

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Patrice MEYER-BISCH

Pour une conscience de la culpabilité infinie.
Approche philosophique

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1987, tome 83, p. 150-160

© Abbaye de Saint-Maurice 2013

Pour une conscience de la culpabilité infinie

Approche philosophique

Argument

L'approche philosophique de la culpabilité doit se prendre au moins de trois façons :

1. éthique, il s'agit alors de déceler derrière le sentiment de culpabilité la nature et la portée de la conscience qu'il exprime. Entre la culpabilité morbide et la déculpabilisation, y a-t-il place pour un sentiment plus authentique que celui d'une « culpabilité raisonnable » ?
2. métaphysique, il s'agit de comparer deux notions essentiellement asymétriques, le bien et le mal, afin de montrer quelle est la nature de la faute, de la faillibilité et de l'acte bon.
3. critique, il s'agit, à partir des données de la psychologie et de l'éthique, de distinguer rigoureusement entre culpabilité morbide et culpabilité saine.

Nous ne pouvons ici que prendre la première approche, aussi nous contenterons-nous, pour les secondes, d'indiquer quelques pistes.

1. La peur de la culpabilité

Nous sommes pris entre un sentiment pathologique de culpabilité que nous dénonçons derrière n'importe quel risque de culpabilisation, et un sentiment de déculpabilisation qui ne nous satisfait pas non plus. En effet, il est réel que le sentiment angoissant de culpabilité stérilise toute action, voire tout repentir efficace : il place le sujet dans une solitude de malheur, écrasé sous le poids d'une faute dont il ne connaît ni le commencement ni la fin. La « mauvaise conscience » mine la perception que l'homme a de sa dignité, et lui ôte ainsi tout moyen d'agir.

A l'inverse, sous prétexte de supprimer ce sentiment stérilisant, la déculpabilisation laisse entendre à celui qui se voit face à une situation dans laquelle il n'a pas été à la hauteur, qu'il n'est en fait responsable de rien en dehors de lui-même. Or un être non responsable n'a pas non plus de dignité. La « bonne conscience » est un sentiment suffisant — soporifique —, qui n'est pas à la mesure de la puissance humaine.

La peur de la culpabilité ne doit pas nous masquer le problème réel : il s'agit de saisir les limites de notre responsabilité. Aussi est-il nécessaire de définir quelques termes.

Le sentiment de culpabilité est un malaise justifié, seulement s'il exprime une conscience de culpabilité. Celle-ci provient d'une prise de conscience d'une responsabilité qui aurait dû, ou devrait, être assumée et qui ne l'a pas été, ou ne l'est pas.

Nous ne cherchons donc ni la mauvaise conscience ni la bonne, mais un sens de la réalité qui corresponde à une responsabilité objective.

1.1. Premier critère : objectivité et fécondité

Ce critère est double et, à certains égards, paradoxal. En effet nous voyons que le sens de la culpabilité doit correspondre à une responsabilité réelle et objective, c'est-à-dire saisissable : je vois ce à quoi je devrais répondre, il s'agit bien d'un acte concret et non d'un sentiment général sans objet

déterminé : toute culpabilité diffuse ou confuse est absolument à éviter. Jean Lacroix¹ définit très rigoureusement l'inauthenticité de ce sentiment :

*Au lieu de chercher l'éthique dans l'acte, on la cherche dans l'intériorité du sujet : le péché c'est la culpabilité interne, c'est-à-dire la **faute coupée de l'action**. L'erreur est de croire que la faute relève de l'être, non du faire. Le péché, c'est le tabou primitif intériorisé. D'où les trois caractéristiques de la mythomoraie du péché : Négativité, Agressivité, Intériorité.*

Le pécheur qui se soucie d'abord de sa pureté et non des conséquences effectives de l'acte, exprime par là une véritable perversion. Le sentiment ne peut être authentique que s'il est en étroite référence à une situation réelle et définissable de responsabilité, voilà pour le premier aspect de notre critère, l'objectivité.

