

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



| | |
|---|--------|
| ZYGMUNT MARZYS – <i>L'Église, la guerre et la paix à l'époque nucléaire</i> | p. 241 |
| LÉON ELDERS, s.v.d. – <i>Le sentiment de culpabilité d'après la psychologie, la littérature et la philosophie modernes</i> | p. 271 |
| YVES FLOUCAT – <i>La personne et sa destinée dans la philosophie de Jacques Maritain</i> | p. 298 |
| BIBLIOGRAPHIES – SAÛL FRIEDLÄNDER, <i>Reflets du nazisme</i> – JACQUES ET RAÏSSA MARITAIN, <i>Œuvres complètes, vol. VI</i> – FRANÇOIS GONDRAND, <i>Au pas de Dieu, Josémaria Escrivà de Balaguer</i> . . | p. 315 |
| <i>Ouvrages reçus à la rédaction</i> | p. 321 |



LIX^e ANNÉE – N° 4 – OCTOBRE-DÉCEMBRE 1984

Le sentiment de culpabilité d'après la psychologie, la littérature et la philosophie modernes

Ce qu'on a appelé sa « dette ontologique » est une dimension fondamentale de l'homme¹. C'est la dépendance de son être à l'égard d'autrui, – de Dieu et de ses parents, la dépendance quotidienne aussi à l'égard de son milieu biologique et culturel. Sur l'arrière-plan de cette dette s'insère une autre dette, c'est-à-dire le fait d'avoir manqué et de manquer souvent à ce que la structure de son être, son insertion dans la société humaine ainsi que Dieu exigent de l'homme. Il s'agit de la faute morale et du sentiment consécutif de culpabilité, de remords ou parfois aussi d'angoisse.

Le terme même de « sentiment de culpabilité » est ambigu et il est employé en des sens différents: pour le psychologue il s'agit d'un état d'âme, d'un problème émotionnel provoqué souvent par une éducation religieuse accentuée. Pour signaler ce complexe certains analystes parlent de « l'univers morbide de la faute »². Le juriste, en revanche, s'intéresse à l'aspect pénal de la culpabilité, c'est-à-dire à la responsabilité devant la loi. Le théologien, enfin, y verra une perturbation volontaire de l'ordination de l'homme à Dieu.

Nous nous proposons d'offrir quelques réflexions philosophiques sur ce problème. Nous sommes convaincu que la crise avouée du sacrement de la pénitence dans l'Eglise en Occident relève pour une part importante de la crise de l'homme moderne lui-même et de son attitude vis-à-vis de sa responsabilité morale. D'ailleurs, ce n'est pas seulement l'Eglise qui constate la présence de difficultés: le système judiciaire subit, lui aussi, les effets de la crise.

Les observations qui suivent voudraient donc être une contribution au thème étudié en procédant à une analyse des attitudes que l'homme moderne adopte vis-à-vis de ses fautes morales. Or, toute recherche sur le problème de la culpabilité est rendue difficile par une certaine incohérence dans la forme où celle-ci se manifeste. Certaines personnes ne semblent pas la connaître malgré l'énormité des crimes qu'elles ont commis. D'autres, au

¹ Cf. A. VERGOTE, *Dette et désir*, Paris, 1978, p. 10.

² A. HESNARD, *L'univers morbide de la faute*, Paris, 1949.

contraire, souffrent d'une conscience angoissée ou scrupuleuse, sans qu'elles aient des fautes réelles à se reprocher ; ou bien, elles sont troublées par des sentiments de culpabilité à propos d'actes qui paraissent insignifiants, alors qu'elles semblent aveugles devant des péchés graves qu'elles ont commis.

Il s'ajoute à cela que le sentiment de culpabilité est parfois lié à des névroses. Il n'y a guère de terrain où les maladies mentales se manifestent autant que dans les états de la conscience et les sentiments de culpabilité. Signalons aussi le fait que ces sentiments peuvent mener une vie cachée durant des années – tout en étant la cause de problèmes psychiques – pour se manifester plus tard. Les grandes peurs qui ont hanté l'Europe – celle des sorcières, celle de la fin du monde, la peur de la folie, la peur du nucléaire, etc. – pourraient bien relever d'une culpabilité refoulée.

Un autre obstacle dans la recherche que nous entreprenons est celui-ci : la civilisation dans laquelle on vit, l'éducation qu'on a reçue, la religion qu'on confesse, sont des facteurs importants dans la formation et la présence de sentiments de culpabilité. Certaines civilisations sont, en effet, marquées par la présence du sentiment de la honte (*shame cultures*) plutôt que par celui de la culpabilité (*guilt cultures*) : la honte, c'est l'angoisse devant le jugement négatif émis par d'autres sur notre conduite. Ici l'aspect *social* de la responsabilité morale est mis en relief : ceux qui vivent dans l'aire d'une telle civilisation sont sensibles à un blâme venant de l'extérieur plutôt qu'au devoir vis-à-vis de la propre conscience ou de Dieu.

Quant à l'éducation ou à la religion, il est connu que plusieurs psychologues leur attribuent un rôle déterminant dans la genèse de la conscience. Il y en a même qui parlent de la conscience comme d'une névrose chrétienne.

Un autre fait est à relever : le sentiment de culpabilité est, de par son essence, une réalité à caractère moral, irréductible à des données ontologiques ou émotionnelles. Il relève du constat de la non-conformité de notre acte particulier avec la règle morale qui énonce notre devoir. Mais malgré cette dépendance immédiate des principes moraux, le sentiment de culpabilité a néanmoins une base dans notre nature biologique, ce qui veut dire qu'un bon usage de notre corps et de ses organes crée un ensemble de réactions physico-chimiques qui constituent un certain bien-être. Des excès, d'autre part, ou un comportement contre nature (comme la contraception, l'avortement ou la consommation de produits dangereux), produit un malaise biologique. Cette « conscience » biologique cherche à rétablir l'équilibre sous la forme de réactions compensatoires, souvent d'abord d'une façon latente³. Or, l'homme moderne a parfois un rapport perturbé à

³ Voir C. von MONAKOW, *Gehirn und Gewissen*, Zürich, 1950, pp. 233-279.

son propre corps. Il risque de traiter celui-ci comme une machine dont on peut à volonté changer les pièces et qu'il s'agit de manipuler pour en extraire le plus grand plaisir possible. Mais ainsi il lui devient plus difficile d'écouter la voix du corps qui normalement fournit un appui à la conscience morale.

La situation est rendue encore plus complexe par la diffusion d'idéologies qui cherchent à transposer le sentiment de la culpabilité personnelle sur le plan d'une culpabilité des « autres », de la société ou des riches. Ceci peut conduire à une attitude agressive qui se nourrit, moyennant ce transfert, de la culpabilité personnelle. Les campagnes en faveur de la protection des bébés-phaques ou contre le nucléaire semblent relever, du moins partiellement, d'une culpabilité transférée. Notons aussi que nous vivons dans une époque où les médias stimulent la multiplication ahurissante de désirs qui deviennent des besoins. Or, on a le « droit » de chercher les moyens de satisfaire ses besoins. Ce qui y fait obstacle est donc coupable.

Nous assistons en outre à des efforts systématiques entrepris par certaines personnes et certains groupes pour déculpabiliser de nombreuses conduites gravement peccamineuses comme la pratique de l'homosexualité, l'avortement, l'euthanasie, l'adultère, la promiscuité sexuelle et même l'inceste. D'autre part, des campagnes parfois violentes sont menées contre les dictatures militaires, contre l'autorité restrictive en morale, contre ce qui cause dommage à la nature, contre les grandes compagnies internationales, etc. Le marxisme et le socialisme ne laissent pas échapper une occasion d'accuser les structures capitalistes. Or, une fois que je me sens maltraité, ce n'est plus moi qui suis coupable ; toute action ou presque devient désormais permise.

Sur le plan pratique on assiste à des tentatives de thérapie de groupe, pour libérer les participants des sentiments de culpabilité en les invitant à s'exprimer et à se défouler librement.

La jeunesse moderne prise fort sa liberté et elle est peu encline à se plier aux conseils ou aux règles de conduite que la génération précédente et l'autorité religieuse ou civile essaient de lui imposer. N'ayant pas encore acquis des critères propres, elle devient assez facilement victime des courants d'opinion qui traversent le monde. Elle est aussi victime d'un sentiment vague de culpabilité qui peut la pousser à l'alcoolisme, à la drogue ou au suicide.

Toutes ces influences extérieures ont d'autant plus d'effet que le sentiment de culpabilité se prête facilement à des refoulements, à des transferts et à la projection sur d'autres de fautes dont on est soi-même responsable. Pour ne donner qu'un exemple de ce phénomène, je rappellerai seulement ceci : on a soupçonné que la virulente critique du catholicisme au début de

la réforme protestante relevait également, chez certains princes et prêtres, du sentiment de culpabilité causé par leur propre défection.

