

DENIS DE ROUCHEMONT
ET SA PASSION DE L'OCCIDENT
par Denat Gagnon

Mémoire présenté le 15 avril 1969
au Département de Philosophie de
l'Université du Québec à Trois-Rivières

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

AVANT-PROPOS

L'idée de consacrer une étude sur Denis de Rougemont n'est venue à la suite de la lecture de l'Amour et l'Occident. Le thème de l'amour m'a toujours séduit, et je rêvais de le développer dans mon mémoire de maîtrise. Finalement, j'ai renoncé à cette entreprise lorsque j'ai découvert à travers Denis de Rougemont une conception de la personne très éclairante pour la connaissance de notre contexte. Tout de suite, je préviens le lecteur que nous parlerons peu d'amour mais plutôt d'aventure, de notre aventure occidentale.

Je ne sais si le titre que j'ai choisi présente en lui-même un côté séduisant; mais si je l'ai retenu, c'est parce que j'estime qu'il cadre parfaitement avec Denis de Rougemont.

Cet auteur peu connu chez nous méritait que je dégage de sa vie quelques faits marquants, et que je le confronte avec les penseurs sur lesquels il a le plus réfléchi. Dans la première partie nous prendrons connaissance de l'auteur et de ses préoccupations philosophiques. Ce n'est pas une biographie complète mais une présentation de l'homme et de ses œuvres.

La seconde partie se situe au cœur de la problématique de l'occident. Qu'est-ce que l'occident? Est-ce uniquement ce qui se trouve à l'ouest de l'orient, ou est-ce plutôt une conception de la

personne? C'est ce problème qui va nous amener à parler d'une Genèse de la PERSONNE, et à en dégager les conséquences: d'abord un changement de perspective dans la réalité du monde; ensuite l'apparition d'une nouvelle conception du temps; et finalement une suite d'essais anthropologiques.

Comment parler de ce tout sinon en terme d'aventure et de passion? Car l'occident, pour Denis de Rougemont, est une aventure, une aventure remplie de promesses et parsemée de risques, ceux mêmes de la liberté.

De plus, pour Denis de Rougemont, l'occident et la personne sont les deux grands thèmes de sa vie, ses deux grandes passions. Tantôt, il attaque nos vices, nos mythes, nos déviations; tantôt, il se plaît à décrire les avantages de l'aventure occidentale de l'homme. Mais, toujours, il veut défendre une conception de la personne porteuse du germe de la Révélation et ouverte sur une espérance éternelle. D'après lui, une conception de la personne aux prises avec le Paradoxe de l'Incarnation est à l'origine d'une manière de penser typiquement occidentale et est la seule capable de rendre compte de nos créations.

PREMIERE PARTIE

DENIS DE ROUGEMONT: A TRAVERS UN ITINERAIRE BIOGRAPHIQUE
ET PHILOSOPHIQUE.

DENIS DE ROUGEMONT: A TRAVERS UN ITINERAIRE BIOGRAPHIQUE ET PHILOSOPHIQUE.

Denis de Rougemont est né à Neuchâtel en 1906. Il passa son enfance et son adolescence dans cette ville française de la Suisse. L'expérience de ses études fut à l'origine de son premier livre publié en 1929, Les méfaits de l'Instruction publique¹. Il fit des études supérieures en huit semestres dans les Universités de Neuchâtel, Vienne et Genève. En marge des cours qu'il reçoit, lettres latines, allemandes et françaises, "fortement étoffées de philosophie, de psychologie et d'histoire"², il s'intéresse d'une manière particulière aux études expérimentales. Ses professeurs, Max Niederman, Saussure, Meillet et Jean Piaget contribuent au développement de son intérêt pour la génétique de la personnalité. Les recherches qu'il effectue l'amènent à réfléchir sérieusement sur le sens de la vocation. Par des voies plus ou moins obscures, comme il le répète souvent, il s'engage à l'approfondissement de la notion de PERSONNE qui deviendra par la suite le grand thème de sa vie.

A la fin de ses études, il refuse un poste de professeur en Chine. Une société d'imprimerie de Paris fait appel à ses services pour la création et la direction des Editions "Je sers". L'offre qui lui est faite l'intéresse vivement, puisqu'il ne se sentait pas la vocation d'éducateur. Cette situation marque une orientation nouvelle dans le cheminement de sa pensée. Maintenant il s'applique à penser le concret: il apprend à "penser avec les mains". Même

si l'expression porte à équivoque, elle désigne tout simplement l'attitude de quelqu'un qui s'applique à regarder en face les situations concrètes et parfois brutales de l'existence avec toute la force de son esprit non seulement pour en découvrir le déroulement dramatique mais pour le surmonter.

A la même époque, il découvre Karl Barth qui laisse sur lui une riche et profonde influence. Il se sent passer "d'un mysticisme orientalisant aux certitudes quelque peu provocantes d'un néophyte de la théologie dialectique, connue en France par de rares initiés"³. Barth l'aide à découvrir l'importance du fait de l'incarnation et des "relations entre Dieu et l'individu, entre l'individu et la communauté, entre les hommes, entre les peuples et nations, entre les entités moralement définies"⁴. Cette théologie lui plaît parce qu'elle est moins faite de spéculations sur l'Etre en soi qu'elle n'est animée du message et de l'engagement chrétien. Nombreuses allusions donnent à penser que Karl Barth est resté pour Denis de Rougemont l'image exemplaire de l'intellectuel chrétien. Grâce à ce théologien remarquable, Denis de Rougemont a senti l'importance de la théologie chrétienne, et, dans La Part du Diable, il adressa des reproches sévères à l'endroit des philosophes qui sans gêne affirment n'avoir jamais lu un traité de théologie. "Ignorer la théologie, dit-il, c'est rompre avec la tradition la plus féconde de la culture occidentale"⁵.

Kierkegaard et Goethe sont les philosophes sur lesquels a le

plus réfléchi Denis de Rougemont. "Kierkegaard, dit-il dans Journal d'Allemagne, est ma démesure. Goethe mon équilibre"⁶. L'un et l'autre représentent les deux pôles de sa personnalité. Kierkegaard lui apprend comment découvrir sa vocation, à rechercher ce qui est essentiel et à travailler dans la foi de sa vocation reçue; Goethe lui enseigne à détecter la magie secrète et inconsciente de l'homme et des foules, et lui donne les clefs pour en maîtriser les "puissances"⁷. A l'âge de vingt-cinq ans, "tout en moi, déclare-t-il, s'est tourné vers d'autres horizons que ceux du romantisme et du surréalisme"⁸. Mais ce passage de l'ambition magique à celui de l'action, c'est à Goethe qu'il le devait. Car Goethe, tout en étant reconnu comme l'un de ceux qui a le plus approfondi les mystères de la magie, reste en même temps rationnel et le plus lucide des hommes. Probablement malgré lui et, peut-être, sous le souffle d'une grâce, Goethe connut sa "saison en Enfer". A force de patience, il en est sorti grandi et triomphant avec la sérénité du vieillard sentant que son œuvre est accomplie. A l'occasion du centenaire de sa mort, Denis de Rougemont lui a consacré une étude remarquable, texte qui constitue le premier chapitre des Personnes du Drame. Le Paysan du Danube nous révèle qu'il réfléchissait depuis plusieurs années sur l'auteur de Faust. Mais c'est surtout à la vue de la montée du Nazisme, processus qu'il décrit dans Journal d'Allemagne, Vers la Guerre et Journal des deux Mondes, qu'il comprit le sens de l'avertissement de Goethe: "Il faut être absolument moderne"⁹. En d'autres mots, il faut actualiser notre réalité et éviter de la

rêver uniquement.

A côté de ces maîtres de la pensée, des personnes bien vivantes et des compagnons spirituels allaient l'aider à s'aiguiller définitivement dans une action culturelle et sociale des plus fructueuses. En effet, au cours de l'automne 1932, il fit la rencontre de Charles du Bos qui rédigeait des articles pour la revue Plans et signait Alexandre Marc. Par l'entremise de ce dernier, il entra en contact avec Emmanuel Mounier qui préparait la revue Esprit, et Arnaud Dandieu qui allait inspirer le groupe de l'Ordre Nouveau. Denis de Rougemont se mit à préparer lui aussi une revue qui allait porter le titre de Hic et Nunc; c'était plutôt un thème qu'un titre puisque c'était un appel lancé à la personne pour l'actualisation de sa réalité authentique. Ses collaborateurs immédiats devaient être Roger Breuil, Henry Corbin, Roland de Pury, Albert-Marie Schmidt. Ils voulaient se consacrer "à la défense et à l'illustration d'une théologie dialectique et d'une philosophie existentielle dans la lignée de Kierkegaard, Dostoevski, Karl Barth, et Martin Heidegger"¹⁰. Ces groupes avaient souvent des divergences de point de vue, mais ils étaient unis dans un idéal personnaliste. Et ce qui contribuait davantage à les réunir c'était "une angoisse commune devant l'aliénation croissante de l'homme du XX^e siècle, non seulement dans le monde capitaliste, mais plus encore en Russie stalinienne et dans tous les pays occupés ou menacés par les formes fascistes du totalitarisme"¹¹.

Au cours de l'année 1933, il travailla avec Arnaud Daudieu à la rédaction d'un long essai sur L'Acte comme point de départ, et rédiga sa "Définition de la Personne". C'est à cette occasion que de grandes discussions philosophiques se sont engagées avec le groupe de Berdiaeff et de Gabriel Marcel. Le philosophe de la "liberté" finira de convaincre Denis de Rougemont de l'origine spirituelle de la personne. Et l'auteur du Journal Métaphysique lui aura donné une nouvelle confiance dans des thèmes qu'il commençait à aborder.

A la fin de l'été 1933, la maison d'édition qui l'employait dut suspendre ses services pour des raisons financières; voulant profiter pleinement de "sa liberté et de ses risques"¹², il se retira avec son épouse dans une île de France. Durant son séjour dans cette province à concentration paysanne, il s'appliqua à observer les gens, à converser le plus près d'eux possible et à saisir leurs superstitions. En s'initiant à la vie de ces braves habitants, il constata que ce ne sont pas les "réformateurs sociaux" ou ceux qui font de beaux discours qui pourraient améliorer leurs pauvres conditions. Au contraire, il pense que les "intellectuels" troublent plus souvent leur vie parce que les belles conceptions politiques et les beaux projets de réformes sociales ne se plient pas à leur réalité concrète. Importées d'un contexte différent, ces philosophies sociales s'incarnent mal, désorganisant le milieu. En fait, Denis de Rougemont critique un type d'intellectualisme

qui promet tout et finalement ne donne rien. Parfois, il reproche aux intellectuels de faire un mauvais usage de la culture comme aux hommes moyens de démissionner en face des intellectuels. A un voyageur qui envoyait sa condition d'écrivain et de conseiller, il répondit ceci: "Croyez-moi, ce que nous vous donnons, c'est justement ce qui nous manque, et quand vous aurez compris cela, vous cesserez, je le crains, d'envier ma condition"¹³.

Durant la période de deux ans que couvre son Journal d'un Intellectuel en Chômage, il n'a pas cessé de prononcer des conférences et de fournir des articles aux différentes revues personnelistes. Même s'il se présentait comme un intellectuel en chômage, il savait très bien que le vrai intellectuel ou l'homme qui assume les risques de sa liberté ne chôme jamais. Il peut perdre une situation, mais son activité de penseur n'est pas interrompue. D'ailleurs, les Allemands qui se tenaient au courant des activités intellectuelles en France le savait bien par la teneur de ses articles qui blessaient leur susceptibilité. Avec raison puisque la notion de personne que défendait Denis de Rougemont dénonçait implicitement la politique du III^e Reich. En 1935, les Allemands avaient commencé leurs entreprises monstrueuses. Mais surtout, ils gagnaient leurs causes par la séduction. Alors Denis de Rougemont, sous l'invitation du diplomate allemand Abetz, accepta un lectorat à l'université de Francfort. Les Allemands étaient certains de le convertir à leur cause; alors ils acceptèrent ses

conditions: "celle j'écrivis en rentrant exactement ce qu'il pensait du nazisme".¹⁴

L'expérience de l'année qu'il passa en Allemagne hitlérienne est à l'origine de son Journal d'Allemagne. Lors de sa parution en 1933, tout laisse croire que les Allemands regrettaien leur geste de "sympathie". Ouvertement il dénonçait le nazisme comme étant une religion de l'Etat totalitaire. Lui, qui connaissait si bien l'Allemagne d'avant Hitler, ne partageait pas l'idée de l'embigadement collectif autour d'un chef qui lui offrait à choisir entre du pain ou des canons. D'autre part, lorsqu'un peuple préfère les canons au risque personnel des libertés individuelles, on se trouve en présence d'un phénomène qui dépasse les cadres rationnels habituels. Comment réagir à cette forme de religion totalitaire? En dénonçant le régime, en essayant de traiter avec Hitler comme la plupart le faisaient à l'époque? Non! Seule une conception de l'homme total impliquant sa révolution peut résister à "l'instinct religieux des masses".¹⁵ "Là où l'homme veut être total, l'Etat ne sera jamais totalitaire".¹⁶ Le danger vient lorsque l'homme renonce à sa liberté qui veut dire, choix, responsabilité, sens du prochain et création. La liberté pleinement assumée produit une synthèse qui tient en tension l'individu et sa vocation. Le fond du problème et le mystère de la personne se situent dans cette tension. Kierkegaard l'avait bien vu, et les pages suivantes s'efforceront de la montrer. D'ailleurs, il est impossible d'avoir une vision juste de l'œuvre

de Denis de Rougemont sans tenir compte dans sa problématique de la tension qui constitue la personne, de cette tension qui est à l'origine d'une liberté cratrice et d'une personne particulière. Là aussi, se joue la possibilité de l'allination de l'homme puisque l'esclavage peut procurer des détentes passagères aux tensions inévitables et considérées trop souvent négativement. Tôt ou tard l'homme, et même des nations, doivent payer la facture de leur laisser-aller. Par exemple, quand Denis de Rougemont décrit la montée du nazisme et son escalade vers la guerre, il sent bien que des peuples sont en train de mourir même si la guerre n'est pas encore à leur porte. Cependant il ne veut pas tant jeter son lecteur en alarme sur cette dernière sue sur la démission de l'homme vis-à-vis de lui-même, de valeurs essentielles à sa dignité. Le déroulement dramatique qu'il peint, et qui s'engage, dans les faits, sur une pente fatale, attaque la dégradation des moeurs de l'occident et manifeste la perte du sens de sa mission. Sinon, la fatalisme a raison. Loïc de se laisser choir dans cette pente trop facile, il va s'efforcer, pour sa part, de relever le défi en poursuivant en profondeur l'exagération des mythes de la culture occidentale. La première édition de L'Amour et l'Occident est sortie de cette épreuve, ainsi qu'un drame, avec musique d'Arthur Honegger, Nicolas de Flue. Ses livres antérieurs, dont trois Journaux, Politique de la Personne, Penser avec les Mains, et Les Personnes du Drame, avaient déjà le ton politique et quelquefois prophétique; mais il s'est maintenant de s'attaquer à la racine de nos maux, et de tenter un effort ultime pour rallier les bonnes volontés.

Sous la menace imminente de la guerre, s'organisent des mouvements de résistances dont il est membre actif et supporteur moral. Son activité intellectuelle redouble d'ardeur. Le rythme de ses conférences se multiplie en Suisse et en Hollande. Durant les deux semaines qu'il est incarcéré sous l'ordre du Général de Gaulle pour avoir publié, dans La Gazette de Lausanne, ce qu'il pensait de l'entrée d'Hitler à Paris,¹⁷ il rédige un plan de résistance suisse, "qu'est-ce que la Ligue du Gothard".

Quelque temps plus tard, soit le 11 septembre 1940, il s'embarque pour les Etats-Unis. Les dirigeants de la résistance prétendaient que son manque de discrétion pouvait compromettre leur cause. "On décida, dit-il, que je serais moins gênant en Amérique qu'en Europe"¹⁸. Sans mandat bien spécial, il se demandait ce qu'il pourrait bien faire aux Etats-Unis. Il voyait la possibilité de prononcer des conférences, mais il lui fallait s'adapter et perfectionner son anglais.