Mais nous savons que la culpabilité nous saisit. Et, face à nos enfants, nos amis, nos frères et sœurs, face aux pauvres de toutes sortes, elle ne peut se laisser enfermer dans les limites étroites d'un acte non fait, d'une parole oubliée, d'une main non tendue. Il y a plus. Un peu plus loin, dans son livre essentiel pour notre sujet, Jean Lacroix, s'inspirant de Schopenhauer, nous éclaire sur le sens du remords :

*Il est habituellement une sorte de commentaire rétrospectif de nos actes, que nous interprétons comme s'il signifiait : «**Tu aurais dû agir autrement** », tandis que sa signification réelle est : «**Tu devrais être un autre homme** ». Tout le sens du remords est dans la question qu'il pose et à laquelle il ne répond pas : Puis-je être un autre homme ? Cette réponse c'est le repentir, la création de soi par soi. (Ibid., p. 68)*

La situation de responsabilité ne peut pas se laisser enfermer dans un acte, mais cela ne signifie pas qu'elle ne peut être définie ; tel est le paradoxe qu'il nous appartient d'éclaircir. Pour être **féconde**, en effet, la conscience de culpabilité doit à la fois se référer à une situation réelle de responsabilité, et en même temps se saisir du fait que le sujet n'est pas en mesure actuellement de faire face à cette situation (sinon il n'aurait pas failli), et donc qu'il faut un changement radical : les façons de répondre au devoir qui l'appelle

¹ Jean Lacroix, 1977, *Philosophie de la culpabilité*, Presses universitaires de France (Philosophie d'aujourd'hui), Paris, p. 24.

sont encore et toujours à inventer. Telle est la fécondité. Le sentiment paraît ici limité quant à l'extension de la culpabilité (qui doit être définie), mais non quant à la réponse qu'il faut trouver.

1.2. Insuffisance d'une « culpabilité raisonnable »

Dans une sorte de mouvement dialectique, on pourrait chercher par-delà la culpabilisation et la déculpabilisation, comme un troisième moment, une « culpabilité raisonnable ». Celle-ci formerait l'équilibre entre deux excès, et permettrait de définir l'espace d'une véritable relation de responsabilité. Les limites de cet espace permettent d'éviter le sentiment de culpabilité diffuse, et sa réalité bien concrète nous obligerait à assumer une culpabilité véritable.

Mais où sont les limites de ma responsabilité vis-à-vis d'autrui ? Quand puis-je savoir si j'ai effectivement rempli mon devoir de père, d'époux, d'ami, de prochain ? Imagine-t-on un père ou une mère qui devant l'échec de l'enfant devenu grand, se tranquillise la conscience en pensant qu'il, ou elle, a fait tout ce qui était en son pouvoir ? Peu importe la conscience : le fait est que l'enfant est mal et que le cœur des parents saigne. Leur amour, l'intelligence de leur amour, leur fait comprendre qu'ils **auraient dû pouvoir plus**, qu'ils auraient dû mieux comprendre, saisir des aides, chercher des occasions nouvelles. On ne peut pas ainsi découper une « tranche » de responsabilité et donc de culpabilité. Je sais où commence mon amour, mais je ne peux savoir où il finit, s'il finit.

C'est en outre méconnaître le mouvement dialectique, car une telle culpabilité raisonnable apparaît plutôt comme un compromis entre deux excès que comme un dépassement. Eviter une culpabilité trop large, c'est donner un espace à la « bonne conscience », délimiter l'étendue d'une responsabilité attachée à un certain nombre d'actes, c'est rester dans l'idée d'une culpabilité liée à l'acte mal fait, la « mauvaise conscience » qui n'atteint pas la nécessaire conversion de l'être. Ni bonne ni mauvaise conscience, il nous faut trouver la conscience de l'infini qui se joue dans chaque relation humaine — et qui ne laissera jamais en repos —, mais qui ne le situe pas ailleurs, pas au-delà de la réalité de cette relation, pas dans une région confuse.

Réfléchir sur la culpabilité, c'est affronter la contradiction entre le besoin d'aimer et la découverte de la faillibilité, c'est affronter l'angoisse : on ne peut

accepter d'ouvrir son être à demi aux autres, et l'idée d'une culpabilité limitée n'a de sens qu'au tribunal, jamais en morale. Comment éviter alors la culpabilisation ?²

Il nous faut, avant de continuer, préciser encore quelques différences. La responsabilité pénale (et la culpabilité qui est ainsi définie en cas de faute) est attachée à une situation sociale objective extérieure. C'est elle qui est, ou qui doit être, jugée dans un tribunal et **jamais** la responsabilité morale : aucun homme n'étant digne et assez intelligent pour juger la culpabilité morale d'un autre homme, et probablement de soi-même. La responsabilité psychique (et la conscience psychologique — ou sentiment — de culpabilité qui l'accompagne en cas de sentiment de faute) est attachée à la conscience d'un ensemble de rapports sociaux. Elle ne correspond pas forcément à la réalité de ces rapports. Enfin la responsabilité morale est la capacité d'un être à répondre, réellement, à l'appel d'un autre. Par capacité, nous entendons non un état, mais une dynamique (au sens aristotélicien) à développer. En effet, si je ne suis pas maintenant en mesure de répondre à l'appel de mon prochain, il me revient de trouver tous les moyens pour me mettre à cette mesure, je n'ai pas le choix car l'appel est impératif. Cette responsabilité se situe donc au plus profond de notre être.