Ces remarques suffiront à souligner l'importance d'un thème qui ne se laisse pas traiter de façon satisfaisante dans le cadre d'un trop bref essai. Nous nous proposons de présenter successivement quelques observations sur le sentiment de culpabilité dans la littérature moderne et sur l'interprétation qui en est donnée en psychologie et en psychanalyse; nous parlerons ensuite du problème de la culpabilité chez quelques philosophes modernes, pour présenter enfin un certain nombre de conclusions.

Le sentiment de culpabilité dans la littérature moderne

La littérature est le baromètre d'une époque. Pour apprécier la présence ou l'absence d'un sentiment de culpabilité chez l'homme moderne, il peut donc être utile de consulter le témoignage de quelques grands auteurs. En effet, dans la mesure où la littérature s'occupe effectivement des véritables problèmes et conflits de l'homme, le mal et la faute y sont omniprésents. Mais contrairement à ce que font les philosophes ou les moralistes, la littérature décrit le sentiment de culpabilité pris sur le vif dans la vie des personnages qu'elle crée.

Un phénomène intéressant a fait son apparition en littérature à partir du milieu du siècle passé: il ne s'agit plus tant du problème des fautes d'un seul individu qui se débat dans sa mauvaise conscience, mais du sentiment d'être entouré de structures mauvaises qui menacent ou écrasent l'homme individuel. Dostoïevski a été le premier à signaler ce glissement: à mesure qu'on nie le mal de ses propres péchés, c'est l'âme, c'est la vie qui deviennent le crime⁴.

Plus que d'autres écrivains, c'est Kafka qui a fait ressortir cette transposition: la dette se trouve partout; l'homme est le prisonnier de son ou de ses péchés, dont il n'a même pas conscience. Les personnages du *Procès* et du *Jugement* sont innocents, mais ils ressentent néanmoins le poids d'une dette au centre de leur être. L'existence humaine et le monde sont frappés d'une malédiction. Le romancier anglais Graham Greene cherche aussi à montrer que l'entourage dans lequel nous vivons est corrompu et maudit. Le personnage principal de *Brighton Rock* proclame que même parmi les enfants il n'y a pas d'innocence. Il y a chez Graham Greene une véritable obsession du mal.

⁴ Cf. B.-M. LÉVY, *Le testament de Dieu*, Paris, 1979, p. 107.

Jean-Paul Sartre, dans son récit *Saint Genet*⁵, s'évertue à montrer que c'est le regard de l'autre qui nous rend coupables et non l'acte de vol que nous commettons. Dans *L'être et le néant*, nous lisons que chacun est né innocent, mais que l'autre fait de nous un objet pour lui-même, comme d'ailleurs nous cherchons à le faire aussi avec autrui. Le péché originel, c'est notre émergence dans un monde où il y a d'autres hommes⁶. C'est donc la condition humaine, sa nature sociale, qui constitue un péché et une culpabilité ontologique⁷. La culpabilité morale se produit, nous dit Sartre, quand l'homme ne s'oppose pas à cette situation et quand il vit comme condamné par lui-même et par les autres.

Cette position de Sartre nous introduit dans la problématique de la littérature la plus récente. Plusieurs écrivains modernes, comme Hermann Broch et Heinrich Böll, considèrent le fait de ne pas connaître la réalité telle qu'elle est comme un péché, voire comme le péché fondamental : la plupart des hommes, même ceux qui se croient innocents, y sont immergés⁸. D'autres auteurs, souvent inspirés par le marxisme, soulignent que l'absence d'un engagement pour changer les rapports sociaux est le péché capital. Bert Brecht est le porte-parole de ce groupe. Ils reprochent à l'Eglise et à la société bourgeoise de n'avoir reconnu le péché que comme un acte sur le plan de la vie privée, tandis qu'en réalité les *structures* constituent le véritable péché mortel qu'il s'agit d'extirper. Ces écrivains veulent démasquer les structures d'oppression et de dépersonnalisation propres à l'économie capitaliste et à l'univers de l'ustensilité. Cette volonté de démasquer s'étend parfois aux sciences et à la langue accusées de servir d'instruments à l'oppression et d'endormir la conscience⁹.

Il est vrai que la littérature est soumise à des courants divers et que les écrivains ne sont pas toujours cohérents. Comme Jean Guittou l'a noté, vers 1880 on aurait pu résumer les résultats d'une enquête par cette formule : même les coupables sont innocents. Mais en 1950 il faudrait renverser les termes : même les innocents sont coupables (comparer à ce sujet les œuvres de Kafka, de Malraux et de Camus)¹⁰.

⁵ *Situations*, III.

⁶ *L'être et le néant*, p. 481.

⁷ Dans une pièce de théâtre de 1960, *Les séquestrés d'Altona*, Sartre décrit plusieurs formes de culpabilité, pour insinuer que tous sont pourris ; il faut donc vivre en authenticité et faire ce qu'on a envie de faire.

⁸ H. BROCH, *Der Schlafwandler*.

⁹ Voir P. K. KURZ, «Das Böse und die Schuld in der zeitgenössischen Literatur», dans *Stimmen der Zeit*, 1972, pp. 20, 32.

¹⁰ Cité d'après Jean LACROIX, *Les sentiments de la vie morale*, Paris, 1952, p. 17.

La psychanalyse et la culpabilité

On peut définir le sentiment de culpabilité comme la conscience d'un ordre perturbé jointe à celle d'être l'auteur de cette perturbation. On peut distinguer des manquements à l'ordre qui nous est donné avec notre être et à nos devoirs envers les autres, et des manquements par rapport au rôle qu'on attend de nous.

C'est surtout Freud qui a cherché à analyser la culpabilité et à en fournir une explication génétique. Dans son livre *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*¹¹, Freud suggère que les restrictions imposées de l'extérieur qui nous obligent à supprimer certains désirs, donnent lieu à la formation de la conscience. Ces désirs écartés et refoulés par ce qui est plus fort continuent à vivre au fond de la *psyché*. Le refoulement des pulsions a souvent été considéré comme un indice d'un niveau culturel supérieur. Dans la suite de son texte, Freud précise cette théorie au moyen de la célèbre hypothèse du meurtre du *père* aux origines de l'humanité. L'homme vivait d'abord en troupeau (*die darwinische Urhorde*)¹²; un mâle jaloux et méchant dominait les autres. Un jour ce père fut assassiné par ses fils. C'est le souvenir de ce meurtre qui hante la conscience des hommes et qui les pousse à chercher une expiation. La culpabilité est donc le rattrapage d'une faute déjà oubliée.

Plus tard, Freud a donné un développement ultérieur à sa théorie fantasmatique et gratuite¹³. La pulsion d'agressivité a dû être refoulée et intériorisée de plus en plus avec les progrès de la vie civilisée. Une partie du Moi se sépare alors et affronte désormais le moi comme Sur-moi. C'est la conscience. Ce sur-moi est critique et manifeste la même promptitude à s'en prendre au moi, que le moi a eue vis-à-vis des autres hommes. « Nous appelons culpabilité (*Schuldbewußtsein*) la tension entre le sur-moi sévère et le moi qui lui est soumis. Cette culpabilité se manifeste comme besoin de punition (*Strafbedürfnis*) ». Freud rejette l'existence d'une faculté qui serait capable de distinguer le bien et le mal. Souvent le mal n'est pas du tout ce qui est nocif à l'individu, parfois il est ce qu'on désire. Donc une influence étrangère détermine ce qui est mauvais (*fremder Einfluß*). L'homme se soumet à celle-ci, parce qu'il est désemparé et dépend d'autrui: le mal (*das Böse*), c'est l'acte pour lequel on est menacé de la perte de l'amour de l'autre. A ce stade, la conscience de culpabilité se réduit à la peur de perdre l'amour des autres. A un stade ultérieur, le sur-moi s'affermir et le senti-

¹¹ *Studienausgabe*, Fischer Verlag, Band IX, pp. 287-444.

¹² *O.c.*, pp. 425 ss.

¹³ *Ibid.*, pp. 25 ss.

ment de culpabilité s'intériorise: devant le sur-moi on ne peut rien cacher. Même le désir de faire le mal devient déjà une transgression. Il est curieux de le constater, ajoute Freud, à mesure que l'homme est plus vertueux, le sur-moi devient plus sévère. Chaque renoncement augmente le pouvoir de la conscience.

Jung prend ses distances par rapport à ces théories de Freud tout en attribuant un rôle considérable à l'inconscient. La conscience est, selon lui, un facteur dynamique qui fait ressortir les différentes options, – souvent contraires l'une à l'autre, – qui s'offrent à notre action. La conscience relève d'un code de conduite ancré dans les archétypes, mais de soi elle n'a pas de caractère moral. A cela s'ajoute l'expérience que fait l'enfant dans ses rapports avec son entourage: quand ceux-ci sont perturbés, la conscience risque d'en souffrir. Les éléments de la conduite inassimilables aux exigences des archétypes, de l'entourage, de l'image de nous-mêmes, sont rejetés dans l'inconscient et constituent cette ombre, souvent personnifiée qui nous fait des reproches et qui ronge notre être.