A son arrivée à New-York, il se sent un peu déraciné dans cette ville qui dépasse ce qu'il avait imaginé. Il est étonné de la grandeur des réalisations américaines, mais parfois, il se demande si la vie dans une ville pareille ne risque pas de perdre son sens. Il trouve que le public américain diffère de celui de l'Europe par ses manières de rechercher les conclusions sans se soucier du développement qui les font ressortir à travers un texte. Instruit de cette particularité,

Il limite à cinquante minutes la durée moyenne de ses conférences. Cependant, il voit bien que ce n'est pas encore la bonne méthode pour toucher le peuple américain "qu'on n'atteint que par la radio et le film, les magazines à grand tirage, ou le théâtre"¹⁹. Pour s'acquitter de sa mission (conférences sur la situation mondiale), il ne voit que deux solutions: "écrire un livre dont les fabricants de magazines puissent à loisir piller les arguments ou les informations originales; et faire jouer sa légende dramatique (Nicolas de Flue)"²⁰.

Durant les premiers mois de son séjour, il écrit, avec la collaboration de Charlotte Muret, The Heart of Europe. Durant qu'il rédige ce petit livre sur la Suisse résistante, il songe à en écrire un autre sur le Diable. Avec l'encouragement de Jacques Maritain, qui est au nombre des intellectuels français exilés aux Etats-Unis, il accepte de se faire diable lui-même pour prouver de quelle manière il existe²¹. Comme il s'agit de faire le procès de nos vices et de nos "vertus", il joue le rôle de l'Accusateur qui est un attribut du Diable.

Il ne peut terminer de suite le projet de ce livre. Puisqu'il doit s'embarquer pour l'Argentine où il a pour mission de prononcer une douzaine de conférences sur la débâcle russe, l'absurdité du siècle, la démocratie, la justice, la liberté. Après une tournée de quatre mois qui lui aura fait connaître la "Suisse" de l'Argentine, il revient à New-York en compagnie de millionnaires qu'il a plutôt

admire et que n'importe.

Tout en poursuivant d'écrire le livre qui deviendra La Part du Diable, il organise des séminaires de recherches et donne des cours sur le sacré, les mythes et conventions, aux francophones exilés, à l'Ecole libre des Hautes Etudes²². Cette école fondée par Henri Focillon et présidée par la suite par Jacques Maritain est un lieu de rencontre pour des hommes comme Koyré, Gurvitch, Alfred Métraux, Claude Lévi-Strauss...

La compagnie de ces grands hommes lui donne l'occasion de décrocher une situation à "La Voix d'Amérique" qui est une émission radiophonique en français rattachée à l'"Office of War Information". L'atmosphère de travail lui rappelle l'année 1932 où se formaient les groupes personnalistes à Paris. Ses coéquipiers sont André Breton, Salvador Dalí, Amédé Ozenfant, un fils Pitoëff, Georges Duthuit, Claude Lévi-Strauss, Pierre Baudet et Pierre Lazareff. Julien Green apporte quelque fois des articles sur la vie dans les camps d'entraînement.

Toutes ces personnalités lui permettent de conserver et d'approfondir son élan intellectuel. Dans un moment où beaucoup d'intellectuels avaient démissionné à cause de l'isolement et de la peur, la compagnie d'un groupe semblable lui donnait l'occasion de conserver sa raison de vivre. La perte du sens de la vie est peut-être la pire tragédie de l'homme. Un sens à la vie, comme il

le répète souvent, est la meilleure défense contre la démission à soi-même et contre les guerres collectives. Mais encore, il faut croire qu'il y en a un. L'homme qui a perdu le sens de la vie ou qui se refuse à en chercher un est prêt à commettre les pires monstruosités. Quand des hommes ont perdu ce sens, ils refusent de respecter les valeurs essentielles de la personne: sa liberté, ses croyances et ses biens. Mais comme on ne peut pas posséder des personnes, car dans ce cas on ne peut qu'ETRE, il reste la possibilité de les détruire ou de recourir au suicide avec le sentiment d'en finir avec son angoisse métaphysique.

La guerre a semé l'angoisse et la frayeur. Mais on n'a pas besoin d'être en guerre pour connaître les troubles de l'âme. Kierkegaard avait connu l'angoisse et le désespoir en période de paix. Ne serait-ce pas la peur de l'angoisse qui sème les guerres? Les personnalistes le savaient en 1932, de même que ces penseurs que la chance rassemble aux Etats-Unis. Il est certain qu'une guerre se livrait à l'intérieur d'eux-mêmes, comme à l'intérieur de tout vrai penseur, alors que d'autres se battaient sur un plan extérieur. Comme Goethe, ils avaient pour ambition de dompter leurs démons intérieurs, tandis que d'autres se plaisaient à les déchaîner. C'étaient ces démons qu'admiraient les foules extasées à l'écoute des discours d'Hitler.

On peut être consterné à la pensée que des peuples se mettent

en guerre; mais l'est-on assez pour celles que les hommes ne se livrent pas en eux-mêmes? Non plus, le fait de remporter des combats sur les champs de bataille ne garantit l'homme d'une victoire personnelle. Car cette dernière est-on jamais certain de l'avoir remportée définitivement? Autant Denis de Rougemont a eu de l'admiration pour le peuple américain à l'occasion de son réveil pour mettre un terme à la guerre, autant les succès remportés commençeront à l'inquiéter. La guerre paraissait résoudre de nombreux problèmes: l'économie s'accroissait et l'expansion à l'étranger devenait plus facile. Et l'éclatement d'une nouvelle bombe allait dans l'avenir poser les problèmes dans des termes nouveaux. Mais le fond du mystère change-t-il: l'homme?

Après ses six ans de séjour aux Etats-Unis, comment Denis de Rougemont envisage-t-il poursuivre son oeuvre? Les bases de celle-ci avaient été posées dès 1934 dans Politique de la Personne. La conception qu'il exposait tenait déjà en germe sa thèse sur l'amour et son autre thèse non moins considérable, le fédéralisme. Plusieurs prétendent qu'elles sont sans lien commun. Ils entretiennent l'illusion qu'il n'y a pas de lien possible entre l'amour et le social, alors que le mariage forme une communauté de personnes. Pour mieux comprendre, il serait peut-être nécessaire de reviser le commandement de l'amour du prochain. Car ce commandement a certainement son importance dans l'aventure occidentale de l'homme. Une conception chrétienne de la personne ne peut le laisser de côté, sinon elle n'est pas chrétienne.

On dira peut-être qu'elle n'est pas philosophique; mais, alors, on oublie dans quel contexte nous vivons. Par conséquent, c'est en examinant ce qui a donné l'élan particulier de l'occident que nous aurons le plus de chance de saisir la véritable conception de l'homme de Denis de Rougemont.

SECONDE PARTIE

LA PERSONNE ET L'OCCIDENT

INTRODUCTION

Jusqu'ici j'ai essayé de faire connaître Denis de Rougemont à travers son itinéraire biographique et philosophique. Comme l'auteur est peu connu en dehors de L'Amour et l'Occident, ce cheminement nous a mis en relation avec le contexte et les penseurs qui ont participé à son développement philosophique. On peut abstraire la pensée d'un contexte et d'une époque qui l'a vue naître. Mais l'homme, tel que le conçoit Denis de Rougemont, en est inséparable. L'aventure surréaliste de sa jeunesse, sa révolte devant la montée du nazisme et son exil aux Etats-Unis ont contribué en partie au choix et au développement de ses thèmes philosophiques. Mais le courage que nécessitait son engagement, c'est à la Foi de Kierkegaard et à l'encouragement de ses compagnons spirituels qu'il le devait. Il fallait en tenir compte.

Déjà, nous avons abordé quelques thèmes de sa pensée; par exemple: la vocation, l'engagement, la tension, la liberté, la responsabilité, l'incarnation, la création... Maintenant nous allons essayer de saisir comment ces thèmes s'accrochent à sa conception de la personne. Nous n'ignorons pas la difficulté d'une telle entreprise; puisque, d'abord, nous devons dégager ce à quoi la personne renvoie. Que pouvons-nous dire à son sujet? Et n'éprouvons-nous pas un vide à la suite d'une telle interrogation? Après avoir réfléchi toute sa vie sur le sens de l'homme, Socrate hésite à en donner une définition.

Déjà, nous voyons la difficulté de s'entendre au sujet de l'homme. Toute philosophie se penche directement ou indirectement sur lui; et pourtant les contradictions s'accumulent entre les philosophes. Denis de Rougemont le sait bien et n'en rougit pas. Dans ce fait, il distingue l'un des caractères de l'occident. Car la diversité de nos conceptions manifestent des tensions qui, semble-t-il, ont été moins aigues dans les autres civilisations. Il faudrait donc en découvrir l'origine.

Si nous commençons par l'étude de la genèse de la notion de personne en occident, nous allons nous référer aux derniers ouvrages de Denis de Rougemont. Evidemment, ses premiers livres portaient en germe une prise de position nettement occidentale; mais cette dernière n'était pas explicitement formulée. Elle a pris forme à la suite d'un long itinéraire philosophique. Il semble que la lecture de Rimbaud, Goethe, Kierkegaard et Nietzsche, André Gide et Kafka, lui a fourni les données du problème de l'homme occidental. Ainsi s'est présenté à son esprit le besoin de remonter à l'origine de notre ère pour montrer comment notre aventure a commencé, et pour saisir quelle conception de l'homme a pu lui donner l'élan qu'elle connaît. Cette étude va nous permettre de voir comment une conception occidentale de l'homme a fait son apparition. Mais avant d'examiner la genèse théologique de la personne, la distinction, orient et occident, paraît nécessaire.

UNE DISTINCTION QUI S'IMPOSE: ORIENT ET OCCIDENT.

Que signifie la personne pour un occidental? Et qu'est-il convenu d'appeler l'Occident? C'est dans l'Aventure Occidentale de l'Homme que Denis de Rougemont confronte l'Orient et l'Occident. Pour distinguer ces deux formes symboliques de vie, il demande "à l'Inde de représenter l'Orient", tandis que "l'Europe figure l'Occident"²³. Il est d'avis que "l'Orient et l'Occident ne sont pas seulement des entités géographiques... ni seulement des complexes historiques..." Mais ils sont aussi: "deux voies de l'homme, deux directions maîtresses de sa Quête inlassable du Réel"²⁴. Toutefois, toute aventure comporte des risques; ce qui nous invite à considérer que la forme originelle peut en être altérée.

Pour le moment, nous voulons tout simplement distinguer deux orientations réelles. Nous éviterons donc les jugements trop hâtifs. Car, il ne faut jamais l'oublier, derrière les conceptions et les religions, il y a les hommes et le Réel.

Pour un oriental comme Sohrawardi, l'orient figure:

"l'aurore, le matin, le haut, la droite, l'extrême raffinement, la lumière, l'Ange de la Révélation, le but dernier, l'âme, l'initiation, la sagesse, la régénération, la connaissance libérée par l'illumination, la patrie originelle"²⁵.

Maintenant, voici à peu près comment ce même oriental voit notre occident:

"le couchant, le soir, le bas, la gauche, l'épaisseur opaque,

la pénombre, le démon de l'utilitarisme et de la puissance aveugle, l'oubli des buts de l'âme, le corps et la matière, l'activité désordonnée, la passion, la dégradation, la connaissance égarée et obscurcie par les liens matériels et passionnels, le lieu d'exil²⁶.

Même si cette distinction paraît avantager l'Orient, elle expose une vérité de fait. Il est assuré que l'oriental est tourné vers l'esprit, la sublimation, la grande libération... Considérant la matière comme illusoire et objet de désir à sublimer, il éprouve une certaine horreur en face des réalités particulières et empiriques. Il ne cherche pas à connaître la matière pour elle-même. Mais plutôt, il tente d'effectuer "le retour de la matière à l'esprit"²⁷. Cette ascèse peut s'exprimer aussi par le terme d'Ex-carnation qui consiste à dépasser le moi illusoire et apparent pour connaître enfin la forme de l'Ange.

Sur le plan de la pensée abstraite, l'oriental fait souvent rougir nos penseurs et nos savants occidentaux. D'ailleurs ces derniers sont en train de découvrir par une toute autre voie des lois connues depuis des siècles de la métaphysique orientale. Cependant l'orient ne les a pas appliquées dans la vie pratique. Peut-être parce que sa métaphysique insistait sur un aspect plus essentiel. En tout cas, sa technique est archaïque; et la maladie et la faim emportent des millions de victimes. Voilà maintenant l'Orient faisant appel à nos techniques, à nos formes de nationalismes et probablement à nos vices. L'orient s'occidentalise.

De son côté, que fait l'Occident? Par certains aspects, il

s'orientalise. Il constate que la technique ne résout pas tous les problèmes humains. Quelquefois, il éprouve le besoin de revenir à certaines formes de contemplations orientales. Découvrant que l'action sans méditation conduit trop souvent à des déchéances, le monde oriental le fascine.

L'Occident est accusé d'avoir inventé les pires calamités: les guerres, le capitalisme bourgeois, le colonialisme, le totalitarisme... Mais aussi, l'Occident a créé des valeurs dont on ne tient pas compte dans ces accusations. Nos sciences, nos techniques deviennent la cause de tous les maux et on oublie que nos victoires et nos erreurs sont liées à la liberté de l'homme qui est "le pouvoir unique au monde de suivre l'ordre ou de tricher"²⁸. C'est qu'on oublie la distance énorme entre le créateur, qui vise à résoudre des problèmes de l'existence, et celui qui utilise ses découvertes pour commettre les crimes désapprouvés avec raison par l'humanité. Pour éviter de tels risques, il y a deux solutions: être parfait, ou renoncer à la liberté et à son pouvoir de création. Nul n'a insisté autant que Kierkegaard sur cet aspect, et c'est dans "leur bonne intention" de les éviter que les régimes totalitaires tiennent tant à limiter les libertés individuelles.

A part la liberté, peut-on dire que les vices des occidentaux sont attribuables au "principe" qui a donné naissance à notre aventure, ou plutôt à la trahison de sa "mission"? En soi, est-ce un mal que

nos savants se penchent, contrairement aux orientaux, sur la matière et les réalités particulières comme s'ils voulaient mettre leur esprit dans les choses ou effectuer "la transformation de l'esprit en matière"²⁹? Pour un oriental, cette volonté d'incarnation propre à l'Occident serait un mal. Pourtant, il a besoin de nos techniques pour survivre. Alors, même lui, qui a refusé jusqu'ici de "penser avec les mains", prend conscience de la valeur de nos sciences et de nos techniques.

Quand vient le temps d'expliquer ce mystérieux phénomène de l'incarnation ou d'en situer l'origine, les hypothèses pleuvent. Certains disent que notre science et nos institutions se sont développées pour des raisons d'hygiène, de climat, en somme par nécessité biologique. Mais, alors, on n'explique pas le fait que l'homme se soit enfin décidé à travailler une matière envers laquelle les orientaux sont plutôt portés à se méfier. Des millions d'individus meurent de maladie et de faim; et, puis, il n'y a pas eu assez de sages orientaux pour régler la question. Evidemment cela se comprend; quand la matière et l'individu humain n'est qu'illusion et apparence, nous ne voyons pas quel mérite il aurait à s'en préoccuper. Beaucoup d'occidentaux sont aussi de cet avis. Nos génies les plus illustres ont connu leur période orientale. Goethe a relativisé le monde avant de passer à l'engagement. Ce passage n'en demeure pas moins problématique, tant que nous ne plongeons pas au "Coeur" de l'Occident.

D'autres, dans la ligne de Hégel et du marxisme, prétendent que le développement scientifique dépend du mouvement dialectique et nécessaire de l'histoire. Dans ce cas, ils partent de la réalité de l'histoire et oublient d'où elle provient. De plus, on dira, en régime totalitaire, que l'Etat détient les clefs de l'histoire, et que lui seul connaît les valeurs qu'il faut incarner. Ainsi, l'Etat devient transcendant aux individus. L'Etat prend la place de Dieu. Mais, en attendant le grand jour, la libération totale du matérialisme dialectique, il arrive à ce dieu de montrer les dents. Le pire, c'est qu'il est au prise avec un dilemme insurmontable. Quand il parle de l'histoire et de son moteur, il nous retourne au matérialisme dialectique, lequel renvoie la balle à l'histoire dont on fait une réalité objective et nécessaire. Sans principe transcendant, il n'y a pas moyen d'expliquer le fait de l'histoire. Evidemment, ils en voient un dans l'avenir victorieux du matérialisme dialectique, dans "le saut du royaume de la nécessité dans celui de la liberté"³⁰. Mais cet espoir est sans fondement spirituel; et ce triomphe du matérialisme dialectique est "une triste réplique du MILLENIUM chrétien"³¹. Car l'eschatologie chrétienne est une catégorie spirituelle, impliquant une conception profonde de la Personne divine. Par son refus de l'Esprit (au sens de l'Evangile), le marxisme est obligé d'admettre que la liberté découle de la nécessité. "Les marxistes croient (comme certain christianisme libéral et comme tous les moralismes) que l'"esprit" et la "liberté" sont au terme de l'effort humain"³². Mais "si le spirituel n'est pas A L'ORIGINE, dit Denis

de Rougemont, il n'est pas non plus à la fin d'un système, d'une action, d'une croyance"³³. Dans quelques instants, il nous faudra bien parler de cette ORIGINE pour finir d'éclaircir certains mystères et dégager une vérité plus pure de l'Occident chrétien.

