

André Guigot

Pour en finir
avec l'irresponsabilité



DESCLÉE DE BROUWER

Pour en finir avec l'irresponsabilité

Tous droits de traduction,
d'adaptation et de reproduction réservés pour tous pays.

© **2016, Groupe Artège**
Éditions Desclée de Brouwer
10 rue Mercœur – 75011 Paris
9, espace Méditerranée – 66000 Perpignan

www.editionsddb.fr

ISBN : 978-2-220-07766-6
ISBN epub : 978-2-220-08280-6

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

occidental nécessitent une grande modestie dans l'approche des problèmes. Concernant la seule question de l'apport de l'islam dans l'histoire des problèmes de la responsabilité, l'enjeu est ici restreint à une reconnaissance de son importance.

Il est nécessaire de définir sur quelles bases s'est forgée la responsabilité dans le droit français contemporain, à savoir une conception du sujet défini par conscience de soi, d'où découle une maîtrise supposée de ses tendances profondes et de ses actes. Comment s'est forgée la notion de « circonstances atténuantes » ? Dans quel sens peut-on parler d'une dégradation, voire d'une dégénérescence du pardon au profit d'une culture de l'excuse mal compensée par un délire de transparence généralisée ? L'une des idées directrices de cet essai est de montrer la cause de cet échec : les apories du matérialisme confronté à ses échecs en matière de morale. Les tentatives contemporaines pour fonder la morale et la responsabilité se heurtent toujours à la question de l'intérêt. Sans recourir à une transcendance qui assure l'indépendance de la norme au nom de laquelle évaluer le cours des choses, la *responsabilité* est condamnée à se résumer à un calcul d'intérêts « fondé » sur la nature, d'où le retour en force des théories visant à déduire la morale de l'évolution darwinienne aujourd'hui utilisée à toutes les sauces : pour légitimer la fidélité... comme l'infidélité, pour asseoir l'altruisme sur un instinct naturel, pour réduire l'amour à la reproduction. Puisque le sens de l'histoire marxiste ne fournit plus de cadre philosophique aujourd'hui légitime, le matérialisme s'est tourné vers la théorie de l'évolution censée lui fournir une morale utilitariste, et donc un sens de la responsabilité au rabais. Les mêmes qui se moquent du « dessein intelligent » n'hésitent pas à projeter sur les conduites humaines un « ordre naturel des choses » ou un finalisme d'une naïveté confondante afin de se passer de toute religiosité dans les

affaires humaines. Le résultat est catastrophique : ni l'utilitarisme ni le minimalisme éthique ne sont en mesure de donner de quoi s'élever suffisamment au-dessus de notre animalité pour penser et agir de manière autonome. Aucun calcul d'intérêts n'est en mesure de nous éclairer sur le sens de l'héroïsme et de la sainteté, sur la force du pardon et l'amour de l'humanité. Aucun matérialisme n'est en mesure de réévaluer le sentiment de culpabilité, tour à tour réduit à un symptôme psychanalytique puis à un état d'âme inutile et improductif. Le relativisme conduit au nihilisme, à la perte du sens des valeurs et de la responsabilité.

Le constat clinique des souffrances et des peines ne suffit pas, précisément parce qu'il est question de responsabilité. Les écueils de l'individualisme contemporain relèvent très largement d'une trahison de l'existentialisme et d'une vision de la liberté « hors sol » parfaitement adaptée au nomadisme marchand. Le sens de la responsabilité fait perdre du temps et de l'argent à l'homme moderne, citadin modèle.

Notre appréciation des hommes et des événements est tout entière imprégnée de la croyance à la valeur rétrospective du jugement vrai, à un mouvement rétrograde qu'exécuterait automatiquement dans le temps la vérité une fois posée. Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projette derrière elle son ombre dans le passé indéfiniment lointain ; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible, à sa propre réalisation. De là une erreur qui vicie notre conception du passé ; de là notre prétention d'anticiper en toute occasion l'avenir.

Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant* (1934),
Paris, PUF, coll « Quadrige », 2009, p. 18.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'individu s'est constitué comme sujet pensant autonome, mais c'est au contraire parce qu'il aura su éprouver cette responsabilité face à autrui qu'il se constituera comme sujet. La morale et la psychologie dépendent toujours de l'ontologie (théorie de l'être), sauf qu'ici, l'être individuel tire tout son être non pas d'une expérience de la puissance personnelle mais au contraire d'une forme de générosité originelle, d'une expérience éthique fondamentale qui naît de la relation au visage d'autrui. Cela suppose que ce « Visage » soit compris effectivement pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour ce qu'il manifeste et montre en apparaissant, en tant que demande silencieuse de respect.

L'altérité est alors redéfinie. Les philosophes classiques, et aujourd'hui les disciples zélés de l'idéologie analytique dominante et de son minimalisme éthique, réduisent l'altérité à un problème de conflit d'intérêts, et à des questions de logique « où chacun est autre déjà porteur d'attributs différents, ou, dans une multiplicité de termes égaux, chacun est l'autre de l'autre de par son individuation⁸ ». Or, pour Levinas, l'altérité dépasse et constitue l'individualité. La responsabilité n'est donc pas une conséquence, un choix arbitraire et louable, une option de devenir subjectif, mais ce par quoi un individu s'humanise en éprouvant ce que le visage de l'autre dit sans rien dire, à savoir l'exigence formulée par le Décalogue, sous la forme des Tables de la Loi dictées à Moïse par Dieu sur le mont Sinaï : « Tu ne tueras point. » Il s'agit là à la fois d'une injonction religieuse et, dans la mesure où sa compréhension conditionne une juste représentation de la réalité humaine (ici comme exigence spirituelle), sa portée est philosophique.

L'esprit de responsabilité réside dans la supériorité de ce principe à l'égard de toute réduction utilitariste. Dit autrement : respecter l'humanité de l'homme ne « sert » à rien, ne

« rapporte » rien. Sauf une chose que l'utilitarisme n'est pas en mesure de comprendre : cela élève l'humanité par la part de divin qu'elle porte en elle. Éprouver la responsabilité telle que la dévoile Levinas ne provient pas d'un calcul d'intérêts ou d'un échange d'avantages. Les réductionnistes analytiques peuvent ici se sentir un peu perdus, désorientés, face à une expérience bien humaine, mais irréductible aux intérêts du matérialisme libéral que leur éthique minimaliste a l'habitude de si bien servir. Nous comprenons leur désarroi... La source lévinassienne de la responsabilité est religieuse au sens large, la « religiosité » ne relevant pas des soupçons de bondieuseries dont on affuble parfois la pensée de Levinas. En réalité, sa radicalisation de la responsabilité s'ancre dans un vrai renouvellement du *concept* d'altérité. Un exemple l'illustrera simplement. Du point de vue strictement logique, les concepts de « différence », de « ressemblance », d'« égalité » et d'« appartenance » suffisent à définir la relation entre monsieur A et monsieur B, ou entre vous et votre voisin. Même la phénoménologie la plus approfondie, de Husserl à Merleau-Ponty et Sartre, aboutit à une description de la relation interhumaine sur laquelle on tentera plus ou moins victorieusement de greffer une problématisation éthique. Le « que dois-je faire ? » *succède* ici, comme d'habitude en philosophie, au « qui suis-je ? ».