A partir de cette distinction, nous comprenons que la découverte de la culpabilité, loin de la culpabilisation, ne peut se faire que dans le sillage de la découverte d'un amour. Le sens de la culpabilité est comme l'ombre de l'expérience de l'amour, et il ne peut être rien d'autre. Celui qui ne se sent pas responsable de la détresse de l'autre homme, du prochain, au point de se savoir coupable de la prolongation de sa détresse, aime peu. Voilà notre problème, car une telle culpabilité est à la fois réelle et insoutenable, car nous aimons peu.

Il y a l'infini dans l'amour, et donc l'infini dans notre culpabilité ; pour atteindre ce point, il convient de revenir sans cesse à l'expérience morale initiale : le visage de l'autre qui me regarde.

² On trouve cependant chez Camus l'expression de culpabilité raisonnable : « L'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est. La question est de savoir si ce refus ne peut l'amener qu'à la destruction des autres et de lui-même, si toute révolte doit s'achever en justification du meurtre universel, ou si, au contraire, sans prétention à une impossible innocence, elle peut découvrir le principe d'une culpabilité raisonnable » (A. Camus, 1951, *L'homme révolté*, Gallimard, Idées, p. 22). La raison dont il s'agit ici est à l'opposé de celle du fonctionnaire ; bien au contraire, c'est celle qui me permet d'envisager l'infini (le caractère métaphysique de la révolte), sans tomber dans la folie. L'intelligence de l'amour, seule, nous permet de saisir l'infini de la culpabilité auquel l'expérience de la révolte nous donne accès.

2. L'appel de l'autre

Emmanuel Lévinas est ici notre maître, il nous ouvre, comme aucun autre, le sens de la **proximité**, celle qui ne tend pas à une confusion, mais me conduit à regarder le visage proche, face à face.

*Dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à **prendre** de responsabilités à son égard ; sa responsabilité **m'incombe**. C'est une responsabilité qui va au-delà de ce que je fais. /.../ J'analyse la relation inter-humaine comme si, dans la proximité avec autrui — par delà l'image que je me fais de l'autre homme — son visage, l'expressif en autrui (et tout le corps humain est, en ce sens, plus ou moins visage), était ce qui **m'ordonne** de le servir. J'emploie cette formule extrême. Le visage me demande et m'ordonne.*³

Le visage d'autrui qui me regarde me dénude de moi-même, il m'empêche de fuir, à tel point qu'il est si difficile de soutenir ce regard : soutenir un regard, c'est en effet entrer dans une aventure qui n'a pas forcément de fin.

*L'épiphanie de l'absolument autre est visage où autrui m'interpelle et me signifie un ordre, de par sa nudité, de par son dénuement. C'est sa présence qui est une sommation de répondre.*⁴

Par sa présence « envisagée » l'autre me visite et me manifeste à moi-même. « Etre Moi, signifie, dès lors, ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité, /.../ Le Moi devant autrui est infiniment responsable. » (*Ibidem*)

Mais si nous comprenons bien qu'il n'est pas possible d'être quitte envers autrui qui m'appelle, envers celui qui est mon fils ou mon frère ou mon voisin, le sens de la responsabilité ne s'arrête pas encore là. Si c'était le cas, ma responsabilité, dans certaines limites, serait encore raisonnable, contractuelle : je suis responsable de cet homme, puisque c'est mon fils, ou mon

³ Emmanuel Lévinas, 1982, *Ethique et infini*, Fayard et Radio-France, Paris, p. 104.

⁴ Emmanuel Lévinas, 1972, *L'humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, pp. 49 et 50. (Ces deux livres se trouvent maintenant en édition de poche.)

frère, ou mon collègue. Cette responsabilité-là suppose et appelle une réciprocité : je peux répondre à celui qui effectivement est placé près de moi et se confie à moi, se soucie de moi. E. Lévinas va plus loin et montre comment la relation intersubjective est non symétrique :

*En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciprocité, dût-il m'en coûter la vie. La réciprocité, c'est son affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque, que je suis sujétion à autrui ; et je suis « sujet » essentiellement en ce sens. C'est moi qui supporte tout. Vous connaissez cette phrase de Dostoïevski : « **Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres.** » (Lévinas, 1982, p. 105)*

