

Zeitschrift: Revue syndicale suisse : organe de l'Union syndicale suisse
Herausgeber: Union syndicale suisse
Band: 50 (1958)
Heft: 6-7

Artikel: Le philosophe devant la politique
Autor: Hersch, Jeanne
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-385051>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 13.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

REVUE SYNDICALE SUISSE

ORGANE MENSUEL DE L'UNION SYNDICALE SUISSE

Supplément trimestriel : «TRAVAIL ET SÉCURITÉ SOCIALE»

50^e année

Juin-Juillet 1958

N° 6-7

Le philosophe devant la politique

Par *Jeanne Hersch*

Le moment est particulièrement propice à reproduire, avec le consentement de l'auteur, la substantielle introduction de Jeanne Hersch à l'ouvrage de Karl Jaspers, *La Bombe atomique et l'Avenir de l'Homme*. Le problème du choix suprême se pose avec acuité: risquer la destruction de l'humanité ou sacrifier sa liberté. Le chantage à la bombe ne l'empêche pas d'aborder avec lucidité les problèmes posés. Ce qui doit permettre aux hommes de choisir au-delà des deux termes de cette terrible alternative, un tiers chemin sur la base du droit. En complément, nous publions également la Déclaration dite des trente-six.

Depuis des siècles et des siècles, le philosophe frappe aux limites de la condition humaine. Il tâtonne dans la nuit, cherchant des prises sur les parois trop lisses des tautologies élémentaires: l'être est; la valeur vaut; l'absolu, c'est ce qui n'est pas relatif. Il frappe, guettant une sonorité plus creuse qui suggérerait une ouverture, au-delà. Il parle, moins pour dire quelque chose que pour entendre le changement dans sa propre voix, lorsqu'elle lui revient différente, de cet inaccessible au-delà de l'humain qu'il ne cesse de s'interdire et de poursuivre.

Ce faisant, il n'est pas seul, mais toujours membre d'une tribu. Les autres, confusément, l'entourent, le regardent du coin de l'œil, même quand ils prétendent l'ignorer. Et il parle, lui, pour eux, à eux, même quand il prend ses grands airs les plus solitaires et les plus secrets.

Ce qu'il leur dit est d'une curieuse inutilité. Jamais il ne donne le conseil précis dont ils auraient besoin, qui les tirerait d'affaire. Il ne semble guère s'intéresser à leurs confidences, il ne les absout ni ne les condamne. Et quand il parle de l'homme, il ne semble parler d'aucun d'eux, mais toujours d'un autre, que personne n'a jamais vu.

Pourtant, ce n'est pas comme s'il n'était pas là. Sa voix s'entend. Ceux qui détiennent le pouvoir le craignent, le flattent, le menacent. C'est comme s'il avait partie liée avec on ne sait quoi de caché et

d'indestructible — bien plus indestructible qu'eux-mêmes, caché au fond des hommes qui voudraient n'en rien savoir, derrière le bleu innocent du ciel, par-delà les effacements indifférents de l'histoire. Il donne voix — à quoi? à qui?

Il est clair qu'*il exige*. Alors qu'on voudrait laisser la vie s'embrouiller tranquillement et tisser les combinaisons confuses dont l'opacité permet les alibis du destin, de la nécessité biologique, sociale ou historique — tous les « c'est comme ça » résignés de ceux qui voudraient abdiquer en parfaite innocence, le voilà, lui, le trouble-fête, qui se met à *distinguer*: ici le donné, là le possible, face aux valeurs éternelles; ici le passé, à regarder en face, là un futur qui en dépend, certes — mais aussi de ce terrible présent, de ce *hic et nunc* où l'homme assume et décide — même s'il se contente de décider vaguement qu'il ne décidera pas.

Alors que la cité s'arrange pour durer, de palliatif en palliatif, au fil du temps, cherchant bien ou mal, les conditions de la survie de son ordre parmi les forces qui toujours s'efforcent de se substituer à lui, le philosophe ne cesse de dissocier les moyens et les fins et de rapporter les uns et les autres à une mesure *autre*, qui n'est plus une mesure parce qu'elle est absolue.

De ce qui précède, il suit que le temps du philosophe est très fortement structuré. L'absolu auquel il se réfère ne s'étale pas de façon homogène à travers les trois dimensions du temps. Le passé est objet de connaissance, il se décrit et s'explique. Le futur est objet d'espérance, il s'invente et se projette. Le présent n'est pas objet du tout; il est lieu de présence et de rencontre, l'acte de présence de qui fait front.