Levinas considère que, dans la relation à autrui, la connaissance théorique ne précède pas la connaissance pratique. La responsabilité n'est pas une conséquence du positionnement de la subjectivité mais sa condition. Non seulement, les calculs logiques des émules analytiques du nihilisme raffiné de l'idole Wittgenstein sont incapables de comprendre de quoi il s'agit lorsqu'on évoque une signification spirituelle incarnée par le visage d'autrui, et l'infini divin qu'il présente, mais même la philosophie sartrienne de la liberté est prise de court : « La

responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision. La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté, d'un "antérieur-à-tout-souvenir"⁹. » Ce qui compte ne relève ni des jeux de langage et des cornichonneries analytiques, ni d'une philosophie de « l'oubli de l'être » chère aux heideggériens, ni d'un volontarisme individualiste de type existentialiste et sartrien. L'éthique de Levinas n'est pas *constituée* mais *constitutive*. Elle est dévoilement originel et spirituel de responsabilité indépendant de tout déterminisme psychologique et matériel au cœur de toute relation concrète entre « je » et « tu ». La liberté du sujet prend alors la liberté en marche. Le « subjectif » est excédé par l'infini du devoir, de l'exigence de respect, du *sollen* que n'importe qui saisit, dès qu'il comprend le visage d'autrui. « L'identité du sujet tient ici en effet à l'impossibilité de se dérober à la responsabilité de la prise en charge de l'autre¹⁰. » « L'intentionnalité » du sujet est réduite à sa partie infime, car c'est dans une forme de passivité et d'ouverture à l'autre que le sens du « dire » du visage apparaît. C'est un sens divin car infini, et humain car la transcendance se donne et se réfléchit dans une immanence. Le problème du devoir-être précède celui de la représentation, comme celui de l'affirmation du sujet. C'est pourquoi il est urgent d'y revenir, non seulement pour montrer la précision et la lucidité de la source « religieuse » de la responsabilité, mais parce que les autres pistes mènent à des impasses.

*La valeur axiologique de la vulnérabilité
et l'importance du « temps qui passe » en
morale...*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

celles d'un aveuglement et d'une grande solitude. « Les épines et les ronces des désirs impurs croissaient et s'élevaient au-dessus de ma tête, sans qu'il se trouvât une main pour les arracher²⁵. » Le libertinage n'est pas une option ou une dérive du matérialisme, mais son devenir possible, la réalisation immorale de ses propres limites. Trois puissances spirituelles échappent à tout réductionnisme matérialiste : l'esprit artistique, l'esprit religieux et l'esprit amoureux. Le débauché est incapable d'aimer. *Nondum amabam, et amare amabam* (« je n'aimais pas encore, et j'aimais à aimer »). Augustin se maria à une jeune fille de 15 ans et eut un fils (Adéodat) qui mourut à 16 ans. Il fustigeait le goût du luxe et la décadence qu'il constatait aux fêtes religieuses à Carthage. Voici ce qu'il en dit dans sa *Cité de Dieu* :

Moi-même, dans ma jeunesse, j'ai assisté quelquefois à des fêtes de ce genre. J'ai vu les prêtres délirer sous l'empire de l'exaltation religieuse, et j'ai écouté les chants des choristes. J'ai pris plaisir aux réjouissances honteuses en l'honneur des fausses divinités, de la vierge Colleotis et de Cybèle, mère de tous les dieux. Et le jour de la purification, on chantait devant sa couche des hymnes si obscènes que la mère des acteurs n'aurait pu les écouter.

Plus tard, il avoua dans *Les Confessions* s'être senti très loin de l'idéal ascétique des manichéens et requérir un délai de perfectionnement moral dans ses prières. « Ô Seigneur, donnez-moi la continence et la chasteté, mais pas tout de suite (...) ... à ce moment-là, je craignais au fond d'être exaucé aussitôt, et d'être guéri trop promptement de ma maladie de l'impureté, dont je préférerais voir le feu brûler encore en moi. » Cette étonnante

sincérité démontre deux choses relatives à notre propos : la source chrétienne du sens de la responsabilité implique une clarté totale des intentions. Toute mauvaise foi in-signifie l'esprit de la responsabilité. Parallèlement, la modestie fait partie intégrante du projet spirituel dont nous considérons ici qu'il est nécessaire à la conscience responsable.

La crise morale et existentielle conditionna la conversion d'Augustin. Il devait une forme de reconnaissance à ses amis manichéens, ainsi qu'une situation devenue brillante et enviée à Milan. Il raconta dans *Les Confessions* la manière dont il sentit son changement intérieur irréversible. Le jeune Augustin demandait à Dieu un délai. L'Augustin en quête positive de pureté décrivit son moment de « crise », le terme *krisis* impliquant un passage, et donc une re-naissance. Il comprit la « dignité chaste de la continence ; sereine, souriante, sans rien de la soif, elle m'invitait avec ses manières pleines de noblesse, à approcher sans hésitation ». Assis en solitaire sous un arbre, il tint l'Évangile et découvrit ces mots : « Ne vivez pas dans les plaisirs impurs. » Il se sépara alors de la mère de son fils et rentra à Thagaste après s'être fait baptiser le jour de Pâques 387 par l'évêque Ambroise. De 391 à sa mort (430), il cumula les lourdes charges de son ministère, le combat contre la secte schismatique des donatistes, ses travaux théologiques et, inlassablement, ses œuvres de charité.

*L'ancrage augustinien : une
« phénoménologie » extraordinaire de
l'esprit de responsabilité*

La lucidité de la prière

Comme le précise Philippe Sellier dans sa préface aux *Confessions* de saint Augustin, le titre même de l'ouvrage nous éclaire sur la polyvalence du projet : « La *confessio* est à la fois louange de Dieu, aveu des défaillances et profession de foi en ce Dieu personnel, intime²⁶. » Le livre est incontournable pour qui veut penser le sens de la responsabilité et son ancrage spirituel. Le Livre X décrit si finement et si précisément les nuances de l'âme humaine confrontée à son aspiration vers le Bien, tourmentée par les désirs incessants, qui ne meurent que pour mieux renaître, et le face-à-face avec la petitesse de notre condition. Il nous est impossible de tout reprendre ici, mais il importe de prendre la mesure de ce que l'esprit de responsabilité doit à cette enquête intime sur les errances de l'âme humaine et sa volonté de rédemption. Dieu étant, comme le précisera saint Anselme dans le *Proslogion*, « ce dont rien de plus grand ne peut être pensé », il est depuis toujours et pour toujours. Dieu n'est pas « dans » l'éternité, il est éternité. Il ne « dure » pas toujours, car il ne peut ni exister, ni être situé dans un temps comparable au nôtre, un temps qui s'écoulerait et auquel il suffirait d'ajouter une infinité. La *durée* est humaine, elle s'accompagne d'un *effort d'exister* et d'une mémoire correspondante à cet effort. Le temps humain (les philosophes le nomment « temporalité ») est signe de son imperfection. Dieu étant éternité, il est absurde de traduire le commencement par « Dieu *créa* la Terre ». La création englobe nécessairement le temps lui-même. La traduction de Frédéric Boyer « Dieu *créé* la terre » est plus cohérente²⁷. Dieu crée le temps et l'univers dans un même acte de création *ex nihilo*. L'être humain, depuis la chute et le péché originel, doit précisément assumer la douleur et la finitude, autrement dit le fait d'être « tombé » dans une temporalité qui lui est propre, composée d'avant et d'après,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Max Weber distinguait l'éthique de la « conviction » que l'on pouvait associer à l'engagement des intellectuels de Zola à Sartre, et l'éthique de la responsabilité, qui se rapprocherait de la prudence des experts s'autorisant (de moins en moins) des critiques et des prises de position politiques. On oublie trop souvent que le simple fait de pouvoir se positionner implique une autonomie vis-à-vis de tous les facteurs matériels, sinon les critiques et les engagements ne sont que des reflets et des expressions de la réalité objective et perdent toute autorité. Dit autrement : tout engagement critique vis-à-vis du monde implique une faculté de pouvoir se tenir suffisamment hors de ce monde pour pouvoir l'*évaluer* et le *critiquer*, ce qui revient à reconnaître le pouvoir d'indépendance de l'*esprit* vis-à-vis de la *matière*.

La philosophie de Ricœur tient une place particulière en ce sens que, prolongeant la tradition chrétienne de réflexion sur l'origine du mal et de la responsabilité humaine, elle enrichit considérablement le domaine de l'interprétation. Ricœur se réfère au Sermon sur la montagne de Jésus, analysant la transformation opérée par saint Paul qui « introduit la figure du magistrat ». Le but est de montrer que la *responsabilité* ne peut se fonder uniquement sur l'amour, car la justice ne peut pas s'exercer en rendant, comme le Christ le demande, le bien pour le bien.