D'autres psychologues, comme A. Hesnard dans *L'univers morbide de la faute*, estiment que le point faible de la texture psychique de l'homme est sa prédisposition à la culpabilité. Pour ne pas en être victime, il faut pratiquer une morale sans péché qui tolère tout, aussi longtemps qu'on ne pose pas d'actes dommageables aux autres.

On parle aussi de deux morales chez l'enfant: sa propre morale égocentrique et la morale de l'ordre extérieur. Celles-ci s'opposent; une culpabilité morbide peut alors s'installer facilement.

Notons que ce que les psychologues appellent le sentiment de culpabilité est souvent plus proche du sentiment de honte (*verecundia*) de la morale classique, sentiment qui concerne les conséquences désagréables du péché plutôt que le péché lui-même¹⁴.

Citons maintenant les réflexions d'un auteur chrétien, Antoine Vergote¹⁵. Pour Freud, écrit le professeur Vergote, la religion est une façon de résoudre le problème fondamental de tout homme, celui de la culpabilité. «Et c'est parce que la culpabilité est une réalité incontournable avec laquelle l'homme doit s'expliquer et qu'il ne peut impunément dénier, que la religion épargne à beaucoup d'hommes la nécessité de recourir inconsciemment au simulacre douloureux de la religion qu'est la névrose obsessionnelle»¹⁶. La religion, en particulier le christianisme, offre à l'homme le salut (qui implique l'être entier, la «santé»); l'idée de salut englobe la

¹⁴ *Sum. théol.*, I-II, q. 14.

¹⁵ *O.c.*, note 1.

¹⁶ *O.c.*, p. 19.

restauration du bien-être psychique. Par le péché, en effet, les forces chaotiques et destructrices envahissent l'homme et la société¹⁷. Vergote admet que le salut chrétien ne se limite pas à la libération du péché, mais il considère néanmoins celle-ci comme essentielle¹⁸.

D'autre part, «c'est le paradoxe du christianisme qu'en proposant la libération du péché et l'affranchissement de la loi, il rappelle les exigences de la loi et éveille et aiguise le sens du péché... l'homme répond de son agir devant une instance ultime [...] qui ne juge pas selon les apparences extérieures, mais qui 'scrute les reins et les cœurs'». L'homme est responsable et il doit, avec la grâce, se libérer. «En proposant comme exigence fondamentale l'aveu du péché, solidaire du message de la libération, le christianisme expose l'homme à la culpabilité morbide» (la névrose obsessionnelle)¹⁹. Pourtant, à tout prendre, le christianisme offre un équilibre subtil d'inculpation, de pardon, de remords et de joie : la miséricorde divine et la récompense promise à des gestes de bonté rassurent le croyant. Aucune faute n'est définitivement fatale, excepté le refus de la grâce²⁰.

Vergote traite ensuite de quelques déviations, comme la culpabilisation massive du sexe, et de leurs causes. Il pose ensuite la question de ce qu'est la culpabilité : la culpabilité, comme perception de son indignité en raison de lacunes et de fautes, est toujours la crainte d'être indigne de l'estime et du désir de l'autre²¹.

En dépit de remarques de grande valeur, A. Vergote nous semble se cantonner sur le plan de la psychologie. Ce qui est arrivé d'ailleurs aussi à l'auteur de l'étonnant article sur la culpabilité dans le *Dictionnaire de spiritualité*²², qui ne réussit pas à se hisser au plan de la morale. Pourtant, en face des réductions psychanalytiques, il faut maintenir le caractère irréductible de la connaissance morale, c'est-à-dire de la conscience d'avoir commis un péché et d'en être coupable. Nous trouvons chez des enfants des exemples d'une véritable culpabilité, qui ne dépend pas de l'éducation ou de l'intimidation, mais qui surgit spontanément quand l'enfant, dans une situation nouvelle, a fait quelque chose qu'il n'aurait pas dû faire, par exemple, détruire un objet qui ne lui appartenait pas ou raconter un mensonge. H. Bergson a probablement fait allusion à cette conscience quand il écrit : « Le souvenir du fruit défendu est ce qu'il y a de plus ancien

¹⁷ *Ibid.*, p. 63.

¹⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹⁹ *L.c.*

²⁰ *Ibid.*, p. 67.

²¹ *O.c.*, p. 111.

²² *Dictionnaire de spiritualité*, tome 2, Paris, 1959, pp. 2632 ss.

dans la mémoire de chacun de nous, comme dans celle de l'humanité. Nous nous en apercevrons si ce souvenir n'était recouvert par d'autres... Nous ne nous en rendons pas nettement compte, mais derrière nos parents et nos maîtres nous devinions quelque chose d'énorme ou plutôt d'indéfini, qui pesait sur nous de toute sa masse par leur intermédiaire»²³.

Cette appréciation morale est indépendante de nous-mêmes. C'est une transcendance que nous expérimentons souvent comme une voix qui nous vient du dehors. Son apparition est liée à la présence de la volonté libre qui nous permet de choisir ce qui est contraire à notre propre finalité ou aux devoirs que nous avons envers les autres.

Les philosophes et la culpabilité

Les théories des philosophes commencent souvent à porter leurs fruits avec retard. C'est ainsi que nous retrouvons l'influence des philosophes de l'époque moderne dans la problématique actuelle de la culpabilité. Rappelons d'abord l'arrière-plan spirituel de cette période de l'histoire. Le XVI^e siècle a été une époque où la confiance dans la nature était très réduite. L'homme, laissé à lui-même, disait Hobbes, est un fauve, prêt à déchirer son voisin, s'il n'est pas retenu par un maître absolu²⁴. Un sentiment aigu de la misère de la vie humaine et des limites de notre être s'était largement répandu²⁵.

En même temps, la conscience de soi s'intensifie. On découvre la perspective, c'est-à-dire le pouvoir de changer l'aspect du monde par une représentation différente. La confrontation avec son propre passé commence à s'imposer. La destruction de l'ancienne image du monde, qui permettait à l'homme de «comprendre» l'univers, entraîne la perte du sentiment de sécurité.

C'est au début de cette époque que Luther fait son apparition. Le réformateur allemand met au centre de l'homme la conscience individuelle, son intériorité, où il affronte tentations et vexations. La conscience est une *mala bestia* qui dresse l'homme contre lui-même²⁶. Le message central de Luther est bien celui-ci : l'homme est à la fois pécheur

²³ *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1.

²⁴ Cf. Richard H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1979, pp. 1-41.

²⁵ PASCAL, *Pensées*, Pensée 185 ss. ; LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding*, Book IV, c. III, Par. 23 ss.

²⁶ LUTHER, *Works*, Philadelphia and St. Luis, VII, p. 231.

et justifié; le péché n'est pas effacé en nous, mais seulement dissimulé. L'essence de la contrition consiste, d'après Luther, dans les *terrores conscientiae* et la crainte de l'enfer, quand l'homme se rend compte qu'il n'a pas la force d'accomplir la loi.

D'autre part, en de nombreuses occasions, Luther en a aussi appelé à la conscience comme à une instance souveraine, qui est à même de juger si l'homme est justifié ou s'il est encore pécheur. De cette façon il a promu un retour au moi propre, un repli qui risque de conduire à un certain subjectivisme. La conscience est dégagée de l'autorité ecclésiastique et civile; le sentiment de culpabilité commence à croître démesurément. Il n'y a plus de réconciliation par l'intermédiaire de l'Eglise: l'homme se trouve confronté à Dieu avec le fardeau de ses péchés²⁷.

Au sein du calvinisme, vers le milieu du XVII^e siècle, la doctrine était devenue plus incertaine et l'on se rattrapait sur la morale. Dans les sermons des pasteurs de l'époque il est très souvent question du péché. On se reconnaît profondément pécheur et l'on s'exhorte mutuellement au repentir. Un moralisme à outrance fait son apparition, joint à une grande sévérité. Certes, un certain rigorisme s'était déjà manifesté à d'autres occasions dans l'histoire de l'Eglise. Il suffit de penser à Tertullien et aux Cathares. M. Jean Delumeau parle d'une culpabilisation de l'Occident au moyen d'images effrayantes des peines de l'enfer, processus qui aurait commencé au XIII^e ou au XIV^e siècle à la suite du développement de la pratique de la confession fréquente et de la publication des manuels pour les confesseurs²⁸. Mais il est plus probable que l'insistance sur le discernement des différents péchés au moyen âge était le résultat de l'entrée en scène des ordres mendiants et de l'essor de leur apostolat. D'ailleurs, les fléaux et les catastrophes occasionnels ont contribué aussi à la genèse d'une angoisse assez répandue, comme le fera plus tard l'avènement du subjectivisme individualiste. Dans les pays catholiques, le plus souvent la joie et le pardon offert par l'intermédiaire de l'Eglise ont donné le ton.

²⁷ Voir B. LOHSE, «Conscience and Authority in Luther», in H. A. Obermann (edit.), *Luther and the Dawn of the Modern Age*, Leyden, 1974, pp. 158-183.