Or, la pensée impersonnelle, non située, du physicien, gagnant en prestige au fur et à mesure que ses résultats théoriques et techniques deviennent plus impressionnants, s'érige peu à peu en idéal de toute recherche et de toute réflexion. Il apparaît que l'ennemi de la connaissance c'est précisément ce point presque nul entre le passé et l'avenir, à partir duquel ils se différencient. Ce point, et ce qui vient le remplir d'existence et de sens: la libre décision d'un sujet. Pour le vaincre, le « dépasser », comme on dit si spontanément en philosophie, il s'agit de lui enlever ses privilèges exclusifs, de le replacer dans le continu du passé, dans celui de l'avenir, et d'assurer alors, par l'abolition de l'instant privilégié, la continuité sans faille d'un passé et d'un avenir réduits désormais à une réalité commune.

Les sciences humaines, armées de quelques connaissances biologiques, se mettent à l'œuvre. Il s'agit avant tout d'étendre à l'avenir ce qui n'était connaissance que du passé, non pour éclairer une option présente comme par une prophétie, mais pour résorber l'option elle-même dans la continuité explicative. Comme on repasserait un faux pli, on fait disparaître, entre passé et futur, la faille absolue du présent, lieu d'irruption de l'éternel dans le temps. Cette

faillie absolue, qui avait fait reculer l'omniscient Hegel lui-même devant la prophétie, l'acculant à ériger son propre système en fin de l'histoire universelle, la voici qui s'efface, restituant l'étoffe continue du temps entier: l'histoire.

Désormais, l'homme en train de vivre son présent devient objet de connaissance au même titre que tout le passé. La biologie tente de le réduire à un produit de son hérédité, la psychologie à une résultante de facteurs affectifs qu'il suffit de détecter; la sociologie matérialiste fait de lui un bouchon porté par les courants des intérêts. Ses actes n'appellent plus l'éloge ou le blâme, mais seulement l'explication causale. Les jugements de valeur, impossibles à nier, ne sont pas valables comme tels, mais comme faits, réductibles eux aussi, par l'analyse, à des effets. L'arbre de la connaissance, ayant grandi par-delà le bien et le mal, porte des fruits innocents.

Le philosophe alors perd son domaine propre. Car il est vide de sens maintenant de cogner aux limites de la condition humaine; il ne s'agit que d'expliquer pour quelles causes on y a cogné si longtemps. L'exigence absolue, produit de facteurs relatifs, se vide de substance au seuil d'un futur de même nature que le passé, connaissable dans ses grandes lignes grâce aux lois de l'histoire. Il reste une technique universelle, dont la politique n'est qu'un secteur un peu retardataire.

Mais alors il se produit ceci: une fois niées les grandes alternatives métaphysiques dont le philosophe épiétait les termes, tendant l'oreille là où cesse le langage humain, voilà qu'elles éclatent à nouveau, incarnées, au cœur même du monde technique qui avait cru les éliminer. Telle est celle qu'impose la bombe atomique.

La bombe atomique met en cause tout ce qui a été dit et écrit en Occident depuis vingt-cinq siècles en matière de morale. Plus précisément: elle impose une vérification expérimentale, concrète, dans les faits, de tout ce qui touche à l'absolu moral. Il s'agit de voir si l'impératif catégorique a un sens ou si l'hypothétique règne seul, réduisant l'absolu à un *flatus vocis*.

La bombe atomique peut, nous dit-on, anéantir toute vie humaine sur la terre. Certaines Puissances la détiennent et peuvent à tout moment s'en servir. L'humanité se trouve sous le coup d'une menace totale. Quelque chose de radicalement nouveau apparaît ainsi dans les relations politiques internationales, la possibilité d'un chantage auquel, à moins d'un nihilisme forcené, on aurait le devoir de céder. La guerre serait vaincue par la peur. La paix se fonderait solidement sur l'épouvante. La formule désormais sans réserves « Tout plutôt que la guerre » signifierait une soumission illimitée à n'importe quoi.