La punition dans son essence consomme la toute première rupture dans l'éthique de l'amour ; elle ignore le pardon, elle résiste au méchant, elle institue une relation non réciproque ; bref, à la voie courte, à « l'immédiateté » de l'amour, elle oppose la voie longue, la « médiation » coercitive du genre humain⁴⁹.

La réciprocité définit la fraternité, mais pour que la responsabilité existe, il faut ajouter la punition à la fraternité, ce qui exige le recours à ce qui n'est pas contenu dans le concept de l'amour, à savoir l'*autorité*. C'est pourquoi toutes les théories de l'éducation contemporaines qui excluent *a priori* la punition au nom de l'égalité et de l'amour « n'aboutissent » pas à l'irresponsabilité, mais plus gravement *se fondent dessus*.

C'est parce que l'on donne une chance aux individus que l'on peut leur reprocher ensuite de ne pas avoir changé. Or, le changement implique chez le concerné une force de conversion spirituelle irréductible aux conditionnements, et une asymétrie dans le jugement, une inégalité et une dureté absente de l'amour. Il y aurait deux versions de l'amour chrétien, l'une imitant l'amour inconditionnel du Christ mais incapable d'efficacité faute de s'adapter à la réalité humaine pour l'*élever*, une autre apparemment plus dure, plus sévère, élevant l'humanité au-dessus d'elle-même en assumant l'autorité et se basant sur la responsabilité. « L'éthique de l'amour » est impuissante sans celle du jugement. C'est ce qui explique la confiance (excessive ?) de Ricœur à l'égard des *institutions*. Le pari du philosophe : que la punition garantisse *in fine* la paix sociale. Il établit quatre conditions de la compétence de l'acte de juger : existence de lois écrites, cadre institutionnel, interventions compétentes et indépendantes, action discursive « arrêtée » par le jugement⁵⁰. Mais cette confiance dans les institutions qui lui sera reprochée n'exclut pas de reconnaître une forme de violence de l'État proche de celle de Weber. L'horizon de paix civile et une plus grande responsabilité des citoyens sont le cœur de son optimisme historique concernant la démocratie :

La punition a deux finalités, une finalité courte, qui est la protection de la société à l'égard de toute

menace à l'ordre public ; une finalité longue, qui est la restauration de la paix sociale ; toutes les mesures de réhabilitation, inscrites dans le système pénal, sont au service de cette fin ultime⁵¹.

La confiance institutionnelle justifie celle de la *réhabilitation* du condamné. La société ne doit pas perdre de vue que le *sens* de la responsabilité est sa *réalisation*. La peine vécue comme emprisonnement n'a de sens que si le condamné éprouve existentiellement sa responsabilité afin que celle-ci ne soit pas qu'une sentence reçue passivement et en extériorité, ce qui signifie que l'emprisonnement est un *moyen*, pas une *fin*. Sans la *réhabilitation*, qui est le versant positif de la responsabilité *effective*, c'est-à-dire subjective et non seulement juridique, la punition légale de privation de liberté, aussi longue soit-elle, aussi systématique que l'on voudra, perdra toute son efficacité car elle aura perdu tout son *sens*. Les taux actuels de récidive montrent moins l'inefficacité de la prison comme telle que l'absence totale de philosophie de la responsabilité. C'est parce que le sens de la responsabilité est *spirituel* que la punition comme contrainte est potentiellement efficace. L'humanisme et la confiance institutionnelle de Ricœur sont lestés d'une forme de mise en garde. L'abandon de la conscience morale – tant moquée par les post-modernes de tout poil – se paye cher, du prix de l'irresponsabilité : le sujet moral se réalise d'abord dans le « présent de l'aveu », premier moment de réflexion dans l'expérience du mal (le second porte sur le lien entre le *mal* et l'*obligation*⁵²).

Le christianisme institutionnel a été combattu par les fondateurs de la laïcité. Le reconnaître pose d'autant moins de difficulté que les institutions religieuses (chrétiennes ou autres)

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

aux femmes. À l'opposé, il est possible d'opter pour un féminisme revendiquant au contraire une spécificité féminine naturelle, innée. Une « essence » de *la* femme que l'on peut *ensuite* s'amuser à faire semblant de « découvrir » dans telle ou telle étude biologique et comportementale, voire cognitive. Le féminisme essentialiste peut nourrir un esprit de *revanche* sur la domination masculine constatée et vouloir appliquer les mêmes recettes. Le féminisme existentialiste ridiculisait avec bonheur les définitions toutes faites de la pseudo-« nature féminine » pour y déceler autant de pièges : cadeaux empoisonnés de « l'intuition féminine », de « l'instinct maternel », etc. Le féminisme essentialiste rejoue la même pièce, mais à l'envers. La misogynie a fait place à la misandrie. Haineuses des hommes de tous les pays, unissez-vous ! On va donc bêtement faire la même chose que les hommes, autrement dit singer ce qu'ils ont pu faire de pire, et en déduire que les femmes ainsi « libérées » – de quoi, alors, on se le demande ? – sont enfin devenues *modernes*. En tête du hit-parade de la débilité de ce post-féminisme dégénéré : la pseudo-revanche sur les « images ». Pour que les femmes soient plus libres, on a mis des hommes à poil dans les publicités, au cinéma. Ni Marguerite Yourcenar ni Simone de Beauvoir ni Élisabeth Badinter n'y avaient pensé. Les « néo-féministes » sont certes ingrates, pensent peu, écrivent avec leurs pieds ? Qu'importe ! Elles vont faire aussi « mâle » que les vilains hommes en convertissant de gré ou de force les nouvelles générations à la banalisation du sexe, en flattant des représentations de femmes-voyeuses, de femmes tellement « libérées » qu'elles en deviennent incapables d'inventer autre chose que les *mêmes* recettes de la domination machiste : vulgarité à tous les étages, étalage d'intimité et désacralisation à marche forcée, marchandisation et répétition servile et mercantilisme de la « réussite » sociale... Comment en sommes-

nous arrivés là ?

Notre hypothèse est la suivante : une liberté ne se construit ni dans la seule revendication d'une identité, d'un héritage – culturel ou naturel – ni dans une pure fuite en avant, une projection perpétuelle dans le futur qui revient à une identité impossible car *hors-sol*. Un être *humain*, c'est un héritage projeté. *L'identité* est un *projet*.

Un projet d'être doit assumer une part de nature *et* de culture pour consciemment, volontairement, en transformer certains aspects, en valoriser et en abandonner au regard de l'idée que l'on se fait d'une humanité *digne* et heureuse. Sans cet esprit de responsabilité, toutes les revendications trahissent un ressentiment, une forme de revanche et de mimétisme dont le prix à payer est lourd de conséquences. Les hommes sont culpabilisés d'être des hommes. Pour s'adapter, ils obéissent aux injonctions féministes et copient – assez mal – une à une toutes les fonctions assignées aux femmes dans toutes les sociétés traditionnelles où fonctionnait le partage des tâches. Les « nouveaux pères » seront donc des hommes modernes, c'est-à-dire moins des hommes, moins des pères et beaucoup plus « nouveaux ». L'idéal étant même qu'ils deviennent carrément des femmes le temps de les remplacer en tant que mères. Les femmes ainsi « libérées » vont donc pouvoir se réaliser pleinement. On pouvait s'attendre à des inventions inouïes. Des pratiques carrément originales. Des manières de réaliser leur liberté inattendues et belles, à des années-lumière des hommes qui sont tous des porcs. On allait voir ce qu'on allait voir... Eh bien on a vu.

Considérons le droit. L'une des illusions inévitables et nécessaires à la vie démocratique consiste à croire qu'il suffit de changer la loi pour changer la vie. Condition nécessaire et non suffisante du changement réel, l'évolution législative implique

un bouleversement effectif des consciences pour qu'un progrès se réalise. Tout semble pourtant aller dans le bon sens. Les femmes obtiennent (enfin !) le droit de vote en 1944, la mixité dans l'enseignement en 1959, la suppression de la tutelle maritale en 1965, l'autorité parentale conjointe en 1970, le divorce par consentement mutuel et la libéralisation de l'avortement en 1975, la répression accrue du viol clairement criminalisé en 1980, l'égalité professionnelle en 1983, puis des époux dans la gestion du patrimoine en 1984, et enfin la parité politique en 1999.

