

III) Le sujet, la conscience et l'inconscient

Un « **sujet** », c'est d'abord ce qui s'oppose à un simple « **objet** » ; or ce qui fait qu'une chose cesse d'être un objet pour devenir sujet, c'est d'abord le fait qu'elle soit dotée de conscience. Il nous faudra donc élucider ce qu'est la conscience, et son rôle dans la constitution d'un sujet humain. Ce point pose immédiatement la question de l'**inconscient**. Si ce qui fait du sujet humain un « sujet », c'est sa conscience, que faire de tout ce qui, en lui, échappe à la conscience ? L'inconscient serait-il « hors-sujet » ? Et plus encore, si l'on admet la conception psychanalytique (Freud) de l'inconscient, faisant de « l'Inconscient » un *système* de désirs, de souvenirs, de valeurs, etc. inconscients, ne faut-il pas admettre que, dans le sujet humain, coexisteraient en fait *deux* « moi » : un moi conscient et un moi inconscient ? Mais comment alors penser la coexistence de ces deux « moi » ? Et lequel des deux contrôle réellement mes actes ?

A) Le sujet comme être conscient

1) La conscience comme faculté réflexive

Définir la conscience semble une tâche difficile, car comme le remarquait Freud, chacun sait « immédiatement » de quoi il s'agit, si bien qu'il semble difficile « d'expliquer » ce qu'est la conscience à l'aide de termes plus évidents. Pour tenter de la caractériser, nous avons donc suivi une démarche éthologique, et nous nous sommes demandés à quelles conditions un éthologue (qui étudie le comportement animal) serait conduit à admettre l'existence d'une conscience chez l'animal qu'il étudie.

Il n'aura pas besoin de poser l'existence d'une « conscience » si le comportement de l'animal peut s'expliquer, soit par des mécanismes purement physiques (exemple : réflexe musculaire suite à un stimulus électrique), soit par des comportements purement instinctifs (fuite de la douleur), soit par des comportements fondés sur la simple induction (anticipation sur la base de l'association de deux événements observés dans le passé). En revanche, l'éthologue supposera l'existence d'une « conscience » lorsque le comportement de l'animal demandera, pour être expliqué, qu'on admette que l'animal est allé chercher, sélectionner, mobiliser et organiser des données déposées dans sa mémoire de façon à construire une stratégie de résolution d'un problème qu'il n'avait encore jamais rencontré (ex : le chimpanzé qui va chercher de l'eau pour faire monter les bonbons dans le tube, etc.)

Qu'est-ce qui caractérise ici le processus conduisant à reconnaître l'existence d'une conscience ? Le point important est le retour de l'esprit sur lui-même, permettant un travail de l'esprit sur lui-même. L'esprit fait ici retour sur ses propres contenus (données de la mémoire, ou contenus de la perception) pour trier, sélectionner, articuler, organiser les données qui s'y trouvent de façon à résoudre un problème. Ce retour de l'esprit sur lui-même, c'est ce qui définit la **réflexivité** de l'esprit : l'esprit se réfléchit lui-même comme un miroir, il se regarde lui-même pour trouver, sélectionner et mobiliser ce qui

en lui, peut lui permettre de construire une stratégie. Et l'on voit immédiatement que ce sens du concept de « réflexion » rejoint le second sens ; lorsque l'esprit d'un individu (disons : d'un élève de Terminale) fait retour sur lui-même pour sélectionner, mobiliser et organiser les données (les méthodes, les connaissances qu'il a mémorisées) qui lui permettront de résoudre un problème (de philosophie, de mathématiques, etc.), on dit... qu'il *réfléchit*.

Bref, c'est à partir du moment où un être est capable de réfléchir qu'on lui reconnaît une conscience, et c'est parce que son esprit peut faire retour sur lui-même (de se réfléchir) qu'il en est capable. Un être conscient est un être dont l'esprit réfléchit et se réfléchit ; ce pourquoi on définit la conscience comme faculté « réflexive » de l'esprit humain.

Ce caractère réflexif de la conscience se retrouve dans les trois formes principales de la conscience.

a) Avoir conscience « de quelque chose » (du fait qu'il y a des arbres dans la cour, par exemple), ce n'est pas seulement « le savoir ». Je le savais déjà il y a deux minutes, mais je n'en étais pas conscient car personne n'attirait mon attention sur ce point. Être conscient d'une chose, c'est « prendre connaissance d'une connaissance » que l'on a déjà : si notre mémoire était une grande bibliothèque, prendre conscience reviendrait à aller *lire* une phrase d'un livre de la bibliothèque. L'esprit consulte et actualise ses propres données : réflexivité.

b) Avoir « conscience de soi ». Ici, l'idée de réflexivité est immédiate, puisque la conscience de soi désigne l'aptitude d'un sujet à penser et affirmer « je suis, j'existe ». La conscience de soi est donc le propre d'un esprit qui se prend lui-même comme objet de pensée : réflexivité.

c) « Avoir *une* conscience », ce qui renvoie cette fois à l'idée de conscience **morale**. Or que signifie avoir « bonne » ou « mauvaise » conscience ? Il est clair ici qu'il s'agit d'un jugement moral que l'individu porte *sur lui-même*. L'individu est à la fois le sujet (j'ai honte) et l'objet (de moi) du jugement. La culpabilité est une auto-condamnation, la fierté une auto-gratification ; là encore, ce qui définit la conscience, c'est le mouvement de retour sur soi.

2) La conscience comme essence de l'homme

a) Descartes : « je suis une chose qui pense »

Pour Descartes, la pensée consciente est bien ce qui constitue l'essence de l'homme, du « sujet » humain, comme le montre l'épreuve du doute « hyperbolique » (consistant à douter de tout ce dont il est *possible* de douter. : il s'agit là de ce que les philosophes appellent : une « expérience de pensée ».) Je peux douter du fait que les choses sont telles que je les perçois (les sens sont souvent trompeurs), je peux douter de toute la réalité extérieure (peut-être suis-je en train de dormir) ; je peux même douter du fait que j'ai un corps (peut-être tout ce que je crois percevoir n'est-il qu'une hallucination ? songeons à *Matrix*), et je peux même douter qu'il existe autre chose que mon esprit (comment *prouver* à quelqu'un qui penserait que la seule chose qui existe, ce sont ses pensées, qu'il se trompe ?) En revanche, il y a *une chose* dont il m'est absolument impossible de douter,

c'est que... je pense (*cogito*). Le seul fait de penser que je pense fait que cet énoncé *ne peut pas être faux* ; « je pense » est l'énoncé absolument indubitable... du moins à chaque fois que je le pense : c'est donc quand « je pense que je pense » que « je pense » apparaît comme une vérité absolument indubitable. Nous retrouvons ici la formule même de la conscience de soi comme conscience réflexive : je pense que je pense.

