînes » du péché, de la mort et du jugement⁴⁰. Et en même temps, il prouve que « le secours divin lui reste toujours, même s'il ne le sent pas clairement », que la grâce ne lui a

35. *Exercices spirituels*, n. 23.

36. *Op. cit.*, n^{os} 23, 53.

37. *Op. cit.*, n. 52.

38. *Op. cit.*, n^{os} 317, 51.

39. *Op. cit.*, n. 53.

40. *Op. cit.*, 74, 78.

pas été retirée en cet état : « Cri d'étonnement avec une profonde émotion, en passant en revue toutes les créatures ; comment elles m'ont laissé en vie et m'y ont conservé... »⁴¹

Pour Ignace comme pour la Tradition, l'état de l'homme déchu provient du péché des anges. Quelle fut plus exactement la portée de celui-ci sur l'humanité ? Sous son influence, suggère le récit de la *Genèse*, Adam, et avec lui toute sa descendance, s'est mis en un lieu contraire à celui qui lui avait été destiné, en un lieu où la présence de Dieu, plutôt que d'être une bénédiction, est ressentie comme une menace, un lieu étranger, éloigné de Dieu, où l'homme se rend compte de sa « nudité » (*Genèse* 3, 8-11), du vide, du néant de sa finitude. Pareil vide, explique Balthasar en référence à Guardini, « s'ouvre là où une relation abstraite à un « autre », à un « vis-à-vis » s'est substituée à la proximité concrète de Dieu »⁴². C'est le vide caractérisant la conscience de qui s'est transporté en une position de « neutralité » à partir de laquelle il s'arroge le pouvoir de juger et de décider en maître du bien et du mal, le vide qualifiant l'intelligence et la volonté qui se sont rendues indifférentes par rapport à tout être.

Dans un tel état, l'intellect humain ne fonctionne plus immédiatement comme il le devait. Selon le plan originel, l'activité cognitive se déploie en rapport à un objet que la sensibilité (elle-même non seulement réceptive, mais spontanée) procure à cet intellect sous la forme d'image. Par la lumière qui lui est propre, celui-ci (*intellectus agens*) opère un processus d'abstraction par lequel il tire de l'image une essence intelligible (*species impressa*) sans laquelle la raison ne peut fonctionner. Pour obtenir la vue de cette essence intelligible universelle, il ne doit pas de soi s'écarter, se séparer radicalement de l'image qui lui est apparue, mais bien plutôt entrer à travers celle-ci dans l'intimité de la chose elle-même pour la connaître de l'intérieur, l'intelliger, « *quasi intus legere* », explicite saint Thomas d'Aquin⁴³. La logique à laquelle est conduit celui qui a mangé de l'« arbre de la science » est cependant une autre : c'est une logique de projection dans les choses de l'ordre de la connaissance humaine, une logique en vertu de laquelle la raison hypostasie ce

41. *Op. cit.*, n^{os} 320, 60.

42. *Der Christ und die Angst*, 85.

43. Thomas d'AQUIN, *Ver.* 1, 12. Voir G. SIEWERTH, *Gesammelte Werke*, vol. 1, Düsseldorf, 1971, p. 592.

qu'elle a abstrait des choses, pour en faire des grandeurs fictives, indépendantes de l'expérience sensible de départ. À ce processus de dissolution de l'image au profit de la raison discursive abstraite – un processus déjà en œuvre dans la construction des rationalistes aristotéliens –, correspondent une conscience de soi et une capacité d'autodétermination dont la qualité a changé par rapport à la raison et à la libre volonté de l'état originel. Les dons que constituaient ces dernières demeurent, mais ils ne sont plus les organes invisibles de la foi et de l'amour qui caractérisaient cet état ; l'autonomie acquise dissimule une déficience : l'inaptitude à atteindre « la fin pour laquelle je suis créé »⁴⁴ ! Dieu n'est plus pour l'homme la première réalité connue, comme il l'était pour lui au Paradis où il vivait dans la confiance et la charité de la justice originelle.