Dans les faits, nous constatons des inégalités de salaires et de développement des carrières hommes/femmes encore aujourd'hui et malgré toutes les dispositions légales et un volontarisme politique indiscutable. Pire encore : les sentiments d'isolement, de déclassement, les situations de précarité objective semblent accompagner le devenir citadin et moderne de ce que nous nommons poliment « cellules familiales monoparentales », autrement dit, des femmes vivant seules avec leur enfant après un divorce ou une séparation. Il est très « tendance » de victimiser tout le monde. *Dans la réalité et dans le même temps*, les hommes sont souvent *a priori* accusés d'être des misogynes, nombreux sont ceux qui ne peuvent plus voir leur enfant, survivent très mal à une séparation en payant cher le parti pris des juges systématiquement acquis à de pseudos causes « féministes ». Vieille tentation que de simplifier le réel pour en refuser purement et simplement tout ce qui est difficile à comprendre... Le résultat est dramatique. L'évolution juridique n'a pas réellement libéré les femmes, elle a égalisé leurs conditions formelles. Devenir plus libre a signifié devenir aussi stupide, aussi « beauf », aussi vulgaire que bien des hommes. Tout le monde y a perdu au change. Sous couvert d'égalité sexuelle, on a redécouvert l'eau tiède avec toutes les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

désiré, mais évidemment l'être dans sa totalité, autrement dit l'autre corps et âme confondus. C'est pourquoi nous n'éprouvons pas de culpabilité à l'égard des besoins que nous ressentons comme des événements purement naturels qui arrivent à notre conscience de l'extérieur, alors que la naissance du désir met en jeu, dès son origine, notre liberté. Contrairement à la faim, au sommeil, à la soif ou aux déterminismes biologiques de la reproduction et donc de la naissance, la dialectique du désir engage notre responsabilité de manière plus intime, plus radicale. Sans anticipation, sans représentation d'autrui, sans projection, ni le désir, ni le plaisir ne pourraient exister. C'est pourquoi les tentatives systématiques des matérialismes de toute sorte (hédonisme et libertinage divers et branchés, réductionnisme intellectualisé par la génétique évolutionniste, etc.) s'évertuent avec constance à vouloir convertir tout le monde à une conception dégradée de l'amour, en s'attaquant en priorité au désir. Le but est simple : rabaisser le spirituel au profit du physique pour irresponsabiliser les individus, quitte à ruiner la morale. L'usage de cette entreprise de réduction servant d'abord et surtout ceux qui, économiquement, ont tout intérêt à dé-spiritualiser l'amour et donc le désir, il suffit de poser comme Marx ou Nietzsche la bonne question pour que la réponse saute aux yeux. Qui a intérêt à dégrader le désir amoureux ? Ceux qui bien sûr sont jusqu'ici passés à côté de sa beauté et de sa puissance pour jalouser, voire haïr en secret les romantiques. Cyniques de tous les pays, unissez-vous... mais loin ! Ceux aussi qui font des affaires sur le dos du malheur des autres. Les gens qui s'aiment, qui savent donc que le désir et le plaisir sont incomparablement plus forts avec les sentiments, que la quête à la performance et à la quantité de conquêtes est inefficace et décevante, sont des mauvais clients pour les escrocs du désir.

Le mariage a justement pour ambition de rationaliser la reproduction et d'officialiser l'amour. Le lien ritualisé avec la transcendance au cours de la cérémonie religieuse garantit l'autorité du tiers face auquel l'engagement libre et volontaire peut prendre ensuite la dimension sociale et juridique du contrat. Le problème auquel la société contemporaine est confrontée vient d'une vision consumériste et utilitariste de toutes les relations humaines, dont les relations amoureuses font partie.

Le consumérisme s'exprime dans les relations amoureuses en annexant le langage de la liberté. Le nomadisme sexuel serait ce monde libre où des individus forcément très libérés auraient des échanges eux-mêmes très libres, et, comme on dit alors, « sans se prendre la tête ». En réalité, cette immense charlatanerie n'aurait aucune chance de prospérer si les gens, au lieu de se « prendre la tête » *après*, en se disant « mais pourquoi et comment moi ai-je pu faire ça ? », en mesurant les dégâts et la nullité de leurs ébats, s'étaient un minimum « pris la tête » *avant*, juste le temps de se demander si le plaisir, éventuellement le bien-être, concluraient vraiment ces âneries. Le monde de la confusion besoin-désir déresponsabilise en prétextant déculpabiliser. Il se concrétise par des soirées et des fêtes super-modernes, où les demi-mondaines et les pseudo-mâles rivalisent de mauvaise foi en lançant leurs éternels filets : humour décalé, sous-culture cinémato-musicale, jeunisme et tiers-mondisme pavlovien. Ces nouveaux « beaufs » ont leur chaîne (cryptée) et la bonne conscience bien dégueulasse d'être dans le sens de l'Histoire. Pardon, de l'évolution « sociétale ». Le politiquement correct opère un tri des compassions. Certains malheureux bénéficient d'une valeur compassionnelle supérieure à d'autres. Les chrétiens massacrés ont beau être africains, moyen-orientaux, ils suscitent, en tant que chrétiens, moins de pitié. On

se demande vraiment pourquoi...

Le matérialisme libéral-libertaire a donc produit une classe culturellement dominée, mais médiatiquement et économiquement dominante, et son économie prospère sur les ruines de l'amour en faisant croire que l'absence d'engagement et la fidélité constituent le vrai sens du mot « liberté ». C'est de cette pseudo-liberté dont le marché aux fesses, pardon, l'économie du « désir », a un besoin. Vital. Analogiquement, le libéralisme européen avait besoin de détruire les frontières pour faciliter le libre-échange et l'asservissement de toutes les valeurs aux impératifs du profit, en faisant passer ce laxisme géopolitique pour une plus grande liberté des individus à « voyager ». En réalité, le monde moderne libéral-libertaire déteste les racines et l'attachement aux traditions. Il voue même une haine masquée de dédain à toute forme d'amour de la terre et de langues régionales, au nom de deux logiques qui s'excluent mais dont la contradiction n'empêche pas une alliance de façade. Les républicains jacobins et les partisans du mondialisme cosmopolite servent très bien les intérêts objectifs de tous ceux qui en vivent, à savoir les classes dominantes inféodées au marché. La haine des identités régionales a conduit à une acculturation méthodique et forcenée sous couvert de « modernité ». La destruction des frontières sous couvert d'« ouverture » a permis un nivellement économique et social par le bas. Il est évidemment politiquement très incorrect de relativiser la grandeur d'âme et l'enrichissement spirituel des programmes d'échanges culturels, et au fond, le problème ne réside pas du tout dans la possibilité en elle-même magnifique de voyager, de découvrir les autres cultures et de s'enrichir mutuellement au contact d'autres identités.

Le sens caché et véritable de cette « ouverture des frontières » est de fabriquer un individu sans attaches, sans

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

les seuls actes de jugement, et l'humanisation progressive des peines peut être reconnue sans pour autant donner lieu à une caricature de la religion comme d'ailleurs de l'Ancien Régime.

