

# Existence et culpabilité

Autor(en): **Conche, Marcel**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **13 (1963)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380793>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## EXISTENCE ET CULPABILITÉ

Les « honnêtes gens » (selon la voix publique) ne font point le mal et font le bien *comme il convient*. Eux-mêmes reconnaissent volontiers qu'ils ne sont pas « parfaits » : ils ont commis des fautes, en commettent encore ; mais ces fautes leur apparaissent comme des événements accidentels et évitables : il suffirait de ne pas « céder à la tentation »... Autrement dit, ils pourraient éviter la faute tout en vivant « en gros » comme avant, c'est-à-dire *sans changer de vie*. Pour l'essentiel, leur semble-t-il, ils ne vivent pas *mal*, et l'idée d'une faute qui serait l'étoffe même de leur existence ne leur vient même pas à l'esprit. Est-il possible de troubler cette tranquillité essentielle de la conscience, de soutenir que leur vie — notre vie — est, d'un certain point de vue, de part en part mauvaise, qu'il y a une culpabilité liée au fait même d'exister ? Nous le croyons. Mais, pour prévenir toute confusion, il convient de distinguer d'abord la culpabilité liée à l'existence d'autres formes de la culpabilité de l'homme « honnête » : la culpabilité de l'avoir, la culpabilité dans l'ordre du faire, la culpabilité du penser.

Il y a une culpabilité « de l'avoir » car l'homme dit « honnête » ne craint pas de posséder, de s'approprier des biens sans se préoccuper, la plupart du temps, de savoir si ces biens ne sont pas l'exact équivalent d'autres biens mille fois plus nécessaires à d'autres. Il est donc coupable d'*avoir* — quand d'autres n'ont pas. Mais la veuve indigente de l'*Évangile*, citée en exemple par Jésus, a donné « *tout ce qu'elle avait pour vivre* » (Luc 21). Il est possible de « se priver de tout ». La culpabilité liée à l'avoir n'est donc pas invincible.

Il y a une culpabilité dans l'ordre du faire : l'« honnête homme » est coupable de ne guère songer qu'à ses proches et à lui-même, de ne rien faire, ou presque rien, pour l'humanité *prise dans son ensemble* et considérée en tant que *corps de souffrance*. Les « actions morales » sont des accidents de sa vie dont elles viennent de temps en temps interrompre le fil, mais sa vie n'est pas un Acte unique inspiré par le

souci du sort du genre humain. Cependant, il est vrai que des hommes ont sacrifié leur bien-être, leurs ambitions personnelles, leur carrière, leur vie dans un combat douteux dont l'enjeu était le bien et le bonheur des hommes. Si leur vie a été commandée par l'unique Dessein de servir tous les hommes, s'ils se sont voués à cette unique tâche, alors ils ont véritablement fait ce qu'ils devaient (et qui est exigé de tous). Ainsi la culpabilité fondamentale dans l'ordre du faire, comme la précédente, peut ne pas être (nous l'appelons cependant « fondamentale » car, n'impliquant aucune « mauvaise action », elle est compatible avec l'« honnêteté »).

Il y a une culpabilité du *penser* : on n'aimerait pas que sur un grand écran visible à tous se projettent immédiatement nos plus secrètes pensées. C'est que les pensées incontrôlées, bulles qui montent spontanément de l'inconscient de l'homme, témoignent d'une primitive et inavouable laideur, d'une non-générosité initiale. L'honnête homme n'a pas des rêves de bonté, autrement dit, n'a pas d'autres rêves que le méchant, il engendre et nourrit des pensées détestables, il commet des vilenies et des crimes en son cœur <sup>1</sup>. S'il n'est pas méchant, peut-être est-ce par accident et par chance (parce qu'il ne s'est pas trouvé dans les situations où il le serait devenu) car il n'est pas taillé dans un autre bois que le méchant. On comprend alors que l'homme n'aime pas qu'on le voie comme il est, qu'il aspire à se cacher et éprouve le besoin de produire au devant de son être une apparence trompeuse. Cependant, tout cela est-il inéluctable ? Il y a sans doute une « innocence » faite d'ignorance, d'inertie intellectuelle, de torpeur imaginative, mais il n'est pas possible d'y revenir. Dans l'homme ni ignorant ni stupide, comment arrêter à sa source la prolifération des « mauvaises pensées » ? L'amour le peut. Si les « mauvaises pensées » viennent à naître, c'est que l'amour n'est pas déjà au cœur de l'homme. Si amour il y a, le désir, l'envie, la jalousie, l'intention de nuire n'ont pas de sol où prendre racine et s'alimenter. Soit le cas du désir. Désirer, c'est envier, vouloir pour soi, faire sien d'avance, s'emparer par la pensée. Mais l'amour laisse être ce qu'il aime comme c'est. C'est pourquoi, où est l'amour, le désir ne peut naître, car l'amour voit sans songer à prendre, il admire, il respecte et donne simplicité, candeur, innocence. Dès lors, si l'amour est possible (et comment douter qu'il le soit : que l'on songe seulement à l'amour maternel... <sup>2</sup>), une certaine pureté l'est aussi, et la culpabilité « du penser » n'a rien d'inéluctable.