Le philosophe alors doit prendre la parole. Devant la politique proprement dite, il est un homme comme les autres, aussi ignorant, tâtonnant, impuissant. Il a pourtant quelques privilèges propres, ou, si l'on veut, des devoirs. Il refuse la réduction pure et simple du

domaine politique à une technique sociale. S'il reste philosophe, il s'obstine, à contre-courant, à trouver sens et normes par-delà les faits, aux limites, et il préserve donc, à côté des faits, les dimensions ouvertes des possibles. Ce qui signifie qu'il a une manière qui lui est propre de *penser les actes d'avance*, non pas du tout en prophète, mais en explicitant ce qu'ils impliquent, les significations qu'ils entraînent. En somme, il donne d'avance valeur de langage aux actes — langage de l'homme à lui-même, à autrui, à Dieu, langage par lequel l'homme se choisit libre ou esclave, sujet ou objet, et contribue à la physionomie de l'univers. Le philosophe aide à vivre, pourrait-on dire, en racontant d'avance la *portée fabuleuse* de la vie, donc en atténuant la brutalité des situations de faits, en supprimant l'alibi des chocs et des surprises, en acculant chacun à sa liberté.

Karl Jaspers a toujours assumé ce genre de tâche. Peu avant l'avènement d'Hitler, il publiait son petit ouvrage, *La Situation spirituelle de notre Temps*, dont la lecture imposait une prise de conscience des menaces impliquées dans le monde contemporain. Aussitôt après la défaite de l'Allemagne, reprenant la parole, après des années de silence, à l'Université d'Heidelberg, il donna un cours sur la *Culpabilité allemande*, qui parut bientôt en volume. Ce texte imposait aux auditeurs et aux lecteurs un examen de conscience rigoureux, sans l'ombre d'une complaisance à l'égard de qui que ce fût, et dénonçait d'avance tous les alibis, tous les retranchements possibles de la mauvaise conscience. Dans son livre sur *l'Origine et le Sens de l'Histoire*, l'histoire n'apparaît pas comme une réalité qu'on pourrait tenir à distance, et le «sens» dont il parle n'est pas indépendant des hommes vivants. Sous sa plume, l'histoire entière devient exigence envers nous, les vivants, envers le présent de chacun. Enfin voici ce texte sur la bombe atomique, texte provisoire, publié comme tel uniquement à cause de l'urgence avec laquelle la question nous est posée, et qu'un volume, approfondissant chacun des problèmes effleurés ici, viendra bientôt remplacer.

Le philosophe, disions-nous, est devant la politique un homme comme les autres, engagé, menacé comme les autres — et, s'il s'agit de la bombe atomique, aussi ignorant que les autres. Pourquoi donc prendrait-il la parole?

Il a pourtant une tâche propre: montrer clairement ce qui est en jeu, montrer les *enjeux*, afin que nul ne les ignore, de bonne ou de mauvaise foi. A propos de la bombe atomique, on nous répète chaque jour que l'enjeu c'est la survie de l'humanité. Et puisque de grands savants nous le disent, il nous faut bien l'admettre. Il nous faut admettre, au moins, qu'il se peut qu'il en soit ainsi, et cette possibilité est à elle seule bien suffisante.

Mais le philosophe est là pour montrer que cet enjeu n'est pas le seul, qu'il en est d'autres — et ce faisant il ne nie aucunement ni ne prend à la légère le premier; il rend simplement impossible l'in-

nocence avec laquelle certains voudraient pouvoir sacrifier les autres, à leur insu. Il transforme ce qui n'était qu'un appel au plus simple bon sens en cas de conscience.

Telle est en effet sa tâche propre: expliciter les alternatives impliquées dans les faits et leur donner leur plein sens, leur poids entier, remontant jusqu'aux principes, redescendant jusqu'aux conséquences, afin que les termes du choix apparaissent à la conscience *élucidés* autant que faire se peut, afin qu'elle sache *d'avance* quelle sorte d'efficacité elle assume par son choix, aussi bien sur le plan des valeurs que sur le plan des faits. Le philosophe parle afin de donner à la liberté le temps nécessaire à son incarnation dans l'instant concret. Il parle pour parer à la violence, la soudaineté, l'imprévisibilité, du fait accompli et à l'aveuglement que celui-ci justifie. Il permet de l'éviter et en refuse d'avance l'alibi.

Quels peuvent donc être, dans le monde d'aujourd'hui, ces autres enjeux, capables de contester l'évidence impérative du seul souci d'une survie de l'humanité.