²⁸ Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilité en Occident*, Paris, 1983. La lecture du livre de M. Delumeau donne l'impression d'une insistance quelque peu unilatérale sur un groupe de phénomènes. D'ailleurs le terme «culpabilisation» est peu heureux quand il s'agit de décrire l'effet des efforts moralisateurs de l'Eglise sur les consciences. Certes, il est probable qu'il y a eu des excès ici et là, mais d'une manière générale, l'enseignement moral de l'Eglise a été une contribution de tout premier ordre à une meilleure prise de conscience de nos différents devoirs. En revanche, l'absence de cette influence en Occident, couplée aux campagnes de déculpabilisation de certains groupes de pression, risque de provoquer une chute dans des comportements amoraux.

H. Marcuse a suggéré que c'était à la suite du refus de l'autorité ecclésiastique que, dans le protestantisme, l'autorité du père de famille a été renforcée pour faire office de contrepoids à un certain vide. C'était également le cas pour l'autorité civile. « L'autorité naïve du *Pater familias* devint de plus en plus une autorité délibérément et artificiellement établie et conservée »²⁹. Ceci pourrait bien avoir préparé la réaction, que nous connaissons à l'époque actuelle, contre toute autorité et contre l'autorité paternelle en particulier. Le puritanisme anglais pour sa part faisait aussi la chasse à toute sensation de plaisir et ainsi il a conduit au phénomène actuel de rejet des règles morales restrictives³⁰.

Au XVIII^e siècle, une mutation de la conscience religieuse a eu lieu. Dans ses rapports avec Dieu, l'homme croit avoir atteint l'âge de la maturité. « Le Dieu des temps nouveaux s'est éloigné de l'espace mental humain »³¹. Les attributs divins semblent changer : Dieu n'est plus terrible mais hautement raisonnable. Toute médiation entre Dieu et l'homme est désormais exclue. Le déisme se présente comme une modernisation et une rationalisation de la foi. Le péché originel est compris comme une défaillance de la raison prise au piège de la sensualité³². Souvent Dieu est censé être assez loin des hommes ; la tendance à valoriser, voire à diviniser la nature se répand. Les déistes se vantent d'agir en conformité avec la nature et se moquent des chrétiens qui introduisent dans la vie humaine des facteurs qui sont en dehors ou au-dessus de la nature, à savoir, la révélation et les mystères de la foi.

Diderot était convaincu que l'homme naturel est bon et honnête, mais qu'un caractère artificiel lui a été imposé qui oblitère sa bonté naturelle³³. Contrairement à ce qu'on fait généralement, il faut laisser libre cours aux instincts ; même les passions ont leur valeur. La nature doit tout diriger par l'intermédiaire de la raison.

Diderot n'était pas seul à professer cet optimisme. Shaftesbury estime qu'il ne peut y avoir de mal dans l'univers. Dieu, c'est la nature. L'homme peut savoir par lui-même ce qu'il doit faire et n'a pas besoin de la religion. Il y a une tendance naturelle à la vertu que Shaftesbury appelle le *moral sense* : si quelqu'un a été élevé dans le bon goût, ses jugements moraux sont irréfutables³⁴. Cette théorie fut critiquée par l'évêque Butler qui sou-

²⁹ *Traditionelle und kritische Theorie der Gesellschaft*, Francfort, 1969, p. 76.

³⁰ C. HOUSELÄNDER, *Guilt*, Londres, 1952, p. 7.

³¹ G. GUSDORF, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Paris, 1972, pp. 235 ss.

³² *O.c.*, p. 140.

³³ *Supplément au voyage de Bougainville*, Paris, 1772.

³⁴ Voir son *Enquiry into Virtue*.

lignait la présence du mal et du péché dans le monde. Au *moral sense* il substituait la conscience. Celle-ci n'est plus la perception d'un équilibre, mais un sentiment de honte qui nous fait trembler devant Dieu. La voix de la conscience est le vicaire de Dieu et c'est elle qui devrait conduire notre vie. Butler affirme donc l'existence d'une faculté morale indépendante : la conscience est un oracle établi au cœur de l'homme.

Un autre penseur anglais, Francis Hutcheson, sépare la conscience de sa relation avec Dieu : la conscience dicte ce qui est bon ou mauvais, c'est-à-dire ce qui contribue ou fait tort au bien public³⁵. Dans la même ligne de pensée, Adam Smith explique la genèse de la conscience par le reflet de l'approbation ou de la désapprobation de ceux avec qui on vit en communauté.

Shaftesbury a exercé une influence considérable sur Jean-Jacques Rousseau³⁶. Avant d'aborder l'étude du sentiment de culpabilité d'après Rousseau, signalons que le courant optimiste n'était pas moins fort en France qu'en Angleterre. Diderot chantait les louanges de la nature et Condorcet croyait à la perfectibilité infinie de l'homme. Chez ces penseurs il n'y avait guère de place pour le péché, le mal et les pauvres.

Dans son enfance, Rousseau avait entendu de nombreux sermons qui se déroulaient selon ce schéma : Dieu a créé l'homme entièrement bon ; le péché a tout gâché, mais dans le Christ le pardon est offert. Rousseau allait y substituer le raisonnement suivant : l'état de nature est l'état d'innocence et tout homme naît bon ; la société est la cause de la chute ; le contrat social libère l'homme³⁷. Selon Rousseau la conscience est l'existence à l'état pur ; elle consiste à se sentir existant. Il ne s'agit donc pas encore d'un sentiment moral. L'homme doit se faire. Le mal provient de la pression et de l'appréciation des autres. Une expérience que Rousseau a faite dans son adolescence semble avoir été décisive dans la genèse de cette théorie. Il avait volé, dans la famille où on l'avait adopté, un ruban pour le donner à une servante, dont il s'était épris. Quand celle-ci fut accusée par sa patronne, Rousseau confirma que c'était bien elle qui avait pris le ruban. Sa trahison de la jeune fille entraîna le renvoi de celle-ci,

³⁵ *Inquiry Concerning Moral Good and Evil*. La célèbre maxime « the greatest happiness for the greatest number » est de la plume de Hutcheson.

³⁶ Basil WILLEY, *The Eighteenth Century Background. Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*, Londres, 1980, p. 58.

³⁷ Voir *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience. Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau*, Chantilly, 5-8 septembre 1978. – Pour le passage suivant voir surtout l'étude de J.-L. LEUBA, « Rousseau et le milieu calviniste de sa jeunesse », pp. 11-46.

donc probablement sa condamnation à la prostitution. Pendant toute sa vie Rousseau a éprouvé le remords de sa conduite lâche et honteuse. On peut supposer que c'est aussi pour se libérer de ce sentiment de culpabilité qu'il a élaboré sa théorie : les déformations de la conscience naissent, non d'elles-mêmes, mais de la pression sociale. Il s'agit donc de reconstruire la vie sociale sur les bases de l'engagement libre³⁸. Le législateur doit intervenir pour « changer la nature humaine et transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout... [et] substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons reçue de la nature »³⁹.

Il y a au plus profond de la conscience le regard de Dieu, qui nous donne une confirmation de notre propre identité : Dieu parle directement à l'homme. Pour Rousseau ce regard n'est pas un regard menaçant comme il le sera plus tard au XIX^e et au XX^e siècle. Avec des accents lyriques Rousseau chante les louanges de la conscience :

« Conscience, conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu ».

Notons que, d'après Rousseau, la conscience juge spontanément. Elle est l'expression de l'amour de soi et des besoins physiques⁴⁰.

La thèse de Rousseau sur l'origine sociale du mal est lourde de conséquences : tout ce que je sens être bien est un bien⁴¹ : les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments. Le péché est une erreur qui s'explique par « un moment de distraction » ou par « une défaillance dans le système défensif »⁴². Même celui qui a été éduqué dans la ligne du projet de Rousseau, est exposé à des fautes : c'est ainsi que dans l'*Emile*, il arrive à Sophie de commettre un adultère. Elle peut se dégager de sa faute en retournant à l'état pur de sa personnalité naturelle. Au lieu de pardon, il y a donc un retour à la nature. Rousseau ne veut même pas que les personnages de son roman, Emile et Sophie, se pardonnent : ce serait humilier l'autre. Il refuse également d'invoquer la miséricorde de Dieu que pourtant il dit adorer. Le péché perd toute profondeur et reste extérieur à l'homme. Le sentiment occupe la place de la raison. Il n'y a plus de préceptes moraux fondamentaux énoncés par la raison. L'instinct

³⁸ *Confessions*, 2^e livre, fin.

³⁹ *Contrat social*, II, 7 (fin).

⁴⁰ Voir le volume collectif, cité à la note 37.

⁴¹ *Emile*, IV.

⁴² Cf. P. P. CLÉMENT, « Jean-Jacques Rousseau et l'origine du mal », dans le volume collectif, cité à la note 37, pp. 239-264, (p. 259).

auto-déterminant s'y substitue. Des progrès dans la connaissance de nos devoirs sont néanmoins possibles: l'adolescent acquiert l'idée du bien moral ainsi que le sentiment qu'on ne doit pas chercher son propre bien de façon égoïste aux dépens des autres. L'éducation religieuse, l'idée de Dieu et l'espoir de la vie future soutiendront les efforts en vue de la vie honnête.