Et par conséquent, la seule chose que je ne puisse pas mettre en cause en moi (alors que je peux mettre en doute le fait que j'ai un corps, etc.), c'est que je suis « une chose qui pense » : la pensée consciente est, pour Descartes, le propre du sujet humain, l'essence de l'homme, ce qu'il est impossible de lui refuser.

Remarque. A première vue, ce point d'arrivée peut sembler décevant : « je pense » est certes indubitablement vrai... mais que faire d'un énoncé de ce genre ? Certes, la pensée consciente est ce que je ne peux absolument pas refuser au sujet humain, il en constitue l'essence, mais justement : que puis-je bien « penser » à partir de cet énoncé « je pense » ? Que puis-je bien déduire de cette incontestable « vérité » ?

C'est ici qu'il faut repartir du *but* de Descartes dans les *Méditations métaphysiques*. Le doute hyperbolique doit nous conduire à un énoncé dont il soit impossible de douter, un énoncé qui serait donc absolument certain. Or si Descartes cherche cet énoncé, ce n'est pas pour avoir *au moins une* certitude, c'est pour avoir un *point d'appui* pour reconstruire l'ensemble du savoir.

Descartes veut en effet refonder l'ensemble de la connaissance d'une manière qui en garantisse la validité, la certitude, et pour cela il prône l'adoption d'une méthode « **démonstrative** ». Démontrer un énoncé, c'est montrer qu'on peut le déduire d'un autre énoncé qui, lui, est nécessairement vrai. Il est donc clair que, pour pouvoir reconstruire l'ensemble du savoir sur le modèle démonstratif, il faut pouvoir *partir* d'énoncés absolument certains : c'est l'objet de la quête de Descartes dans les *Méditations métaphysiques*.¹

Ceci fait apparaître l'enjeu qui sous-tend le fameux « cogito » : il est la première étape dans la démarche fondamentale du « rationalisme », dont le projet est de fonder l'ensemble des connaissances humaines sur la raison, en adoptant ce modèle de rationalité qu'est la méthode *démonstrative*.

On voit alors apparaître un second problème. Certes, les *Méditations* nous ont conduit jusqu'à un énoncé nécessairement vrai : « je pense ». Mais comment diable refonder l'ensemble des connaissances humaines sur un énoncé pareil ? Comment faire de ce petit « cogito » un point d'appui pour fonder l'ensemble du savoir ?

Il faut ici faire attention. Car le point important, pour nous, est moins de savoir s'il y parvient, que le fait que, lui, pense y parvenir. Descartes ne va évidemment pas chercher à « déduire » directement les lois de l'optique de l'énoncé « je pense ». Mais à partir du « je pense », il va entamer un long raisonnement qui va d'abord « remonter » du sujet

pensant à l'existence de Dieu, puis « redescendre » de l'idée de Dieu aux connaissances concernant la nature. Nous n'avons pas suivi Descartes dans ce cheminement.²

Ce qui nous intéresse, c'est le fait que, pour Descartes, la vérité sur laquelle il faut prendre appui pour reconstruire la totalité du savoir humain, c'est donc le « je pense », par lequel la pensée rationnelle et consciente apparaît comme l'essence du sujet humain. On retrouve donc *à nouveau* le projet rationaliste, mais dans le sens inverse : l'homme doit refonder l'ensemble du savoir humain en partant, non de Dieu ou de la Tradition, mais *de lui-même* et de ce qui fait son essence : la pensée.

Et c'est alors qu'apparaît toute l'importance du « cogito » dans l'histoire de la pensée européenne : ce qu'exprime le « je pense » de Descartes, ce n'est pas seulement une vérité nécessaire : c'est **une double formulation du projet rationaliste**, qui veut reconstruire l'ensemble du savoir à partir du seul usage par l'homme de sa raison. Ce que nous amènent à reconnaître les deux premières *Méditations*, c'est en effet que :

– l'homme doit chercher à refonder l'ensemble du savoir en ne prenant appui que sur la *raison humaine*, en adoptant la méthode démonstrative (première formulation du projet rationaliste), ce qui exige de prendre appui sur des énoncés absolument certains.

– l'énoncé absolument certain que met en lumière le doute hyperbolique (énoncé absolument certain qui rend donc possible l'adoption de la méthode démonstrative), c'est précisément le *je pense*, qui fait de la pensée consciente l'essence de l'homme. Ce dont il faut partir pour édifier le savoir humain, c'est donc de la pensée consciente et rationnelle conçue comme essence de l'homme : seconde formulation du projet rationaliste.

On voit donc que, en faisant du « je pense » l'énoncé absolument certain, Descartes fait bien autre chose que contredire ceux qui affirmeraient qu'il n'existe aucune certitude absolue. Il met en lumière l'essence même du rationalisme du XVII^e siècle, qui commande à l'homme de reconstruire l'ensemble du savoir par le seul usage de sa raison. La pensée humaine n'a pas besoin d'autre chose qu'elle-même pour aboutir à des pensées certaines : il faut qu'elle *raisonne* en partant de la *conscience* qu'elle a d'elle-même en tant que chose *pensante*.³

² : Pour les plus curieux d'entre vous, j'indique néanmoins le type d'argumentation qui permet de passer du « je pense » initial à l'existence de Dieu. Descartes va chercher à montrer que, puisque j'ai *l'idée* d'un être infini, éternel et parfait, *il s'ensuit nécessairement* qu'un tel être *existe* (car moi, être fini, je ne peux pas être à l'origine de cette idée). De même, on peut redescendre de Dieu à la physique en suivant le type de raisonnement qui a permis à Descartes d'être l'un des premiers à poser le principe de conservation de l'énergie. De la perfection et de l'éternité de Dieu on peut en effet déduire l'impossibilité dans laquelle il se trouve de « changer d'avis » au cours du temps ; la « quantité de mouvement » qu'il a initialement placée dans l'Univers doit donc rester perpétuellement constante (et ce même si, pour Descartes, Dieu continue de « créer » le monde à chaque instant, c'est-à-dire qu'il le maintient dans l'existence). On voit ici comment on peut « remonter » du sujet pensant à Dieu, et de là « redescendre » vers la connaissance de la nature, par un enchaînement logique qui repose intégralement sur la certitude du point de départ.

³ : On voit donc très nettement ce qui oppose le rationalisme cartésien à deux types d'adversaires, très différents ; dans la mesure où la pensée ne semble plus avoir besoin de prendre appui sur la *Révélation*, ce rationalisme heurte beaucoup de théologiens au XVII^e siècle. Dans la mesure où elle ne semble plus avoir besoin de *l'expérience* (sensible) du monde, elle heurtera les scientifiques comme Claude Bernard.