Prenons-y garde: impossible d'alléguer ici des biens relatifs, si légitime et profond que puisse être notre attachement à leur égard. La « culture occidentale », par exemple, malgré les trésors qu'elle a engendrés sur tous les plans, dans tous les ordres, au cours de son impure histoire, ne pèse pas son poids dans la balance, quand un risque de mort pour l'humanité a été mis sur l'autre plateau. Toute culture retourne au néant si l'humanité périt (au moins en langage humain). Et toute humanité vivante reste capable d'une culture, quelle qu'elle soit. Aucune fidélité, aucun culte des morts ne peut justifier le risque de vouer l'humanité à la mort.

Seuls peuvent être invoqués des biens *nécessaires* au sens et à la valeur de toute vie humaine, des biens sans lesquels la condition de l'homme n'est plus. Nous voilà acculés à l'*essentiel*, au sens rigoureux et littéral que la logique traditionnelle donne à ce mot: à ce qui fait qu'une vie humaine est une vie humaine.

Or ce qui la définit, au moins pour la grande tradition occidentale depuis quelques siècles, c'est la liberté au sens le plus intérieur de ce mot, l'irréductible capacité de choix ou d'invention, sur le plan des pensées ou sur celui des actes, qui fait de chaque être humain une personne signant et assumant actes et pensées comme étant bien *les siens*. Quelque altération, quelque rétrécissement qu'ait pu subir cette liberté sous l'influence d'extrapolations pseudo-scientifiques, physiques, biologiques, sociologiques, psychanalytiques, elle n'en subsiste pas moins, invincible, jusque dans les formules qui la nient: car elles la nient au nom de la vérité, et la vérité, pour des êtres qui ne seraient que les produits passifs de facteurs même très complexes, n'aurait aucun sens, puisqu'elle est une valeur et non un fait. Seuls des êtres libres peuvent la préférer. C'est pourquoi il est absurde de prétendre la préférer à la liberté.

Cette liberté est en elle-même inaliénable. Mais l'homme est incarnateur et la liberté forcément liberté concrète, tendant à incarner de plus riches possibles pour la liberté. Elle a donc besoin, pour incarner, d'un certain nombre de libertés civiles. Si celles-ci lui font trop massivement défaut — c'est-à-dire: au point qu'elle se trouve même dans l'impossibilité de lutter pour les conquérir, elle se retourne contre la vie humaine et la juge sans valeur. Ce n'est plus la vie humaine.

La liberté alors affronte la mort. Nous sommes ici, certes, sur le plan individuel. L'individu qui se veut libre et ne l'est pas affronte la mort. Il le fait parfois dans l'espoir que sa mort aidera les autres à conquérir leur liberté. Mais il n'a pas toujours ce motif. Il arrive — souvent, semble-t-il, et non pas seulement s'il est un héros — qu'il préfère la mort. Ce qui, en apparence, est absurde, car la mort ne donne aucune chance à la liberté.

La mort met fin à la liberté; la servitude la viole, et recommence à chaque instant à la violer. L'homme se jette alors dans une alternative absolue: la liberté ou la mort.

Je ne crois pas que dans l'insurrection hongroise la foule des insurgés ait choisi le sacrifice héroïque: ils ont préféré la mort.

L'alternative perd-elle son sens lorsqu'il s'agit de l'humanité entière? Je ne sais pas. Ce n'est pas une question à laquelle on puisse répondre dans l'abstrait. Mais que la réponse ne puisse être donnée ainsi montre déjà une chose: la vie de l'humanité n'est pas un argument fracassant et définitif, qui mette fin aux options humaines. Sur l'autre plateau de la balance, la liberté fait poids.

Mais il faut aller plus loin. Si le totalitarisme, qui refuse à la liberté les libertés indispensables à son incarnation, tend à étouffer ou à corrompre la liberté elle-même, celle-ci peut *en principe* refuser l'étouffement ou la corruption. Etant d'un autre ordre, bien que tournée, par devoir d'incarnation, vers l'ordre social, elle reste d'une certaine manière intangible. Un enfant qu'on frappe pour le faire parler et qui garde le silence éprouve jusqu'au triomphe, derrière ses dents serrées, la toute-puissance de sa liberté. Socrate buvant la ciguë, le Christ sur la croix — tant d'autres victoires absolues de la faiblesse. Que vient faire ici le recours à la bombe atomique?

Nous ne sommes pas sur la croix, nous ne buvons pas la ciguë. Nous sommes *avant* le danger, nous pensons le danger — il s'agit de savoir ce qu'intérieurement, d'avance, *maintenant*, nous faisons de lui et ce qu'il fait de nous. On a tendance à croire que *maintenant* c'est toujours le point culminant, face à la mort. Notre « maintenant » n'est pas encore le point culminant; c'est un acheminement qui définit la direction future. C'est une préparation par laquelle se décident les termes du choix qui nous attend.