La pensée morale de Rousseau se présente comme une entreprise massive de déculpabilisation individuelle. Le mal est placé en dehors de l'homme, dans la société historique. C'est de là que le péché s'insinue dans l'enveloppe extérieure de l'homme, mais sa contamination n'atteint pas le cœur de l'homme qui demeure innocent⁴³.

Les idées du XVIII^e siècle en général et de Rousseau en particulier ont profondément marqué le philosophe allemand Emmanuel Kant et la pensée européenne de l'époque ainsi que les esprits dans le Nouveau Monde. Aux Etats-Unis la réalité du mal moral a longtemps été méconnue; beaucoup se croyaient dans un état d'innocence.

Arrêtons-nous à la philosophie morale de Hegel, en particulier à sa théorie du péché. Selon Hegel le péché a lieu quand la volonté individuelle s'oppose à la volonté universelle. La *moralité* est quelque chose d'entièrement subjectif, à savoir la rectitude de l'intention du sujet. «*Sittlichkeit*», par contre, est la morale sociale, – la conduite que l'homme doit adopter envers sa famille et l'Etat. La moralité ne peut se réaliser objectivement que sur ce dernier plan de l'éthique sociale. La moralité individuelle est le repli de la volonté sur elle-même.

Si notre volonté n'est pas conforme à la volonté universelle, elle cesse d'être raisonnable et devient capricieuse. Quand elle ne poursuit que des fins privées déraisonnables, elle est mauvaise. La recherche d'un but privé peut ne pas être mauvaise. C'est le cas quand celui-ci ne s'oppose pas aux fins universelles. Parce que l'homme est un être rationnel, il peut savoir avec une certitude absolue ce qui est bon ou mauvais. Il est sa propre loi et sa conscience est autonome. La distinction entre la moralité et sa réalisation concrète sur le plan social risque de soustraire la sphère de la vie privée à toute appréciation morale objective.

En agissant, nous dit Hegel, l'homme devient coupable: l'acte humain a un revers (ce qu'il implique) qui nous reste d'abord caché. Œdipe prend une femme pour découvrir après qu'elle est sa mère.

Ces réflexions de Hegel se trouvent dans sa *Phénoménologie de l'Esprit* VI, A et B. Dans *La Philosophie de la religion*, Hegel situe le péché dans la

⁴³ *Ibidem*.

démarche de la manifestation de l'Absolu. L'Absolu, en effet, se manifeste d'abord comme Dieu (l'Esprit universel) pour se diviser ensuite et devenir aussi la particularité. L'esprit particulier, séparé de l'Absolu et opposé à celui-ci, est conscient de sa propre séparation et de son aliénation de Dieu. La soi-disant « conscience malheureuse » est donc une étape dans ce processus d'évolution ; elle est en contraste avec l'unité de la pensée pure et de la singularité.

Une division ontologique se manifeste donc comme péché et comme misère. L'état de péché peut être dépassé par un retour de l'esprit particulier à Dieu dans la prière. La réconciliation totale est le retour de l'esprit fini à l'identité avec l'Absolu ⁴⁴.

Hegel applique donc un schéma dialectique à la vie morale et il réduit le péché avec le sentiment de culpabilité à une structure ontologique. Le mal moral est réservé au plan social de la vie humaine. Le fond de la théorie de Hegel est d'inspiration panthéiste.

Kierkegaard rejette avec vigueur cette position et il affirme que le péché n'est pas que négation ⁴⁵. En s'opposant au rationalisme panthéiste de Hegel, il souligne que le péché est une « position », qui vise à corrompre l'homme. Loin d'être une catégorie de la pensée, le péché est l'inconcevable, l'impénétrable ⁴⁶. Le péché se passe *devant* Dieu ; il se produit soudainement et il a le caractère d'un saut, qui se fait en discontinuité avec ce qui précède.

Le philosophe danois mentionne le sentiment de culpabilité dans son traité sur l'angoisse : dans le passage de l'innocence à l'état du péché il y a des degrés et c'est précisément là que se situe l'angoisse. — Un homme est tenté : il pense au mal, mais il ne l'a pas encore fait. Il est donc à la fois coupable et non-coupable. Il y a donc une angoisse avant le péché et une nouvelle angoisse qui le suit.

En se sentant coupable dans son angoisse l'homme se place devant Dieu. Comme le dit si bien Jean Wahl, il va par l'angoisse vers la hauteur de Dieu. Chez Kierkegaard, le problème de l'angoisse coupable est en effet placé sur le plan de l'angoisse en tant que telle, qui est à la fois existentielle et morale, antérieure et postérieure au péché.

Le penseur danois estime qu'il y a trois stades ou sphères de vie qui constituent chacun un monde clos. L'*existence esthétique* est caractérisée par

⁴⁴ *Philosophie der Religion*, III, c. III, 3. — Pour Hegel le péché est donc la négation, et le repentir la négation de la négation.

⁴⁵ *Die Krankheit zum Tode*, II, c. 3.

⁴⁶ Voir J. WAHL, *Études kierkegaardiennes* ², Paris, 1949, p. 214.

la jouissance. Le *stade éthique*, en revanche, est marqué par le primat du devoir; d'après l'éthique, le sens de la vie consiste dans l'action; elle s'inspire de règles générales et ainsi elle risque de faire perdre à l'homme le sens de son individualité et de lui faire mouler sa conduite sur celle de la foule; d'ailleurs, dans certains cas, l'éthique est totalement impuissante (par exemple, à propos du sacrifice d'Abraham); l'éthique est une attitude morale transitoire qui prépare, surtout par le repentir qui accompagne la faute, au prochain stade plus élevé. Se repentir veut dire assumer la responsabilité de son acte et à la fois nier celui-ci. De cette façon le sentiment de la propre personnalité est renforcé (par le péché l'homme devient un « moi »). Précisément parce que le péché est si hautement personnel, il est un problème pour l'éthique: il se situe sur le plan du réel et non sur celui de la dialectique de l'universel. Il met l'homme en contact avec l'Absolu.

Vient ensuite le *stade religieux*, où l'homme est en rapport avec Dieu. Dans la perspective de ce stade on comprend la véritable nature du péché comme le refus d'assimiler son « moi » à Dieu (ce refus est l'état de l'homme déchu). C'est ici que nous rencontrons la célèbre dimension du « devant Dieu » et du « contre Dieu ». Dans ce stade l'angoisse prend des formes nouvelles ⁴⁷.

Malheureusement ce retour vers le mystère personnel du mal et vers la culpabilité morale a été peu écouté. Schleiermacher fait du péché quelque chose de naturel. Le péché est un état psychologique de l'âme. C'est une limite imposée au développement spontané de la conscience de Dieu et une expression de la domination des pulsions plus basses de l'âme sur les plus hautes: si nous laissons cette domination continuer, nous devenons malheureux. Ainsi le péché est un conflit de tendances et une rupture d'harmonie ⁴⁸.

Marx emprunte le terme d'aliénation (*Entfremdung*) au système hégélien, mais il lui donne un autre sens. Pour Hegel l'aliénation se situe au niveau de l'Esprit absolu; Marx applique cette catégorie de la pensée à l'homme dans sa marche à travers l'histoire. L'homme s'est perdu en raison de la situation sociale où il a dû vivre. Il doit se libérer et devenir Prométhée. L'homme désaliéné est le maître absolu de lui-même. Ce qui, dans cette application de l'aliénation, est propre à Marx est bien l'idée que « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence. C'est au

⁴⁷ Cf. R. JOLIVET, *Introduction à Kierkegaard*, Abbaye de St. Wandrille, 1949, p. 214.

⁴⁸ *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche* ⁵, Berlin, 1981, p. 362. — Le péché occupe encore une grande place dans l'œuvre de S., mais il est réduit à des composantes psychiques et naturelles.

contraire leur existence sociale qui détermine leur existence »⁴⁹. Comme Marx lui-même l'écrit dans sa Préface au *Capital*, même les propriétaires capitalistes sont des victimes de la société qui les a faits. Le mal vient du dehors, comme c'était le cas dans la pensée de Rousseau. Marx critique le christianisme d'une façon violente parce que celui-ci enseigne que les souffrances dans ce monde sont la conséquence – comme la peine qui en résulte – du péché originel et de nos propres péchés⁵⁰.

La jurisprudence actuelle des pays communistes offre des applications intéressantes de cette théorie : nulle infraction de la loi n'est sans faute. L'infraction est, en effet, dans une perspective dialectico-marxiste, l'aboutissement d'un processus anti-social, qui est le résultat des facteurs sociaux et biologiques qui ont formé le transgresseur. Il faut donc ré-éduquer cet individu et remplacer ses pulsions ou motivations anti-sociales.