¹ : Ce point est évidemment à mettre en relation avec le cours sur la démonstration.

b) L'homme est un roseau pensant

Le texte de Pascal nous a, lui aussi — mais de manière fort différente — permis de mettre en lumière le fait que la conscience constitue à la fois la caractéristique propre et ce qui fait la grandeur de l'homme : « *pensée fait la grandeur de l'homme* ». Une remarque fort cartésienne semble-t-il... mais ce serait commettre un contresens qu'il faut à tout prix éviter !

Chez un *autre* penseur européen du XVII^e siècle, cette phrase *pourrait* signifier que l'homme est grand par la pensée, que grâce à la raison, l'homme peut produire des sciences et des techniques qui l'élèvent au-dessus de tous les autres animaux, le rendent « comme maître et possesseur de la nature » (Descartes) voire le rapprochent de Dieu. Ce serait la lecture humaniste, « rationaliste » de la phrase de Pascal : la pensée rationnelle fait de l'homme une grande et noble créature.

Mais *ce n'est pas* ce que dit Pascal. En quoi consiste en effet la « grandeur » de l'homme pour Pascal ? « *La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable.* » C'est donc bien la conscience, plus que la raison, à laquelle renvoie ici la pensée ; et cette conscience, ce n'est même pas la conscience morale, dont Rousseau dira qu'elle est un « instinct divin » : c'est la conscience *du fait que l'homme est misérable*. On peut donc dire que ce qui fait la grandeur de l'homme, c'est qu'il est conscient qu'il n'est pas grand du tout ! Pour Pascal, l'homme est misérable pour trois raisons :

- a) il est petit, insignifiant dans l'univers : infiniment petit dans l'espace, infiniment petit dans le temps.
- b) il est faible (« *L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature* ») : non seulement son corps est naturellement très vulnérable, fragile, mais de plus son esprit est extrêmement faillible. Loin de concevoir l'être humain comme un être soumis à une raison puissante, Pascal considère l'homme comme un être au sein duquel la raison reste largement soumise à l'imagination et aux passions. Le plus savant des hommes ne résiste pas aux assauts irrationnels du vertige...
- c) il est pécheur. Pascal est janséniste, ce qui signifie ici qu'il suit les enseignements de saint Augustin : tous les hommes sont pécheurs (depuis le péché originel), et ils sont incapables de cesser de l'être par leurs propres moyens. Ce n'est que par un décret divin, la Grâce, qu'ils peuvent être sauvés.

Si l'on résume, pour Pascal l'homme est petit, faible et mauvais. On comprend alors que sa seule « grandeur » ne peut consister que dans le fait qu'il en est conscient : la noblesse de l'homme provient seulement du fait qu'il est conscient d'être un être misérable.

La « conscience » pascalienne apparaît donc clairement comme une conscience *chrétienne*, fondée sur *l'humilité* (la destruction de tout orgueil). C'est encore de cette façon qu'il faut lire la dernière phrase du texte : « *Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale.* » Si la pensée renvoie à la conscience, et si la conscience est avant tout celle que l'homme prend de son caractère misérable, alors on doit admettre que

« bien penser » renvoie moins au fait de construire de beaux raisonnements mathématiques (rappelons au passage que Pascal est un très grand mathématicien) qu'au fait de *rester conscient* de notre nature misérable. Pour Pascal, la vraie morale repose sur le fait de ne pas oublier que l'on va mourir, que nous sommes faibles et pécheurs ; en ce sens, la morale s'oppose frontalement à ce que Pascal nomme le « divertissement », qui désigne tous les moyens par lesquels l'homme cherche à *oublier* sa nature misérable.

Il y a donc deux dimensions importantes dans ce texte : l'une, qui consiste à dire que la pensée consciente est le propre de l'homme, ce qui le différencie des autres créatures et qui fait sa noblesse. Tous les humanistes, tous les rationalistes seraient d'accord. Mais la seconde dimension réinscrit cette idée dans une perspective chrétienne : la vraie sagesse, la vraie morale consiste dans le fait de garder à la conscience notre statut de créature misérable, insignifiante, faillible et pécheresse. Le fondement de la morale, ce n'est donc pas l'orgueil que l'homme pourrait tirer de son statut d'animal raisonnable, mais l'humilité qui le ramène vers Dieu (qui, seul, est véritablement « grand »).

3) Les deux formes de la conscience de soi (Hegel)

Le fait que la conscience soit le propre de l'homme se retrouve dans le texte de Hegel : alors que les autres choses de la nature ne sont que dans « une seule dimension » (elles existent, dans l'espace et dans le temps), l'homme lui est dans deux dimensions. D'une part il existe, mais il est également *conscient* qu'il existe, se maintenant donc toujours à distance de lui-même. Lorsque je dis : « je suis Monsieur X », je suis à la fois celui *dont* je parle, l'*objet* de mon discours, et celui *qui* parle, le *sujet* du discours (« je »). L'homme est l'animal capable de se tenir à distance de lui-même, de se regarder, de se penser, de se représenter, bref : c'est un animal doté de conscience réflexive. Mais *comment* l'homme prend-il conscience de lui-même ?

Pour Hegel, il faut distinguer deux voies. La première est la voie « théorique », c'est-à-dire celle qui n'a recours qu'à la pensée. L'homme prend conscience de lui-même en se prenant comme objet de pensée. Il peut ainsi prendre conscience de ce qu'il est *en tant qu'homme* en cherchant à définir ce concept d'« homme », en expliquant ce que veut dire « être un homme », en cherchant à caractériser ce qui fait *l'humanité* de l'homme. L'homme est l'animal qui se demande : « qu'est-ce que l'homme ? » Mais l'homme est également l'animal qui se demande *qui suis-je ?* Et pour répondre à cette question, il ne s'agit plus de penser des définitions, mais de construire des représentations, des images, à partir de ce que la pensée découvre en moi (mes sensations, mes désirs, mes sentiments, mes idées, mes valeurs...) et autour de moi (mon environnement, mon milieu, ma culture, etc.) L'homme prend conscience de lui-même en réfléchissant, ce qui le conduit à des définitions de l'homme et à des représentations de son identité.