Pour comprendre que cette expression n'est ni une figure de style, ni une exagération, il faut lire la suite du texte cité des frères Karamazov, pour s'apercevoir que cette découverte faite par le jeune frère du starets Zozime est une joie immense et non un désespoir⁵. La découverte du visage de l'autre est découverte d'une responsabilité incessible et infinie, et par conséquent d'une culpabilité radicale (puisque je ne peux jamais faire face à une responsabilité infinie), parce qu'il est découverte d'une présence extraordinaire : possibilité d'aimer et possibilité de pardonner. Nous avons peur de la culpabilité, parce que nous croyons que la découverte de celle-ci nous enferme dans notre néant. Mais c'est l'inverse qui est vrai : si la conscience de culpabilité est véritable, si elle est découverte d'une **puissance** de responsabilité, le fait d'y avoir manqué est douleur, certes, mais c'est la douleur de celui qui enfin trouve le pays qu'il cherchait depuis si longtemps, en tournant autour. Se découvrir coupable, c'est se découvrir responsable, et donc libérer une très grande capacité d'aimer.

Le mal fait — ou pour parler de façon plus juste : le bien non fait — peut cependant être irrémédiable, et dans ce cas la douleur de la culpabilité ne

⁵ « Sache qu'en vérité chacun est coupable devant tous pour tous et pour tout. Je ne sais comment te l'expliquer, mais je sens que c'est ainsi, cela me tourmente. Comment pouvons-nous vivre sans savoir cela ? » Chaque jour il se réveillait plus attendri, plus joyeux, frémissant d'amour. /.../ « Mère chérie, c'est de joie et non de chagrin que je pleure, j'ai envie d'être coupable envers eux, je ne puis te l'expliquer car je ne sais comment les aimer. Si j'ai péché envers tous, tous me pardonneront, voilà le paradis. » (Dostoïevski, 1952, *Les frères Karamazov*, Gallimard (Pléiade), pp. 310 et 311)

peut être effacée et ne doit pas l'être. Le pardon, s'il m'est donné comme une nouvelle possibilité de naître à l'amour, n'efface pas la douleur, il la rend féconde : car il rend **commune** l'expérience de la culpabilité.

3. La conscience de la culpabilité nous délivre parce qu'elle lie

Lorsque nous avons plusieurs fois fait un bout du chemin de conversion, que nous sommes, « à rebrousse poil », remontés vers une de nos irresponsabilités, nous comprenons que la tâche ne sera jamais achevée, que nous avons un besoin urgent de découvrir notre culpabilité présente pour dégager notre possibilité d'aimer et de répondre. Nous savons que ce sont les autres qui nous conduisent sur ce chemin, et nous avons besoin d'eux.

En me montrant ma culpabilité, l'autre me dévoile du même coup quelque chose de la sienne (car je ne vois pas comment on pourrait montrer à quelqu'un sa culpabilité, si on n'en avait pas soi-même une pleine coupe !), il me montre la possibilité du pardon, c'est-à-dire notre véritable communauté. « L'égalité des hommes est une égalité dans la culpabilité, une similitude de pécheurs qui découvrent leur existence commune dans leur relation à l'Absolu » (Lacroix, 1977, p. 44). L'infini de notre culpabilité est à la fois ce qui nous fait pressentir la transcendance de l'Absolu (c'est face au visage de l'autre que « Dieu vient à l'idée », selon le dernier titre d'E. Lévinas), et la puissance de notre fraternité. Nous sommes une communauté de pécheurs, cela est tout le contraire d'une constatation désabusée, c'est bien plutôt l'expérience que notre culpabilité nous est **commune**, qu'elle peut être partagée par le pardon mutuel, et nous conduire peu à peu, au gré de cette découverte, vers la libération de notre force de révolte (de résistance) et d'amour.

Cette communauté est tout le contraire d'une confusion : face à ma responsabilité, je demeure seul, et suis appelé à l'être davantage encore ; notre bien

commun (notre conscience commune de culpabilité) signifie que nous avons besoin les uns des autres pour apprendre, seuls, à répondre⁶.

Le pardon n'efface pas la blessure, il l'ouvre au contraire, en la partageant. La faute s'efface comme faute, face à celui qui me pardonne, mais non comme conscience du péché, car c'est cette conscience qui est toujours la cause du pardon, elle est grave, conscience de l'irréductibilité de ma responsabilité, elle est aussi tendresse.

Il y a donc bien de quoi avoir peur de découvrir sa culpabilité. Mais il ne s'agit pas de la peur du néant : on ne se garantit de la peur que si l'on retrouve le sens de la **Crainte**, devant l'infini de la responsabilité que me demande le visage de l'Autre. Sans la crainte, la notion de devoir n'est rien d'autre qu'une marchandise de fonctionnaire. L'appel de l'autre, la véritable expérience d'un « devoir » est une foi, une proximité à soi-même, tout à la fois crainte et passion.