L'indifférence, caractérisant désormais l'exercice de l'intelligence et de la liberté, a transféré le sujet dans une condition dont il est incapable de se défaire. C'est dans cette condition-même que le Christ est entré (*Philippiens* 2,7 ; *Hébreux* 10,5). Il ne l'a pas supprimée pour les chrétiens. L'inquiétude et l'angoisse qui marquent pareille condition, ne sont pas incompatibles avec une vie de foi, espérance et charité. « Comme si », protestait Bernanos dont Balthasar invoque ici le témoignage, « la foi était une source inépuisable de consolations qui nous rend insensibles aux malheurs de cette vie, et même à ses simples embêtements, alors qu'elle est bien plutôt une couronne d'épines qui nous fait participants – trop souvent malgré nous, hélas ! – à la Très Sainte Agonie !⁴⁵ » Par sa Croix rédemptrice, Jésus-Christ a rempli de sa plénitude de grâce la forme de notre condition déchu. À travers l'Église, sacrement du salut pour le monde, il se présente à tout homme comme « l'auteur de la foi et celui qui l'amène à sa perfection » (*Hébreux* 12,2). Ce que le théologien de Bâle explique en montrant comment l'indifférence chrétienne telle que la comprend saint Ignace résout l'aporie de la mauvaise indifférence propre à la science héritée du péché originel : « Par le vide qui reste en l'homme [...] la plénitude de Dieu se révèle comme présence d'une manière telle que Dieu exige avant toute

44. *Exercices spirituels*, n. 179 et passim.

45. G. BERNANOS, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, p. 447, cité in H. U. von BALTHASAR, *Le chrétien Bernanos*, nouv. éd., Paris 2004, p. 384 ; orig. all. Gelebte Kirche. Bernanos, 3^e édition, Freiburg i. Br., 1988, p. 429.

chose de l'homme que celui-ci dise oui de façon totale à sa totalité et à son in-différence invisibles : et ce oui, ce point vivant où sont unies la foi, l'espérance et la charité, se trouve donc ainsi caractérisé comme l'indifférence chrétienne. Il faut donc que l'homme accepte de porter son propre vide, en même temps que son angoisse, dans la plénitude de Dieu, qui n'est pas sentie, et qui en conséquence est sentie comme un vide»⁴⁶.

Vécue comme disponibilité d'amour, l'indifférence exclut l'inquiétude et l'angoisse du pécheur, mais elle peut inclure l'angoisse du fidèle, du saint qui, à la suite de son Seigneur, vit par grâce une participation à l'angoisse commune. Dans ce cas, la pression caractéristique de celle-ci, et la constriction qu'elle provoque objectivement, n'exclut nullement la condition du bienheureux. La joie caractérise l'humeur fondamentale, permanente du chrétien. «Soyez toujours dans la joie !» (1 *Thessaloniens* 5, 16). Pour lui, en effet, l'existence n'est nullement une existence pour la mort, une existence dans le «souci», c'est une existence pour la vie : la vie éternelle, dans l'au-delà et déjà ici-bas. De cette existence, la souffrance et le deuil ne sont point bannis. «Je déborde de joie dans toutes nos détresses» (2 *Corinthiens* 7, 4), «Je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous» (*Colossiens* 1, 24), ne cesse de répéter saint Paul. Loin de supplanter la souffrance, cette joie dont la source est expressément dans le Seigneur (*Philippiens* 1, 18.25 *et passim*) est à tout moment prête à accueillir les épreuves qui lui sont données en faveur du Corps qu'est l'Église. Chassant toujours à nouveau l'inquiétude de son cœur incrédule, le chrétien annonce ainsi au monde, par sa vie, toute théologique, la bonne nouvelle du salut par Jésus-Christ.

Jacques Servais (1949), entré dans la Compagnie de Jésus en 1967, est professeur de théologie à l'Université grégorienne, à Rome, et dirige la Casa Balthasar. Il est président de l'Association Lubac-Balthasar-Speyr, créée en 1991 sous le patronage de Joseph Ratzinger.

46. H. U. von BALTHASAR, *Der Christ und die Angst*, 87 ; trad. fr. pp. 137-138.