Mais il en va autrement de la culpabilité « de l'être », qui est notre sujet. Elle n'est pas simplement possible, elle est réelle, effective en

<sup>1</sup> Cf. PLATON : *République*, début du livre IX.

<sup>2</sup> Mais la charité demeure infiniment autre chose.

tout homme, et, étant indissociable de l'existence, elle est invincible. Pourquoi sommes-nous coupables d'être — ou d'exister (si la manière dont l'homme « est », c'est l'« existence ») ? Parce que l'existence implique que nous nous détournions sans cesse du malheur d'autrui, de la souffrance du prochain toujours quelque part présente <sup>1</sup>. Cette seule présence d'autrui souffrant en quelque lieu du monde fait de nous des coupables. Nous ne pouvons en effet plaider l'ignorance, car, si nous ne connaissons naturellement pas le détail des souffrances particulières, nous savons néanmoins certainement que les déshérités sont légion et font de l'humanité un vaste corps de souffrance (chacun sait que la souffrance va se répétant concentriquement autour de lui jusqu'aux extrémités de la terre).

Nous ne pouvons non plus plaider l'impuissance. Celle-ci, si elle est avérée, peut bien excuser l'inertie, l'abstention, la négligence pratique, non la négligence du cœur. Même si nous ne pouvons rien faire pour soulager les détresses d'autrui parce qu'il n'y a rien à faire, il nous reste à partager sa douleur (qu'on ne dise pas que ces douleurs de participation sont inutiles : ce serait vouloir que les consciences, hors les relations d'utilité, soient réciproquement extérieures et indifférentes comme des choses). Nous sentons d'ailleurs fort bien, lorsque la détresse d'autrui est sous nos yeux, que l'impuissance pratique n'autorise nullement l'indifférence du cœur. Or, qu'elle soit ou non sous nos yeux, cela ne devrait faire aucune différence. Autrement dit, nous devrions souffrir avec ceux qui souffrent comme le chrétien (selon Pascal) devrait partager sans cesse les souffrances du Crucifié <sup>2</sup>.

Or, c'est ce que nous sommes impuissants à faire et ne faisons pas. Rien à quoi on veuille moins penser, dont on aime moins parler que de la détresse d'une grande partie des hommes : l'esprit de charité des « honnêtes gens » ne connaît presque rien hors de ce qu'il ne peut éviter de voir <sup>3</sup>. Il y a une véritable fuite devant la charité qui menace d'anéantir notre bien-être, les projets qui nous sont chers et toute volonté propre (tournée vers notre bien propre). Il y a dans l'homme une réticence fondamentale devant la charité, une peur, une haine de la charité. Car la charité est dure et intraitable pour « le vieil homme » ; et le triomphe de la charité en l'homme signifierait la ruine de tous les projets en lesquels le moi se complaît, par lesquels il se tisse lentement lui-même, c'est-à-dire la destruction, l'anéantisse-

<sup>1</sup> Cf. « Existence humaine et culpabilité » (*Les Etudes philosophiques*, juillet-septembre 1961).

<sup>2</sup> « Il ne faut nous unir qu'à ses souffrances » (PASCAL : *Pensées*, éd. Brunshvicg, fr. 554. Cf. SAINTE-BEUVE : *Port-Royal*, éd. de la Pléiade, t. II, p. 304 sq.).

<sup>3</sup> Cf. SAINTE-BEUVE, *ibid.*, p. 249, note.

ment du moi, l'entier dépouillement, l'absolue pauvreté intérieure. Chacun sent que la charité, si elle triomphait en lui, ne laisserait rien subsister de tout ce qui lui tient à cœur, de ce qui lui rend la vie aimable, dissiperait en vaines fumées ses beaux projets (qu'elle ferait apparaître comme absolument inconsistants, dérisoires, futiles), autrement dit ferait de lui un crucifié (puisque les souffrances de l'humanité le mettraient en croix à chaque instant). C'est pourquoi il y a une résistance de tout l'homme devant l'impérieuse exigence de la charité. Dans l'exacte mesure où il a soif des joies de la terre et de la vie (de ce qui est la « vie » selon la vérité de la terre), il refuse d'entendre l'appel contraire de la charité, se fait une âme sourde et protégée, encotonnée dans mille justifications (et s'il pouvait se voir à la lumière de la charité, il s'apparaîtrait nécessairement comme faux de part en part — « faux » parce que susceptible de « faire illusion » mais inauthentique et sans valeur).