Mais pour Hegel, il existe une *deuxième* voie, qu'il appelle voie « pratique », c'est-à-dire une voie qui implique le rapport d'action, de transformation que l'homme entretient avec le monde extérieur. Pour Hegel, l'homme prend conscience de ce qu'il est en contemplant le monde tel qu'il l'a transformé. Nous avons insisté sur le *double* mouvement qui régit

ce rapport « pratique ». D'une part, l'action de l'homme sur le monde est un mouvement d'*extériorisation* : l'homme projette sur le monde ce qu'il contient en lui, il transforme le monde de façon à le rendre conforme à sa propre réalité intérieure. Mais cette extériorisation est elle-même le support d'un mouvement d'*intériorisation*, par lequel l'homme prend conscience de l'intériorité qu'il a ainsi projetée à l'extérieur de lui-même. Pour comprendre ce texte, il ne faut donc pas partir de l'idée selon laquelle l'homme serait dès le départ conscient de sa réalité intérieure, qu'il ne ferait que projeter : c'est parce qu'il la projette sur le monde extérieur que, en contemplant le monde ainsi transformé, il prend conscience de ce qui se trouve en lui.

Pour illustrer cette idée, on peut encore discerner ce qui concerne l'identité *générale* de l'homme et ce qui le caractérise en tant qu'individu particulier. Un extraterrestre qui visiterait la terre alors que tous les êtres humains auraient disparu (soit qu'ils se soient désintégrés, soit qu'ils soient partis sur une autre planète où l'air ne serait pas (encore) saturé d'oxyde de carbone) apprendraient évidemment beaucoup de ce qu'était « l'homme » en contemplant le spectacle de la nature telle qu'elle a été transformée par l'homme. Un citoyen contemporain peut prendre conscience de beaucoup d'éléments (plus ou moins agréables) de la nature humaine en contemplant la manière dont l'homme a transformé la nature, la manière dont il l'a détruite ; les infrastructures agricoles, minières et les voies de communication nous en disent très long sur la manière dont les colons concevaient les rapports entre l'homme et la nature, et plus encore les rapports entre tous les « frères » humains.

Et pour illustrer la manière dont l'individu prend conscience de son identité, on peut parler de la manière dont tout homme exprime cette identité à travers la manière dont il transforme cet « extérieur » qui lui est le plus proche, son corps, ainsi que son environnement immédiat. La manière dont les hommes d'une culture cachent ou montrent leurs corps, la manière dont ils le marquent (tatouages, piercings, scarifications, peinture, etc.), la manière dont ils l'habillent (etc.) en disent très long à l'ethnologue sur ce qui fait l'*identité* culturelle de cette communauté. Par exemple, le fait que, pour un yakusa japonais, la signification du tatouage soit avant tout sociale (elle marque l'appartenance à un clan, le rang au sein de ce clan, etc.) alors qu'elle est avant tout individuelle chez un européen (il s'agit d'embellir le corps de l'individu, à l'aide de signes dont l'individu peut très bien être le seul à connaître la signification), est riche d'enseignements sur la manière dont ces deux individus considèrent le rapport de l'homme à la communauté.

En ex-primant son identité, l'individu ne fait pas que la manifester : il se la rend manifeste à lui-même, et ainsi se l'approprie. Celui qui porte des vêtements qui renvoient clairement à une appartenance « clanique » ne fait pas que dire *aux autres* : « j'appartiens à ce clan ». Il se le dit également à lui-même, et c'est en portant ces vêtements qu'il s'approprie peu à peu cette identité clanique. Dans le même ordre d'idées, ce que les individus appellent leur « intérieur » (l'intérieur de leur lieu d'habitation) est très souvent l'*extériorisation* de ce qu'ils sont intérieurement (qu'ils le veuillent ou non, d'ailleurs).

Ce n'est donc pas seulement en se pensant lui-même (voie théorique) que l'homme prend conscience de ce qu'il est, en tant qu'homme et en tant qu'individu : c'est aussi en

contemplant le monde tel qu'il l'a transformé (voie pratique). L'homme façonne le monde à son image, et c'est en contemplant le monde qu'il peut contempler sa propre image, qu'il peut « *jouir ainsi du spectacle du monde comme d'une image extérieure de sa propre réalité.* »

B) Conscience et perception

1) Toute perception est-elle consciente ?

Peut être considérée comme perception toute donnée sensorielle, c'est-à-dire tout contenu issu des sens. La question est ici de savoir si toute perception implique la conscience : suis-je conscient de tout ce que je perçois ? Toute perception est-elle consciente ?

La réponse est négative : il y a continuellement des données que je perçois sans pour autant en prendre conscience, soit parce que la perception est trop faible « quantitativement » (elle est trop brève, insuffisamment intense, etc.), soit parce qu'elle est trop faible « qualitativement » (elle ne présente pas suffisamment de valeur ou d'intérêt pour mobiliser mon attention). A la première catégorie appartiennent les images subliminales (trop brèves pour être « conscientisées » : elles sont en-dessous (*sub*) du seuil (*limen*) de conscience. A la seconde appartiennent toutes les perceptions auxquelles je ne « prête » pas attention du fait de leur manque d'utilité pour les tâches que je suis en train d'accomplir. Un élève attentif perçoit le chant des oiseaux dans la cour, mais il n'en prend pas conscience, ceci étant sans rapport avec ce pour quoi il mobilise sa conscience, ce sur quoi il focalise son attention : le discours de l'enseignant ou l'exercice qu'il effectue.

Il y a donc des perceptions sans conscience : Kant distingue ainsi la *sensation* (perception sans conscience) et la *perception* (sensation + conscience), tandis que Leibniz distingue les « petites perceptions » (perceptions sans conscience) des « aperceptions » (perceptions accompagnées de conscience : apercevoir quelqu'un dans une foule, ce n'est pas seulement l'avoir dans mon champ visuel, c'est prendre conscience que je le vois).

2) Une perception non consciente est-elle sans effets ?

Une perception non « conscientisée » est-elle une perception stérile ? Peut-on dire d'elle qu'elle est seulement « déposée » dans la mémoire sans pouvoir jouer aucun rôle par la suite ? Là encore, la réponse est négative. Une donnée que j'ai perçue sans le savoir peut fort bien être mobilisée par la suite sans que j'en prenne conscience, elle peut donc influencer mon comportement alors même que j'ignore qu'elle existe.