Une des conséquences catastrophiques de cette théorie de Marx est l'attribution de la faute aux autres. Nous voyons en effet l'énorme diffusion qu'a eu le « faux prétexte » : je suis en butte à une société mauvaise ; donc je la combats. Comme l'écrit M. A. Peyrefitte, « le marxisme [est] le système idéal pour attribuer la faute aux autres »⁵¹. Les dirigeants marxissants cherchent à culpabiliser les adversaires et les structures et à promouvoir le sentiment d'être traité injustement. Ce sentiment peut d'ailleurs être déjà produit par l'inégalité ou par le décalage entre les séductions alléchantes de la publicité d'une part et les moyens disponibles d'autre part. Or, se sentir la victime d'un traitement injuste peut amener les personnes à des réactions violentes, voire à des rétorsions criminelles. De cette façon le marxisme contribue à l'éclipse du sentiment de la responsabilité pour nos péchés ; il détruit le mystère du mal et promeut les antagonismes, le sectarisme et la démagogie.

On peut exprimer cela aussi d'une façon plus concrète. Certains auteurs marxistes considèrent la culpabilité comme une expression de la vie bourgeoise : « Il faut infiniment de loisirs pour se poser des problèmes moraux et vouloir les justifier rationnellement. L'homme qui travaille ne moralise pas, il fait une morale »⁵².

Marx avait déjà écrit que l'humilité chrétienne est une propriété de la canaille. Nietzsche enchaîne en distinguant dans *La généalogie de la morale* entre la morale des maîtres et celle des esclaves. Les maîtres sont au-delà du bien et du mal⁵³ : ce sont les créateurs conscients de leur force et mûs

⁴⁹ *Critique de l'économie politique*, édit. La Pléiade, p. 27.

⁵⁰ MARX-ENGELS, *Gesamtausgabe*, I, 6, pp. 277-278.

⁵¹ *La rose fanée*, Paris, 1982, p. 92.

⁵² P. NIZAN, *Les chiens de garde*, p. 88 ; p. 91.

⁵³ *Généalogie de la morale*, I, § 5. Cf. II, § 16.

par un sentiment de plénitude. Notons que la conscience n'est rien d'autre que ce sentiment de richesse et de puissance. Les maîtres créent les valeurs et agissent par spontanéité. Leurs activités sont fondées sur l'égoïsme (*Selbstsucht*)⁵⁴. Ils ne connaissent pas de remords et ainsi ils vivent dans une sérénité totale.

Nietzsche explique l'origine du sentiment de culpabilité à l'aide d'une analogie avec la dette (*Schuld*): comme le créancier cherche à infliger des peines au débiteur qui n'acquitte pas sa dette, la communauté se venge aussi en punissant. L'homme qui a une dette commence à respecter son créancier. De cette façon les hommes en sont venus à respecter et à diviniser leurs ancêtres. La dette donne donc lieu au sentiment de culpabilité, qui croît comme une tumeur. Ce sont surtout les prêtres qui ont contribué à la genèse de la conscience coupable. Ils ont en plus exploité l'agressivité refoulée à la suite de la vie en communauté et devenue une agression de l'individu contre lui-même. Ces instincts intériorisés constituent la mauvaise conscience qui, par les agissements des prêtres est devenue un véritable fléau. L'auto-vexation de l'ascétisme ne fait qu'aggraver la maladie⁵⁵.

Le bien et le mal moral n'ont donc plus de signification: au début de l'histoire de l'humanité, les hommes forts se comportaient comme des fauves déchaînés, du moins en dehors de leur propre territoire. Nietzsche parle dans ce contexte de «l'innocence de la conscience de fauve». Avec le développement de la vie sociale, la morale aristocratique a pris naissance: entre les maîtres prévalait une morale de l'honneur et de la justice, mais pour les esclaves les maîtres ne ressentaient que du mépris⁵⁶. Le bien est ce qui crée, le mal est inefficace.

Les esclaves à leur tour développent une certaine morale. Pour eux le terme «bon» a une tout autre signification: est appelé bon celui dont ils n'ont rien à craindre. Les valeurs des faibles sont la prudence, la sécurité, la patience. Peu à peu le ressentiment s'est installé chez les esclaves et ainsi ceux-ci considèrent leurs propres valeurs comme bonnes et celles des maîtres comme mauvaises.

Comme nous l'avons déjà vu, le rapport maître – esclave peut s'installer chez l'homme lui-même: un univers intérieur prend naissance, marqué par la culpabilité et la mauvaise conscience. La religion, produit du besoin

⁵⁴ *Par delà le bien et le mal*, § 260.

⁵⁵ Voir *Die fröhliche Wissenschaft* (Schlechta, *Werke*, Bd. II, p. 502). Pour les lignes suivantes comparer à G. GOEDERT, *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes*, Paris, 1977, pp. 286-303.

⁵⁶ *Par delà le bien et le mal*, § 260.

et de la peur, gonfle encore le sentiment de culpabilité. A ce moment de l'histoire survient l'invention par les Juifs du péché: ils ont rendu l'homme coupable devant Dieu. Dieu est conçu par eux comme un potentat oriental, jaloux de son honneur⁵⁷. Le Christ, par sa passivité, a renforcé les sentiments de faiblesse et de résignation. Il a fait croire aux esclaves qu'ils étaient des fils. Est survenu ensuite le christianisme qui s'est distingué par une véritable haine de la vie et de la sexualité ainsi que par le mépris du corps. Il en découle une asthénie de la volonté. Nietzsche ne cesse de fustiger le christianisme qui, à son avis, a poussé à son comble cette démente de la volonté humaine à se trouver coupable⁵⁸.

Malgré la totale gratuité d'un nombre considérable de ses thèses, Nietzsche a exercé une grande influence sur les esprits au XX^e siècle. La méconnaissance du mal moral, l'arbitraire de la création des valeurs et la critique du christianisme se retrouvent dans certains courants de la pensée contemporaine. La théorie de la transposition d'un conflit extérieur à l'intérieur de la conscience a inspiré Freud. Pourtant les idées de Nietzsche étaient peu originales. Le penseur allemand avait été fortement marqué par Schopenhauer et par Feuerbach⁵⁹.

Un des rares philosophes qui ait cherché à briser la domination des théories de Hegel, Marx et Nietzsche, est Max Scheler. Selon cet auteur, le repentir ne provient pas de l'angoisse ou de la crainte, mais a une structure propre. Le repentir est un effort pour isoler et séparer la culpabilité du noyau de notre être⁶⁰. Qu'est-ce que la culpabilité? C'est le prédicat «mauvais», qui est désormais attribué à l'homme en raison de ses mauvaises actions. Elle est présente au pécheur, même si celui-ci ne la ressent pas toujours. Scheler souligne, en effet, le fait curieux que, à mesure que la culpabilité augmente, un certain durcissement peut se produire.

Ce n'est pas la tâche de la contrition de faire que le passé n'existe plus, mais elle vise à supprimer la culpabilité, c'est-à-dire la répercussion de la faute sur l'âme et, de cette façon, à enlever aussi la racine de nouveaux péchés, — du moins quand la contrition prend sa forme définitive⁶¹. Scheler souligne qu'il ne s'agit pas seulement du constat qu'on a manqué à son devoir et d'une décision de faire mieux, mais de faire mieux grâce à la contrition. La contrition comporte une certaine régénération.

⁵⁷ *Le gai savoir*, § 135.

⁵⁸ *Aurore*, § 78; § 130; *Généalogie*, II, § 22.

⁵⁹ Pour ce passage nous nous sommes inspiré de G. MOREL, *Nietzsche. Analyse de la maladie*, Paris, 1971.

⁶⁰ *Vom Ewigen im Menschen*⁵, Berne, 1954, p. 47.

⁶¹ *O.c.*, p. 49.

Scheler propose donc une vue très positive sur la pénitence. Il faudrait néanmoins creuser plus qu'il ne l'a fait la question de savoir ce que sont le péché et le pardon regardés du côté de Dieu.

La culpabilité non expiée constitue dans l'âme le réservoir caché, où les fautes individuelles prennent leur nourriture. Scheler note aussi que la contrition a été, à certaines époques de l'histoire des peuples, une source d'initiatives heureuses, par exemple au siècle de saint Bernard⁶². En revanche, l'homme moderne, en se détournant du christianisme, a laissé croître la culpabilité au point de la rejeter et de la placer hors de lui-même dans les conditions de la vie sociale, économique et politique. Ainsi la culpabilité devient une force qui se présente à l'homme comme un spectre.

A une première lecture de certains passages du livre de Scheler on pourrait croire qu'il attribue une fonction quasi-mécanique à la contrition humaine. Mais il complète son exposé d'une façon heureuse en notant que la contrition, pour avoir pleinement son efficacité, doit être insérée dans un contexte métaphysique et religieux et se faire devant Dieu⁶³. Scheler ajoute que la culpabilité implique qu'une faute a été commise *contre quelqu'un*. Ce rapport avec Dieu ne serait pas encore une idée chrétienne, mais relèverait de la religiosité naturelle⁶⁴. Dans l'Eglise catholique cette fonction de la contrition a pour la première fois reçu sa forme définitive. La réconciliation chrétienne comporte l'insertion dans un ordre nouveau et une élévation de l'homme⁶⁵. En réalité les hommes ne connaissent guère leur Créateur. En s'appuyant sur Newman, Scheler estime que cela nous amène à admettre que quelque chose comme le péché originel a eu lieu.