*La psychiatisation de la responsabilité et
« l'humanisation des peines » par Michel
Foucault*

La relativisation des normes de la folie

Il est presque convenu aujourd'hui d'adopter le relativisme pour critiquer – par ailleurs justement – les prétentions de l'Occident à légiférer au sujet du monde. La philosophie et le droit ont fabriqué un universalisme à partir d'une conception humaniste qui, en tant que telle, peut, à bien des égards, être considérée comme le reflet d'une civilisation qui a imposé, avec sa « bonne conscience », des manières de penser et d'agir avec une violence parfaitement contradictoire avec les idéaux défendus. Aujourd'hui, devenus, par la force des choses, plus modestes quant au bien-fondé de nos prétentions universalistes, nous en gardons malgré tout certains réflexes et certains clichés. Avec une candeur déconcertante, par souci de racheter nos fautes (les colonisations et les gigantesques massacres perpétrés au nom de notre charmante civilisation et de notre bienveillante modernité en témoignent), nous nourrissons notre culpabilité de victimisations multiples et variées. Le procès de la raison occidentale et de ses Lumières n'a pas fini d'éclairer nos lanternes de honteux coupables, d'où en ressort par exemple l'impossibilité totale aujourd'hui de pouvoir sereinement réfléchir sur le devenir de l'immigration, l'accueil des étrangers,

sur ce que signifient des choses comme « l'État-nation », l'Europe politique ou les orientations inévitables concernant les réfugiés sans que les soupçons pèsent à chaque phrase, à chaque mot prononcé sur un hypothétique « inexprimé » ethnocentriste, voire xénophobe ou raciste caché. Sur des sujets aussi différents que le devenir de l'école républicaine, les menus scolaires (!) ou le port du voile religieux, il est devenu quasiment interdit de simplement poser des questions. Quelles qu'elles soient. Pertinente ou stupide, savante ou ignorante, toute question est devenue coupable d'exister comme question, car *a priori* interprétée comme illégitime et signifiante d'autre chose, comme l'expression de préjugés racistes. Évidemment, depuis le temps que cette police des conduites et du langage distribue les anathèmes, les bons et les mauvais points de conduite, chacun mesure lors des élections à quel point cette stratégie est efficace pour lutter contre les extrémismes politiques.

À l'origine de cette défaite idéologique, une confusion sur la responsabilité historique et morale du rationalisme occidental et de son influence, qui aboutit à ce paradoxe de trouver sympathique toute revendication identitaire, culturelle ou religieuse, à condition qu'elle ne soit pas française, et si possible non européenne. L'idéologie post-68 a surfé durant deux générations sur les philosophies déconstructionnistes et relativistes. À l'origine, le relativisme est une pensée *réactive*, contre les prétentions de la dialectique platonicienne à accéder à des vérités absolues. Protagoras l'affirme ainsi : « L'homme est la mesure de toute chose », ce qui signifie que la vérité dépend de la position ou de l'intérêt de celui ou celle qui l'énonce.

Foucault démontre d'abord une chose : il n'existe pas une « essence » de la folie indépendante de ses conditions historiques d'apparition. Bien plus, le « fou » n'a pas toujours été rejeté sous prétexte qu'il était considéré comme « malade

mental ». La représentation de la folie est une construction culturelle, historiquement déterminée. Michel Foucault nous délivre d'une forme d'illusion, celle consistant à croire dans la vérité univoque des discours et des pratiques institutionnelles. La ligne de partage entre raison et folie varie ainsi dans l'Histoire et ne se livre jamais pour ce qu'elle est, à savoir une manière de définir l'humanité et de constituer un pouvoir normatif. Ce que dit *institutionnellement* une société de la raison, de la folie, du droit, de la liberté, ne correspond jamais à ce qu'elle fait *effectivement* de la raison, de la folie, du droit ou de la liberté. Elle ne fait pas ce qu'elle dit là où l'on croit qu'elle le dit : dans les discours savants et humanistes des philosophes, des médecins et des juristes. En deçà des belles et nobles visibilités, Foucault nous plonge dans les sombres débars de l'Histoire. On découvre que le Moyen Âge n'excluait pas les fous qui jouissaient même d'une certaine liberté. On leur prêtait des pouvoirs visionnaires, une forme de « transcendance du délire ». Ils étaient parfois chassés des villes, mais « ils étaient admis dans le tissu de la société et de la pensée⁷⁰ ». L'enfermement n'était alors absolument pas considéré comme une règle allant de soi, ni pour punir les fous, ni pour les soigner. La rupture s'établit à partir de ce que Foucault nomme « l'âge classique », aux XVII^e et XVIII^e siècles. Apparaît alors progressivement cette séparation entre la raison et la déraison, et avec elle une définition *négative* de la folie qui n'est plus un « pouvoir », certes incompréhensible et délirant, mais un « moins » d'humanité, un déficit de raison. Au Moyen Âge, les fous étaient appréhendés comme des êtres humains entièrement extérieurs à la raison, ils étaient « auréolés d'une transcendance imaginaire ». Durant la Renaissance, les fous chassés des villes et des villages sont représentés dans des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'on pouvait être coupable et fou ; d'autant moins coupable qu'on était un peu fou ; coupable certes, mais à enfermer et à soigner plutôt qu'à punir, coupable dangereux puisque manifestement malade⁸⁴ ». On pourrait évidemment en déduire qu'il s'agit là d'une preuve allant dans le sens d'une humanisation progressive des peines. Après l'abandon (heureux) de la torture et la rationalisation de la surveillance (à travers le panoptique), le temps de la prise en compte des facteurs psychologiques ayant abouti au crime pouvait légitimement faire penser à une meilleure humanité. Les cent cinquante années qui ont suivi l'intégration des « circonstances atténuantes » ont montré que la justice et la médecine ont *à la fois* renforcé leur pouvoir réciproque sans régler le problème central de la responsabilité. Foucault considère que c'est précisément leur indépendance réciproque qui a renforcé leur pouvoir.

Nous pourrions aller plus loin : c'est parce qu'elles n'ont pas réglé le problème de la responsabilité en se renvoyant le problème qu'elles ont pu exercer leur pouvoir et se renforcer. L'irresponsabilité se paye toujours, l'inconséquence aussi.

Les apories du matérialisme : une morale hors sol et sans ciel

Le matérialisme est incapable de fonder la morale. Non parce que ses partisans seraient nourris de mauvaises intentions, mais parce que ses modes de représentation ne sont pas adaptés à des évaluations indépendantes de l'ordre des choses. Tout jugement de fait porte sur ce qui *est*, là où un jugement de valeur porte sur ce qui *doit être*. Or, évaluer en termes moraux – c'est-à-dire considérer que ce qui arrive dans la société, ce que les

êtres humains produisent comme activités et comportements est plus ou moins « bien » – nécessite une grille d'évaluation distincte de celle permettant de les expliquer. Les tentatives de fondation matérialiste de la morale ne manquent pas, mais, à chaque fois, nous retrouvons la même difficulté à distinguer ce qui relève de l'*intérêt* pur et simple, sous la forme du bien-être, du bonheur alors forcément réduit à sa dimension biologique et physique, et ce qui relèverait de la *valeur* à proprement parler.

La philosophie des Lumières a produit plusieurs tentatives pour émanciper l'humanité du poids de la tradition, de la nature et de toute transcendance divine, en essayant de fonder la science puis la morale sur des normes rationnelles et libres. Ce mouvement philosophique a malheureusement été dévoyé et caricaturé au point d'engendrer des visions particulièrement réductrices de la morale puis de sombrer dans le nihilisme plus ou moins raffiné que l'on nous sert aujourd'hui comme preuve de « modernité », avec son impuissance à traiter de la responsabilité.

L'exclusion de la tradition, de la nature et de la transcendance et l'émancipation des Lumières

Athéisme et rationalisme

Contrairement aux caricatures qui en sont faites, les Lumières n'ont pas confondu l'athéisme avec le rationalisme. Le geste philosophique consistant à débarrasser la faculté de penser de tous les préjugés (dont les superstitions) qui l'encombrent est distinct de celui qui affirme l'inexistence, voire l'absurdité de toute croyance en l'existence de Dieu et des forces de l'esprit.