La liberté, dont nous venons de parler, n'est irréductible que si certaines valeurs valent pour l'être humain plus que tous les faits réu-

nis. Les faits pèsent lourd, très lourd, ils sont le réel. Mais finalement ils ne jugent pas, ils sont jugés. Ils jugent, certes, l'efficacité d'une méthode, parfois même, sur un certain plan, le sérieux d'un engagement. Ils n'en jugent pas le sens, la raison d'être, l'ultime visée. Les faits ne jugent pas les valeurs.

Un homme est libre par son attachement à des valeurs, qui l'arrache au règne des faits. L'attachement aux valeurs, à cause de l'exigence d'incarnation qu'il implique, accule l'homme aux faits, l'oblige à prendre conscience de leur efficacité et à œuvrer en eux et par eux. Mais il met fin à leur règne. Les valeurs transcendent les faits ou s'abolissent. Si elles s'abolissent, il n'y a plus que des faits. Il n'y a plus de liberté.

C'est ce qu'a signifié, de bien des manières, la tradition de l'Occident. Lorsque Kant parle d'impératif catégorique, c'est-à-dire de ce qui, dans la vie morale, s'impose en tant que valeur, indépendamment de tout résultat, il parle de la condition *sine qua non* de la liberté — ou, si l'on veut, de la seule liberté. Mais alors, la bombe atomique?

Certains veulent nous faire dire: « Tout plutôt que la guerre », entendant par là: « Tout plutôt que le risque de la bombe atomique. » Ce qui entraînerait que, désormais, la liberté — et avec elle toute valeur — se subordonne à un fait. Ce n'est plus une valeur, c'est un fait qui décide. L'impératif catégorique se trouve définitivement aboli. Il ne reste plus que l'impératif hypothétique, ce calcul des opportunités mesurées à un résultat de fait.

Il importe ici de bien comprendre *quand* une telle option est faite. Ceux qui disent, une fois pour toutes, que l'invention de la bombe atomique a changé les conditions des choix humains et qui adoptent définitivement la règle « tout plutôt que le risque de la bombe atomique » croient se prononcer plus tard, pour un jour problématique et lointain qui, peut-être, ne viendra jamais. Ils ne voient pas, le plus souvent, qu'ils prennent ainsi une décision actuelle, immédiatement efficace et s'incarnant dans les faits: ils décident *maintenant* de se soumettre à quiconque brandirait la menace de la bombe atomique; ils décident de ne commettre aucun acte, fût-il indispensable à la défense du droit le plus évident, qui risquerait d'inciter quiconque à se servir de la bombe atomique. Loin d'user du droit contre la violence, ils immolent dès maintenant l'idée même du droit sur l'autel de la violence, parce qu'elle est violence extrême. *Ils instaurent dès maintenant l'ère du chantage.*

Je me souviens du temps où un maître chanteur passait pour un personnage ignoble; et à peine moins, celui qui cédait au chantage. Aujourd'hui, grâce à la bombe atomique, nous voilà délivrés, semble-t-il, de ce genre de sensibilité. Le chantage est aujourd'hui la nouvelle loi internationale.

A la formule « tout plutôt que la guerre », « tout plutôt que le risque de la bombe atomique », le philosophe essaye d'en subsister une qui dirait : « Presque tout. » Il ne justifie pas la guerre pour autant, comme certains sans doute aimeront le dire. Mais si nous voulons rester fidèles à l'être humain en nous-mêmes, il nous faut préserver sa liberté : son droit, malgré tout les faits, face aux faits, les soupesant et les confrontant, de choisir encore et toujours, à chaque moment, en vue de quelque chose qui les dépasse. La formule « Fais ce que dois, advienne que pourra » ne suffit certes pas à définir le comportement d'un homme libre, conscient des conséquences de ses actes. Elle reste pourtant un élément indispensable, parmi les antinomies constitutives de la liberté.