Avec Heidegger, nous entrons dans un univers très différent: la culpabilité morale est à nouveau remplacée par le sentiment de culpabilité ontologique. L'homme (*Dasein*) est un être dépaycé (*Unheimlichkeit*): le monde de tous les jours n'est pas son véritable séjour. L'homme s'expérimente comme étant jeté dans le monde (*Geworfenheit*) et ainsi il connaît l'angoisse. Son existence devient une préoccupation (*Sorge*)⁶⁶. De cette façon s'explique l'appel de la conscience qui monte des profondeurs de son être: il s'agit de retourner à l'Etre. La conscience est donc un cri du souci, qui nous fait comprendre notre culpabilité (*Schuld*). Ce cri ne relève

⁶² *Ibid.*, pp. 50-52.

⁶³ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 56-58.

⁶⁶ *Sein und Zeit*, p. 278.

pas des parents ou des éducateurs, mais vient du cœur même du *Dasein*. La conscience a, certes, une apparence d'extériorité, qui peut nous conduire à identifier sa voix à Dieu, mais en réalité cette voix vient du plus profond de nous-mêmes. L'identification à Dieu est à rejeter⁶⁷.

Par l'emploi du terme *culpabilité* nous indiquons un manque ou une perturbation, dont nous sommes responsables. Or, nous ne pouvons être la cause d'une absence que par le fait qu'il y a une négation en nous-mêmes. Le sentiment de culpabilité devient ainsi l'expérience du «fond d'un être qui est déterminé par le néant»⁶⁸. L'homme en tant que tel est coupable en raison de sa finitude⁶⁹. Quand il admet cette culpabilité de sa propre limitation, il se situe sur le plan de l'authenticité. Ainsi il devient libre⁷⁰.

Quand on objecte à Heidegger que la conscience des péchés de tous les jours est bien autre chose que le sentiment de sa propre finitude et qu'elle concerne des actes précis plutôt que la condition humaine, celui-ci répond que même cette conscience des péchés se tourne vers un passé plus profond, à savoir une structure ontologique. Un acte individuel, qui a une répercussion dans la conscience morale, est donc une occasion pour la véritable culpabilité de se manifester.

On pourrait se demander si la soi-disant bonne conscience ne constitue pas une objection formidable à la réduction ontologique de Heidegger. Le philosophe allemand rejette cette interprétation avec un langage d'une rare violence : cette bonne conscience relève du pharisaïsme ; elle est un refus d'entendre la véritable conscience⁷¹.

La signification de l'existentialisme de Heidegger pour le problème de la conscience nous semble être la suivante. Le penseur allemand opère tout d'abord un changement radical du sens des termes : la finitude et l'existence contingente de l'homme deviennent une faute fondamentale. La morale catégoriale, voire la morale tout court, est réabsorbée dans l'ontologie. Il y a ensuite une condamnation dure et totale des gens qui n'aperçoivent pas la profondeur de leur être. Heidegger exclut aussi tout rapport entre la conscience et Dieu. Toute idée religieuse est évacuée de l'expérience de la culpabilité. A. de Waelhens cite à ce propos des remar-

⁶⁷ *O.c.*, p. 278.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 283 : «Grundsein für ein durch Nichts bestimmtes Sein, d. h. Grundsein einer Nichtigkeit».

⁶⁹ *Ibid.*, p. 285 : «Das Dasein ist als solches schuldig».

⁷⁰ *L.c.* pp. 287-288. Voir aussi A. de WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain-Paris, 1969, p. 162.

⁷¹ *Sein und Zeit*, p. 292.

ques d'Emmanuel Lévinas et de Jean Wahl : la philosophie de Heidegger se présente comme « un discours sur l'absence de Dieu » et comme « une laïcisation de la pensée de Kierkegaard »⁷². Nous émettrions un jugement plus sévère encore : selon Heidegger il n'y a plus de rédemption ni de réconciliation ; la possibilité même de la bonne conscience est niée ; les péchés et les crimes les plus graves perdent leur importance devant le problème ontologique.

Contrairement à ce que Heidegger avait fait, Jaspers rattache la culpabilité à la liberté : on est responsable de ce qu'on a fait. Pourtant, la culpabilité nous apparaît comme n'ayant pas de commencement. Si nous en connaissions l'origine, elle pourrait être évitée. Si je reconnais ma culpabilité, je garde ma liberté⁷³. Un peu plus loin dans son texte, Jaspers revient sur le problème de la culpabilité, mais cette fois par le biais de la faute contre les autres et le monde : nous vivons aux dépens du travail, de la fatigue et de l'exploitation des autres. Partout et toujours nous contractons des souillures dans notre être. On ne peut agir sans enlever quelque chose aux autres, mais ne pas agir c'est aussi causer du tort. Nous pouvons nous installer dans cette situation en la considérant comme inévitable. Ce serait écarter la responsabilité de nous-mêmes, mais Jaspers rejette cette forme de la bonne conscience : celle-ci masque la réalité (*unwahre Verschleierungen*)⁷⁴. La bonne conscience, c'est se tromper soi-même. Elle est une évasion rationaliste. Jaspers ajoute que dans la conscience on n'entend pas la voix de Dieu, car Dieu demeure caché et garde le silence⁷⁵.

Malgré son insistance sur le rôle de la volonté dans la genèse de la culpabilité, Jaspers n'échappe pas à la tentation de réduire le mal moral à des structures ontologiques. Il admet une culpabilité générale et mystérieuse. On peut se demander si, sur ce point, ses vues ne relèvent pas des conceptions luthériennes.

Dans la première partie de notre étude nous avons déjà eu l'occasion de mentionner quelques textes littéraires de l'existentialiste français Jean-Paul Sartre. Sa position philosophique est la suivante : l'homme se fait en choisissant sa morale⁷⁶ ; la pression des circonstances est telle qu'il ne peut pas ne pas en choisir une. Or, il s'agit d'un choix en face d'autres hommes. C'est l'homme lui-même qui pose des valeurs. La liberté, certes,

⁷² *O.c.*, p. 164.

⁷³ *Philosophie*, II, p. 196 s.

⁷⁴ *O.c.*, p. 248.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 272.

⁷⁶ *L'existentialisme est un humanisme*, p. 78.

est le fondement de toutes les valeurs, mais ma liberté dépend aussi de celle des autres⁷⁷. Il faut courageusement assumer la totale gratuité de notre existence pour être dans l'authenticité. Ceux qui la masquent ou qui l'oublient sont des lâches ou des salauds⁷⁸. Les décisions se prennent au niveau de l'acte concret libre; les règles générales n'aident en rien.

Selon Sartre, il n'y a, à la rigueur, pas d'autre péché que le manque d'authenticité. Il n'y a pas de mal objectif. Si c'est la qualité de liberté et d'authenticité qui détermine la valeur de nos actes, il s'ensuit que l'homme vit en discontinuité et que le présent devient chaque fois une négation du passé. Il s'agit de vivre en dehors de son passé, de son en-soi⁷⁹.

La conscience a supprimé Dieu le Père : pour que l'homme soit libre, il ne peut pas y avoir d'autre législateur que l'homme lui-même. On connaît le passage curieux dans *Les mots* où Sartre décrit comment, encore enfant, il invectiva contre ce regard de Dieu qu'il croyait le suivre jusque dans la salle de bains. Depuis ce jour, ajoute-t-il, Dieu l'a laissé tranquille⁸⁰. Cette anecdote tragique explique aussi la théorie de Sartre concernant nos rapports avec autrui. Les autres sont les envahisseurs de notre monde⁸¹. Autrui, c'est la mort cachée de mes possibilités⁸². Sartre, comme le note si bien Mounier, a apparemment conçu cette théorie pessimiste et absurde, parce qu'il ne connaît que le contact « possessif » entre les hommes⁸³. Sa décision ou son option fondamentale est bien celle de ne pas être disponible et de ne pas s'ouvrir aux autres. Ainsi il y a une véritable hantise du regard de l'autre dans l'œuvre de Sartre, qui s'y réfère plus de 7000 fois. D'ailleurs il n'est pas seul à s'opposer à ce regard des autres. Nietzsche l'avait fait avant lui et Merleau-Ponty dénonce ce qu'il appelle « le regard inquisiteur de Dieu »⁸⁴.

La théorie de l'inauthenticité, c'est-à-dire de la mauvaise foi, a des racines dans la philosophie des temps modernes. Descartes, Locke, Spinoza et Schopenhauer parlent de l'*illusion* dans laquelle les hommes vivent : ceux-ci se trompent au sujet de la représentation du monde, des qualités secondaires des corps physiques, de la liberté, etc. D'autres pen-

⁷⁷ *O.c.*, p. 83.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 84 ss.

⁷⁹ *L'être et le néant*, pp. 162 ss.

⁸⁰ *Les mots*, p. 83.

⁸¹ *L'être et le néant*, pp. 318 ss.

⁸² *O.c.*, p. 323.

⁸³ *Introduction aux existentialismes*, p. 101. Cf. G. MARCEL, *Etre et avoir*, p. 150.