Pierre Bayle, rationaliste et croyant, séparait déjà la foi de la raison et défendait l'explication philosophique contre les superstitions qui accompagnèrent le passage d'une comète. Il soutient, dans les *Pensées diverses sur la comète* (1682), que les phénomènes naturels ne se produisent qu'en vertu de lois physiques, tourne en ridicule les superstitions se nourrissant des peurs et de la religion, et réfute habilement l'argument du nombre, qui n'est qu'une version de la confusion entre *faits* et *valeurs*. « Mais il ne sera pas inutile de faire voir qu'encore que l'astrologie soit la plus vaine de toutes les impostures, elle n'a pas laissé de s'établir dans le monde une espèce de domination⁸⁵. » L'argument principal des astrologues étant le nombre, parfois même la qualité d'esprit de ceux qu'ils parviennent à convaincre, il importe de remarquer deux choses : 1) sur le fond, le fait d'être majoritaire ne prouve pas plus aujourd'hui qu'hier qu'on a raison, le fait d'être les moins nombreux à soutenir une position ne prouve pas qu'on a tort, or, c'est bien la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui, minoritaires face à la déferlante idéologique du matérialisme libéral ; 2) la réfutation des superstitions et la défense du rationalisme, et donc de l'indépendance de la science peut parfaitement venir d'un philosophe par ailleurs croyant, ce qui montre à quel point l'athéisme n'est pas une garantie en soi efficace contre les mécanismes psychologiques à l'œuvre dans l'illusion. Le nombre de ceux qui suivent une erreur ne suffira jamais à en faire une vérité. Les vertus de la démocratie ne doivent pas aveugler sur ses faiblesses. Il ne suffit pas de fonder telle loi « sociétale », telle réforme judiciaire sur l'aménagement des peines par exemple, pour les fonder *enraison*.

Mieux encore, Pierre Bayle montre que, trop souvent, la conduite des chrétiens eux-mêmes n'est pas digne des préceptes

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

III

Le sens de la responsabilité aujourd'hui

Qu'en est-il de la responsabilité aujourd'hui dans la société française ? Les réformes pénales se heurtent à la relative inefficacité de la prison. L'opposition idéologique entre les partisans de la « répression » et ceux de la « prévention » a certes permis de faire entendre les intérêts immédiats des uns et des autres, mais la question centrale de la responsabilité ne sera pas résolue tant qu'elle restera un mot qualifiant un verdict, une condition formelle permettant la procédure pénale, le jugement et la punition légale. Dit autrement : il y a peu de chances pour que la délinquance et la criminalité soient traitées efficacement tant que les principaux concernés par la responsabilité ne pourront pas la vivre comme une épreuve et une transformation réelle mais simplement comme un mot vide de sens, une « sentence » extérieure à eux-mêmes et dont ils n'éprouvent l'importance qu'en fonction de la durée de la peine infligée. Le concept de responsabilité a lui-même une histoire dont il s'agit de retracer (fût-ce rapidement) quelques grandes lignes pour comprendre son évolution et la situation problématique dans laquelle nous sommes. Le silence assourdissant de toute une partie de l'intelligentsia française concernant les causes du sentiment d'impunité, de l'irresponsabilité permet un diagnostic de l'urgence. Loin de prétendre achever le débat sur les conditions de renaissance de l'esprit de responsabilité, les développements qui suivent visent dans un premier temps à l'éclairer.

Le droit français et le concept de responsabilité

La responsabilité dans le droit pénal

Deux conceptions se contredisent : considérer que les condamnés doivent exécuter leur peine malgré un verdict tenant compte de leur moindre responsabilité, en espérant que la médicalisation psychiatrique leur redonnera leur « responsabilité », ou considérer que le diagnostic d'irresponsabilité rend absurde toute forme de peine d'emprisonnement et nécessite une logique de soin. Punir un malade n'a pas plus de sens et de valeur que la maladie soit physique ou mentale, à condition évidemment que le degré d'irresponsabilité soit confirmé. Il existe deux degrés dans le Code pénal : la responsabilité peut être « atténuée » si la capacité de discernement du coupable a été « altérée », et la responsabilité juridique est tout simplement impossible si le discernement en question est « aboli » (art. 122-1). Dans ce dernier cas, le préfet ordonne le plus souvent un « placement d'office » en milieu psychiatrique fermé. Il convient de distinguer cette mesure de celle concernant des individus jugés et condamnés (pour lesquels une procédure pénale a bien été possible), mais dont l'état mental et la dangerosité nécessitent à la fois des soins psychiatriques sans remettre en cause l'emprisonnement.

N'est pas pénalement responsable la personne qui était atteinte, au moment des faits, d'un trouble psychique ou neuropsychique ayant aboli son discernement ou le contrôle de ses actes. La personne

qui était atteinte, au moment des faits, d'un trouble psychique ou neuropsychique ayant altéré son discernement ou entravé le contrôle de ses actes demeure punissable. Toutefois, la juridiction tient compte de cette circonstance lorsqu'elle détermine la peine et en fixe le régime. Si est encourue une peine privative de liberté, celle-ci est réduite du tiers ou, en cas de crime puni de la réclusion criminelle ou de la détention criminelle à perpétuité, est ramenée à trente ans. La juridiction peut toutefois, par une décision spécialement motivée en matière correctionnelle, décider de ne pas appliquer cette diminution de peine. Lorsque, après avis médical, la juridiction considère que la nature du trouble le justifie, elle s'assure que la peine prononcée permette que le condamné fasse l'objet de soins adaptés à son état⁸⁹.

Le droit prend en compte les critères qui atténuent ou éliminent purement et simplement la responsabilité dans les cas suivants :

- La contrainte d'une autorité : « N'est pas pénalement responsable la personne qui a agi sous l'empire d'une force ou d'une contrainte à laquelle elle n'a pu résister⁹⁰ »,
- l'erreur de jugement de bonne foi sur l'interprétation de ce qui était légalement autorisé : « N'est pas pénalement responsable la personne qui justifie avoir cru, par une erreur sur le droit qu'elle n'était pas en mesure d'éviter, pouvoir légitimement accomplir l'acte⁹¹. »

Les articles 122-5, 122-6 et 122-7 définissent les conditions de légalité de la « légitime défense », en suivant toujours le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

déconstruction heideggérienne de la modernité. Toute conception métaphysique est désormais bannie comme la peste. Aujourd'hui, il convient d'aborder les problèmes philosophiques indépendamment de leur historicité propre, à la manière de ce qui se fait en mathématiques, afin de se libérer du poids lourdingue de l'érudition et des querelles (il est vrai parfaitement vaines) des herméneutiques en mousse qui continuent de polluer le monde charmant et infiniment civilisé de l'université. Mais en jetant le bébé avec l'eau du bain, nos spécialistes du saucissonnage du langage ont pris le pouvoir de telle sorte qu'ils imposent partout leur manière somme toute grossière de faire de la philosophie. L'éthique minimaliste de Ruwen Ogien repose sur un principe extrêmement simple, qui vient de son application du rasoir d'Occam. Éviter de nuire à autrui, renoncer à sanctionner les pseudo-crimes... sans victimes, abandonner une fois pour toutes le recours à des critères « vaseux » pour juger les activités individuelles, en premier lieu la trop fameuse « dignité humaine ».

Le coup de force utilitariste

L'utilitarisme est une tradition remontant à John Stuart Mill, dont la doctrine philosophique fait de « l'utilité » la valeur morale la plus haute et la plus déterminante. À la fois principe explicatif des conduites humaines et idéales à promouvoir comme étant plus authentique, plus « vrai » que les autres valeurs, l'utilité prétend détrôner la justice et le bien comme les idées platoniciennes dépassent les illusions de la caverne. Toute autre revendication de « valeurs » morales devient *ipso facto* une sorte d'apparence, au pire un mensonge.

La doctrine qui donne comme fondement à la morale

l'utilité ou le principe du plus grand bonheur affirme que les actions sont bonnes ou mauvaises dans la mesure où elles tendent à accroître le bonheur, ou à produire le contraire du bonheur. Par bonheur, on entend le plaisir et l'absence de douleur ; par malheur, la douleur et la privation de plaisir⁹⁶.