Si la conscience morale est ce qui fait que l'homme entend, qu'il le veuille ou non, l'appel de la charité (car, pour refuser de l'entendre, encore faut-il d'abord l'entendre. Ah ! Il sait bien, au fond, ce qu'on lui veut !), on peut dire qu'il y a dans l'homme un véritable refoulement de la conscience morale, d'où un malaise, un manque de paix intérieure, de bonheur profond, un mécontentement de soi-même liés au sentiment plus ou moins étouffé d'être coupable, de n'être point justifié ; et ce malaise va croissant dans l'homme moderne au fur et à mesure que les moyens d'information rendent la distraction de l'âme, pour le jugement le plus secret de soi sur soi, moralement plus difficile à justifier. Heureux le temps où journaux, radio ne faisaient rien connaître de ce qui se passait derrière les collines ! Alors, quand les temps n'étaient pas trop durs, on pouvait, dans l'isolement et la quiétude d'une perpétuelle hibernation, connaître le bonheur. Mais aujourd'hui où les cris montent de partout, il faut, pour vivre, sans cesse retenir son cœur. Le « non » que l'homme oppose à l'appel de la charité est devenu transparent, et l'homme apparaît dans une lumière plus sévère et plus juste. On voit mieux ce qu'il vaut, c'est-à-dire ce qu'il est (car l'homme *est* — mérite d'être dit être — dans l'exacte mesure où il *vaut*). Mais qu'arrivera-t-il quand *lui-même* sera conscient de ce « non » qu'il oppose à la charité ? Ne sera-t-il pas tenté de *choisir* ce « non », c'est-à-dire de choisir la dureté ? Et n'est-ce pas cet homme que Nietzsche voulait ?

Mais l'homme comme on peut le concevoir aujourd'hui, à partir du présent vivant qui a nom « aujourd'hui », ne refuse pas *en principe* la charité, il se borne à la refuser en fait. Ce refus se confond avec le mouvement de s'enfermer dans ses volontés propres et d'être « soi-même ». La charité signifierait un éclatement de l'existence qui habituellement se referme sur la singularité du moi, mais le moi refuse



de renoncer à lui-même. La faute de chaque homme est de se séparer des autres en concevant son sort comme distinct du leur (en concevant en particulier son avenir à part de l'avenir du genre humain), séparation qu'il renouvelle, ravive sans cesse par le seul fait de persister dans ses projets, de leur redonner vie à tout instant (ses projets sont conçus, en effet, dans la perspective de la *séparation* : vous d'un côté, moi de l'autre). Autrement dit, il ne se *croit* pas solidaire des autres, de sorte qu'il ne souffre pas pour les autres comme pour soi : la douleur des autres est l'affaire des autres (même s'il a pitié d'eux). Il détache son sort du sort des autres, il peut même croire habile et « raisonnable » de ne se soucier que de soi (et de ses proches, c'est-à-dire de ceux qu'il ne distingue presque plus de lui-même), fort peu des autres et encore moins du genre humain. S'il vient en aide à son prochain, ses actions n'ont qu'un caractère accidentel, occasionnel ; suscitées par les circonstances, elles ne changent rien à l'intention dirigeante de sa vie. Celle-ci demeure animée (même si l'égoïsme proprement dit — consistant en une préférence *intentionnelle* pour soi — est plus rare qu'on ne croit) par une volonté étroitement personnelle. Enfin, si même il travaille pour le bonheur de tous, c'est-à-dire du genre humain, peut-on dire qu'en sa volonté intime, il se soit dépouillé de tout souci de soi ?

On nous dira : « Que voulez-vous de moi ? N'est-il pas naturel que chacun songe à soi ? » Naturel, oui, mais la charité est contre nature. Nous disons « charité » et non « compassion » ou « pitié » (bien que notre point de départ soit la souffrance d'autrui). Il y a une différence essentielle. La pitié n'implique nullement la conscience d'une communauté de destin. Je saisis l'individu (le mot « individu » est mis ici pour ne pas exclure les bêtes) dont j'ai pitié comme abandonné à lui-même face au monde, au cours inexorable des choses, c'est-à-dire dans un état d'isolement, de séparation. Sans ressort, sans orgueil, sans révolte, incapable de s'aider lui-même, abîmé dans une silencieuse absence d'espoir ou espérant contre tout espoir, sans autre horizon que sa détresse, seul avec elle, il m'apparaît, par sa douleur impartageable, comme rejeté à l'écart de tout. Un enfant qui souffre, qui devient une petite boule de souffrance, souffre pour soi ; la souffrance qui le brûle le met à une distance infinie de tout le reste, et c'est ainsi qu'il m'apparaît dans la pitié. Loin de me faire découvrir, par-delà une individuation qui ne serait qu'une apparence, l'identité fondamentale de tous les êtres, la pitié me révèle chacun d'eux comme absolument distinct des autres, enfermé dans sa subjectivité étanche, impénétrable. Je saisis désormais ce que signifie le mot « autrui », je me mets « à la place » des autres, je me représente leur peine, mais nous demeurons irréductiblement séparés. Je souffre de la douleur d'autrui, mais je ne ressens pas sa douleur comme *miienne* (je ne perds

pas de vue que c'est *lui* qui souffre, je me sens épargné), je ne crois pas du tout que son sort soit mon sort.

La charité, elle, surmonte la séparation. Elle me fait « aimer le prochain comme moi-même », c'est-à-dire comme *étant* moi-même, comme si, en lui, c'est de moi qu'il s'agissait, comme si la distinction de moi d'avec lui n'avait aucun fondement. Mais le prochain n'est pas seulement l'homme quelconque, le premier venu, celui que les hasards de la vie placent sur mon chemin. Cette interprétation que l'on peut appeler distributive ne suffit pas. Par « prochain », il faut entendre la *totalité* des hommes existant en ce monde sans en excepter un seul. Et dès lors, la charité exige que tous les hommes nouent, confondent leurs destins en un seul destin, refusent de se concevoir à part les uns des autres comme s'ils pouvaient faire leur salut l'un sans l'autre. Elle exige que la douleur d'un seul soit la douleur de tous et que l'humanité entière souffre en chacun de ses membres comme un corps vivant.