Ces trop brèves illustrations de l'Orient et de l'Occident nous ont mis en présence de deux aventures et de deux risques. Comme il s'agit pour l'oriental "d'un essai de montée de l'homme vers ce qui nie la créature"³⁴, il risque de perdre en chemin le monde créé, sa raison d'être. "Le danger que court l'Oriental, c'est l'ex-carnation trop facile"³⁵. Tandis que le tableau que nous avons brossé sur l'Occident nous montre que l'Occidental court le risque de "l'incarnation trop complète"³⁶. En voulant résoudre les problèmes du monde, "on se perd soi-même dans la matière et ses structures, on perd de vue les exigences et la maîtrise des réalités spirituelles"³⁷. Néanmoins, tout risque voulu par des libertés porte ses chances de salut.

L'Occident a choisi de connaître Dieu par "l'étude patiente des choses particulières"³⁸. D'ailleurs, Spinoza répétait: "D'autant plus nous connaissons les choses particulières, d'autant plus nous connaissons Dieu"³⁹. Est-ce en vertu d'un ORDRE et d'une espérance que l'Occident se lance dans cette voie? Il semble bien qu'un ORDRE donné "sous Ponce Pilate," a révolutionné le monde et a donné naissance à l'histoire. Par l'Incarnation de Dieu dans la

Personne du Fils, la matière, les choses particulières, et les individus allaient être rehaussés en dignité. Pour l'examen de cette question, nous allons donc nous reporter dans l'atmosphère des débats conciliaires sur la double Nature du Christ.

GENÈSE THÉOLOGIQUE DE LA PERSONNE

Cette confrontation entre l'Orient et l'Occident voulait illustrer le problème que posent l'histoire de nos créations occidentales. Nous avons constaté que le fait d'incarnation propre à l'occident fait problème. Non pas que l'incarnation paraissait superflue malgré ses inconvénients évidents; mais plutôt son origine manquait d'explications. C'est ce qui nous invite à entrer au cœur d'une genèse théologique de la Personne en Occident.

Ce n'est pas en historien des religions ni en théologien que Denis de Rougemont développe cette question. Il se reporte tout simplement aux travaux conciliaires des premiers siècles de l'ère chrétienne où des débats étaient engagés autour de la double Nature du Christ. Voici comment le problème se posait à l'époque de Grégoire de Naziance:

"comment nommer les relations intra-divines et les relations de Dieu à l'homme révélées par la venue du Christ, Dieu qui est Père en tant que Créateur, le Fils en tant que Rédempteur, le Saint-Esprit en tant que Libérateur? Comment sauvegarder à la fois la distinction et la liaison de ces aspects? Comment éviter à la fois un monothéisme indifférencié, évacuant le fait central de l'Incarnation, et un tri-théisme mythologique ou rationalisé? Pour résoudre en doctrine ce débat séculaire, sous la pression croissante des hérésies et de la Gnose en pleine effervescence, les Pères grecs et latins ne disposaient en fait que de notions et de mots inadéquats, au surplus difficile à concilier"⁴⁰.

D'après ce court résumé de Denis de Rougemont, il s'agissait de trouver un nom pour l'ensemble des Réalités révélées par Jésus-Christ, et de reconnaître l'Incarnation de ce dernier. Après des délibérations longues et parfois orageuses, il fut convenu d'appeler cet ensemble

de Réalités divines: Un Seul Dieu en Trois Personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ici il convient de s'arrêter sur le mot Personne.

L'usage courant du mot personne ne fait pas problème pour nous. Evidemment, nous ne savons pas toujours ce qu'il désigne précisément; mais ce mot est tellement entré dans les moeurs que nous l'employons spontanément. Cependant la naissance d'un mot n'est pas un évènement purement arbitraire. Il y a une adéquation à conserver entre le mot et la chose ou la réalité à nommer. Car le mot choisi devra s'incorporer adéquatement à un ensemble culturel; et lorsque diverses cultures veulent désigner une même réalité par un nom, les scrupules sont toujours possibles. Ce cas se présentait à l'occasion des débats conciliaires de Nicée. De plus, les partis étaient divisés sur la Nature de Jésus-Christ.

Dans des discussions houleuses, les tenants du monothéisme ne savaient que faire de l'Incarnation de Dieu en Jésus-Christ. Quant à certains Pères grecs, l'Incarnation de Dieu faisaient scandale. Habituerés de penser que le corps est la prison de l'âme et qu'il faut s'en libérer, ils trouvaient difficilement acceptable qu'en Dieu prenne la forme d'un corps, qu'Il meure et ressuscite dans un corps de chair. Dans une perspective platonicienne, ils concevaient assez bien que l'homme puisse s'élever jusqu'au Divin; mais de là à ce qu'un Dieu s'incarne, ils n'en voyaient pas la nécessité. Nous voilà donc

retourné sur le mystère de l'Incarnation que nous avons cerné dans notre brève étude sur l'Orient et l'Occident. D'une certaine manière, le dialogue entre l'Orient symbolique et l'Occident symbolique venait de commencer avec l'Incarnation de Jésus-Christ et les discussions des Pères.

Les uns, en insistant sur la dimension transcendante de Jésus-Christ, répétaient en quelque sorte la tendance ex-carnationiste; les autres voyaient, dans l'Incarnation de Jésus-Christ et dans son Commandement de l'AMOUR DE PROCHAIN, une valorisation réelle du monde des choses et des individus. Puisque le Fils de Dieu avait accepté de s'Incarner, de mourir et même de ressusciter, nombreux Pères considéraient qu'il fallait absolument tenir compte de cet aspect d'Incarnation dans l'idée de Dieu.

Mais il fallait concilier les deux positions, relier les deux pôles, Transcendant et Immanent, l'Un et le Multiple (car l'Incarnation valorisait aussi tous les sujets humains). Les philosophes grecs s'étaient déjà arrêtés sur ce problème. En effet, ils avaient une notion profonde de l'Un; mais ils se demandaient comment il était possible de passer du Multiple à l'Un. Comme les Pères de l'Eglise, ils étaient en présence de deux ordres de réalités à peu près inconciliables. De plus, la tentation de réduire l'ordre du Multiple à l'Un était très forte. Nous savons que Platon voyait dans l'Un la possibilité d'une synthèse abstraite ou vécue de l'Origine et de

la Contingence; mais ce n'était pas suffisant pour donner l'importance désirée par le Christianisme au fait de l'Incarnation. Et comme le terme d'un ne suggérait aucunement l'idée de relation, les Pères conciliaires ne pouvaient pas l'utiliser pour désigner une Réalité, à la fois Une et Triple et reliée au monde par l'Incarnation.

Cependant, "l'hellenisme, comme le mentionne Denis de Rougemont, avait dégagé les notions de l'être distinct, c'est-à-dire de l'Individu, et de la permanence de cet être à travers les modalités: essence, substances et hypostase"⁴¹. Cet acquis de la philosophie grecque représentait tout de même l'aspect d'unité ou d'individualité, très important dans la Nature de Dieu.

En ce qui regarde l'idée de relation, les Romains avaient un mot qui la signifiait bien: persona. Au début, ce terme désignait "le masque de l'acteur, puis son rôle, et de là, l'homme lui-même en tant que doté de droits dans la Cité"⁴². La persona ou le citoyen était celui qui jouait un rôle dans la Cité; tandis que l'esclave n'avait pas de valeur juridique et n'entrenait pas de telles relations avec la Cité. Mais comment un mot si pauvre de sens a-t-il pu passer dans le langage théologique? Je pense qu'il faut attribuer son acceptation à la révolution qu'opérait le christianisme dans la société romaine. L'âme répandue par le christianisme réveillait en l'esclave la conscience de sa valeur et le mettait au service du prochain. Par le fait même, il se découvrait un rôle et une

responsabilité. Evidemment, cet appel n'était pas prononcé par l'Etat mais par la conversion et la révolution individuelle. Pour cette raison, les esclaves convertis ne furent pas toujours bien accueillis par la société dirigeante. Mais l'élément à retenir, c'est que tous, par la foi et la conversion, devenait une persona. C'est la raison pour laquelle ce mot s'inséra dans le langage théologique.

Il convient de noter, cependant, que ce mot était "un terme purement théologique aux yeux des Pères de Nicée"⁴³. Les réalités qu'il voulait désigner dépassait le cadre du terme servant à désigner le citoyen romain. Car les Pères avaient reconnu qu'en Jésus-Christ la synthèse, Immanence et Transcendance, Un et Multiple, s'était parfaitement réalisée; ce qui ne s'était pas fait dans la philosophie grecque ni dans la philosophie romaine.

L'Absolu chrétien allait dorénavant se nommer Personne. Ce terme, puisé dans la langue latine, servit par la suite à désigner le converti. Après Nicée, on parlera de personne humaine. Appelé par la foi, le chrétien renait au conflit et imite au niveau humain le paradoxe parfaitement assumé par Jésus-Christ. Ainsi se légitime le transfert d'un Nom théologique au niveau de réalité pour désigner le rôle social de l'homme autant que sa dignité métaphysique.

La doctrine apportée par le Christianisme présentait donc l'avantage d'accueillir le meilleur de Rome (le rôle social de l'homme)

et de la Grèce (la dignité humaine). Cependant notons bien que l'apport chrétien ne découle pas uniquement d'une union de deux tendances, le collectivisme d'une part et l'individualisme de l'autre. Le christianisme, avec sa doctrine de la conversion et de la révolution individuelle, appelait tout homme dans la liberté et dans l'intériorité à entrer dans LA COMMUNAUTE DES PERSONNES. En elle, après coup, tout homme comme l'esclave avait la chance de trouver la dignité morale qui était celle de l'individu selon les Grecs, et l'honneur de servir, qui était celui du citoyen romain. Dans et par la foi, le chrétien se reconnaît sujet spirituel, libre et responsable. Sa foi lui propose une vocation: l'amour du prochain. Ainsi, il se découvre un rôle; et son engagement libre le rend responsable vis-à-vis de son prochain. Valorisé en vertu d'une espérance éternelle et confiant dans la foi, la personne du chrétien se lance dans une aventure d'exploration qui a donné naissance à notre occident.

CONSEQUENCES DE CETTE NOTION DE PERSONNE.

La tension, qui allait donner naissance aux énergies créatrices de l'occident, était celle même impliquée dans les discussions sur la double Nature de Jésus-Christ. Si nous voulons comprendre pourquoi l'occident se caractérise pour une tendance incarnationiste, nous ne pouvons pas échapper au problème théologique examiné plus haut. Nietzsche lui-même avait reconnu que les sciences physiques n'ont été possibles en occident qu'à cause du christianisme. Nietzsche a souvent noté, en effet, l'énorme différence entre la science des pré-socratiques et celle que l'occident chrétien a développé par la suite. Même si l'auteur de la volonté de puissance n'en a pas vu ou n'en a pas accepté les vraies raisons, elles n'en demeurent pas moins vraies pour autant. En les examinant de plus près, nous comprendrons peut-être pourquoi un athé ne pouvait accepter les conditions occidentales de la science.

Il se trouve donc que les créations de l'occident originent d'une attitude spirituelle de l'homme. Pour Denis de Rougemont le dogme de l'Incarnation y est pour beaucoup. Trois choses capitales avaient été décidées autour de cette question théologique: d'abord la matière et le corps sont des réalités; ensuite le temps a un sens; et puis l'homme est une personne. Précisons davantage comment de ces trois grands choix initiaux découlent nos méthodes.

RECONNAISSANCE DE LA REALITE DU CORPS ET DE LA MATIERE:

Dans la distinction très sommaire que nous avions faite entre Orient et Occident, nous étions arrivés à nous demander comment se faisait-il que ce n'est qu'en Occident que l'homme se soit décidé à étudier et à travailler une matière dont les Orientaux étaient plutôt portés à se méfier. Nous avons déjà partiellement répondu à cette question dans notre sous-titre GENÈSE THEOLOGIQUE DE LA PERSONNE, en disant que l'Incarnation et la Résurrection du Christ se trouvaient à valoriser une matière antérieurement considérée comme illusoire.

Que la matière passe de l'illusion à la réalité, il y a là, je pense, un fait majeur capable de changer la conduite des hommes. Si Dieu est bon, sa créature aussi doit l'être. C'est à l'homme qu'il convient de se convertir pour que lui soit révélé le Bien de la Création. Dès ce moment, rien ne doit échapper à l'attention de l'homme et il n'y a plus de monstres indomptables pour l'homme. Alors les sciences deviennent possibles. Le corps humain, la matière et le cosmos deviennent des sujets d'étude dignes de la vocation de l'homme. "Car la création tout entière attend, dans une attente ardente, la révélation des enfants de Dieu" (Rom 8-19), dit Saint Paul. Si l'univers attend de l'homme d'être compris, c'est que la réalité du monde et du corps n'est pas un obstacle insurmontable pour l'homme. Au contraire, le monde devient pour l'homme une occasion d'affronter des obstacles et d'exercer sa liberté. Dans son effort de comprendre le monde et de s'affranchir des castes et des traditions statiques, sa foi le lance dans des terres nouvelles. C'est l'aventure d'Ulysse

qui affronte les éléments, mesure ses forces contre des adversaires visibles et invisibles. Il se lance dans l'inconnu par goût de l'aventure parce qu'il n'ignore pas que cette dernière est riche de promesses. Ainsi travaille le chercheur occidental. C'est un aventurier de l'esprit qui a la certitude que son intuition va le conduire au Réel.

L'histoire d'Abraam présente nombreuses analogies avec celle d'Ulysse. "Il était parti sans savoir où il allait, parce que son Dieu, sa vérité la plus intime, lui disait de marcher vers l'inconnu"⁴⁴. Même si l'appel lui paraît absurde, il part quand même à l'aventure. Il rompt avec la tradition de son pays et s'élance vers une terre promise; cette déportation volontaire est peut-être le plus bel exemple d'un acte humain d'incarnation. Puisque tout phénomène d'incarnation est un acte de l'Esprit dans le monde, c'est l'engagement en vertu de la foi en la Parole intérieure de l'homme.

Dans ces conditions, si les créations occidentales, comme le prétend Denis de Rougemont, sont un phénomène d'incarnation, elles résultent donc en même temps d'un acte de foi. Car c'est la foi qui pousse Abraam à une aventure riche de promesse ou de création. Toute création implique donc l'idée de vocation et d'incarnation. C'est l'appel reçu dans l'intimité du sujet qui peut faire éclater l'ordre établi et laisser apparaître quelque chose de neuf. Ainsi,

l'idée de création suggère la nouveauté.

Pour passer à du nouveau, il faut rompre dans une certaine mesure avec l'ancien; il ne s'agit pas de tout renverser sur son passage et de balancer un passé qui dans sa vérité contient des germes de l'avenir, mais de créer en vertu de sa liberté, de sa subjectivité intérieure. Pour cela, il faut d'abord découvrir sa vocation qui germe dans l'acte le plus intime de soi-même. Lorsque Denis de Rougemont insiste sur l'importance de l'aventure, il veut montrer finalement que c'est à travers elle que la vocation se découvre et se précise. Il faut d'abord agir pour découvrir la vérité. "Nul homme ne connaît davantage de vérité qu'il n'en incarne"⁴⁵ dit Kierkegaard. L'acte d'incarnation manifeste donc en lui-même un intérêt pour la vérité. Mais on ne peut être certain d'être dans la vérité que lorsque qu'on a vraiment trouvé sa voie. Découvrions par le texte suivant comment Denis de Rougemont accorde de l'importance à cette découverte:

"Tout de même qu'il faut trouver sa vocation si l'on veut devenir une personne et pas un simple numéro d'état civil, interchangeable.

C'est au sein de la personne, au plus intime de l'être de chaque individu qu'inquiète une vocation -- il l'entrevoit, il la recherche avec angoisse, il la découvre ou il l'invente, comme à tâtons -- c'est au plus secret de chacun que se noue l'acte créateur, que se dévoile peu à peu le sens d'une vie, et que l'on touche par instants l'universel. C'est le particulier, bien saisi et vécu, qui mène seul au Tout, et au Réel en soi"⁴⁶.