Au-delà de son aspect provocant, une telle pensée vise évidemment juste *dans les faits*. Bien des prétendues actions humaines ne sont que des moyens de parvenir à des satisfactions individuelles, et il est alors bien difficile de distinguer entre les actions qui seraient *entièrement* égoïstes, car ne visant que l'intérêt de l'agent, celles qui le seraient *partiellement*, car visant autant l'intérêt de l'agent que celui de ceux auxquels son action s'adresse, et celles qui ne le seraient pas du tout, ce que John Stuart Mill considère comme impossible. Le contresens classique consiste à déduire à tort que la morale utilitariste ne vise que l'intérêt personnel. En réalité, rien n'interdit de considérer que les actions individuelles peuvent servir l'intérêt commun sans tomber dans l'utilitarisme. D'ailleurs, un candidat à une élection politique qui afficherait d'emblée qu'il ne vise pas « l'intérêt » du peuple mais autre chose serait considéré comme un irresponsable et n'aurait aucune chance d'être élu. Mais en s'enfermant dans son réductionnisme, l'utilitarisme est doublement fautif : 1) Il confond le *droit* et le *fait*. Dans l'absolu, ce n'est pas parce que dans les faits la plupart des hommes n'agiraient qu'en fonction de leurs intérêts que cela serait bien. Décrire la réalité humaine appartient aux sciences humaines. Dire ce qu'il faut faire de ce que les sciences humaines nous dévoilent de ce que nous sommes appartient à la morale. On peut ajouter des faits aux faits à l'infini, on ne pourra jamais en déduire une prescription quelconque. 2) Même

en restant sur le terrain des faits, le diagnostic est lui-même parfaitement discutable. Une quantité impressionnante d'actions humaines reste inintelligible par la seule explication utilitariste, tout simplement parce que l'« intérêt », la « satisfaction », le « plaisir » sont des notions qui deviennent relatives dès lors que le sujet choisit le bien commun (et donc, en les suivant, l'« intérêt », la « satisfaction » ou le « plaisir » communs) plutôt que le sien. Des réalités comme le sacrifice, l'héroïsme, la vertu, l'honneur et même le courage sont autant des intentions que des actes qui peuvent diviser l'individu aux prises avec une certaine idée qu'il se fait de lui-même, de ce qui donne un sens au fait d'exister. Réduire un acte héroïque de résistant ou de soldat choisissant le sacrifice de sa vie pour sauver l'humanité à un acte intéressé ne relève pas d'une démarche réaliste mais idéologique. Il est aisé de déceler la volonté de réduire, de traquer la transcendance pour la faire redescendre au niveau des plaisirs et des peines bien terrestres. Le problème, c'est que ce genre de coup de force n'explique pas grand-chose et ne permet pas de produire le moindre idéal servant à résister à la souffrance, à guider les êtres humains vers le salut ou à décider que le plaisir personnel « vaut moins » que l'intérêt de tous. Finalement, l'utilitarisme lui-même ne sert à rien.

Les sophismes du minimalisme éthique

Le minimalisme éthique est l'héritier contemporain de l'utilitarisme. Le livre résumant cette doctrine (*L'Éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*⁹⁷) multiplie les références élogieuses au maître. Partant d'une analyse approfondie des différents modèles de morale, Ruwen Ogien en rejette un bon nombre sous le prétexte que le maximalisme

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'arraisonnement de la nature en totalité et de l'humanité elle-même à des fins de production et de loisirs. Le malentendu essentiel réside dans ce qui fonde bien des luttes pour la défense de l'environnement, à savoir une forme de refus éclairé des conséquences néfastes des excès de la technologie, avec en premier lieu la pollution tous azimuts, la destruction des écosystèmes pour bâtir des aéroports, des temples gigantesques de la consommation, des parcs d'attractions et des autoroutes ultra-roulantes, pour former des super-conso-citoyens très modernes, mais bon, soudainement « écoresponsables », histoire de gagner un supplément d'âme comme on gagnerait le paradis terrestre *via* une rédemption estampillée « républicaine ».

En réalité, bien des engagements en faveur de la défense de la nature sous toutes ses formes ne tiennent pas debout tout seuls longtemps sans leur associer une sorte de panthéisme laïc. La fin (provisoire ?) de l'utopie révolutionnaire a laissé un espace d'espérance vide que l'engagement écologiste a bien du mal à remplir, faute de pouvoir unifier des approches différentes du problème, mais aussi et surtout faute de distinguer ce qui relève de la morale (l'éthique individuelle) et ce qui relève de la politique (le bien commun). En confondant les deux, le risque est de condamner moralement le productivisme sans pouvoir fonder cette critique sur autre chose que le bien-être pour lui-même, éventuellement la santé, le confort environnemental ou le respect pour les animaux... des injonctions impossibles à justifier sans recourir à ce qui en fait des « valeurs », autrement dit une conception radicale et spirituelle de la responsabilité.

L'utilitarisme et l'animalisation de l'humain

La responsabilité écologiste sans la transcendance relève d'une culpabilisation gratuite et mal fondée. C'est pourquoi bien des défenseurs de cette noble cause sont réduits à invoquer l'utilité matérielle comme seul motif objectif et indéfiniment discutable pour justifier leurs critiques du nucléaire, des OGM, de l'usage des pesticides, de la pêche industrielle ou de la déforestation. Sans se référer à une conception du bien comme confondu avec ce qui définirait ontologiquement l'homme comme un « animal humain », il leur est impossible de justifier la défense de la cause animale comme appartenant à l'éthique. Or, tout le problème réside dans cette réduction *a priori* de l'humanité à ce qui la définirait essentiellement comme espèce animale mortelle pour laquelle tous les « idéaux » autres que relatifs aux intérêts matériels et vitaux de sa propre survie deviendraient *ipso facto* secondaires ou illusoire. La vérité, la justice et même la liberté quittent leur ciel intelligible pour devenir des valeurs accessoires. L'homme est une espèce vouée à ne vouloir que ce qui correspond à ses intérêts. Il n'est plus *a priori* défini comme voué à l'infini, il ne détient plus cette part d'immortel qui le distingue précisément de cette animalité qui le constitue aussi.

Nous sommes même priés de nous plier à cette injonction d'horizontalité, à abandonner toute transcendance et à nous satisfaire de cet *ersatz* néo-vitaliste de responsabilité. Comment s'étonner du fait que les écologistes soient condamnés au relativisme moral, à la division politique et aux égarements idéologiques ? La nature n'a pas besoin de l'humanité pour exister ni pour se défendre, et c'est toujours pour défendre l'humanité de l'homme qu'il est plus que jamais nécessaire de défendre la nature, mais justement, cette humanité de l'homme contient une aspiration spirituelle qu'il s'agirait d'assumer. Car elle seule est capable de donner un sens moral et une efficacité

politique à la responsabilité écologique.

Pour une responsabilité écologiste spirituelle

Il ne suffit pas de constater que la défense des peuples détruits par la modernité matérialiste a tendance à patauger dans ses insuffisances lorsqu'il s'agit de fonder une responsabilité authentique, comme en témoigne le contraste entre son intransigeance à l'égard des pollueurs et son laxisme envers les autres formes de criminalité.