Mais la vie en charité est la mort du moi. Le moi est donc l'ennemi naturel de la charité car il n'a nulle envie d'être délivré de lui-même. Sa « complaisance à soi »<sup>1</sup> est sa faute génératrice, c'est-à-dire par laquelle il s'engendre sans cesse. S'anéantir dans le feu universel de la charité serait (lui semble-t-il) perdre sa vie avant d'avoir vécu. Il ne veut pas mourir avant même d'être (ce qu'il appelle « être ») car, s'il n'est pas *lui-même*, que sera-t-il ? S'il renonce aux projets par lesquels il veut se *distinguer* dans le monde, qui le *reconnaîtra* ? Dieu ? Mais tout se passe comme si chacun était persuadé que rien ne peut le dispenser de « se faire », c'est-à-dire de forger lui-même sa singularité. « Si je ne songe à moi, nul n'y songera pour moi, si je ne fais ma vie, elle ne se fera pas toute seule, si je ne dessine mon propre visage, je serai sans visage et je ne serai rien » : telle est la conviction de l'homme moderne, c'est-à-dire de l'homme tel qu'il nous apparaît, peut et doit nous apparaître aujourd'hui. La méfiance envers Dieu est entrée en lui, il a appris à ne compter que sur soi ; mû par la secrète conviction d'avoir à se créer, il place avant toute chose l'initiative, la décision, l'action ; avant même de savoir ce qu'il veut, il a la volonté de vouloir. Aussi son mouvement naturel est-il de se détourner de ce qui briserait en lui le ressort de la volonté propre.

Le moi voudrait-il d'ailleurs mourir à lui-même que, par ses propres forces, il ne le pourrait point. Le moi ne peut s'évincer lui-même. Sans cesse il se constitue comme horizon de lui-même, il est à lui-même son propre horizon, sa limite toujours fuyante et renaissante. Comment s'annulerait-il, se renoncerait-il lui-même ? Il ne peut vouloir se délier de ce lien qu'il est pour lui-même sans se lier à nou-

<sup>1</sup> NABERT : *Essai sur le mal*, p. 61. Cf. p. 49.

veau. Ainsi, quelque effort qu'il fasse pour se défaire de lui-même, il surnage toujours. « Je ne suis pas et je consens à ne pas être », dit l'humilité<sup>1</sup>. Orgueilleuse humilité ! Car le « je » a tout de même le dernier mot : je me rends l'être que je m'ôte en me l'ôtant. Je ressuscite le moi chaque fois que je me propose de l'éteindre à jamais, j'y pense pour n'en pas parler<sup>2</sup>, j'y pense pour n'y pas penser. Je suis pour moi-même comme une lumière si proche qu'elle rend aveugle. Si elle s'évanouissait, s'éteignait, c'est alors qu'il y aurait place en moi pour la vraie clarté. Non seulement je deviendrais meilleur, mais je verrais les choses comme elles sont (c'est-à-dire sous l'angle sous lequel il faut les voir). Mais il est vain, pour moi, de chercher à me délivrer de moi-même. La délivrance ne peut venir de moi. Je ne puis être libre, détaché : au mieux, je *me* détache. Mais le seul fait de la perpétuelle réflexion par laquelle je me lie à moi-même m'interdit toute véritable pureté.

Ainsi le moi en moi me met dans l'impossibilité de faire autrement que de m'approprier la charité. Dès lors, il n'y a plus de charité. Le moi cherche toujours son triomphe. Or la charité et le moi ne peuvent triompher en même temps. Si le moi triomphe dans la charité, dans le fait d'aimer, il fait de la charité une apparence. « J'aime » (et ses variantes) : parole la plus fausse que la malice humaine ait imaginée ! Si j'aimais, il n'y aurait plus de place en moi pour « moi ». Je ne dirais plus « je », non que j'aie perdu le pouvoir de le dire, mais parce qu'il n'y aurait plus de « je ». « J'aime » est une proposition contradictoire (l'amour maternel qui — si limité soit-il dans son objet — participe déjà de l'Amour ne se réfléchit pas lui-même). Le moi ne peut aimer. Si j'aime véritablement, ce n'est pas « moi » qui aime. La charité est le feu universel où les différences disparaissent. La faire *sienne*, c'est la détruire, la rejeter, car, si elle n'a pas en nous toute la place, elle n'a en nous aucune place.

La faute est donc, pour l'homme, de s'engager et s'emprisonner sans cesse dans l'existence subjective. La subjectivité l'isole de tout : par elle, il n'a plus affaire qu'à soi. Tout ce qui lui arrive lui arrive par lui, il ne se doit qu'à lui-même, se constitue sans cesse comme sans autre racine que lui-même, se fait auteur de lui-même, cause de soi. Or, exister comme si l'on était sans cesse à soi-même sa propre origine et, par un retour en soi perpétuel, se rendre à tout instant libre à l'égard de tout, c'est exister *dans la « liberté »* (ce que l'on appelle ainsi mais qui pourrait bien en être le contraire...). Je suis « libre à l'égard de tout » : les choses n'ont donc pas de prise sur moi — ou n'ont de prise

<sup>1</sup> S. WEIL : *La connaissance surnaturelle*, p. 48.