⁸⁴ *Signes*, pp. 361 s.

seurs, comme Pascal, ont stigmatisé les diverses tentatives que l'homme a conçues, pour oublier sa véritable condition.

D'après Sartre, l'homme se retrouve tout seul dans l'authenticité de sa liberté. Il est son propre législateur. Il n'y a donc d'autre culpabilité que la mauvaise conscience. Mais l'homme libre n'échappe pas à un sentiment de totale responsabilité: de là surgit une angoisse existentielle qui l'envahit souvent. Les critiques de Sartre, pourtant, verront dans cette angoisse la manifestation d'une culpabilité refoulée. D'ailleurs, la crainte du regard de l'autre, pour autant qu'elle ne s'explique pas par certaines structures psychiques déficientes ou par l'éducation reçue, semble relever aussi de ce qu'on appelle en morale classique la mauvaise conscience.

Parmi les phénoménologues modernes, Paul Ricœur est le seul qui ait consacré une étude volumineuse au thème de la culpabilité⁸⁵. Sa thèse centrale est que l'homme est faillible et que la possibilité du mal moral est inscrite dans la constitution de l'homme⁸⁶. L'homme ne coïncide pas avec soi-même, avec l'idéal ou la médiété qu'il voit ou connaît. Les « symboles » primaires du mal sont la souillure, le péché et la culpabilité. Celle-ci est le résultat de la faute: l'homme coupable connaît sa faute et sa souillure. C'est une hypothèse de Ricœur qu'il y a eu une évolution dans le sentiment de culpabilité: l'homme passe d'une conscience de la violation de l'interdit à la conscience de la diminution de la valeur du moi par suite d'un mauvais usage de la liberté⁸⁷. Historiquement, c'est le passage du monde grec au judaïsme.

Ricœur propose des analyses intéressantes, mais l'approche phénoménologique domine à ce point l'exposé, que l'analyse de ce qu'est le péché et des fondements du sentiment de culpabilité en souffre. Ce qui rend difficile aussi la lecture du livre de Ricœur, c'est l'absence d'une distinction claire entre le plan de la foi et celui de la raison. D'autre part, Ricœur a le mérite d'avoir fait ressortir l'ampleur du problème de la culpabilité et d'avoir attiré l'attention sur la contribution de la Sainte Ecriture à une prise de conscience plus profonde de notre responsabilité morale.

Le philosophe français Michel Foucault est intervenu dans le débat sur la culpabilité du fait qu'il critique la soumission au passé et prône l'oubli, ce fond sans fond, comme contraire au sentiment de culpabilité.

Mentionnons encore la position de l'empirisme et du néopositivisme. D'après David Hume, les idées et les jugements moraux ne sont que des sentiments d'approbation et de désapprobation. Le bien moral, c'est ce

⁸⁵ *Finitude et culpabilité*, Paris, 1960.

⁸⁶ *O.c.*, I, p. 149.

⁸⁷ *O.c.*, II, p. 101.

qui est approuvé par la société à laquelle on appartient. — Alfred Ayer a repris cette thèse. Il écrit notamment que l'appréciation morale et l'expression du devoir n'ajoutent rien à l'énoncé d'un fait. Donc, la proposition «tu as commis un péché en volant cette somme d'argent» ne dit rien de plus que «tu as volé cet argent». L'appréciation morale n'exprime que des émotions⁸⁸. Il s'ensuit que les énoncés sur la moralité de nos actes ne sont ni vrais ni faux, mais expriment des évaluations subjectives. Ayer concède néanmoins que ce genre de propositions peut jouer un rôle en tant qu'elles invitent à des actions en faveur de l'homme individuel ou de la société. Mais selon cette théorie, nos actes ne peuvent pas avoir de valeur morale objective. Plus grave encore, la théorie d'Ayer place le sentiment de culpabilité dans la catégorie des émotions névrotiques.

Il nous reste à dire quelque chose de la théorie de Herbert Marcuse, non en raison de la valeur intrinsèque de ses idées, mais du fait qu'il représente un courant assez répandu. La thèse principale du penseur américain est la suivante : l'homme a toujours été opprimé par des maîtres, par les forces de production. La civilisation industrielle est devenue une forme encore plus violente d'oppression. En passant par la libération des instincts, nous devons arriver à une civilisation non-répressive⁸⁹. Marcuse reconnaît que nous ne pouvons pas nous passer de la distinction entre le bien et le mal, mais il propose d'établir «une barrière intérieure à l'instinct lui-même pour contenir son impétuosité, — une auto-contrainte». Ici il ne s'agirait pas de contraintes imposées du dehors, mais de limitations acceptées par l'homme⁹⁰.

On pourrait avancer à l'encontre de la suggestion de Marcuse qu'il est naïf de croire que l'instinct acceptera une régulation limitative. La libération des instincts risque d'accroître les tensions. Ce qui est plus grave, la théorie de Marcuse n'est pas plus qu'un naturalisme biologique. Comme le dit si bien Pierre Masset, il s'agit d'un sous-humanisme, qui ampute l'homme de sa dimension morale⁹¹.

⁸⁸ *Language, Truth and Logic*, p. 107.

⁸⁹ *Eros et civilisation*, Paris, 1963, p. 141.

⁹⁰ Cf. Pierre MASSET, *La pensée de Herbert Marcuse*, Toulouse, 1969, p. 133.

⁹¹ *O.c.*, p. 170.

Conclusion

Ce tour d'horizon qui énumère les positions de plusieurs penseurs et philosophes risque d'être rébarbatif. Notre démarche se justifie pourtant dans la mesure où la compréhension de la genèse des problèmes ainsi que des rapports entre les idées est la condition d'un dépassement. Il ressort des textes cités que le sentiment de culpabilité appartient à la structure profonde de l'homme faillible, mais qu'il se prête facilement à des déformations et à des transpositions. Nous avons signalé plusieurs cas d'une réduction ontologique de la faute morale et souligné le redoutable pouvoir déformant de la volonté et du désir. Il appert qu'il y a une tentation persistante pour l'homme de se dégager de ses responsabilités et de ses fautes morales en les réduisant à des non-entités, à une faille ontologique ou à des structures défectueuses. L'homme déclare alors responsable la Nature, Dieu, « les autres » ou la société.

Tout cela ne diminue en rien le rôle essentiel du sentiment de culpabilité : celui-ci se situe sur le plan d'une révélation de la vérité, portant sur la responsabilité du mal que nous avons commis. Plus encore qu'une critique à l'égard de nous-mêmes, il devient un appel à prendre un nouveau départ et une invitation à solliciter le pardon et à nous dépasser en amour. Ainsi, le sentiment de culpabilité contribue à la prise en charge de nous-mêmes et à la construction de notre moi⁹².

Comme le dit si bien K. Adam, le sentiment du péché nous renvoie à l'essentiel, autrement dit à nos rapports avec nous-mêmes, avec le monde et Dieu. « C'est un moyen, détourné si l'on veut, pour atteindre l'esprit, pour atteindre le sacré » ; il « apparaît comme une aspiration d'une nature, qui ose avouer son échec, vers une seconde nature »⁹³. Tout ce qui fait méconnaître, ce qui cache ou recouvre la véritable signification de la faute compromet notre personne et notre vie spirituelle. En assumant avec clarté notre responsabilité morale et notre culpabilité, nous comprendrons mieux les causes de nos fautes et pourrons ainsi les combattre.

La tendance à transférer notre culpabilité sur les autres est une fausse piste, qui nous cause de graves torts à nous-mêmes, voile nos obligations morales et empoisonne les rapports sociaux. D'ailleurs, « ce n'est pas en rejetant le sentiment de culpabilité sur la société pour s'en libérer soi-même, qu'on trouvera la joie juste »⁹⁴.

⁹² J. LACROIX, *Philosophie de la culpabilité*, Paris, 1977, pp. 65 ss.

⁹³ *Le sentiment du péché. Etude de psychologie*, Paris, 1967, p. 349 ; p. 351.

⁹⁴ J. LACROIX, *O.c.*, p. 153.

Tout un programme d'action s'impose donc pour rétablir, dans la société moderne, la conscience de la responsabilité morale personnelle et le sentiment de culpabilité. Il faut démasquer le mythe marxiste du mal qui ne vient que du dehors et de l'inégalité qui est toujours injuste. Il faut substituer l'optimisme chrétien à la gnose du mal ontologique. En plus d'une éducation morale cohérente, clairvoyante et soutenue durant de longues années, il faut aussi un engagement pour réduire l'écart entre le monde de l'illusion ou celui du désir créé par la publicité d'une part, et le niveau de vie que permettent d'atteindre les moyens disponibles d'autre part. Il est aussi indispensable de réinsérer la vie individuelle dans les communautés englobantes de la famille, de la ville, de la nation et de la chrétienté, car l'instabilité sociale rend extrêmement difficile une appréciation morale juste et équilibrée.

Enfin un travail patient d'explication est nécessaire pour nous débarasser des formes détournées du sentiment de culpabilité et pour nous rendre conscients des transferts et des refoulements qui se produisent assez souvent à son sujet.

LÉON ELDERS s.v.d.

Rolduc, Kerkrade (P.-B.)