Pour Aldous Huxley (comme il le dit dans *Retour au meilleur des mondes*), c'est notamment le cas lorsque la perception a été saisie alors que l'attention se trouvait focalisée sur un élément différent, mais proche : c'est alors que l'individu peut être pleinement « conditionné ». Ainsi, si la conscience, l'attention, de l'individu est focalisée sur la perception elle-même, celle-ci peut subir un travail d'analyse critique qui fait que, non seulement je suis conscient de percevoir ce que je perçois, mais j'analyse clairement la valeur de l'information dont elle est porteuse : je ne suis pas « conditionné ». De

même, lorsque la conscience est endormie (par exemple, durant le sommeil de l'individu), les données perçues peuvent être mémorisées mais leur influence ultérieure sera très faible : contrairement à ce que Huxley croyait à l'époque où il rédigea *Le meilleur des mondes*, le conditionnement des individus durant leur sommeil est très peu efficace : un élève pourra « mémoriser » son cours de philo si on le lui passe régulièrement pendant qu'il dort, mais il sera presque incapable de le mobiliser pour traiter un sujet : la donnée perçue mais non conscientisée n'a pas d'impact sur la conduite ultérieure de l'individu. En revanche, lorsque la conscience est « vigile », que l'individu est éveillé est concentré sur une *autre* donnée proche de celle qu'on veut lui faire « absorber », le conditionnement est efficace. C'est ce qui explique la localisation des messages publicitaires : *derrière* les joueurs de football durant le match (les bannières publicitaires passent et repassent dans le champ de vision du téléspectateur alors que son attention est focalisée sur ce qui se passe *devant*), à *côté* de la route pendant que le conducteur focalise son attention sur les véhicules, les panneaux, etc. Les messages publicitaires qu'il perçoit sans les « conscientiser » ne seront pas seulement mémorisés : ils seront également mobilisés lors de situations ultérieures (lorsque, en tant qu'acheteur cette fois, il devra choisir un objet de consommation parmi plusieurs marques) : l'individu est alors « conditionné ».

On voit alors en quoi le rapport entre perception et conscience, en mettant en évidence le mécanisme de conditionnement de l'individu, pose la question de la *liberté*. Si je peux être déterminé dans mes actes par une donnée que j'ai perçue et mémorisée sans en avoir conscience, si donc les *motifs* de mon choix me restent inconnus, dans quelle mesure puis-je encore être considéré comme libre ? Être libre, c'est agir conformément à ma raison et ma conscience : être déterminé par des forces qui échappent à ma conscience est donc incompatible avec ma liberté.

C'est ce qu'illustre le fait que, alors que la publicité à des fins *commerciales* est tolérée, elle est strictement encadrée dès qu'il s'agit de politique. Le fait, par exemple, de diffuser des messages politiques par le biais d'images subliminales est absolument interdit, dans la mesure où le propre du vote est d'être effectué *librement*, c'est-à-dire « en toute conscience ». Lors des élections présidentielles de 1988, la chaîne Antenne 2 avait été ainsi accusée de « manipulation électorale » car le visage de François Mitterrand était apparu une fraction de seconde, intégré au générique du journal. Mais les accusateurs ont perdu leur procès... car l'image durait plus d'un vingt-cinquième de seconde : il ne s'agissait donc pas d'une image « subliminale », et il n'y avait donc pas de « manipulation » : on voit ici à quel point c'est du rapport entre perception et conscience que dépend la différence entre libre et être manipulé.

C) La conscience morale

Nous rencontrons pour ce qui concerne la conscience morale ce qui vaut pour la morale en général : nous sommes confrontés à l'opposition, entre, d'une part, une perspective universaliste, naturaliste, objectiviste, et une conception culturaliste. Y a-t-il une morale « naturelle » (qui découlerait de la nature de l'homme), « universelle » (qui vaudrait donc pour tout homme), et « objective » (ne dépendant donc pas de la subjectivité des

individus), ou faut-il au contraire admettre que chaque culture propose ses propres valeurs morales, que toute morale est donc culturelle sans qu'aucune morale ne soit plus « vraie » qu'une autre, la « conscience » morale des individus résultant alors de l'intériorisation par l'individu des normes propres à la communauté à laquelle il appartient ?

1) La conscience comme « instinct divin » : Rousseau

La première optique est celle de Rousseau. Pour Rousseau, la conscience morale est à la fois ce qui nous permet de différencier le bien du mal, ce qui nous commande de choisir le bien et ce qui nous fait juger (comme bonnes ou mauvaises) nos actions et celles des autres. Et pour Rousseau, cette conscience morale est *naturelle* (elle est inscrite dans la nature de tout homme), elle est *innée* (elle n'est pas acquise au sein de la société, ce n'est pas de la vie en société qu'elle provient, elle est donc indépendante de notre environnement social), elle est *universelle* (tout homme la possède et elle dit la même chose à tout homme), elle est *immortelle* (elle ne disparaît jamais et ne se modifie pas au cours du temps) et elle est *infaillible* (elle ne se trompe jamais).

Rousseau : penseur des Lumières ?

Le second point important est que, pour Rousseau, ce critère du bien et du mal se trouve donc bien *dans nos âmes* : ce n'est ni dans la *Révélation* (dans la parole de Dieu telle qu'elle nous est transmise par ses prophètes par les Ecritures comme la Bible), ni dans la *Tradition* (l'ensemble des données acceptées par consensus ou par une quelconque autorité) que nous devons rechercher le principe de la morale, mais bien *dans nos facultés naturelles*. En ce sens, Rousseau appartient bien au mouvement des « Lumières ».

En revanche, Rousseau occupe une place particulière dans ce mouvement dans la mesure où, selon lui, ce n'est pas notre *raison* qui peut nous indiquer ce qui est bien ou mal ; la conscience morale n'est pas du registre de la pensée rationnelle, du raisonnement, ce n'est pas en raisonnant que l'on parvient à discerner et choisir le bien.

L'homme est naturellement bon, mais la société peut le corrompre

Il y a donc une tendance naturelle, innée chez l'homme à différencier le bien du mal et à choisir le bien ; et cette tendance est absolument infaillible, nous dit Rousseau. Mais attention : cela ne signifie pas que l'homme *agit* toujours bien (ce qui définirait la sainteté) ! Cela signifie seulement qu'il y a en lui une *tendance* naturelle à le faire. Mais cette tendance peut être contrecarrée par d'autres forces. Par exemple, par une autre tendance naturelle : celle qui nous pousse à rechercher, non « le » bien, mais *notre* bien, ce qui est bon *pour nous*. Pour Rousseau, il y aura toujours dans l'homme ces deux tendances : dans le domaine politique, l'homme sera toujours habité par deux forces qui ne vont pas nécessairement dans le même sens : l'une qui le pousse vers ce qui est dans l'intérêt *de tous*, l'intérêt *général* ; l'autre qui le pousse vers son intérêt *à lui*, l'intérêt *privé*. Et pour Rousseau, le bon système politique n'est pas celui qui conduit à transformer les hommes en anges (c'est-à-dire : à détruire tout égoïsme), mais celui qui

conduit les hommes, dans le domaine politique, à privilégier le premier sur le second. On peut voter pour maximiser son intérêt personnel (je suis fumeur, et *donc* je vote contre l'interdiction de fumer en salle des profs) ou pour maximiser l'intérêt général (je pense que tous doivent avoir accès à la salle des profs, même les enseignantes qui attendraient un bébé, ou qui seraient asthmatiques, etc. : je vote pour l'interdiction). Un bon système politique est celui qui oriente les individus vers la seconde attitude. On voit là tout l'enjeu que cela représente pour une démocratie : dans une démocratie, où les décisions se prennent à la majorité, si les individus votent conformément à *leur* intérêt, la majorité triomphe et les minorités sont opprimées (c'est ce que Tocqueville, un philosophe français du XIX^e siècle, appellera la « dictature de la majorité »). En revanche, si les individus votent en fonction de l'intérêt *général*, même le vote majoritaire garantit l'intérêt des minorités.