Pourquoi accorder autant d'importance à cette saisie? C'est que c'est d'elle, de l'effort de l'homme appliqué à découvrir les secrets de toute chose, et par là même ses propres secrets, que sont sorties

nos créations. Pour qu'une science de l'universel soit possible, les chercheurs de l'occident doivent être épris d'un esprit d'aventurier et posséder certaines méthodes de travail. La tradition des grands philosophes grecs nous a légué les principes directeurs de toute recherche scientifique: "d'une part le respect absolu de la vérité objective, mesurable -- et d'autre part l'esprit critique, la volonté de remettre en question toutes les vérités établies, sans laquelle il n'est point de recherche féconde, ni d'invention, ni de Progrès"⁴⁷.

Mais si l'Occidental n'avait pas été en même temps un aventurier, il serait resté sur lui-même, enfermé dans l'esprit de sa caste et incapable de découvrir le prochain. Mais pour se lancer à l'aventure, il faut croire à l'issue du voyage. De plus, c'est la foi qui garantit qu'il y a toujours quelque chose au-delà de soi-même, même s'il est admis que le centre est dans l'homme. En s'élançant vers des horizons nouveaux, ils ont rencontré le réel et se sont trouvés eux-mêmes en découvrant le prochain. Et nos sciences sont faites des vérités que ces aventuriers occidentaux ont découvertes en cours de route.

N'oublions pas cependant que l'aventure elle-même vaut plus que les vérités partielles et objectives qui nous en restent. Car ces dernières restent des vérités contingentes, et même désincarnées. Alors que, pour les créateurs qui leur ont donné naissance, elles prenaient toute la vie.

A côté de l'intérêt subjectif de la recherche, les résultats objectifs opèrent des miracles. L'application des sciences procure, en effet, une meilleure aisance à l'homme. La science et la technique peuvent amener une libération de la nature et du travail; certains besoins vitaux peuvent être soulagés par la propagation de la technique. Des peuples s'empressent de développer cette dernière; il semble que la science comme activité créatrice exige beaucoup plus. La raison de cela viendrait du fait que la technique et ses produits peuvent satisfaire les besoins élémentaires de l'homme; tandis que la recherche exige de l'homme son dépassement, une sortie de lui-même et une ouverture vers le prochain. Ici encore, nous touchons le problème de la foi; il n'est plus nécessaire d'insister.

La science, comme attitude créatrice, est par conséquent un enthousiasme qui découle d'une foi en une réalité objective et universelle. Même si, le plus souvent, les résultats du savant ne résolvent que des problèmes élémentaires de l'existence, nous devons admettre, sans prétentions positivistes, que l'aventure scientifique outrepasse son cadre apparent et s'enracine dans une intuition incommensurable. Parler d'intuition scientifique en occident se compare à tout ce que nous pourrions dire de mieux sur l'incarnation créatrice. Evidemment, il y a des degrés. Mais à un certain niveau, l'aventure de l'homme de science n'est ni moins exaltante ni moins religieuse que celle du philosophe et du théologien. Puisque Denis de Rougemont soutient que: "c'est de notre culture entière,

théologique, philosophique et politique, que sont nées toutes nos sciences, et la technique moderne"⁴⁸. Nous n'avons qu'à nous tourner vers l'histoire des sciences pour se rendre vite compte que les grands inventeurs n'étaient pas les hommes les plus dépourvus de sens philosophique et même religieux. Les vrais hommes de sciences comme les vrais philosophes ont toujours eu une réputation de rêveurs. Même beaucoup de découvertes sont sorties des spéculations mystiques de l'alchimie; les rêves dans l'imaginaire des poètes ou des originaux ont souvent été une semence d'intuitions pour la progéniture.

Cependant, l'occident n'est pas resté sur ses intuitions et ses rêves; il s'est toujours efforcé de les réaliser. "Le rêveur diurne, dit Malraux, réalise ses rêves"⁴⁹. Le chrétien de l'occident est un homme éveillé, un homme "debout" pour utiliser l'expression que Denis de Rougemont adresse fréquemment à l'endroit de Nietzsche et de Kierkegaard. En d'autres mots, l'Occidental s'efforce de rejoindre la réalité (pas toujours) en pleine conscience, parce que la foi en l'Autre et en la Réalité des choses et des êtres lui garantit de trouver le prochain. Dans l'aventure parsemée d'obstacle, il apprend à devenir lui-même le prochain; puisque la meilleure manière de découvrir le prochain, c'est de le devenir soi-même. Voilà le sens de la révolution individuelle. Le prochain, l'Orient rêve de le trouver au terme d'une ascèse et d'une sublimation complète. "Il s'est voué à l'étude de l'âme et des pouvoirs sur l'âme

-- et il a trouvé ce qu'il cherchait dans ses recettes de sagesse" (Definitions, p. 26), affirma Denis de Rougemont. Qui pourrait montrer l'illégitimité de cette voie, quand nos saints et les sages orientaux se rencontrent au terme de leur aventure spirituelle? A ce propos, l'auteur a montré, dans les Mythes de l'Amour, ainsi que dans l'Aventure occidentale de l'homme, que nos saints portent en eux l'Orient symbolique en même temps qu'ils s'appliquent à l'œuvre de transformation du monde; de même certains maîtres orientaux débouchent quelquefois dans l'Occident symbolique.

L'occident christianisé, pour qui le monde n'est pas mauvais en soi mais déchu, s'est tourné vers une création voulue par Dieu, et il a trouvé, lui aussi, une toute autre réalité: "la technique, au sens le plus vaste, l'ensemble des pouvoirs de l'homme sur le cosmos"⁵⁰. Les résultats actuels de cette aventure particulière permettent de soulager bien des misères humaines. L'Orient le comprend maintenant. Mais cette valeur ne suffit pas pour garantir notre supériorité. Car notre aventure est partie d'un Evénement, et lui seul peut la valider. D'abord, l'Incarnation du Fils de Dieu est la seule preuve éternelle de la réalité du monde et des personnes; ensuite la Résurrection, qui est aussi une image prophétique de la résurrection de la chair à la Fin des Temps.

Les philosophes qui ont tenté de montrer les conditions à priori de la science, sans mentionner ce fait capital, se sont butés sur un

problème épistémologique insurmontable. Que toutes les conditions à priori de la science résident dans la Raison Pure, comme l'a vu Kant, ne rend pas compte du mystère de deux aventures différentes. La Raison de l'Oriental n'est en rien différente de celle de l'Occidental christianisé. Aussi la méfiance de Kant à l'égard des réalités empiriques est une attitude orientalisante.

Les marxistes, pour leur part, tout en se dégageant de la pensée chrétienne, lui ont pourtant copié son MILLENIUM, son eschatologie. C'est qu'on ne peut pas donner une parfaite justification de la science et du travail sans penser à une libération finale; puisque tout effort créateur et scientifique est déjà un acte libérateur. L'homme doit croire à la réalité et à la transformation possible du monde pour s'y engager; et seule une espérance finale peut réellement soutenir son action. C'est ici que nous pouvons trouver des points faibles dans l'hérésie du matérialisme.

Le matérialisme, par sa foi absolu dans la technique, oublie la plupart du temps qu'elle est née d'un contexte culturel. "Les grands inventeurs de tous les temps, mentionne Denis de Rougemont, n'ont pas été des techniciens au sens étroit, mais des poètes, des philosophes et des rêveurs, quelque fois des théologiens, ou des peintres, ou des touche-à-tout"⁵¹. Cela, le matérialisme ne le reconnaît pas. Mais en même temps il ignore qu'il se nourrit des restes de la culture. En limitant celle-ci et en concentrant tous les

cerveaux dans la recherche technique, le matérialisme "STERILISE LES SOURCES VIVES DE LA TECHNIQUE"⁵². René Guénon, dans son livre La Crise du Monde Moderne, a démontré non sans angoisse que "certaines sciences modernes représentent véritablement des "résidus" de sciences anciennes, aujourd'hui incomprises"⁵³. Comparativement à la métaphysique, nos diverses sciences ainsi que la technique seraient d'une importance secondaire. Evidemment les sciences peuvent prendre une importance majeure lorsque la métaphysique n'est plus le résultat d'une expérience intuitive ou après qu'un Kant l'a déclarée impossible. Or, "pour Aristote, ajoute René Guénon, la physique n'était que "seconde" par rapport à la métaphysique, c'est-à-dire qu'elle en était dépendante, qu'elle n'était au fond qu'une application, au domaine de la nature, des principes supérieurs à la nature et qui se reflètent dans ses lois"⁵⁴. Par conséquent, le matérialisme et la civilisation technicienne risque fort de perdre le sens de sa démarche si les chercheurs sont coupés de tout recours aux principes supérieurs et de la culture, qui a la tâche primordiale de conserver le meilleur de la tradition. De plus, par son manque de fondements spirituels, les sciences matérialistes s'enferment exclusivement dans le monde du changement. Ainsi, elle ne rencontre plus rien de stable, sinon qu'elle est réduite à des probabilités ou à des constructions purement hypothétiques.

Ces propos n'avaient pas pour but de réconcilier deux auteurs, mais de montrer tout simplement que "le matérialisme est un point de

vues typiquement polémique, consistent à nier l'Esprit même qui avait permis de valoriser chair et matière"⁵⁵. Mais au fond, qu'est-ce que la chair et la matière?

D'abord, nous pouvons dire que ces réalités sont l'univers du possible que l'homme peut explorer d'une manière contemplative comme le font les orientaux, ou d'une manière scientifique comme les occidentaux s'efforcent de le faire. Certains diront que ces réalités ne couvrent pas tout l'ensemble du réel concevable et expérimentable par l'homme. Mais alors, ils oublient que la chair désigne, pour la tradition et pour Saint Paul, le tout de l'homme (corps, âme, intellect) dans sa réalité naturelle et déchue⁵⁶. Tandis que L'HOMME NOUVEAU, pour l'Apôtre, ne se laisse pas saisir dans l'ordre conceptuel: c'est la PERSONNE. Mais remettons à plus tard l'examen de cette question et examinons maintenant ce qu'est la matière.

La matière, cette réalité très tangible, sur laquelle s'appuie l'hérésie matérialiste, est en train de céder sous nos pas. Les travaux des plus éminents savants, comme Einstein, Oppenheimer, et quelques autres, tendent à nous montrer que le monde phénoménal n'est qu'une apparence. Non pas qu'ils nient qu'il y ait du réel dans les phénomènes, mais ils affirment que la matière peut changer en énergie et vice versa.

Les découvertes de la science contemporaine ont donc eu pour

effet de remettre en question les critères classiques du matérialisme: "le plain, la consistance, l'inmutabilité et l'impénétrabilité"⁵⁷. Maintenant, les hommes de sciences sérieux et de quelques régimes politiques auxquels ils appartiennent sont bien obligés de reconnaître que la matière (en prenant l'atome comme base) a la faculté d'être à plusieurs lieux à la fois (*son ubiquité*), qu'elle peut être invisible (puisque'on a jamais vu d'atome) et qu'elle corporte, d'après les travaux d'Heisenberg, une certaine marge d'indétermination, et enfin l'immatérialité qu'on nomme aussi énergie. Or, la matière, depuis les développements de l'énergie atomique, "a revêtu précisément les attributs que les matérialistes pensaient être ceux de l'Esprit"⁵⁸. Par le fait même, les spiritualistes sont tombés eux-aussi dans la confusion.

La raison de cette confusion des spiritualistes réside dans le fait qu'ils voyaient dans l'ubiquité, l'invisibilité, l'indétermination et l'immatérialité les principes spirituels ultimes, sinon Dieu lui-même. Comme ceux-ci s'appliquent aussi à l'endroit de la matière, le domaine de cette dernière ne constitue-t-elle pas en même temps le corps de Dieu? Si telle était la vérité, Dieu se ramènerait à l'ensemble des phénomènes, et nous n'aurions plus besoin de parler de Dieu et de la Liberté. D'ailleurs, touchant cette dernière, certains philosophes ont pensé, en s'appuyant sur le principe d'indétermination d'Heisenberg, qu'il y avait de la liberté dans la matière: "mais, de répondre Denis de Rougemont, n'est-ce pas

admettre du même coup qu'il y aurait aussi de la détermination jusque dans l'esprit⁵⁹. Nombreux sont ceux qui en penseront l'impossibilité; alors ils sont priés de se référer à la définition traditionnelle de la "chair" que nous avons citée plus haut. Pourtant, il existe une façon de résoudre le problème; voici la solution de l'auteur:

"Il faudrait alors dissocier bien plus radicalement qu'on ne le fait d'ordinaire la pensée humaine et l'Esprit (mind and Spirit). Et ceci ramènerait la pensée sous le règne de la Loi, c'est-à-dire dans la "chair", telle que le définissent saint Paul et l'Evangile⁶⁰.

Cette dissociation plus radicale dans le paradoxe de l'Incarnation nous rend plus critique sur certains couples d'opposés connus dans la philosophie grecque et qui se sont multipliés au cours de l'histoire de l'occident. Enfin, dans l'esprit de Denis de Rougemont, cette coupure ramène nos sciences et nos philosophies au niveau de l'immanence et sur le terrain que nous prêtons souvent aux Orientaux. Nous les traitons d'immanentistes; et finglement, nous les retrouvons avec notre physique, qui tend à nous montrer que le monde phénoménal n'est plus qu'une apparence flottant sur du vide. Toutefois, derrière cette Maya des Hindous retrouvée au terme d'un voyage incarnationniste revient sans cesse la Question d'un Ailleurs absolu. Enfin, qu'y a-t-il derrière ce voile de la Maya? Sans relâche notre esprit vient buter contre la transcendance, si bien que cette dernière demeure la plus profonde énigma qu'on affirme sans la rejoindre parfaitement.

En mettant toutes nos sciences, ainsi que celles de l'orient sur

le rapport de l'imanence, nous éprouvons la nostalgie d'une distance infinie entre l'homme et le Transcendant. De plus, si la science n'est qu'une "voie négativa" qui nous conduit à l'Inconnaisable, l'aventure de l'homme n'est-elle pas vaine? Il faudrait se demander si les recherches et les créations humaines pourraient se poursuivre si la séparation était aussi absolue.

Nous avons essayé de montrer que l'élan qui avait donné naissance à notre aventure résidait dans le paradoxe de l'Incarnation, et que ce dernier établissait un rapprochement de Dieu vers l'homme dans la mesure de la montée de l'homme vers Dieu par l'amour du prochain. Par conséquent, ce n'est que d'un point de vue logique que s'opère une scission radicale entre immanence et transcendance. La science se situe sur le rapport de l'imanence en raison de la logique de ses méthodes qui la rend possible. C'est aussi parce que la logique est prisonnière de la Loi qu'elle ne peut saisir le nom de Dieu donné par la Révélation. Le texte suivant de Denis de Rougemont résume assez bien, je pense, ce qui relève du domaine de l'imanence et de celui de la transcendance:

"L'infini et l'omniprésence, l'ordre et son principe immuable, la prescience et la totalité, ces attributs majeurs que les grandes religions avaient conçus comme ceux du Dieu suprême, la physique et la mathématique peuvent les transférer au Cosmos. Mais le Dieu que prient les chrétiens est celui qui s'est fait connaître par cela justement que la science ne connaît pas, et ne pourra jamais ni intégrer, ni réfuter comme illusoire. Et c'est la seule définition de Dieu donnée par sa révélation en Jésus-Christ: "Dieu est Amour"⁶¹.

Nême si la recherche des secrets du corps, de la matière et du Cosmos se situe au niveau de l'immanence, l'acte créateur de l'homme transcende son propre domaine par la main qu'il tend au prochain. Dans un acte d'amour à l'égard des personnes et de la créature, l'homme participe à l'œuvre transfiguratrice du monde.

C'est cet effort créateur de l'homme qui faisait dire à Teilhard de Chardin que "la Matière se divise en deux zones: l'une dépassée ou atteinte, vers laquelle nous ne saurions nous retourner, ou sur laquelle nous ne saurions nous fixer, sans descendre; c'est la zone de la matière PRISE MATERIELLEMENT ET CHARVELLEMENT, l'autre présentée à nos efforts nouveaux de progrès, de recherche, de conquête, de "divinisation": c'est la zone de la matière PRISE SPIRITUELLEMENT"⁶². Cette division de la Matière conçue par l'auteur du Milieu Divin montre que l'effort créateur et incarnationniste de l'homme est une occasion d'Élévation et de transfiguration de l'homme lui-même. Toute attitude de recherche de l'homme vis-à-vis de la créature n'est donc pas vaine puisqu'elle change la face du monde en y laissant pénétrer la transcendance ou en élevant l'immanence, dans la patience et l'aspiration, à la dignité de la transcendance. Teilhard ne voyait pas là une réduction simpliste du Paradoxe; il a assez montré combien lent et difficile est le cheminement sur la "voie royale de la Croix" pour nous convaincre que sa solution dépasse celle d'une logique simplement conceptuelle. D'ailleurs c'est en Oméga qu'il voyait la réalisation parfaite du Paradoxe.