<sup>2</sup> Selon Pascal, « un honnête homme devait éviter de se nommer et même de se servir des mots de *je* et de *moi* » (*Logique de Port-Royal*, troisième partie, chap. XX, § 6).



sur moi que par moi ; une sorte de « non » primordial me précède toujours : un « non » par lequel j'ai interrompu dès l'origine tout circuit entre moi et le reste des choses, de sorte que, désormais, il n'y aura de rapport entre moi et quoi que ce soit d'autre que si je *me mets* en rapport, c'est-à-dire par mon opération. Je romps sans cesse avec tout et je suis originellement sans lien (aussi les liens sont-ils à rétablir et à soutenir sans cesse). La liberté suppose donc une rupture par laquelle le monde et les autres (et Dieu même) sont rejetés loin de nous, perdent tout pouvoir immédiat sur nous, c'est-à-dire ne peuvent plus agir sur nous que par nous. Dans et par cette rupture s'engendre l'homme — comme ab-solu (séparé) et in-fini (puisqu'il n'étant limité que par lui-même).

Ainsi, si nous remontons du moi singulier à sa condition de possibilité, nous trouvons la rupture initiale qui donne naissance à la liberté. Cette rupture ne nous intéresse pas ici en tant que rupture avec l'« Etre », avec le monde, avec Dieu, mais en tant que rupture avec les autres. Car c'est cette rupture avec les autres qui, incessamment reprise, en constituant les autres précisément comme *autres*, nous enferme corrélativement dans la singularité du moi. Et cette différence initiale se répète en une volonté de différence qui soutient le moi et le fait repousser tout ce qui risquerait de noyer sa singularité.

En cela, la rupture originaire est certainement un mal puisqu'elle est au principe de la puissance de contestation, de tergiversation, d'opposition qui s'éveille en l'homme dès qu'il s'agit de résister à l'appel de la charité — cet appel terrible, humainement insoutenable, qui revient à ceci : « non seulement tu as des devoirs, mais tu *te* dois, ta vie, tu la dois ; et les devoirs multiples qui t'assaillent ne sont que l'expression de l'essence même de ta vie comme *dette*, de sorte que tu ne peux être finalement justifié que par le sacrifice complet de toi-même ». Mais l'homme n'est pas capable de ce sacrifice : il suffit qu'il soit *conscient* de se sacrifier (qu'il réfléchisse son sacrifice) pour que l'impureté demeure, il suffit qu'il *sache* pour qu'il se dise à lui-même, dans le secret du cœur, le « oui » qui le justifie. Inéliminable complaisance ! Si le moi triomphe dans sa destruction même, sa destruction est purement apparente. Le péché demeure, il est simplement devenu plus secret, plus intérieur.

Si la rupture constitutive de la liberté est un mal, la liberté porte en elle le mal comme ce qui la rend possible. Cela signifie que la liberté n'est pas innocente avant d'être coupable, qu'elle n'est pas neutre ou indifférente avant de choisir entre le bien et le mal, mais déjà coupable en son fond, originellement. Elle ne s'engage pas dans la faute après avoir été hors d'elle, elle a toujours été fautive et comme faite exprès pour pécher (bien qu'à proprement parler, elle n'ait pas été « faite ») — de sorte que tout ce qui résultera de la liberté portera

en soi, d'une manière quelconque, comme une marque indélébile, la trace du péché.

Si le mal originaire est lié à la liberté, il en résulte qu'il n'atteint pas, ne concerne en aucune façon les enfants. L'enfant qui est en deçà de la liberté, est innocent essentiellement malgré ses « fautes », tandis que l'homme est coupable essentiellement malgré son « innocence » (dans le cas où aucune faute *déterminée* ne peut lui être reprochée). Quant au « devenir-adulte », c'est la transformation d'un innocent en coupable — et ceci sans aucune faute particulière, uniquement par une modification intime de la qualité de l'existence. L'enfant qui s'éveille à la liberté entre du même coup dans « l'univers de la faute ».

Il peut paraître étrange que nous soyons coupables sans avoir, comme on dit, « rien fait pour l'être », et alors surtout qu'il n'y a rien à faire pour ne pas l'être — s'il est vrai que le moi ne peut se défaire de lui-même, que le cœur de l'homme ne peut se changer lui-même. L'homme est-il responsable du mal originaire, du mal de rupture par lequel il se jette dans l'existence subjective ? Il est vrai qu'il n'a pu s'y engager volontairement puisqu'il s'agit de la malice sans laquelle il n'y a pas même de volonté. Est-elle choisie volontairement ? Non, car il n'y a pas de volonté sans malice. L'homme est pourtant responsable de ce mal qui est à l'origine de lui-même, car le mal n'engendre l'homme, le moi humain qu'autant que celui-ci, à son tour, assume le mal — et il l'assume dès qu'il se fait auteur de lui-même, car c'est dans l'acte même de se faire homme, c'est-à-dire libre et autocréateur, qu'il rompt avec tout ce qui n'est pas lui et s'en sépare. Il est vrai que le mal de rupture engendre l'homme, le fait à chaque instant venir au monde, mais, s'il y a rupture, il y a acte de rompre, et cet acte est celui de l'homme, ou plutôt est l'homme même. Ainsi le mal ne s'introduit pas du dehors dans l'homme. C'est pourquoi ce mal est péché. Le péché est le ressort même de l'existence de l'homme. Sans le péché, foudroyé par la charité, il n'existerait pas même une seule minute (car il ne résisterait pas à la souffrance de la croix).