Il faut comprendre la raison essentielle et théorique de cette insuffisance. Quoi de commun entre défendre les espèces protégées, la couche d'ozone, l'agriculture « bio », lutter contre la vivisection, la destruction industrielle de la forêt amazonienne et la pêche industrielle dans l'océan, si ce n'est une forme de « droit » de la nature ? En admettant qu'un tel « droit » existe, il ne peut se fonder tout seul, sauf à entrevoir que la vie possède une valeur intrinsèque englobant les autres au point de les relativiser totalement : dérive vitaliste dangereuse politiquement. L'autre optique consiste à penser que cette nature témoigne d'un je-ne-sais-quoi de « sacré » qu'il s'agit de respecter au-delà de nos intérêts matériels immédiats, sans sacrifier les autres valeurs que sont la liberté, la justice ou la vérité, mais au contraire en considérant que celles-ci nous renvoient à une responsabilité originelle déterminant toutes les autres responsabilités qui la présupposent. À quoi ressemble cette responsabilité écologiste spiritualiste ? Notons qu'il en existe plusieurs formes, qui ont le mérite d'aborder la nature comme une totalité sans laquelle tel ou tel combat écologiste paraît à la fois isolé et mal fondé. Les engagements spiritualistes et pacifistes de Gandhi mêlent le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

brillamment par Jankélévitch¹¹⁹. Il concerne des catégories d'actes et d'êtres qui par essence échappent à nos considérations. En limitant notre propos à ces actes fautifs (délits et crimes) qui rendent la sociabilité impossible, nous descendons dans les profondeurs de l'esprit individuel par lequel la responsabilité vient au monde, en deçà d'une volonté claire et distincte, et même d'une décision réfléchie et rationnelle. Si l'on intellectualise trop ce moment et ce lieu d'où la responsabilité authentique peut naître, « l'involontaire » ne peut plus avoir de signification propre, ainsi que l'a montré Ricœur, et l'on rend impossible l'exigence de demander pardon, même si son acte n'a pas été volontaire et réfléchi¹²⁰. Le sens de la responsabilité suppose un vrai courage qui naît peu à peu, dans le rapport au monde originel, non pas d'une manière réfléchie, mais à travers le dépassement progressif d'infinies douleurs qui accompagnent toujours cet effort de devenir un autre, cet autre pour soi, pour cet ancien « soi » auteur du mal que l'on ne veut plus être : encore faut-il laisser le temps à cet individu nouveau de naître, au travail de renaissance de se faire, et ainsi de demander un « pardon » spirituellement fondé. C'est seulement à ce prix que la responsabilité aura une signification *vécue*.

Les conditions existentielles de la responsabilité

Pour que la « responsabilité » ait *effectivement* un sens, il faut qu'elle soit éprouvée comme une épreuve qui transforme réellement l'individu fautif. Faute de quoi, le coupable pourra bien supporter plus ou moins une « peine » sans ressentir de

responsabilité. L'individu dont il s'agit existe et vit avant d'être coupable, il se constitue une identité dans un rapport au monde et aux autres dont il faudra repartir pour que renaisse en lui de quoi faire naître la nécessité existentielle, incontournable, de transformation. C'est à ce niveau que se situe la « responsabilité existentielle » qui se vit non comme une sentence assénée en extériorité mais comme un projet d'être radical, spirituel et nouveau. Le terme « radical » signifie ici originel. Avant même de comprendre de quoi il s'agit, il est nécessaire de prendre la mesure du paradoxe existant au cœur même de la responsabilité.

L'intimité de la tâche d'exister

La responsabilité ne résulte pas d'un processus d'individuation mais le conditionne. L'essentiel des problèmes philosophiques liés au fondement de la responsabilité se heurte à l'incommensurabilité des deux lignes de discours (descriptif et prescriptif). Un tel dualisme est nécessaire tant que l'on ne saisit pas l'exigence prescriptive au travail dès l'effort d'exister. L'inachèvement ontologique de l'être humain s'éprouve originellement sur bien des modes accessibles à la phénoménologie, à la psychologie et à l'économie. La plupart du temps, nous nous contentons de constater cette négativité, ce manque d'être en en décrivant tous les contours, avant de passer à la problématique « pratique » de la morale et de l'action. En réalité, la responsabilité apparaît dès lors qu'il s'agit de faire quelque chose du fait d'être là. Le langage, la perception, les relations à autrui, toutes ces configurations humaines sont certes héritées culturellement, mais manifestent à leur manière ce que nous avons nommé par ailleurs *l'intimité de la tâche d'exister*¹²¹.

Il n'existe pas d'expérience universelle de la matière, mais partout, les êtres humains font une expérience de la nature. La responsabilité originelle qui conditionnera toutes les autres n'est donc pas relative à un calcul d'intérêts matériels mais à une relation première de l'homme au monde naturel, et la réalité de cette relation est simplement et essentiellement spirituelle. Le sens premier de l'existence s'éprouve d'abord comme exigence de sens. L'absence de sens est une épreuve qui n'est ni extérieure, ni antérieure à l'exigence de faire exister ce sens. Avant même que le monde ne soit totalisé et positionné comme tel (ce que les philosophes appellent la « thèse du monde »), l'individu expérimente à travers l'effort le coefficient d'adversité de ce monde, d'où un positionnement axiologique minimal que même l'angoisse ne fait jamais disparaître. Poursuivre l'expérience du fait d'être-là devient le défi essentiel de cette responsabilité existentielle au travail. Une angoisse qui se prolonge, c'est une souffrance qui dure, et cette durée constitue l'unité qui la positionne comme totalité contrariée. Il est alors faux de considérer qu'il n'existe pas de « devoir envers soi-même » (comme le répètent les perroquets minimalistes), puisque le fait de choisir de prolonger la vie suppose une évaluation et une reconstitution permanente de cette relation très concrète au monde par laquelle le devoir-être nous constitue dans la durée comme « individu » (éventuellement ensuite comme « sujet »). L'intimité de la tâche d'exister fait apparaître cette responsabilité originelle et spirituelle à laquelle chaque être humain se réfère, dans laquelle chaque individu se replonge à chaque fois que le fait d'exister pose problème. Parfois, l'existence pose problème pour des raisons heureuses, parfois, au contraire, parce que le simple fait de continuer à vivre ne va pas de soi. Il faut renverser l'ordre habituel selon lequel les philosophes raisonnent en abordant la question morale, puisque

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Ricœur et l'éthique protestante de la responsabilité, de la compréhension et du pardon

Volonté et responsabilité

L'identité comme ipséité par l'exigence narrative

Le problème du mal et la responsabilité humaine

L'éthique de l'amour et l'éthique du magistrat

Coran et sunna – Sources du dogme et Loi en islam

II La religion, le droit et la responsabilité

Une influence chrétienne déterminante et ses malentendus

Le sens profondément religieux du « mariage » et la confusion actuelle sur la laïcisation du mariage comme « contrat »

La responsabilité féministe

Le vrai féminisme en danger

L'idéal de fidélité

Désir sexuel et besoin de reproduction : une confusion dommageable

Le tournant individualiste de la « responsabilité » moderne

Le cardinal de Cuse

La Réforme et le nouveau sens de la responsabilité

La « responsabilité » moderne, héritage du cogito cartésien

La responsabilité dans l'ancien droit. Position du problème

La psychiatrisation de la responsabilité et « l'humanisation des peines » par Michel Foucault

La relativisation des normes de la folie

La grande fable de « l'humanisation des peines ».

Surveiller et punir

Les apories du matérialisme : une morale hors sol et sans

ciel

L'exclusion de la tradition, de la nature et de la
transcendance et l'émancipation des Lumières
La dérive utilitariste de l'éthique

III Le sens de la responsabilité aujourd'hui

Le droit français et le concept de responsabilité

La responsabilité dans le droit pénal

L'obstacle objectif à la responsabilisation : la lourdeur
administrative

Le cercle vicieux de l'irresponsabilité

L'abandon philosophique de la responsabilité

L'engagement contre l'absurde

L'insuffisance du matérialisme pour fonder la morale

Minimalisme éthique et irresponsabilité

La responsabilité écologique : un enjeu spirituel

Le renouveau du concept de responsabilité : Hans
Jonas

L'échec de l'écologie matérialiste

L'utilitarisme et l'animalisation de l'humain

Pour une responsabilité écologiste spirituelle

La culture de l'excuse contemporaine comme dégradation du
pardon

La noblesse perdue du « respect »

Le pardon authentique, un acte de courage et de dignité

Les conditions existentielles de la responsabilité

L'intimité de la tâche d'exister

Le paradoxe inévitable de la responsabilité existentielle

La culpabilité de bonne ou de mauvaise foi

Les conditions de la responsabilité existentielle
authentique

Les conditions de la rédemption et du pardon

Conclusion

Bibliographie

Achevé d'imprimer par XXXXXX,
en XXXXX 2016
N° d'imprimeur :

Dépôt légal : XXXXXXXX 2016

Imprimé en France