De même, la distinction plus radicale que jamais, que donne Denis de Rougemont, entre Immanence et Transcendance vise d'une part à éteindre les prétentions de l'homme à l'absolu de ses découvertes, et d'autre part à encourager la recherche au maximum. C'est dire que Denis de Rougemont ne partage pas le clan des pessimistes en face de l'aventure scientifique. Il préfère se ranger "dans la catégorie des activistes sans illusions"⁶³. Il le prouve par ses nombreuses conférences de caractère scientifique et par son poste de directeur au Centre Européen de la Culture.

D'après lui, l'occident doit pousser son aventure scientifique à l'extrême. Que l'homme découvre que "l'infini", "l'omniprésence", "l'ordre" et son "principe immuable", "la prescience" et "la totalité" sont du domaine de l'immanence devrait motiver davantage la poursuite de son aventure exploratrice. Lorsque ces principes étaient présentés comme appartenant au domaine de l'Absolu et du Transcendant, ceux-ci étaient réputés inconnaisables; et l'homme qui osait franchir ce voile n'était pas toujours bien vu. C'est une des raisons pour laquelle le créateur ou l'inventeur a toujours passé pour révolutionnaire. En franchissant le cadre des lois admises par les écoles et par les castes, il a la plupart du temps semé la confusion dans ces milieux sclérosés. En fin de compte, si certains créateurs bien intentionnés ont passé pour révolutionnaires dans les deux sens du terme, c'est peut-être parce qu'on s'est trop souvent mépris sur le sens et l'étendu de l'immanence, et qu'on

reportait les véritables attributs de cette dernière au domaine du Transcendant. Comme ce dernier ne peut faire l'objet de l'expérience scientifique, les attributs de l'Immanence erronément transposés à Dieu étaient absolument intouchables. Dans de telles conditions, la science ne peut progresser qu'avec lenteur. Car, si les mots et les méthodes utilisées pour faire l'étude des phénomènes empiriques ne sont pas dignes de l'homme, nous sommes en présence d'un nouveau manichéisme. Le manichéisme traditionnel consistait à affirmer que le monde est le Mal en soi; le manichéisme moderne veut faire croire que les méthodes de recherches et que les principes qui permettent ces recherches sont mauvais en soi. Pour que les travaux scientifiques se développent, il avait d'abord fallu faire sauter les tabous à l'endroit du corps, de la matière et du Cosmos; pour qu'ils se poursuivent dans l'enthousiasme, des penseurs se doivent de montrer la légitimité de nos méthodes de recherche et de tenter d'en découvrir de nouvelles pour accélérer la progrès.

Dans cette ligne de pensée, la révolte des trois derniers siècles vis-à-vis de certaines valeurs spirituelles n'est peut-être pas toujours aussi anti-chrétienne qu'on l'a prétendue. Par exemple, le positivisme a pu durcir sa thèse, et constituer ainsi une sorte d'hérésie; cependant malgré ses postulats agnostiques, il a mis le doigt sur la réalité de la "chair", tandis que bien souvent un spiritualisme abstrait avait peur d'y toucher parce qu'il considérait que le corps est la prison de l'âme et que la matière et le Cosmos sont

peuplés de démons. Le positivisme a osé affronter ces réalités taboues; et, de ce fait, il a largement contribué à l'accélération des recherches scientifiques. En s'efforçant de démontrer la logique de la méthode scientifique, il a suscité un intérêt nouveau pour l'étude des phénomènes, lequel intérêt a aussi permis le développement de la technique.

Maintenant c'est la technique qui est devenu le sujet tabou. "Tous les penseurs du siècle, dit Denis de Rougemont, ont modulé l'un après l'autre un long cri d'angoisse devant le monde moderne livré aux lois inexorables des machines"⁶⁴. A force de dénoncer la technique, ils lui ont donné une sorte de réalité intrinsèque, une personnalité dangereuse en elle-même. Pourtant la technique est une création de l'homme; il lui a donné naissance en essayant d'appliquer dans la vie pratique les lois découvertes à partir de la "chair". Simple processus d'incarnation.

Mais si la technique est mauvaise parce que ses lois et les énergies qui l'actionnent viennent de la Nature, n'avons-nous pas là un manichéisme qui aurait seulement changé de forme? D'autre part, si nous attaquons le savant qui découvre les lois de la "chair", ne mettons-nous pas en doute toute attitude créatrice, toute entreprise de dépassement? Ces interrogations parlent par elles-mêmes et nous prouvent que nous ne pouvons pas aller très loin dans le sens d'une critique négative de la technique. C'est en ne tenant pas

compte du fait de l'Incarnation qu'une telle critique peut avoir du succès. Quant à savoir si la technique est mauvaise en elle-même, Denis de Rougemont avait déjà sa réponse au lendemain d'Hiroshima:

"La Bombe n'est pas dangereuse du tout. C'est un objet. Ce qui est horriblement dangereux, c'est l'homme. C'est lui qui a fait la Bombe et se prépare à l'employer. Le contrôle de la Bombe est une absurdité. On nomme des comités pour la retenir! C'est comme si tout d'un coup on se jetait sur une chaise pour l'empêcher d'aller casser les vases de Chine. Si on laisse la Bombe tranquille, elle ne fera rien, c'est clair. Elle se tiendra quicta dans sa caisse. Qu'on ne nous raconte pas d'histoires. Ce qu'il nous faut, c'est un contrôle de l'homme"⁶⁵.

"Ce qui est horriblement dangereux, c'est l'homme". Car "LE MAL N'EST PAS DANS LES CHOSES MAIS DANS L'HOMME"⁶⁶, dit Denis de Rougemont en s'inspirant de l'Epître aux Romains. Le mal et l'utilisation des machines à des fins condamnables est lié à "notre liberté qui n'est pas un droit, mais un risque à courir à chaque instant"⁶⁷. Le mal tient à notre condition d'homme. "Il est dans notre esprit, n'existe pas ailleurs, et c'est là qu'il faut le combattre"⁶⁸. Et c'est parce que l'homme a "le pouvoir de suivre l'ordre -- ou de tricher"⁶⁹-- que la technique peut devenir à ses yeux si redoutable. A cause de la liberté, toute chose pour l'homme est ambivalente, de la même manière que Teilhard de Chardin établissait, selon l'effort de l'homme, une division dans la Matière. Si l'effort de l'homme fait partie de l'effort divin pour soumettre la Nature et les machines aux volontés humaines, il "suit l'ordre" et travaille dans le sens de la matière "PRISE SPIRITUELLEMENT"; si, au contraire, son effort procède de son orgueil, il triche et s'enchaîne dans la matière "PRISE MATERIELLEMENT ET CHARNELLEMENT".

Comme l'homme a toujours la possibilité de choisir, toutes ses inventions, les plus utilitaires et les plus merveilleuses, peuvent être mises au service des passions corruptrices et meurtrières de l'homme. Une invention de l'homme qui ne lui donnerait pas la possibilité de choisir serait une belle invention du Diable; car l'homme qui a perdu le pouvoir de choisir a aussi perdu la liberté.

Dire que l'homme est esclave de la machine n'est qu'une manière abusive de parler. Puisque la technique et la machine sont parfaitement innocentes. Elles n'ont jamais rien fait par elles-mêmes. L'homme ne peut être esclave que de ses passions ou des passions de d'autres hommes; c'est donc lui le grand responsable. L'ouvrier taylorisé, travaillant à la chaîne, n'est pas esclave de la machine mais de la passion de d'autres hommes à produire toujours plus. Et c'est parce qu'on avait oublié le facteur humain et la dignité de la personne humaine dans les plans de rendement que des hommes sont devenus, selon le mot de Marx, "le complément vivant d'un mécanisme mort"⁷⁰.

Dans un monde menacé par l'entropie ou par le refroidissement de ses énergies, l'homme ne peut plus démissionner devant la recherche nécessaire de nouveaux moyens de survivre. Si, en se basant sur un certain manichéisme technicisé, nos contemporains cessaient de scruter dans l'homme, la matière et le cosmos de nouvelles sources d'énergies, nous pouvons être assurés que celles dont nous disposons pour le moment seront très vite épuisées. Des statistiques nous avertissent

que les réserves en pétrole et en charbon sont limitées. D'ici quinze ans environ, ces ressources manqueront; entre temps, l'homme a le devoir d'approfondir à l'extrême ce monde du corps, de la matière et du cosmos pour réveiller leurs énergies endormies. Sinon nous serons amenés à consentir au suicide collectif. Ce n'est qu'un exemple pour illustrer que l'homme ne peut pas, dans notre contexte actuel, s'asseoir sur ses lauriers. Les besoins créés par son esprit et par sa technique l'invitent à se dépasser continuellement à travers ses créations pour le maintien et l'avancement de son organisation sociale et pour le progrès personnel de chacun.

Souvent on dit qu'il faudrait retourner à la nature. Cela nous éviterait tous les efforts à dépenser pour la poursuite de la recherche. Mais, en somme, on veut revenir à la nature comme on court après les Paradis perdus. C'est qu'on ne pense pas que cette régression implique la négation complète de nos cultures et de nos moyens techniques. Pour répandre cette morale de la passivité et de la démission à l'égard des réalités concrètes et particulières, on se sert précisément des moyens techniques impensables dans un état de nature. Ensuite, il ne faut pas confondre conditions naturelles avec le rêve de l'idéal paradisiaque, lequel n'est pas perdu mais à réaliser. Il ne s'agit pas de s'illusionner mais uniquement de croire qu'un idéal peut s'actualiser.

L'acte est un des principes privilégié de l'occident; au sens

existentiel et chrétien, il désigne l'incarnation quand il est marqué par la foi; il participe à la transformation du monde. L'homme de science et, dans une certaine mesure, le technicien travaille à cette transformation. Leurs inventions révolutionnent nos manières de vivre. Elles améliorent nos conditions de travail et laissent plus d'heures disponibles pour les loisirs. Denis de Rougemont espère qu'avec une technique développée au maximum l'homme pourra consacrer plus de temps au développement de ses centres d'intérêt. Une telle organisation ne donnera pas pour autant une société du jeu et de la consommation mais plutôt celle de la culture et de la recherche. En effet, si l'homme peut satisfaire à ses besoins élémentaires en quelques heures de travail hebdomadaire, il dispose du reste du temps pour s'adonner à des recherches qui jusqu'ici étaient reléguées au domaine de l'utopie. Il y a quelques années, l'aventure de l'espace se limitait aux rêves de Jules Verne. Ce qui a rendu possible la conquête de la lune, ce sont précisément nos machines qui diminuent le nombre d'hommes nécessaires à la production de nos besoins élémentaires. "Ce n'est pas en freinant les progrès de la technique, mais en l'accélérant, que nous sommes parvenus, dit Denis de Rougemont, au seuil d'une ère nouvelle, cette ère qui doit et peut, progressivement nous permettre non plus seulement d'améliorer la condition prolétarienne, mais de la supprimer, à la limite"⁷¹. A présent nous prenons conscience que l'automatisme des machines, longtemps accusé de nous asservir, peut devenir libérateur s'il est poussé à la limite. Avec l'automation, l'homme n'aura plus qu'à

surveiller la bonne marche de ses robots. Quant à la bonne ou la mauvaise utilisation que l'homme peut en faire, nous avons dit qu'elle était liée à la liberté.

L'auteur de l'Aventure Occidentale de l'Homme n'ignore pas que l'exportation de nos machines pose certains problèmes. Il remarque que les peuples étrangers ont le loisir de pointer vers nous les machines de guerre que nous leur vendons ou que nous leur avons permis de produire. Mais, en plus, l'implantation de nos machines en terres étrangères apporte des problèmes de culture. Nous-mêmes, lorsque nous réagissons à l'endroit de la technique, nous la faisons, d'abord parce que nous n'avons pas encore rendu cette dernière docile à ses fins les meilleures, ensuite parce que l'implantation d'une technique nouvelle exige de notre part un élargissement des connaissances culturelles. Lorsque nous exportons nos créations dans une civilisation différente de la nôtre, nous lui livrons des produits résultant d'un ensemble de facteurs scientifiques, culturels et spirituels. Ainsi nous lui imposons notre occident par le biais d'un instrument dépourvu d'intériorité. En d'autres mots, nous lui présentons l'écorce extérieure de notre civilisation. Un pays sous-développé peut s'étonner des miracles de nos machines mais il ne sait pas s'en servir. Pour s'en rendre capable, il doit se mettre à l'école de l'occident. Ce qui entraîne dans bien des cas des révolutions culturelles et sociales, sinon le caos collectif. C'est ce qui faisait dire à Malraux dans ses Antimémoires que l'Inde

est en train de renier sa culture, qu'elle s'occidentalise en somme.
Nous découvrons donc, une fois de plus, que nous sommes RESPONSABLES
vis-à-vis de nos créations et que cette responsabilité est liée à
notre idéal particulier de liberté et à notre foi.

LE TEMPS A UN SENS:

L'occident se caractérise aussi par une conception particulière du temps. Avec l'Incarnation, la Mort et la Résurrection du Christ, la façon d'envisager le temps a considérablement changé. En effet, nous avons en Occident une conscience de l'Histoire. Celle-ci s'est constituée avec le peuple d'Israël et a connu son achèvement avec la Résurrection du Christ qui est l'exemple parfait d'une victoire absolue sur le temps. De plus, l'apparition du Christ est un fait Unique: "une fois pour toutes" selon la Parole de l'Ecriture, la Passion du Christ s'est opérée. Ce n'est donc pas un événement mythique, mais un fait historique. "S'il pouvait se répéter, revenir comme les saisons, dit Denis de Rougemont, il n'appartiendrait pas à l'Histoire, mais au Mythe"⁷².

Antérieurement au christianisme, presque toutes les cultures et les civilisations, qui ont enseigné des théories du temps, décrivent un temps cyclique. Représenté par le cercle ou le serpent qui se mord la queue, le temps cyclique est celui de l'immanence et répète les cycles infinis de, naissance - vie - mort - renaissance. Une telle conception du temps se conceptualise souvent sous la forme du Retour Eternel et donna suite à la métapsychose.

En soi, le temps cyclique est dynamique; à partir de lui, nous pouvons constater le mouvement, le changement, l'évolution et même

prévoir des transformations au sein de la matière.

Mais une telle conception du temps court toujours le risque de se constituer en Absolu; en fait il y a beaucoup de vérité dans la conception cyclique du temps; mais du moment qu'elle se constitue en Absolu, il n'y a plus possibilité de Progrès, puisque les vérités à venir sont basées sur le retour du même, sur les vérités du passé. Ainsi l'Absolu est ramené à l'immanence et l'Histoire devient, de ce fait, impossible. Car ce qui la rend possible, c'est la vérité des uniques qui reproduisent à un niveau humain le paradoxe de l'Incarnation.

Lorsque les cycles de l'immanence prennent le caractère de l'Absolu et de l'éternité, l'homme n'a qu'à se conformer aux rythmes du changement de l'immanence pour entrer dans le royaume des élus du Retour Eternel. Aussi l'homme peut garder un respect absolu pour les lois de l'Univers, mais il reste tout de même dans l'immanence. Et tant qu'il ne fait pas appel à un Dieu transcendant tout ordre de réalité, le dieu qu'il prie est celui de l'immanence et du Retour Eternel. Même, je me permets de penser que la contemplation qui en résulte est produite par l'émerveillement de l'homme vis-à-vis de ses pouvoirs naturels ou des réseaux constitutifs de son être physique et animique.

Lorsque le temps cyclique est la loi de l'Absolu, le salut s'opère

normalement par l'ex-carnation, tendance propre à l'Orient que nous avons déjà soulignée. Cette ascèse se traduit la plupart du temps par le désir de l'homme de sortir de son individualité pour accéder à l'universel et au rythme harmonieux de l'Univers entier. C'est parce que l'harmonie universelle est conçue comme la Réalité dernière que le mode de l'incarnation est illusoire et doit être sublimé. Car, dans cette perspective les réalités illusoires du corps, de la matière, sont les manifestations les plus grossières des réalités éternelles du cosmos. Dans ces conditions, l'homme n'a pas à se préoccuper de ces manifestations très secondaires. Sa grande vertu, c'est le respect de tout; son vice, sa passivité causée par ce respect religieux à l'égard des lois qu'il considère comme éternelles.