Le point décisif du texte de Karl Jaspers, c'est qu'après avoir posé rigoureusement l'alternative devant laquelle nous risquons d'être placés : anéantissement de l'homme ou abandon de la liberté, il refuse de chercher le salut dans la soumission anticipée au chantage et remplace l'alternative précédente par une autre : anéantissement de l'homme ou ordre juridique mondial. La vraie leçon que devrait imposer la bombe atomique, c'est la nécessité de mettre fin à l'anarchie des nations absolument souveraines en instaurant au-dessus d'elles un droit et des autorités supranationales chargées de le faire respecter. Telle est notre tâche positive, dès aujourd'hui. Telle est la seule voie digne, permettant la lutte contre la fatalité d'un chantage appuyé sur une menace totale, et sans doute aussi la seule voie efficace, donnant des chances réelles d'échapper à la destruction. Il est difficile de comprendre des hommes qui, d'une part, se plient eux-mêmes, ainsi que leurs patries, à toutes les complaisances au nom de la paix, et qui, d'autre part, se cramponnent au nationalisme comme s'il était le dernier refuge de l'honneur.

Il ne s'agit donc pas, pour qui refuse le chantage à la bombe, d'agir pour la guerre, mais bien pour le droit. Contre la menace extrême de la violence, il faut un droit souverain supérieur aux Etats, que l'humanité n'a encore jamais connu.

Le philosophe, donc, une fois de plus, en ce monde qui tremble sous la menace atomique, *distingue et exige*. Il distingue d'abord deux temps : celui où nous sommes, où la menace nous vient encore d'une certaine distance — et celui où l'alternative serait là, devant nous.

Dans les premiers temps, des problèmes politiques se présentent sans cesse, des questions politiques se posent. Nos réponses sont données sous la menace, ou librement. Elles contribuent à élaborer dès aujourd'hui les termes du choix qui nous attend. Dès aujourd'hui, chacun de nos actes, chacune de nos paroles fait de nous déjà ce que nous allons être à l'heure décisive : des objets sur lesquels les faits règnent seuls grâce au chantage de la force, ou des sujets libres cherchant, jusqu'à la fin et malgré tout, face à la menace, la voie de

la liberté. Dès maintenant aussi nos actes, nos paroles, préparent un monde figé par la violence totale imminente — ou un ordre mondial se conquérant et se renforçant contre la destruction.

Dans le second temps, à l'heure du choix ultime, au cas où les efforts pour instaurer un ordre mondial auraient échoué, les jeux sans doute seraient presque faits — sauf l'éclat toujours possible, à chaque seconde, d'une liberté, même privée de toutes ses chances. Ce serait l'heure de vérité. On verrait alors si notre Occident n'a été qu'un bavardage sublime. Le philosophe, d'avance, éclaire l'alternative. L'homme pourrait consentir à n'importe quoi pour survivre, totalement asservi au risque de destruction et remettant à plus tard la possible renaissance des valeurs humaines. Il pourrait, au contraire, préférer à la vie le sens de la vie, et, tant qu'il est vivant, refuser de détruire l'homme en lui. Ayant tout tenté, humainement, contre la mort, il se pourrait qu'il risque tout, préservant l'espérance irréductible qui permet d'échapper aux raisons de la peur.

Déclaration

La Charte de l'Atlantique voulait libérer l'humanité de la crainte. L'homme d'aujourd'hui a peur, peur de la bombe atomique, peur des conséquences biologiques des explosions nucléaires.

Les signataires de la présente déclaration sont pleinement conscients de ces dangers. Ils souhaitent avec ferveur et accueillent avec soulagement toutes les mesures propres à soumettre à un contrôle universel et efficace la fabrication de bombes atomiques et les explosions expérimentales.

Mais, si fermement qu'ils se prononcent pour un désarmement général et contrôlé, quelque compréhension qu'ils aient pour les conflits qui déchirent la conscience des chrétiens et des hommes soucieux de la sauvegarde des valeurs essentielles, les signataires mettent en garde contre les tentatives du monde totalitaire de susciter en Occident, par le moyen d'arguments fallacieux, une peur de nature à affaiblir et à paralyser la volonté de résistance du monde libre, à créer dans son appareil défensif des vides qui le rendraient illusoire. Des vides à la faveur desquels les oppresseurs de la Hongrie, de l'Allemagne orientale et des autres pays satellites étendraient finalement leur domination sur les nations européennes demeurées libres, puis sur le reste du monde.

Les soussignés notent avec inquiétude que certains milieux visent à créer chez nous un « mouvement contre la mort atomique », méconnaissant ainsi totalement les réalités et cédant par trop ouvertement à la tentation d'imiter un mouvement semblable déclenché en Allemagne occidentale pour des raisons de politique intérieure avant tout. Cette tentative, même si tel n'est pas son objet dans l'esprit de