Mais pour Rousseau, il y a une autre chose qui peut venir contredire la voix de la conscience : c'est la société. Car les règles, les « maximes » que produisent les hommes en société ne sont pas nécessairement conformes à ce que leur dicte leur conscience. Par exemple, les valeurs prônées par le XVIII^e siècle comme le luxe, la création de nouveaux besoins, etc. (celles que chante Voltaire dans *Le Mondain*), la légitimité de l'esclavage, semblent à Rousseau très éloignées de ce que nous dit notre conscience. La vie en société peut donc confronter les hommes à des règles, des lois qui contredisent leur conscience. Et lorsqu'ils choisissent d'agir conformément à ces maximes sociales, plutôt que d'écouter leur conscience, c'est alors que l'on peut dire qu'ils sont « corrompus » par la société.

On comprend donc que, si l'homme est naturellement bon, la société peut le corrompre, soit en lui enseignant des règles de conduite qui contredisent sa conscience, soit en l'incitant à privilégier la recherche de *son* bien sur la recherche *du* bien (pour Rousseau, la société française du XVIII^e siècle fait les deux en même temps...).

Reste que, pour Rousseau, la conscience est naturelle, immortelle et infaillible. *Elle* ne peut donc jamais être corrompue : on ne peut ni la faire taire, ni la faire mentir. C'est pourquoi il reste possible de « redresser » les sociétés humaines, de ramener les hommes vers le bien et la justice, ce qui serait impossible si c'était leur *nature* même, leur conscience qui était corrompue. Car la voix qui pousse l'homme vers le bien demeure, inchangée : il nous faut seulement réapprendre à l'entendre et, plus encore, à l'écouter.

Rousseau et Kant

La fin du texte met en lumière tout ce qui sépare Rousseau d'un autre penseur, appartenant cette fois aux Lumières *allemandes* (mouvement de l'*Aufklärung*) : Emmanuel Kant. Pour Kant aussi, le principe de la morale est à rechercher dans nos facultés naturelles. Mais ce n'est pas à la conscience morale comme sentiment que Kant pose comme fondement de la morale : c'est la raison. Pour Kant, c'est *la raison* qui peut nous dire ce qui est bien, ce qui est mal, et qui peut nous conduire à choisir le bien. Pour Kant on peut *rationnellement* déterminer, par un *raisonnement* donc, ce qu'il faut faire d'un point de vue moral (nous reviendrons plus tard sur la « loi morale » énoncée par

Kant, cette « loi de la raison » qui nous demande d'étudier si notre action pourrait être commise par tous sans que l'on aboutisse à des contradictions.)

Pour Rousseau en revanche, la raison est *totalelement incapable* de nous dire ce qui est « bien » : elle peut seulement nous indiquer ce qu'est la meilleure façon, la façon la plus *efficace* d'atteindre un but. Mais seule la conscience peut nous indiquer si ce but est bon ou mauvais. La pensée de Rousseau est ici très originale pour le XVIII^e siècle, car elle revient à admettre que la raison peut très bien se mettre au service de la barbarie. Pour la majorité des penseurs du XVIII^e siècle, « le » progrès, c'est le progrès de la raison, et toutes ses dimensions sont indissociables. Le progrès de la raison dans les sciences (progrès scientifique) accompagne le progrès des techniques, qui deviennent plus rationnelles (progrès technique) mais ce progrès scientifico-technique est lui-même solidaire d'un gain de rationalité dans les domaines économique, éducatif (progrès social), politique (marche vers la république), etc. La marche de la raison, c'est la marche vers une société plus rationnelle, donc plus savante, plus puissante et plus juste : ce que l'on appelle généralement le progrès de la *civilisation*.

Nous savons aujourd'hui que cette belle unité du « progrès », identifié au progrès de « la » raison, est un rêve — et un rêve dangereux. Le XX^e siècle nous a d'abord appris que le progrès scientifique et technique n'accompagnait pas nécessairement l'instauration d'une société plus « raisonnable », mais qu'au contraire le progrès scientifique et technique pouvait être mis au service des idéologies les plus barbares, comme le nazisme. Et le XXI^e siècle est en train de nous apprendre que le « progrès » scientifique et technique peut aussi conduire à des catastrophes, aussi bien écologiques qu'humanitaires. Mais cela, la plupart des penseurs du XVIII^e siècle ne le savent pas ; et Rousseau est l'un des seuls penseurs à reprendre la thèse rabelaisienne selon laquelle, si « science sans conscience n'est que ruine de l'âme », de façon plus générale une « raison sans principe », c'est-à-dire non conduite par la conscience, ne peut que « s'égarer d'erreur en erreur »...

En subordonnant la raison à la conscience, Rousseau nous lance donc un appel étonnamment moderne. Mais il faut aussi envisager ce que nous risquons à suivre Rousseau, contre Kant. En effet, tant que l'on fait de la *raison* le principe de la morale, tant que nous relions les valeurs morales à une procédure d'examen rationnel, l'idée de discussion, de débat, d'argumentation garde un sens. Pour reprendre l'exemple que j'ai pris en cours, si je fonde ma prise de position morale à l'égard de l'homosexualité sur un *raisonnement*, il peut y avoir discussion et compréhension mutuelle, susceptible de déboucher sur un consensus sur la position la plus raisonnable. Ainsi, celui qui récuse l'idée selon laquelle l'homosexualité serait immorale pourra demander à son interlocuteur si une action peut être dite « immorale » si elle ne fait de tort, ni à celui qui la commet, ni à aucun autre individu. Et si son interlocuteur répond non, alors il ne pourra *justifier* l'immoralité de l'homosexualité que s'il parvient à démontrer que les pratiques homosexuelles font du tort, aux homosexuels ou à autrui (ce qui reste difficile). Bref, si le principe de la morale est la *raison*, on peut *réfléchir* à ce qui est — ou non — moral : des discussions rationnelles peuvent avoir lieu, on peut raisonner.