L'homme est donc à la fois l'auteur et le résultat de la rupture par laquelle il rompt sans cesse avec tout et spécialement avec les autres. Cette rupture est son acte, c'est-à-dire que l'homme ne peut vivre, accueillir la vie, qu'en se détournant des autres, les écartant de soi, de sa pensée, de son cœur. En particulier la détresse humaine ne peut continuellement le hanter... Chacun est donc coupable à tout instant vis-à-vis de tous (de tous et pas seulement des souffrants, car il se détourne *indistinctement* de tous les hommes). Il y a non seulement une « responsabilité » — comme il est habituel de l'admettre — mais une *culpabilité* réciproques universelles.

Cependant cette culpabilité même unit tous les hommes d'un nœud inextricable. Le péché ou la faute sont en effet ce qu'il y a de

plus personnel dans l'homme. Le péché par lequel l'homme existe lui est donc absolument propre. Nul ne peut lui « enlever cela » sans le dépouiller de lui-même. Dès lors chacun est lié aux autres par ce qu'il y a en lui de plus intime, par ce qui fait qu'il est précisément lui-même. Comment concevoir ce lien ? La faute de chacun peut être caractérisée comme *aversio hominis ab homine*. C'est dire que chacun est lié essentiellement aux autres par l'acte même de se détourner d'eux. Son lien aux autres ne fait qu'un avec son perpétuel mouvement de reflux vers lui-même qui est son acte d'exister. C'est dans le fait même d'être pour soi qu'il se rattache aux autres car il n'est « pour soi » qu'en écartant les autres. Ainsi la culpabilité qui s'attache aux actes par lesquels les hommes se détournent les uns des autres du seul fait d'exister nous assure du lien indissoluble qui unit les hommes par là même — puisque rattachant les moi singuliers en ce qu'ils ont de singulier.

Mais les coupables n'aiment pas qu'on les sache coupables ni savoir qu'ils le sont. La culpabilité réciproque fait de tous les hommes des complices en dissimulation. Ainsi naît entre eux, lorsqu'il s'agit de s'aider mutuellement à oublier, à ne pas voir, à passer sous silence... une entente tacite, un accord douteux. Nous mangeons, d'autres ont faim, nous vivons dans le confort, d'autres dans la misère, nous avons accès aux chefs-d'œuvre de la culture, d'autres n'apprennent pas à lire, nous sommes « honnêtes », d'autres deviennent méchants par l'effet des désespoirs accumulés : voilà des contrastes qui, si nous en mesurons la portée, nous rendraient insupportables à nous-mêmes. Aussi en contestons-nous la signification (en substituant *nos* mesures — nos critères d'appréciation — à la mesure unique, fixée une fois pour toutes, irréfragablement, qui a nom charité) ou bien — et c'est presque une loi de la vie de tous les jours — faisons-nous comme s'ils n'existaient pas : peut-on (par exemple) « se permettre » de faire remarquer que telle chose chère représente la nourriture d'un enfant de l'Afrique ou de l'Asie pendant une semaine, un mois, un an (et quelle chose n'est pas, pour ceux qui n'ont rien, « chose chère ») ? Ce serait « déplacé »... Ainsi, les relations humaines semblent condamnées — au moins à notre époque et dans nos républiques — à se maintenir en marge du réel, dans le conventionnel, l'illusoire, et chacun à participer, de quelque façon, à l'œuvre de méconnaissance de l'essentiel (de ce qui, du point de vue de la charité, est cela seul qui compte).

Pourtant l'homme quelconque n'est point méchant : en vérité, la plupart du temps, il ne songe pas assez aux autres pour leur vouloir du mal. Le méchant, au contraire, songe aux autres, mais pour les haïr et les détruire. La méchanceté est donc l'antithèse exacte de la charité. Si le refus de la charité dont tout homme se rend originelle-

ment coupable ne suffit pas à faire de lui un « méchant », qu'y a-t-il, dans la méchanceté, de plus que ce refus ? Et par quelle action en sens inverse la méchanceté menaçante peut-elle être combattue, de façon que, si l'homme repousse la charité, il puisse également repousser son contraire ?