Cette illustration nous montre que le retard scientifique des orientaux est lié dans une bonne mesure à sa conception du temps. En somme, nous ne pouvons pas dire que leur conception du temps est statique, mais ce qui l'est, c'est leur attitude à l'égard du monde empirique. Si la réalité de ce monde n'avait pas été attestée par l'Incarnation du Christ, qui est un acte absolu, on peut prétendre que la conception universelle du monde serait demeurée orientale. En conséquence, nous ne pourrions pas parler de sciences des phénomènes, de technique et d'Histoire. Car ce qui a donné l'élan à notre aventure scientifique, historique et anthropologique, c'est l'Incarnation d'une part, et, d'autre part, la Résurrection qui est la preuve éternelle que le temps peut être pleinement assumé. Les découvertes

scientifiques qui renversent les découvertes antérieures sont la marque d'un progrès, d'une victoire sur le temps clos. De même, notre histoire est faite de personnes qui ont opéré une sortie du temps de l'immanence, et qui à force de dépassement redonnent à l'humanité l'espoir d'un dépassement final.

Cependant nous pouvons être certains que les Orientaux détiennent de profondes vérités, même si nous devons être moins occidentalistes que Denis de Rougemont pour l'admettre. Leur conception du temps n'est en rien inférieure à celle que nos hommes de sciences utilisent. C'est uniquement l'élan aventureux vers le prochain ou vers l'Autre qui transforme le sens des lois et les surdétermine sous la poussée de la transcendance. Cet élan qui n'est pas conceptualisable et qu'on nomme habituellement foi et amour fait entrer la transcendance dans l'immanence des personnes humaines. ("Nul homme ne connaît davantage de vérité qu'il n'en incarne", dit Kierkegaard).

Il faut surtout retenir que la conformation parfaite aux rythmes de la nature envisagée comme éternelle soude l'être à l'immanence et entraîne une passivité à l'égard du monde des choses et du prochain. Alors, il ne reste plus de place à l'Histoire, ni davantage à la personne. Car l'Histoire a pris naissance avec l'unicité prophétisée et réalisée de l'Incarnation de la Personne du Fils de Dieu, et elle se poursuit avec l'unicité des personnes qui s'efforcent d'imiter le paradoxe de l'Incarnation. Pour le converti, il ne s'agit plus

d'imiter à la perfection l'harmonie universelle des cycles naturels, mais de s'engager sur la voie du Christ et de s'efforcer de concilier dès maintenant le Paradoxe de sa Personne à la fois Immanente et Transcendante. D'une certaine manière, le message de l'Evangile a opéré une rupture dans l'absolu d'une conception cyclique.

Cependant la dimension cyclique du temps ne disparaît pas pour autant. C'est son importance qui devient secondaire par rapport à une Vérité absolue et transcendante. Comme le temps cyclique est le temps de l'immanence, le christianisme n'a pu faire autrement que de l'intégrer dans son année liturgique. Ce temps de l'immanence, comme la Loi pour Saint Paul, ne disparaît pas, mais, pour le croyant, il change de forme et est transfiguré par l'Amour. Ici, nous venons de toucher le paradoxe de la religion naturelle et de la foi, paradoxe que Denis de Rougemont traite à diverses occasions⁷³. (Cf. L'AOH, Mythes de l'Amour, l'Amour et l'Occident).

Une victoire sur le temps entraîne aussi une métamorphose anthropologique. En effet, tout dépassement sur le temps de l'immanence ou sur le temps objectif est aussi une victoire sur l'homme naturel et déchu, laquelle victoire laisse apparaître l'HOMME NOUVEAU de Saint Paul, l'homme libre et responsable de Denis de Rougemont.

La liberté qui relativise la valeur du temps lié au cycle provoque un vide dans l'homme, une angoisse en face du Temps et de l'Absolu.

En raison de ces états, l'homme sent le besoin de s'appuyer sur le temps qui s'accomplit par nécessité naturelle et qui est un Don à développer et à vivifier; car il cache à l'intérieur de lui-même une vocation. Mais celui qui a peur du Temps et qui ne s'arrête qu'à sa dimension naturelle ne développe pas sa vocation par motivation délibérée; mais il la subit par nécessité. C'est ce qui faisait dire à Nicolas Berdineff que "c'est l'esclavage qui est facile, et la liberté qui est difficile"⁷⁴.

La peur du Temps, produite par la rupture avec le Cercle cosmique et l'homme naturel (ce que Kierkegaard appelait la suspension du moral), "serait intolérable si la Révélation n'apportait pas en même temps la certitude que le temps a été vaincu au matin de Pâques, que l'homme ne lui appartient que par la chair (étant au monde mais non du monde) et qu'un terme est promis à l'Histoire, encore que nul n'en sache "le jour ni l'heure"⁷⁵. Sans la foi, la rupture du temps est une absurdité. Pour l'athé, elle est un non-sens, une négation de l'homme, un sacrifice à l'angoisse du néant. Sans "la preuve d'une existence qui échappe au Temps"⁷⁶, l'homme de chair ne peut croire qu'à la forme du monde. C'est sa façon d'échapper à l'angoisse du vide ou au Temps dans toute sa réalité.

C'est par leur volonté d'échapper au temps et par leur désir de dépassement que Nietzsche et Kierkegaard rencontrèrent l'angoisse. Chez le premier, celle-ci était si forte qu'il opta finalement pour

le "retour des temps", qui correspond pour Denis de Rougemont à "une dernière fuite devant l'Eternité"⁷⁷. Nietzsche garde du Temps de l'Eternité, la nostalgie. Kierkegaard, de son côté, en a d'abord la nostalgie; ensuite il s'engage "en vertu de l'absurde" et parvient ainsi au sérieux de l'intériorité et de la certitude.

Parler d'une victoire sur le temps prête tout de même à équivoque. La tendance ex-carnationniste, n'est-ce pas, vise à sortir du temps? On veut sublimer l'homme de chair. Mais une telle sublimation ou cette forme d'ascèse qui consiste à ignorer le moi individual se traduit fréquemment par un refus du temps. Dans la perspective occidentale, au contraire, la forme du temps ainsi que l'homme de chair doivent être pleinement assumés. D'une part, est posé un Temps de l'Absolu divin, et d'autre part, un temps de l'immanence où l'homme est placé en face d'un choix et d'une destinée à réaliser. S'il opte pour le monde uniquement, il se pliera évidemment à un destin. S'il choisit de "suivre l'ordre" de l'Esprit, sa vocation vient d'AILLEURS et sa mort est derrière lui; il agit sa vocation, il œuvre vers sa destinée. Cela veut dire que ses choix derniers ne sont pas pris pour le monde, même si son acte se pose dans celui-ci. Par conséquent, c'est aussi "en vertu de l'absurde"⁷⁸ que le chrétien s'engage dans le drame du monde. Car, "tant que je vis, dit Kierkegaard, je vis dans la contradiction, car la vie même est une contradiction". Mais c'est la foi qui donne le courage d'accepter cette contradiction; car, en même temps, la foi nous

indique que la croix de nos contraires peut être surmontée, et que la Lumière de la Transcendance, qui s'est posée sur cette Croix est capable d'éclairer tout le DIVERS de l'existence. La foi et l'amour transforment le drame et livrent la richesse du DIVERS.

Lorsque le DIVERS prend un sens et que les uniques sont reconnus à travers ce DIVERS, nous discutons que le Paradoxe est en train de s'éclaircir. Il n'y a pas alors de négation du temps et des individus par la Transcendance mais une élévation de ceux-ci à la dignité de personnes à la fois libres et responsables, à la fois "au monde comme n'étant pas du monde". Cette survalorisation des individus par l'Esprit de la Transcendance fait quand même éclater le temps clos (produit de la raison de l'homme naturel) et l'homme naturel fermé sur lui-même. Par la prise de conscience de son ouverture infinie vers la Transcendance, l'homme découvre la possibilité d'un Progrès, d'un Devenir chrétien au terme duquel les temps sont accomplis.

C'est dans cette vision eschatologique du Devenir personnel qu'origine notre conscience de l'Histoire. Lorsque Denis de Rougemont affirme que "la conscience de l'Histoire est née de l'acceptation d'un temps radicalement imprévisible"⁷⁹, il vaut insister sur la verticalité de ce Devenir. "La question, ajoute-t-il, n'est pas de savoir "ce qui arrivera", mais de savoir dès maintenant ce que nous sommes disposés à laisser arriver ou à faire arriver"⁸⁰. Il est

donc moins question pour Venis de Rougemont d'une participation de l'homme à un devenir que de sa responsabilité d'assumer le changement et d'engager un Progrès; à la condition, bien entendu, qu'un tel Progrès en soit un pour la personne.

Ce Progrès, en même temps que cette Histoire de la personne, laisse au monde une marque, un germe transfigurateur de celui-ci. Ainsi la communauté des personnes en Progrès donne dans l'immanence du temps clos l'impression d'un devenir social, lequel devenir peut s'inscrire dans l'optique d'une eschatologie universelle, ou, au contraire, s'appuyer sur une théorie immanentiste du temps cyclique. Dans la premier membre de l'alternative, le Progrès vers l'Humanité s'apparente à la "voie longue" dont fait quelquefois mention Teilhard de Chardin. Dans le second membre de l'alternative, les protagonistes se placent dans la perspective du temps cyclique et du devenir fatal de l'Histoire. Mais alors ils ignorent que cette Histoire qu'ils décrivent comme nécessaire et fatale porte la marque de l'Axe vertical de la Personne en devenir. Aussi il serait plus exact de dire, quand ils veulent parler d'un processus nécessaire de l'Histoire, qu'ils ne sont pas dans l'Histoire mais plutôt dans le Cercle cosmique considéré sous son aspect statique. S'ils veulent à tout prix soutenir qu'ils sont dans l'Histoire, alors, qu'ils acceptent que le Cercle cosmique s'est transformé en Spire sous l'élan de l'Axe vertical de la personne à la fois libre et responsable en vertu de la foi.

C'est la dimension spirituelle et axiale de la personne qui nous permet de dire que le temps a un sens. Car le temps ne prend de sens que par la personne. C'est cette dernière qui, comme Adam nommant les animaux, donne un sens au vide angoissant du Temps. Et sans la foi, l'homme imagine le temps à sa dimension naturelle et déchue. Or pour que le temps ait un sens, et que ce sens s'appelle l'Histoire, l'homme devait naître à l'Esprit du Paradoxe. Par cette seconde naissance, la personne devient responsable de son temps sur la terre. Celui qui renonce à cette responsabilité par peur du temps allié sa liberté dans les déterminismes de son être naturel et parfois dans ceux que créent les organismes sociaux. Tout simplement parce que les principes sur lesquels il s'appuie appartiennent à la contingence; d'abord à la contingence de l'individu fermé sur lui-même, ensuite à la contingence de la "persona" définie uniquement par son rôle dans la cité et coupée des secours spirituels. Ces deux tendances majeures dont nous avons parlé dans notre GENÈSE THEOLOGIQUE DE LA PERSONNE se retrouvent tout au long du mouvement spiroïdal de l'Histoire. Cependant l'Histoire véritable n'est pas faite de l'une et l'autre de ces virtualités prise séparément. Elle est produite au contraire par l'attraction de l'Axe vertical de la personne qui transcende ces deux tendances de l'homme et les intègre en même temps. L'Histoire appartient donc à l'"exception". C'est par une aspiration au Temps absolu et par son acceptation totale que l'homme naît à la personne caractérisée par la liberté qui le rend digne et par la responsabilité qui le lie avec le prochain.

Comme la personne, telle que la voit Denis de Rougemont, échappe au domaine de la nécessité contingente, nous ne pouvons pas en vérité parler d'un progrès nécessaire de l'Histoire. S'il y a Progrès, il vient de la personne, de sa volonté d'libérée de création. Sans cette dimension axiale de la personne, le monde retombe dans le temps plat et l'existence banale, ses énergies se refroidissent; et l'homme perd la conscience de son origine spirituelle. Etant donné l'équivocité de l'évolution historique, notre méfiance à l'égard de celle-ci devrait s'accroître, de peur de prendre pour l'Histoire ce qui arrive sans la participation active de la personne. Car "l'Histoire absolue veut que l'homme tout entier soit uniquement du monde"⁸¹. Et l'homme qui s'est noyé dans ce bain est coupé de l'Esprit. Une telle histoire absolutisée, où la personne devient un moyen pour le Parti, nie la personne, "car la personne se fonde dans ce qui nie le temps, le détruit et le renouvelle"⁸². Une confiance abusive dans une histoire qui se fait d'elle-même conduit au fatalisme, et il n'y a plus moyen de justifier l'action personnelle.

L'HOMME EST UNE PERSONNE

La troisième conséquence du Dogme de l'Incarnation, avons-nous dit, est une nouvelle manière d'envisager l'homme, résultant de la transposition du Paradoxe de l'Incarnation au plan humain. Il va sans dire qu'une telle transposition élève l'homme en dignité, ou bien, au contraire, abaisse Dieu au rang de la nature humaine déchue. Car la synthèse parfaitement réalisée par Jésus-Christ ne l'est pas toujours autant dans l'homme. Que ce dernier en vienne à oublier l'un des Pôles du Paradoxe, il ne reste que l'unité déchue de l'homme naturel: et celui-ci prend la fuite vers le salut individuel ou s'abandonne au sacré collectif, qui sont pour Denis de Rougemont: "la maladie "grecque" et la maladie "romaine" de la personne"⁸³.

Ces deux possibilités de la personne parcourent le mouvement de la Spire ascendante de l'Histoire d'une manière discontinue avec les époques, et de ce fait peuvent rendre compte de nos malaises en occident. C'est que les objets de la Spire ne sont que des manifestations de la personne, "POUR LA RAISON BIEN SIMPLE, ainsi que l'affirme Denis de Rougemont, QU'ELLE EST L'AXE DE LA COURBE"⁸⁴.

"La personne est appel et réponse, elle est acte et non fait ou objet, et l'analyse complète des faits et des objets n'en décelera jamais la preuve incontestable"⁸⁵.

La personne est objet de croyance et tout ce qui a été dit au sujet d'elle relève de la foi et non de la preuve. C'est au nom de la dignité de la personne reconnue en vertu de la foi que des lois

ont été établies sur elle, et non sur sa preuve "incontestable". Lorsqu'on ne veut s'appuyer que sur des preuves tangibles, il devient facile de ne plus reconnaître cette dignité de la personne, à la fois distincte et reliée à son Origine spirituelle et aux autres êtres. Pourtant la personne humaine, définie par sa vocation qui la rend libre et responsable, et à la fois reliée et distincte, "va devenir la vraie source du Droit nouveau, du respect humain, de toute la morale occidentale et de toutes les institutions civiques et sociales... chargés d'assurer à la fois les libertés de l'individu et ses devoirs communautaires"⁸⁶.

Cet idéal a constamment été trahi au cours des siècles. Bien souvent on a cru que nos lois n'étaient qu'en continuité avec l'ancienne alliance; alors qu'elles paraissent, au contraire, impliquer et exiger un profond respect de la personne et de ses droits, de son droit à l'autodétermination, de son droit à la vie et à ses biens, de son droit irréductible à remplir une vocation personnelle. Enfin, il y a dans les droits et les devoirs une exigence profonde de dépassement. L'individu qui n'est pas épris de cette passion tombe sous le foudre des hommes. Ainsi, malgré sa dignité, l'individu n'a pas saisi sa vocation, alors il appartient au règne de la loi. Tandis que la personne, marquée par l'Esprit du Paradoxe, se libère de la loi en l'assumant pleinement par sa fidélité au Principe qui est à la racine de la loi.

Parfois nous sommes portés à croire que la loi est contre la

personne; mais cette impression vient du fait que nous ne voyons pas que la loi est une étape vers la personne et peut être dépassée sans être abolie. Tandis que l'homme qui est limité à la contingence de celle-ci n'est pas parvenu à la conscience de sa dignité personnelle. S'il n'est stimulé que par la contrainte extérieure de la loi, il n'est pas encore devenu sujet de son action; sa liberté est viciée, et sa responsabilité est un esclavage. La liberté, telle que l'entend Denis de Rougemont, ne nie pas la loi du fait même que son acte dans l'existence fait naître la responsabilité vis-à-vis d'autrui. L'acte de la liberté lie donc la personne avec son prochain, tout en conservant leurs distinctions propres. Alors, il ne s'agit pas d'une liberté vide, dont Robinson ne savait que faire, mais d'une liberté engagée et ouverte à la diversité du Réel.