En revanche, si l'on admet avec Rousseau que la raison ne peut rien dire sur ce qui est « bien » ou « mal », « juste » ou « injuste », et qu'il faut s'en remettre à notre seul

« sentiment » intérieur, que faire lorsqu'il y a désaccord ? Car même si on suit Rousseau en disant qu'il existe une conscience universelle qui dit la même chose à tout le monde, il faut bien reconnaître *qu'il y a* des désaccords concernant ce qui est moral ou immoral, et que ces désaccords ne relèvent pas seulement d'une stricte « mauvaise foi ». *Il y a eu* des esclavagistes sincères et convaincus, il y a encore des homophobes sincères et convaincus. Comment alors établir un dialogue ? Si le seul critère est le « sentiment » moral de chacun, si seule la « sensibilité » morale des individus peut être établie comme arbitre, il n'y a plus réellement de dialogue possible, pas de débat rationnel envisageable. Chacun est renvoyé à la « voix de sa conscience » sans qu'aucune discussion rationnelle ne puisse avoir lieu, chaque interlocuteur ayant le même droit à revendiquer pour lui la « vraie » voix de la « vraie » conscience (et pouvant accuser l'autre de tenir le discours corrompu de la société dans laquelle il vit).

Par conséquent, si l'opposition de Rousseau à Kant nous avertit des dangers d'un rationalisme stupide, béat devant « le progrès », en revanche elle nous fait perdre la chance majeure que représente la raison : la possibilité d'éclairer les conflits moraux par une discussion rationnelle, un débat intelligent.

2) La conscience morale comme maladie : Nietzsche

L'optique choisie par Nietzsche s'oppose point par point à celle de Rousseau. Le titre même de l'œuvre dont le texte est extrait nous l'indique : si l'on peut faire la « généalogie de la morale », c'est que la morale elle-même est *née* au cours de l'histoire des hommes, qu'on peut en retrouver les origines historiques, en retracer l'évolution. Bref : la morale née *dans* l'histoire, et il y a une histoire de la morale : ce qui s'oppose radicalement à l'idée d'une morale naturelle, donc originaire, universelle et immuable.

Quelles sont donc les origines, selon Nietzsche, de la « conscience » morale ? Pour Nietzsche, la conscience morale est avant tout *mauvaise* conscience, culpabilité. D'où donc provient cette culpabilité, quelles sont les origines historiques de la mauvaise conscience ?

Pour Nietzsche, la naissance de la mauvaise conscience s'enracine dans la socialisation de l'être humain, plus particulièrement dans son entrée au sein de ces communautés politiques que l'on appelle des « Etats ». Cette socialisation étatique de l'homme implique en effet le « renoncement » à un certain nombre d'instincts : la libération des instincts qui caractérisent l'homme à l'état sauvage se trouvent en effet interdites au sein des sociétés étatiques, où un comportement sauvage se trouve condamné comme « sauvagerie ». Pour assurer la coexistence pacifique des individus au sein d'une communauté politique, l'Etat met en œuvre un ensemble de dispositifs qui ont pour but de dresser l'homme et de le domestiquer.

La fonction de « dressage » est d'abord assurée politiquement par la *répression* (policrière, etc.) des instincts sauvages (instincts de prédation, de vengeance, de cruauté, bref l'ensemble des instincts agressifs) : il s'agit de faire en sorte que l'individu réprime ces instincts par calcul ou par peur de la sanction. Quant à la fonction de « domestication », elle est assurée par l'ensemble des institutions sociales que Michel Foucault (un philosophe français du XXI^e siècle qui s'est beaucoup inspiré de Nietzsche) caractérisera

comme des dispositifs de « normalisation ». Ces institutions regroupent toutes celles qui ont pour but de contraindre l'individu à adopter un comportement « normal », c'est-à-dire conformes aux normes établies par la société. On y retrouve notamment l'école (qui a notamment pour fonction d'apprendre aux élèves à se « discipliner », à obéir aux directives, à se conformer à un certain nombre de normes établies par l'autorité, etc.), mais aussi l'usine (fondée sur le respect des horaires, des consignes, des normes réglementaires, etc.) ou l'armée (un vaste dispositif de normalisation du comportement, largement fondé sur *l'uniformisation* et l'obéissance.) La domestication se différencie du dressage dans la mesure où un animal « domestique » n'est pas seulement un animal qui ne mord pas, de peur des représailles ; c'est un animal qui a suffisamment intériorisé les règles pour s'interdire *de lui-même* de mordre. Bref, si le dressage vise la *répression des actes* agressifs, la domestication vise *l'intériorisation des normes* qui justifie cette répression.

Jusqu'ici, l'argumentation de Nietzsche n'a rien de particulièrement original. Le point-clé apparaît lorsque Nietzsche affirme que les instincts qui se trouvent ainsi réprimés au sein de l'Etat *ne disparaissent pas* pour autant : la question est alors de savoir ce qu'ils deviennent. Pour Nietzsche, ces instincts sont condamnés à trouver des voies d'expression, de manifestation, de réalisation « souterraines ». On voit ici apparaître l'une des thèses sur lesquelles reposera la théorie psychanalytique : une pulsion refoulée ne disparaît pas, ou plutôt, si elle *disparaît*, c'est au sens où elle trouve des voies d'expression indirectes, déguisées, invisibles. Que devient donc pour Nietzsche un instinct réprimé ? La thèse centrale est qu'un instinct dont la libération extérieure est entravée se libère *à l'intérieur* de l'individu : lorsque l'agressivité de l'individu ne peut plus prendre pour objet le monde extérieur, elle se libère *dans* l'individu lui-même, *contre* cet individu. L'agressivité devient donc auto-agression, selon le principe que Nietzsche appelle « intériorisation de l'homme ».

Il faut prendre garde à cette formule, qui ne signifie pas, chez Nietzsche, que l'individu « intériorise » les normes sociales (c'est le sens que les sociologues donnent généralement à cette expression) ; pour Nietzsche, l'intériorisation désigne le processus par lequel les instincts dont l'*extériorisation* est bloquée (qui ne peuvent se libérer à l'extérieur, en prenant pour objets des éléments du monde extérieur), *s'intériorisent* : ils se libèrent à l'intérieur en prenant pour objet l'individu lui-même.

Telle est, pour Nietzsche, l'origine de la « mauvaise conscience » : l'agressivité à l'égard de lui-même, la cruauté que l'individu manifeste à son propre égard dans la culpabilité, *n'est rien d'autre que l'agressivité qu'il retourne contre lui-même*. Nietzsche opère donc un renversement radical : ce n'est plus *parce qu'il a une conscience morale* que l'individu bloque l'extériorisation de ses tendances agressives, c'est *parce qu'il les réprime* que la mauvaise conscience, auto-agression de l'homme, apparaît.