Considérons d'abord que, si l'« homme quelconque » n'est point méchant, c'est qu'il n'a pas encore eu l'occasion de le devenir. On n'en peut guère douter : de même que tout homme pourrait devenir fou en certaines circonstances, tout homme pourrait devenir méchant. Le conteste-t-on ? Il faut au moins accorder que nul ne peut, en ce qui le concerne, être assuré du contraire. Nul ne sait si des situations actuellement inimaginables n'auraient pas fait de lui un cruel (ainsi chacun est-il dans une incertitude essentielle au sujet de ce qui lui importe le plus). Il peut donc soupçonner qu'il y a en lui un fond obscur, absolument et absurdement négatif. Il y en a d'ailleurs des signes : l'honnête homme, on le sait bien, n'est pas exempt de la tentation d'être méchant « pour rien » (même s'il réprime ses pensées, ou en tout cas ses paroles, ou en tout cas ses actes). Que cette tendance à faire mal, à nuire gratuitement (c'est-à-dire sans autre profit qu'une joie mauvaise) soit reprise et assumée par une volonté complice et nous aurons un homme méchant. Comment comprendre cette disposition naturelle à la méchanceté ? Il faut revenir ici à l'acte initial de rupture par lequel l'homme creuse sans cesse un écart entre lui-même et l'autre et se fait exister. Il se convainc ainsi sans cesse que l'autre a un *autre* destin, il est persuadé que l'avantage de l'autre n'est pas le sien propre. D'où une « jalousie existentielle »<sup>1</sup> qui lui fait voir dans l'autre un *rival en existence*. En tout, il se compare et rivalise : si l'autre se trouve abaissé, il lui semble s'élever corrélativement, s'il s'élève, l'autre lui paraît en être corrélativement abaissé. Comment, en ce cas, résister à la tentation d'abaisser, d'humilier, d'affaiblir les autres ? Le méchant en est incapable. Leur force, leur bonheur, leur éclat, leur simple existence lui portent ombrage. Les autres le gênent, il voudrait que les autres *ne soient pas*. Possédé par la jalousie existentielle, c'est-à-dire jaloux de voir les autres exister, il vise à les diminuer, à les briser, à les détruire (mais d'une manière extérieure — par exemple par la torture — alors que la charité détruit le moi humain du dedans ; cependant, ce qui est visé, c'est bien, dans les deux cas, le moi lui-même et cet « orgueil de la vie » qui le sous-tend) et trouve sa joie dans cette destruction même. La méchanceté nous apparaît ainsi comme la reprise, sur le plan du vouloir, de la rupture spirituelle qui nous engendre sans cesse sur le

<sup>1</sup> Nous empruntons l'expression à PETER WUST : *Incertitude et risque*, trad. Geneviève du Loup, p. 124. Ed. de la Baconnière.



plan de l'être. Pour être méchant, il suffit donc de coïncider avec ce qui est déjà notre mouvement naturel, bref, de « suivre la nature » (dirait-on en termes anciens), de vouloir être ce que l'on est. Il y a une *pente originelle de la liberté* qu'il suffit de suivre pour aller vers l'abîme (et pour sombrer dans l'inhumanité).

Au contraire, l'expérience morale est celle d'un effort à contrecourant, d'un effort contre soi (car la « pente » de la liberté qui peut conduire aux excès horribles de la méchanceté n'est, *initialement*, que « pente vers soi »<sup>1</sup>), c'est-à-dire pour faire place à autrui, pour interdire au moi de nous en séparer. Mais l'inéliminable moi resurgit sans cesse, de sorte que tout est à refaire toujours. Tout se passe comme si tout homme avait envers les hommes une dette infinie, impossible à éteindre jamais. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que les devoirs lui adviennent sans cesse, venant remplir les heures, l'un serré derrière l'autre, ne lui laissant aucun répit, lui bouchant le temps. Sans doute l'homme peut-il rejeter ses devoirs, mais d'abord il ne peut jamais les rejeter tous (car la complète — et constante — inhumanité est une limite inatteignable), et ensuite, dans la mesure où il les rejette, il ne mène plus une vie d'homme. Il devient léger, inconsistant, il ne fait pas le poids d'un homme. L'homme, en avançant, voit avancer vers lui des devoirs toujours nouveaux : à chaque heure est adjoint le *devoir de l'heure*. Chaque devoir accompli laisse place à un autre : on ne quitte le devoir que pour le devoir. Le devoir ne nous quitte donc jamais. Il remplit tout le temps, autrement dit le temps ne nous appartient pas. Il nous est donné chaque fois pour quelque chose, pour une tâche (mais quelle tâche ? Invoquer « le devoir » ne suffit pas : il s'agit de savoir ce que la charité exige de nous à chaque heure. Discerner le véritable « devoir de l'heure » est le plus grave des problèmes). L'heure dont nous ne faisons que jouir est volée (et cela nous donne d'ailleurs une joie — on pourrait l'appeler « joie de liberté » — dont l'intensité montre à quel point la charité demeure étrangère à notre cœur). Impossible de venir à bout de nos devoirs puisque le temps même les apporte avec lui. Seuls les morts sont quittes. Impossible de cesser d'être redevable, d'alléger si peu que ce soit le fardeau de la dette. Celle-ci demeure toujours égale à elle-même, toujours là. Penser l'éteindre en faisant son devoir reviendrait à peu près à vouloir effacer une droite point par point.