Dans la crainte de Dieu, la culpabilité n'est pas seulement infinie, mais absolue, car elle est l'ombre de la conscience que nous avons de Son amour-autre.

Si la conscience de notre culpabilité est notre façon d'être touché par le visage de l'autre homme, c'est également notre unique façon, infinie, de faire « l'expérience » du transcendant, d'être touché par cet Autre Visage.

L'expérience du transcendant : cela semble contradictoire, et pourtant le transcendant ne peut être connu que par le contact, puisque nos facultés ne peuvent pas le fabriquer. /.../ Nous ne pouvons savoir qu'une chose de Dieu : qu'il est ce que nous ne sommes pas. Notre misère seule en est l'image. Plus nous la contemplons, plus nous le contemplons. (Simone Weil)⁷

Il nous faudrait ici, pour déraciner ce qui peut rester de puritain dans le langage de la culpabilité, développer la philosophie traditionnelle du bien et du mal, montrant que seul est, ce qui est bon, alors que le mal, malade ou

⁶ « La responsabilité est ce qui exclusivement m'incombe et que, **humainement**, je ne peux refuser. Cette charge est une suprême dignité de l'unique. Moi non interchangeable, je suis moi dans la seule mesure où je suis responsable. Je puis me substituer à tous, mais nul ne peut se substituer à moi. Telle est mon identité inaliénable de sujet. » (Lévinas, 1982, p. 107)

⁷ Simone Weil, 1948, *La pesanteur et la grâce*, Plon (UGE, Coll. 10/18), Paris, p. 123.

mauvais, n'est que singerie de l'être, contrefaçon. Nous pourrions alors mieux voir comment la découverte de la culpabilité est encore, ou de nouveau, une découverte de l'être, une libération.

4. L'amour et la colère

La culpabilité nous paraît en fait écrasante, parce que nous pensons devoir nous y soumettre : accepter passivement d'être coupable, c'est se tuer. Mais la culpabilité n'est jamais à subir, elle doit au contraire susciter la révolte, la colère. On peut adapter la formule de Camus « l'absurde n'a de sens que si l'on n'y consent pas » à la culpabilité, car c'est la même chose : la découverte de la culpabilité est la découverte d'un absurde. Si je consens au mal, ma personnalité est réduite à rien et je me fonds dans un collectif (le mal est collectif) : le mal que je ne fais pas, un autre le fera. Si, au contraire, je ne consens pas au mal, et considère ma culpabilité comme intolérable, ma personnalité apparaît dans son unicité redoutable : le bien que je ne fais pas, l'initiative que je ne prends pas, personne n'y répondra, personne ne posera ma propre pierre à ma place. Si le mal peut être collectif, la culpabilité ne l'est pas, ce qui ne veut surtout pas dire qu'elle soit individuelle : mieux, elle est **commune**. Grâce à la conscience de la culpabilité, nous faisons **corps** avec, puisque nous sommes capables de ressentir la déchirure. Aussi, dénoncer les torturés d'aujourd'hui, annoncer leur mort, c'est annoncer notre colère et son motif : notre amour commun, notre volonté de justice.

Si l'on me permet ici une ouverture théologique : la découverte du Corps eucharistique se fait dans l'annonce de la mort du Supplicié, notre mort, l'annonce de la manifestation absolue de notre culpabilité révélant la puissance de l'amour infini.

Ainsi donc, chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez à cette coupe, vous proclamez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne.

(1 Co 11, 26)

Par peur de la culpabilité écrasante, nous n'osons pas annoncer la mort, la faim, la torture, la prison pour les innocents, les violations de toutes sortes, c'est l'inverse qu'il nous appartient de faire : l'annonce de la culpabilité est le partage de la colère, la découverte de notre corporéité commune, notre fraternité.

Le critère universel est toujours celui de la proximité physique à l'autre homme.⁸

Patrice Meyer-Bisch

⁸ Il faudrait maintenant retourner à l'expérience quotidienne de ces deux types de culpabilité, l'une écrasante et pathogène, l'autre libérant l'originalité de notre « réponse » et nos capacités de solidarité. Il convient pour cela d'interroger méthodiquement l'expérience que le psychologue a de la culpabilité névrotique, pour manifester la distance entre le malade et le sain. Nous ne pouvons le faire ici. On peut se reporter à un ouvrage déjà un peu ancien, mais qui est essentiel par la précision de son analyse, appuyée sur de nombreux exemples : Charles Odier, 1943-1968, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, La Baconnière (Etre et penser. Cahiers de philosophie), Neuchâtel.