De même que la découverte de nouvelles lois scientifiques agrandit le champ du réel expérimental, sans nier absolument les lois antérieures qui s'appliquent toujours dans leurs domaines respectifs, le Progrès personnel élargit le rayon de la conscience et de la perception des choses et des êtres sans rien nier du Réel. Dans notre étude sur le Temps, nous étions arrivés à la même conclusion en disant à peu près ceci que la conception spiroïdale du Temps intègre la conception circulaire avec la particularité que cette dernière est transfigurée par la première sous l'attraction de la Transcendance ou de l'Amour.

Par certains aspects l'imitation du Paradoxe de l'Incarnation peut

sembler utopique; de toute façon, le Paradoxe lui-même est absurde pour une conscience athée. Malgré l'apparente contradiction entre son enseignement et sa concrétisation, il faut tout de même admettre que l'Esprit du Paradoxe a fait son chemin dans le développement des sciences, dans la perspective du Temps, ainsi que sur le plan anthropologique. Il paraît donc que cette éthique occidentale de la personne aurait servi nos intérêts dans les rapports conjugaux, sociaux et politiques. Ainsi cet idéal rempli de promesses et centré sur la conversion à la liberté pouvait apporter des avantages profitables, mais aussi il augmentait les risques de déroute, liés à cette même liberté qui est un signe de la personne. Dans la mesure où des hommes non convertis en profondeur se sont emparés de ce message pour servir les intérêts de César, l'occident s'est vu en train de faire des guerres, de développer des passions perverses en justifiant son action sur une notion de la personne qui, pourtant, leur est contraire. En somme, c'est au nom de cette éthique de la personne ou derrière son étiquette, que bien souvent des hommes ont bafoué d'autres hommes jusqu'à développer trois maladies majeures: "la passion, ou la conversion au néant"⁸⁷; "la révolution, ou la passion socialisée"⁸⁸; "la nation, ou la vocation socialisée"⁸⁹.

Dans la préface à l'édition de 1956 de L'Amour et l'Occident, Denis de Rougemont note le passage suivant:

"D'écrire le conflit nécessaire de la passion et du mariage en Occident, tel était mon dessein central; et cela reste à mes yeux le vrai sujet, la vraie thèse de mon livre tel

qu'il est devenu"⁹⁰.

L'Amour et l'Occident n'est pas "une belle histoire d'amour" telle que rêvent de vivre la plupart des Occidentaux. Raconter "une belle histoire d'amour", c'est faire éprouver une grande passion, mais c'est aussi se placer à côté de l'Amour. Car l'amour n'a pas d'histoire, et seulement les grandes passions suscitent l'intérêt en Occident. Mais si les ouvrages à sensations se vendent bien, c'est peut-être parce qu'ils touchent "certaines structures profondes du réel"⁹¹ ou des réalités de l'âme qui ne demandent qu'à être développées. Comme la personne peut transcender tous les niveaux du réel par l'Amour tout en les intégrant, elle doit bien rencontrer, à travers son itinéraire progressif, ces réalités qui se traduisent sous formes de mythes. C'est ce qui, je crois, lui faisait dire que l'objet de son livre était de "décrire le conflit NECESSAIRE de la passion et du mariage en Occident".

Dans L'Amour et l'Occident, comme dans les Mythes de l'Amour, il y a deux hommes en Denis de Rougemont: d'abord le polémiste quand il veut faire disparaître notre manie d'identifier passion et amour; ensuite le personnaliste lorsqu'il prend position en faveur du mariage fondé sur une fidélité jurée, loi d'une vie nouvelle et engagement pris pour le monde.

Lorsque Denis de Rougemont s'attaque au problème de l'amour-passion, le polémiste se fait aussi historien. Selon lui, l'amour-passion, tel

que nous l'avons déjà éprouvé ou qu'il nous est connu par la littérature, le cinéma et les médias d'information, est né au XIII^e siècle avec la poésie des Troubadours et les légendes (surtout celles de Tristan et Iscuit) qui reprennent et transmettent par un détour de langage des thèmes appartenant aux Religions hérétiques, des Cathares et des Manichéens. Enfin nous savons que ces Religions tenaient le monde pour Mauvais: de plus, le mariage et la sexualité sont condamnés par les Parfaits de ces Hérésies, mais demeurent tolérés pour leurs simples croyants qui constituent la majorité. De l'autre côté, le christianisme soutient que le monde est créé bon (quoique échu), et le mariage est élevé pour lui à la dignité de sacrement. De cette confusion allait naître la passion que Denis de Rougemont définit ainsi:

"La passion est cette forme de l'amour qui refuse l'immédiat, fuit le prochain, veut la distance et l'invente au besoin, pour mieux se ressentir et s'exalter"⁹².

Lorsque la poésie courtoise, devenue le seul moyen d'expression des Hérésies, pénétra dans les milieux chrétiens à son insu, on était loin de se douter du feu tristanien qui venait de s'allumer. Car la poésie courtoise et les chants populaires, récités et chantés aussi bien par les chrétiens que par les hérétiques, se trouvaient à condamner l'institution chrétienne du "mariage civil et religieux", caractérisé par "l'union au sein de la distinction"⁹³. Dans la confusion produite par la rencontre de cette mentalité populaire et l'Orthodoxie, que va faire la personne? Sinon jouer pleinement le compromis en adoptant dans ses moeurs ces positions difficiles à

concilier.

C'est à ce moment que le mariage devient une sorte de jeu. On se marie avec le doute, et ce doute entretient l'amour-passion. Dans bien des cas, le mariage est consenti pour la forme; l'engagement est pris pour l'autre monde, alors que l'institution du mariage vise ce monde-ci. "Notre engagement n'était pas pris pour ce monde"⁹⁴, dira Novalis quelques siècles plus tard. Mais, alors, qui devient le vis-à-vis dans l'engagement? Pour les Parfaits, c'était la Dame de l'Amour, la Pistis Sophia. Ce thème a sans doute été compris par les romantiques; mais l'est-il encore par la masse populaire qui en a perdu les clefs? Cependant ce sont ces thèmes, quasi incompréhensibles dans leur profondeur symbolique, qui continuent de fasciner les lecteurs et les spectateurs de films, pour atteindre au XX^e siècle un sommet dans l'exploitation de l'amour-passion.

Il résulte de ce fait que nos institutions en subissent le coup, à commencer par celle du mariage. En effet, si la personne avec qui j'ai conclu un contrat civil et religieux n'est pas une personne, mais seulement l'occasion à partir de laquelle une passion pourra se développer, je n'ai pas fait un mariage chrétien mais un mariage cathare. Le refus de l'autre comme personne (incomplètement réalisé cependant), tout en gardant sa présence, nécessaire pour allumer le feu de la passion, conduit à l'amour de l'amour mais jamais à la communauté de personnes. Le feu de la passion pourra brûler, le

Tristan du XX^e siècle continuera de l'entretenir par la littérature, le cinéma et les autres médias d'information. C'est la passion elle-même qui est adorée à travers un être idéalisé mais non une personne concrète. Pour Denis de Rougemont, la passion est la voie d'Eros, ou cette forme de l'amour divinisant conduisant au néant; si Eros n'est pas racheté par Agapè, l'amour en acte, l'angoisse de la passion gagne la personne jusqu'au démoniaque du solitaire incapable d'aimer.

Par ailleurs, Denis de Rougemont prétend que Don Juan est le rejeton de Tristan. Son mythe se serait développé au XVII^e siècle. Il fallait, n'est-ce pas, des Don Juan pour répondre aux nombreux Tristan? "La technique de Don Juan, c'est le viol"⁹⁵, le crime des crimes dans l'amour courtois. "C'est le démon de l'immanence pure, le prisonnier des apparences du monde, le martyr de la sensation de plus en plus décevante et méprisable --- quand Tristan est le prisonnier d'un au-delà du jour et de la nuit, le martyr d'un ravissement qui se mue en joie pure à la mort"⁹⁶. L'état de Don Juan n'est pas moins pitoyable que celui de Tristan parce qu'il n'arrive pas lui non plus à aimer une personne concrète et met tout en jeu pour fuir l'unique: il a besoin de Tristan et de la morale pour mieux les déjouer.

Ces états ne sont pas seulement des rêveries dans l'imaginaire; ils procèdent de l'âme (le corps animique) et de son pouvoir émotionnel.

Ils ont été vécus depuis quelques siècles et continuent de l'être en Occident. Denis de Rougemont soutient que Nietzsche et Kierkegaard auraient poussé jusqu'au bout la logique interne de ces deux mythes de l'âme. Tous deux ont été des penseurs tragiques parce que la voie respective sur laquelle ils se sont engagés était hérétique par rapport à l'Esprit du Paradoxe. Mais elle n'était pas moins réelle pour cela, si on s'en tient à ce que Denis de Rougemont entend par hérésie⁹⁷.

La prédominance don-juanesque du Nietzsche de la connaissance l'incitait à rallier tout le réel de l'immanence coupé du Transcendant; aussi quand il croit s'opposer au christianisme c'est Tristan qu'il vise. Et, peut-être, dans un billet qu'il écrit pour Cosima au jour où la démence éclate, a-t-il voulu rallier Tristan, même mieux, l'Esprit du Paradoxe:

"Ariane, je t'aime!" signé: Dionysos"⁹⁸.

Kierkegaard, pour sa part, a vécu jusqu'au bout la passion de Tristan. En laissant tomber le stade esthétique, il a renié Don Juan et le multiple. Mais ce n'était qua pour un temps, puisque le stade religieux de ce "Tristan de la Foi" voulait trouver tous les hommes dans l'Unique possédé à l'infini.

En conséquence, ces deux "personnes du Drama" de notre époque auraient consacré leur vie à la défense des deux éléments du Commandement à l'Amour; l'un a pris position pour l'immanence et le

"retour des temps", parce qu'il voyait le prochain et qu'il voulait qu'on lui reconnaissse une valeur; l'autre a laissé Régine pour l'amour de Dieu. Si Dieu lui a redonné Régine, comme Dieu a laissé Israël à Abraam, sa voie est justifiée. Nietzsche et Kierkegaard nous donne donc un exemple frappant que la solution du Paradoxe de la Personne exige un Progrès dont l'accomplissement absolu est lié au Mystère de la Foi, d'où est tiré l'essentiel de notre Ethique en Occident.

Loin d'être une démission, cette confiance placée dans la foi est un nouveau rappel à l'ACTE par lequel la personne et l'amour se découvrent.

En guise de conclusion sur l'amour, je laisse au lecteur le soin de méditer sur les textes suivants:

"Points d'amour pour Don Juan, le désir seul: ni de prochain, mais seulement des objets. Mais pour Tristan, si le dernier obstacle qui nourrit sa passion est dans le moi distinct, et si ce moi doit s'abîmer dans l'inconscient tout-englobant, il n'y a plus d'objet, ni de prochain. Il n'y a plus que l'amour de l'amour dans un sujet qui, lui aussi, doit s'évanouir..."

"Don Juan et Tristan, symboles de l'âme, ne sont en fait que deux manières d'aimer sans aimer le prochain. N'étant pas des personnes, mais des puissances..."

"Tout amour véritable est RELATION RECIPROQUE. Cette relation s'établit tout d'abord à l'intérieur de chaque personne, entre l'individu, qui est l'objet naturel, et la vocation qu'il reçoit, sujet nouveau, -- et tel est l'amour de soi-même. Elle s'établit ensuite à l'intérieur du couple, entre les deux sujets-objets que constituent les deux personnes mariées. Elle s'établit enfin entre le couple et la communauté humaine..."

"Les deux mythes les plus prestigieux de l'amour que l'on rêve en Occident sont en réalité deux négations de l'amour vrai dans le mariage, bien qu'ils en soient inséparables: ils sont nés de lui, contre lui, et ne pourraient se perpétuer sans lui..."

"Tous les deux ont raison contre l'amour, sitôt qu'il se ramène en soi, cessant d'être un échange vivant..."

"Que l'un des deux gagne à la main, il aura tôt fait de ruiner mariage, modération, personne, et la vie même. Mais

sans eux, que seraient nos amours?⁹⁹.

Aussi, un texte où l'auteur laisse une sorte de profession de foi:

"J'ai pu douter de l'être, et du devenir, et de toutes nos idées sur "Dieu", je n'ai jamais douté de l'amour même. J'ai pu douter jusqu'au vertige de presque toutes les vérités de la morale et de la culture occidentales, — avant d'en retrouver quelques-unes mieux comprises, au retour d'un Orient de l'esprit. J'ai douté de la plupart des vérités successivement démontrées par nos sciences: et je ne cesse de douter de notre image de monde, du vide et des distances inconcevables calculées à partir de nos formes. (Je pressens trop de raccourcis, et qu'on trouvera!) Mais je crois bien n'avoir jamais douté de tout cela, qu'en vertu et au nom de l'Amour. Il est la grâce indubitable. Je n'ai pas d'AUTRES foi certaine, d'autre espérance, et je ne vois pas de sens hors d'elle, ni d'autres raisons de douter, je veux dire: de chercher jusqu'au bout ce qu'un jour nous pourrons aimer de tout notre être enfin réalisé, dans le Tout enfin contemplé. Quand l'Amour sera tout en tous, lors du renouvellement de toutes les choses"¹⁰⁰.

"Quand le catastrophisme passionnel se répand dans le corps social, écrit Denis de Rougemont, il prend le nom de Révolution"¹⁰¹. En 1932, déjà, il disait: "le monde actuel est né d'une révolution"¹⁰². Mais de quelle révolution?

A diverses reprises, ce mot est apparu dans nos développements pour signifier la conversion à la personne. Ce sont deux mots synonymes, mais le premier a changé de sens à travers les siècles, pour devenir finalement un mythe passionnel.

Au sens propre, la révolution intervient au moment de l'irruption de la foi. Comme pour Saul de Tarse, la révolution ou la conversion opère un changement brusque et radical dans la vie intérieure d'un homme. "Les choses vieilles sont passées, affirme saint Paul après

sa conversion; voici, toutes choses sont devenues nouvelles"¹⁰³. Dans cette perspective, la révolution est un acte essentiellement intérieur appelant tout homme à naître à l'homme nouveau, à la personne. Le converti rejette la Loi, mais c'est en vertu de la foi en Agapè qui discipline et rachète Eros. Autrement dit, l'homme de la "chair" passe de la Mort divinante d'Eros à la Vie d'Agapè qui reprend Eros ou l'homme naturel en l'actualisant.

Pourtant cette révolution, d'intérieure qu'elle est au sens chrétien, s'est extériorisée ou s'est objectivée au cours des siècles, pour devenir un mythe dont le fonctionnement autonome est suffisamment puissant pour susciter et justifier la violence pour des motifs plus ou moins humanitaires. Or l'hérésie du mythe, comme d'ailleurs l'hérésie de l'Histoire envisagée comme processus dialectique et nécessaire, est née d'un transfert de l'intérieur sur l'extérieur. Avec des réserves, nous pouvons donc dire que le vice de la révolution ou de la passion socialisée, résulte d'une caricature grossière de la conversion personnelle. Quoique le sujet puisse connaître des moments d'anarchie intérieure, la révolution spirituelle ne se traduit habituellement pas par la violence extérieure; à ce propos, il faudrait écouter le silence de Goethe. Tandis que "nos Révolutions", au sens des modernes, font le plus souvent appel à la violence. "Partant de l'utopie d'un ordre théorique qu'il faut imposer par la force, elles imaginent qu'il en résultera nécessairement un "homme nouveau" plus libre et plus heureux"¹⁰⁴. Pour défendre cette

utopie, elles se sont évidemment servi des principes de la communauté chrétienne et personneliste, qui sont d'après Denis de Rougemont:

"l'exigence d'une justice universelle et non plus relative à la caste ou à la classe; l'exigence de la liberté pour tout homme, quel que soit son rang; le conflit de ces deux exigences, qui est la source à la fois de l'instabilité de nos régimes politiques et sociaux et d'une recherche perpétuelle du vrai civisme, inconnue dans les sociétés closes et sacrées; enfin, l'idée de la mission reçue ou vocation, transcendante par rapport à la morale commune et aux "intérêts de l'Etat"¹⁰⁵.

Le Parti combat pour la "justice"; il fait la révolution au nom de la "liberté"; la "violence" est une nécessité pour renverser l'ordre établi; de plus, il donne aux adhérents une "mission" qui transcende cet ordre établi. Ainsi se crée le mythe de la passion révolutionnaire qui n'attend qu'un motif pour se déclarer dans toute sa vigueur déchirante.