L'origine de cette dette ne saurait être cherchée dans ce que les autres (ou « la société ») nous ont effectivement donné, qui est variable et souvent peu de chose, alors que le dû originel est invariable et infini. Ce dû signifie que l'homme existe par pure grâce, sans aucun

<sup>1</sup> « La pente vers soi est le commencement de tout désordre », dit Pascal (fr. 477).



droit, injustement. La faute originelle, avons-nous vu en effet, consiste dans ce repliement sur soi qui fait qu'on est soi — et que l'on peut dire « je suis ». Ainsi, c'est par le fait même d'être que l'on est coupable. L'homme est l'être en qui le fait d'être s'accompagne d'une faute (telle est l'« existence »). C'est pourquoi chacun a obscurément conscience d'exister par effraction et par vol. L'existence est toujours dérobée : « autant de pris », dit-on quand on s'est contenté de jouir de la vie sans souci du devoir ; or il y a toujours en nous un côté qui s'approprie l'existence au lieu d'en faire don (sinon nous ne serions pas « nous »). Le devoir pèse à l'homme, l'impatient ; dans le fond, il demeure un rebelle, un insoumis ; constamment, en son for, il s'échappe, pèse en sens contraire, fait en sorte de n'appartenir qu'à soi ; au sein du devoir même, il est loin du devoir et près de soi. N'y a-t-il pas d'ailleurs, dans le fait d'exister, une allégresse que l'homme dissimule (et, plus ou moins, se dissimule) ? Pourquoi sinon par honte, parce qu'il se sent coupable dans son existence même et de part en part ? Bref, le dû originel de l'homme est juste égal à lui-même ; de sorte que, quoi qu'il fasse, comme il ne se délivrera jamais de lui-même, il ne se délivrera jamais de son dû.

La délivrance vient pourtant, mais du dehors : c'est la mort, et la dette s'éteint avec la mort (mais qu'est-ce que la mort ? Si la mort n'est pas ce qu'elle paraît être : une fin définitive, et si pourtant l'homme doit échapper à la culpabilité qui pèse sur lui comme un destin, il faut obligatoirement admettre l'existence d'un être pouvant faire grâce). Dès lors la mort n'a pas le tragique et l'absurdité qu'habituellement on lui prête. Si l'homme est coupable par essence, la mort est méritée, si elle est méritée, elle n'est plus tragique. Accuser l'homme d'une faute qu'il ne peut effacer que par la mort, c'est faire de la mort la juste sanction de la vie, c'est la réduire à la dimension d'un châtement. La mort cesse d'être incompréhensible, ininterprétable, injustifiable, elle n'est ni tragique, ni absurde, elle n'est que le châtement mérité de la vie <sup>1</sup>.

Il faut, en ce cas, cesser de voir un scandale dans le fait que la mort frappe indistinctement les justes et les injustes, les bons et les méchants, car, si les uns et les autres *répètent*, par le fait même d'exister (c'est-à-dire, inséparablement, de s'approprier l'existence) la faute originelle, les « bons » ne sont pas meilleurs que les méchants. Etre bon, être juste, l'homme en est en vérité totalement incapable. En effet, si « bon » soit-il, l'homme ne va pas jusqu'à *croire* que *lui-même* est dépouillé, brimé, menacé, torturé, désespéré, trahi *en autrui*, il ne porte pas en lui, comme constituant *son propre destin*, tout le malheur du monde ; dans le secret de ses arrière-pensées, il sépare son sort du

<sup>1</sup> Mais ceci, bien entendu, ne vaut pas pour la mort des enfants...

sort des autres, ce n'est point un crucifié. La distinction du bon et du méchant a un sens au niveau empirique où la multiplicité des consciences est déjà constituée, leur sécession déjà consommée, car les hommes peuvent adopter des attitudes différentes devant cette sécession même ; au niveau originare, elle disparaît : il n'y a plus que des coupables, c'est-à-dire des hommes réciproquement auteurs de la rupture primordiale par laquelle ils effectuent, opèrent la séparation des âmes qu'ils prétendent ensuite *trouver* toute faite (alors qu'ils la font).

Finalement, les hommes sont assez sensibles à l'appel de la charité pour rectifier leur jugement, c'est-à-dire pour devenir capables de juger de tout et d'eux-mêmes à partir de la charité, unique mesureuse, assez pour aider les autres jusqu'à donner ce qu'ils possèdent et pour travailler à leur bonheur, voire pour engager leur vie entière dans des entreprises ayant pour fin le bien et le bonheur de tous les hommes, mais pas assez pour devenir *autres*, c'est-à-dire pour que leur cœur soit profondément changé. Quelle que soit leur « bonne volonté », ils demeurent à une distance immense du Modèle, que dis-je ! à une distance incommensurable et infinie. Oui, quoi que nous fassions, notre cœur résiste à la charité, il reste comme noué, et ce nœud, c'est nous qui le nouons sans cesse. Impossible de nous libérer nous-mêmes, notre liberté ne nous libère pas, ou, si l'on veut, elle nous libère de tout, mais pour nous lier à nous-mêmes, elle n'est qu'un auto-esclavage. C'est d'une force plus qu'humaine qu'il est besoin pour délier, « dégeler » le cœur de l'homme, le libérer de sa liberté illusoire.

MARCEL CONCHE.