La nation, ou la vocation socialisée, est un mythe collectif qui s'approche considérablement de celui dont nous venons de parler. L'essentiel de ce mythe se résume dans une personnalisation de l'Etat qui devient transcendant à la vocation personnelle de l'individu, et auquel ce dernier consacre toutes ses aspirations. Ici c'est la Nation qui délègue les vocations, après avoir transposé les passions individuelles au niveau de l'être collectif. Maintenant, "c'est la Nation (ou le Parti) qui a des passions; c'est elle (ou lui) qui assume désormais la dialectique de l'obstacle exaltant, de l'ascèse et de la course inconsciente à la mort héroïque, et divinisante"¹⁰⁶. La passion de Tristan voulait que le moi devienne plus grand que tout, aussi seul et puissant que Dieu; "l'ardeur nationaliste, elle aussi,

est une auto-exaltation, un amour narcissiste du Soi collectif"¹⁰⁷.

Tristan veut fuir le monde et mourir, la Nation veut changer le monde par la violence. Ainsi la Nation et la Guerre sont liées comme l'Amour et la mort.

Pour saisir plus en profondeur la portée de ces trois passions qui torturent notre monde contemporain, il faudrait de longs développements. C'est pourquoi j'invite le lecteur à lire Journal d'Allemagne, l'Amour et l'Occident, les Mythes de l'Amour. Il serait bon aussi de jeter un regard sur son FEDERALISME. Mais avant de terminer, je voudrais transmettre quelques réflexions de l'auteur:

"Toutes les trois (PASSION, REVOLUTION, NATION) sont le résultat d'une TRANSPOSITION ABUSIVE de réalités spirituelles soit sur l'individu, soit sur la société. Toutes les trois sont mortelles et liées à la mort par une complicité originelle. Nous le savons, ou du moins le pressentons..."

"C'est qu'elles tiennent aux motifs les plus profonds de notre situation dans l'Histoire; à la genèse de toute notre Aventure. Elles sont les longues erreurs inséparables de la périlleuse Odyssée dans laquelle nous sommes nés embarqués..."

"Elles ressuscitent parmi nous le sacré, c'est-à-dire cet instinct religieux que la foi véritable transcende. Elles mesurent la DERIVE de l'homme occidental quand il cesse de marcher à l'étoile. Elles illustrent trois formes d'une seule et même révolte contre le but dernier de l'Aventure, qui ne peut jamais être saisi que par la foi."

"Le christianisme se distingue de la plupart des autres religions par ce fait qu'il semble impossible à ses fidèles de satisfaire pleinement ses exigences. Voilà ce qui a mis en marche l'Occident et allumé sa soif inextinguible. Mais quand l'homme en vient à sentir qu'il ne pourra jamais atteindre au but final s'il n'accepte pas en même temps que la Grâce subvienne à sa débilité et qu'ainsi le salut soit donné par Dieu seul, il se jette vers des buts plus prochains et sensibles. Nouvement essentiellement IMPERSEIFI, — niant le temps, l'attente, les conditions données et substituant impatiemment à l'objet de son espérance celui d'une immédiate jouissance. La même ardeur l'anime, le même élan de foi,

mais il croit voir soudain le but tout proche: il le touche de ses mains, il l'embrasse, et il croit embrasser l'Absolu, PARCE QUE sa soif n'attendait rien de moins. Mais semblable aux amants tragiques de la légende, avec ce filtre enthousiasmant qui annule le Temps, il a "bu sa destruction et sa mort"¹⁰⁸.

Quesques traits de son fédéralisme:

"La formule fédéraliste a pour fin et pour règle principale de préserver les particularités, les autonomies politiques ou culturelles, et de les préserver par le moyen d'une union à la fois forte et limitée, j'entends: plus forte que la somme de ses parties, mais strictement limitée par le contrat librement conclu entre ses membres"¹⁰⁹.

"je vous avais dit que l'homme doit être à la fois libre et responsable; il en est de même pour chaque nation dans l'Europe fédérée que je préconise et qui n'est que la transposition à une échelle géante de la Confédération helvétique. Je ne souhaite ni une agglomération d'Etats soumis à un pouvoir unique et dictatorial ni une Europe des Etats, mais une association de républiques autonomes, libres de leur gestion intérieure et responsables les unes des autres devant le danger commun. PERSONNALISME ET FEDERALISME, C'EST UN TOUT"¹¹⁰.

Il est clair que son principe, C'EST L'UNION DANS LA DIVERSITE.

CONCLUSION

Denis de Rougemont s'était plaint des Américains et de leur manie de sauter aux conclusions d'un auteur sans tenir compte du contexte d'où naît sa réflexion. Je pense bien qu'il pourrait encore m'adresser ce reproche pour avoir laissé de côté sa passion pour la Suisse et l'Europe.

Toutefois je pourrais le critiquer plus sévèrement en lui disant que l'Occident, tel qu'il le définit, ne se limite pas à l'Europe; aussi, ce serait tomber dans un nationalisme élargi que de prétendre que l'Amérique est une création de l'Europe. Toutefois je retiens de cela que l'Amérique est une création, et je précise que toute création véritable provient de la personne.

De plus, j'ajoute que nous avons tout intérêt, ici, au Canada, à rester attentif aux penseurs européens, même au risque de paraître plagier, pour apprendre à profiter de l'essentiel de leurs messages, et à fuir leurs erreurs du passé.

B I B L I O G R A P H I E

Oeuvres de Denis de Rougemont:

Journal d'une Epoque (1926-1946), Paris, Gallimard, 1968, 596p. Ce livre regroupe divers journaux publiés sous les titres suivants:

- Paysan du Danube;
- Journal d'un intellectuel en Chômage;
- Sur l'Automne 1932;
- Journal d'Allemagne;
- Journal des Deux Mondes.

Politique de la Personne, nouv. éd. rev. et augm., Paris, "Je sers", 1946, 263p.

Les Personnes du Drame, N.Y., Jacques Schiffriin, 1945, 219p.

La Part du Diable, Paris, Gallimard, 1946, 225p.

L'Aventure Occidentale de l'Homme, Paris, Albin Michel, 1957, 280p.

Définitions, Valeurs, Energies, Recherches, quatre essais européens, Genève, Bulletin du Centre Européen de la Culture, 6^e année, 1958, no 6, 46p.

Le Dialogue des Cultures, ouvr. en collab., Colloque de Genève, Neuchâtel, Baconnière, 1962, 154p.

Les Mythes de l'Amour, Paris, Albin Michel, "Idées", 1961, 314p.

L'Amour et l'Occident, Paris, Plon, coll. en 10/18, 1963, 313p.

Les Chances de l'Europe, Conférences prononcées à l'Université de Neuchâtel, Baconnière, 1963, 92p.

Vingt-huit siècles d'Europe, Paris, Payot, 1961, 427p.

Fédéralisme Culturel, Neuchâtel, Baconnière, 1965, 46p.

La Suisse ou l'Histoire d'un Peuple Heureux, Paris, Hachette, 1965, 306p.

BIBLIOGRAPHIE (suite)

Articles de Denis de Rougemont:

"Minds and Morals: the conquest of anarchy", dans: Saturday Review of Literature. America and the mind of Europe, Library Publications, 1952, pp.30-46.

"One Way of Love", Time and Tide review of Passion and Society, Image of the city and other essays, pp.159-161. Toronto, Oxford, 1958.

"Ethos and Eros in our time", Atlas, X, no 55 (novembre 1965), pp.302-308. (Critique des Mythes de l'Amour), from The Time Literary Supplement, London.

"Religion and the mission of the artist", dans: Institute for Religious and Social Studies. Spiritual Problems in contemporary literature. Harper, 1952, pp.173-186.

Articles de critiques:

Ajainé, Pierre, "Mais qui est donc Denis de Rougemont?", Les Nouvelles Littéraires, 41^e année, no 1888 (7 novembre 1963), p.3.

Bertrand, Joseph, "L'aventure occidentale de l'homme", Revue générale belge, 93^e année, no 6 (juin 1957), pp.154-156.

Wallis, C.G., "Satan and Denis de Rougemont". Kenyon review, Kenyon critics, World Publications, 1951, pp.229-241.

Brousseau, Jean-Paul, "De Rougemont: la révolution des meilleurs", une interview, Montréal, La Presse, 4 oct. 1969.

Tadros, Jean-Pierre, "Denis de Rougemont et le Personnalisme, la Contestation, les Hippies, et le Fédéralisme", une interview, Montréal, Le Devoir, 27 septembre 1969.

N O T E S

- 1- Je regrette de ne pouvoir fournir la référence complète. On peut supposer qu'il s'agissait d'une thèse académique, puisqu'il n'avait que 23 ans en 1929.
- 2- Journal d'une Epoque, Sur l'Automne 1932, p.90.
- 3- Op. cit., p.91.
- 4- La Suisse ou l'Histoire d'un Peuple heureux, p.228.
- 5- La Part du Diable, p.123.
- 6- Journal d'une Epoque, Journal d'Allemagne, p.315.
- 7- On peut entendre par "puissances", les énergies naturelles de l'homme qui peuvent, soit conduire l'homme à sa perte si le sujet démissionne, soit donner un sens particulier à une vocation pourvu que cette dernière soit reçue. Au sujet des "puissances", Denis de Rougemont en donne un aperçu intéressant dans Journal d'Allemagne, Les Personnes du Drama et La Part du Diable.
- 8- Journal d'une Epoque, Sur l'Automne 1932, p.92.
- 9- Les Personnes du Drama, p.40.
- 10- Journal d'une Epoque, Sur l'Automne 1932, p.97.
- 11- Op. cit., p.109.
- 12- Op. cit., p.110.
- 13- Journal d'une Epoque, Journal d'un Intellectuel en Chômage, p.170.
- 14- Ajainé, Pierre, "Mais qui est donc Denis de Rougemont?", Les Nouvelles Littéraires, 41^e année, no 1888 (7 nov. 1963), p.3.
Ainsi que dans Journal d'une Epoque, p.279.
- 15- Journal d'une Epoque, Journal d'Allemagne, p.362.
- 16- Journal d'une Epoque, Journal d'un Intellectuel en Chômage, p.240.
- 17- Cet article est reproduit dans, Journal d'une Epoque, Journal des deux Mondes, p.382.

- 18- Voir note no 14.
- 19- La Part du Diable, p.15.
- 20- Nicolas de Flue est un drame avec musique d'Arthur Honegger, 1939.
- 21- Journal d'une Epoque, Journal des deux mondes, p.469.
- 22- Op. cit., p.500.
- 23- L'Aventure occidentale de l'Homme, p.23.
- 24- Idem.
- 25- Op. cit., pp.25-26.
- 26- Op. cit., p.26.
- 27- Op. cit., p.27.
- 28- La Part du Diable, p.135.
- 29- L'Aventure occidentale de l'Homme, p.27.
- 30- Politique de la Personne, p.71.
- 31- Op. cit., p.148.
- 32- Op. cit., p.74.
- 33- Idem.
- 34- L'Aventure occidentale de l'Homme, p.28.
- 35- Idem.
- 36- Idem.
- 37- Idem.
- 38- L'Aventure occidentale de l'Homme, p.29.
- 39- Idem.
- 40- Op. cit., p.60.
- 41- L'Aventure occidentale de l'Homme, pp.60-61.
- 42- Op. cit., p.61.
- 43- Idem.

- 44- Les Chances de l'Europe, p.20.
- 45- Les Personnes du Drame, p.71. Cette pensée est tiré d'un livre de Kierkegaard, Apprentissage du Christianisme.
- 46- Fédéralisme Culturel, p.20.
- 47- Définitions, Valeurs, Energies, Recherches.., p.27.
- 48- Idem.
- 49- Cf. Malraux, André, Antimémoires, Paris, Gallimard, 1967.
- 50- Définitions, Valeurs, Energies, Recherches.., p.27.
- 51- Op. cit., p.52.
- 52- Idem.
- 53- Guénon, René, La Crise du Monde Moderne, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1946, p.78.
- 54- Op. cit., p.174.
- 55- L'Aventure Occidentale de l'Homme, p.174.
- 56- Cf. Mythes de l'Amour, pp.17, 19, 25, et l'Aventure Occidentale de l'Homme, p.167.
- 57- L'Aventure Occidentale de l'Homme, p.176.
- 58- Idem.
- 59- Op. cit., p.177.
- 60- Idem.
- 61- Op. cit., p.182.
- 62- Chardin, Pierre Teilhard de, Le Milieu Divin, Paris, Seuil, 1957, p.125.
- 63- Définitions, Valeurs, Energies, Recherches.., p.17.
- 64- L'Aventure Occidentale de l'Homme, p.184.
- 65- Op. cit., p.201; Définitions, Valeurs, Energies, Recherches, p.28; cf. Rougemont, Denis de, Lettres sur la Bombe Atomique, 1946.
- 66- L'Aventure Occidentale de l'Homme, p.200.

- 67- La Part du Diable, p. 97.
- 68- L'Aventure Occidentale de l'Homme, p. 200.
- 69- Op. Cit., p. 135.
- 70- Définitions, Valeurs, Energies, Recherches..., p. 29.
- 71- Idem.
- 72- L'Aventure Occidentale de l'Homme, p. 124.
- 73- Cf. L'Aventure Occidentale de l'Homme, Mythes de l'Amour, l'Amour et l'Occident.
- 74- Cf. De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme, Royaume de l'Esprit, Royaume de César, Le Sens de la Création.
- 75- L'Aventure Occidentale de l'Homme, p. 128.
- 76- Op. Cit., p. 129.
- 77- Les Personnes du Drame, p. 64.
- 78- Op. Cit., p. 66. Tiré du Journal de Kierkegaard.
- 79- L'Aventure Occidentale de l'Homme, p. 137.
- 80- Idem.
- 81- Op. Cit., p. 135.
- 82- Idem.
- 83- Op. Cit., p. 64.
- 84- Op. Cit., p. 83.
- 85- Op. Cit., p. 82.
- 86- Définitions, Valeurs, Energies, Recherches..., p. 15.
- 87- L'Aventure Occidentale de l'Homme, p. 95.
- 88- Op. Cit., p. 101.
- 89- Op. Cit., p. 110.
- 90- L'Amour et l'Occident, p. 10.
- 91- La Part du Diable, p. 21.

- 92- Les Mythes de l'Amour, p. 52.
- 93- L'Aventure Occidentale de l'Homme, p. 98.
- 94- L'Amour et l'Occident, p. 185.
- 95- Op. Cit., p. 178.
- 96- Op. Cit., p. 179.
- 97- "Hérésie: choix exclusif d'une opinion isolée de ses complémentaires et poussée jusqu'à l'absolu. Une doctrine ne peut être qualifiée d'hérétique que si elle a pris son point de départ dans le complexe orthodoxe, et s'est développée contre lui". L'Aventure Occidentale de l'Homme, p. 173.
- 98- Mythes de l'Amour, p. 153.
- 99- Mythes de l'Amour, pp. 174-176.
- 100- Op. Cit., pp. 288-289.
- 101- L'Aventure Occidentale de l'Homme, p. 101.
- 102- Politique de la Personne, p. 166.
- 103- L'Aventure Occidentale de l'Homme, p. 103.
- 104- Idem.
- 105- Idem.
- 106- L'Amour et l'Occident, p. 227.
- 107- Op. Cit., p. 221.
- 108- L'Aventure Occidentale de l'Homme, pp. 118-119.
- 109- Fédéralisme culturel, p. 11.
- 110- Tadros, Jean-Pierre, "Danis de Rougemont et le Personnalisme...".

TABLE DES MATIERES

<u>TITRES DES CHAPITRES</u>	<u>PAGES</u>
AVANT PROPOS	2
PREMIERE PARTIE:	
DENIS DE ROUGEMONT: A TRAVERS UN ITINERAIRE BIOGRAPHIQUE ET PHILOSOPHIQUE	5
SECONDE PARTIE:	
INTRODUCTION	20
UNE DISTINCTION QUI S'IMPOSE: ORIENT ET OCCIDENT	22
GENESE THEOLOGIQUE DE LA PERSONNE	29
CONSEQUENCES DE CETTE NOTION DE PERSONNE	35
RECONNAISSANCE DE LA REALITE DU CORPS ET DE LA MATIERE (Immanence - Transcendance - "Chair" - Science - Technique - Culture - Aventure)	36
LE TEMPS A UN SENS: (Histoire - Victoire sur la "Chair" - Temps cyclique - Peur du Temps - Fatalisme et Progrès). 59	
L'HOMME EST UNE PERSONNE: (Progrès anthropologique aux plans, intime, social et politique; Hérésie: passion, révolution, nation)	70
CONCLUSION	85
BIBLIOGRAPHIE	86
NOTES	88