On comprend donc que, pour Nietzsche, la mauvaise conscience puisse être considérée comme une « maladie ». Une maladie, c'est un dysfonctionnement douloureux, c'est un mode de fonctionnement anormal d'un organisme qui conduit à la souffrance. Or tel est bien le cas de la « mauvaise conscience » telle que la conçoit Nietzsche, qui peut être conçu comme une maladie psychique auto-immune : des forces qui ont pour but l'assimilation, la domination ou la destruction d'un non-soi (le monde extérieur) se

retournent *contre le soi* pour le détruire — et ce renversement conduit aux souffrances de la culpabilité.

Parvenus à ce point, il faut faire très attention, pour ne pas tomber dans l'erreur que commettent les deux étudiants du film de Hitchcock intitulé *La corde*. Car dire que la mauvaise conscience est une « maladie » n'implique pas, pour Nietzsche, qu'il faille tenter de « supprimer » (on ne voit d'ailleurs pas comment) la conscience morale. Le texte de Nietzsche n'implique donc pas du tout un « retour » à une forme de sauvagerie plus ou moins barbare, fondée sur la libération sans contrôle de n'importe quel instinct, sur la pure et simple libération spontanée de l'agressivité. Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche dit explicitement que « l'invention » de la conscience morale est précisément ce qui a fait de l'homme un animal « intéressant ». Ce qui pose donc un problème, ce n'est pas la conscience morale en elle-même, ni même la mauvaise conscience. Ce qui pose problème, c'est que l'émergence de la mauvaise conscience s'accompagne d'une maladie qui en constitue le prolongement, la radicalisation et qui, elle, produit des effets désastreux : la conscience morale a produit cet animal malade qu'est « l'homme malade de lui-même ». Qu'est-ce à dire ?

Si l'on suit le processus sur lequel repose la mauvaise conscience, on voit qu'elle comporte une circularité dangereuse : plus l'homme s'auto-réprime, et plus les énergies réprimées se libèrent contre l'homme lui-même, sous forme de culpabilité ; et plus il culpabilise, et plus il sera porté à réprimer ses instincts, qui devront donc se décharger en lui-même sous forme de culpabilité, etc. La culpabilité est un processus qui se nourrit de lui-même, puisque ce processus *part* du refoulement de tendances agressives, lesquelles produisent une culpabilité qui *aboutit* à un surcroît de refoulement.

Ce cercle vicieux conduit, selon Nietzsche, l'homme à des formes de plus en plus radicales de culpabilité, dont l'un des points d'aboutissement est selon lui la morale *chrétienne*. Ce qui caractérise en effet la morale chrétienne telle que la conçoit Nietzsche, c'est qu'elle aboutit à une condamnation *globale* de l'homme, qui se trouve fautif dans tout ce qu'il est. Rappelons-nous Pascal, penseur chrétien : la seule « grandeur » à laquelle l'homme peut accéder, c'est la conscience qu'il a de sa nature insignifiante, impuissante et pécheresse. Aux yeux de Nietzsche, cela revient à dire que la seule grandeur de l'homme se trouve... dans la culpabilité, c'est-à-dire la conscience d'être intégralement misérable.

En quoi la morale chrétienne fait-elle de l'homme un être condamnable (et, si l'on suit Saint Augustin — dont nous avons vu que Pascal, en chrétien janséniste, suivait les enseignements — un être *condamné*, en, ce qui concerne la grande majorité des hommes) ? Aux yeux de la morale chrétienne (telle que la conçoit Nietzsche), le *corps* de l'homme est impur ; les désirs issus du corps ne nous ramènent pas vers Dieu, ils nous en éloignent. Le corps lui-même est une chose qu'il faut dresser, réprimer, dominer, comme l'indique et le manifeste *l'ascétisme* chrétien. Quant à l'esprit de l'homme, il ne vaut guère mieux ; toujours en suivant Saint Augustin, l'esprit de l'homme est corrompu depuis le péché originel, commis par Adam. L'âme humaine est animée des désirs propres à la *concupiscence*, c'est-à-dire les désirs qui nous ramènent vers le monde, la matière, le corps — et, encore une fois, nous éloignent de Dieu. Même lorsque l'homme voit ce qu'il lui faudrait faire, *il en est incapable*, selon l'aveu même de Saint Paul, qui

s'écriait : « je vois le meilleur et je fais le pire ». Bref, aux yeux de la morale chrétienne, l'homme est un être foncièrement *coupable*.⁴

Voilà à quoi aboutit, pour Nietzsche, « l'homme malade de lui-même », aboutissement de la figure de la mauvaise conscience. C'est de cette maladie que les hommes doivent guérir. En abolissant la conscience morale ? Encore une fois, non. Mais, comme le dit Nietzsche dans un autre texte, en la *renversant*. En faisant d'elle un dispositif qui, au lieu de condamner toutes les forces qui font de l'homme un être *vivant*, toujours singulier et *créateur*, au lieu donc d'être une instance qui pousse l'homme à renoncer à toute affirmation de son identité, à toute fierté, à toute grandeur (car nous sommes tous pécheurs devant Dieu), serait une instance *au service de la vie*, glorifiant l'épanouissement, la singularité, la création, et *condamnant* au contraire ce qui cherche à affaiblir le corps et l'esprit, ce qui conduit l'homme au renoncement, à l'uniformité et au dégoût de soi — bref, condamnant ce que la morale chrétienne sanctifie. Telle serait, selon Nietzsche, le remède qui permettrait de guérir « l'homme malade de lui-même » ; remède qui n'a, encore une fois, rien d'un retour pur et simple à une forme de bestialité stupide. Mais, comme le dit Nietzsche, *qui serait assez fort* pour opérer un tel renversement de la conscience morale ? Qui peut ainsi prétendre *renverser toutes les valeurs* du christianisme ?

⁴ : Et, remarque Nietzsche, cette culpabilité trouve son point d'aboutissement lorsque l'homme, non content de se considérer comme un être « mauvais », dont la seule grandeur serait d'être *conscient* de sa nature désastreuse, se considère comme un être qui s'est rendu coupable *envers Dieu*. Pour Nietzsche, la faute que les hommes ont commise envers Dieu n'est pas seulement une faute radicale en ce qu'elle exprime la révolte de l'homme *contre son propre Créateur*, lequel est par ailleurs absolument parfait. Transgresser la loi d'un « Dieu saint » comme l'est le Dieu chrétien, c'est déjà difficile à racheter. Mais lorsque l'on admet que ce Dieu saint *s'est lui-même sacrifié pour racheter notre faute*, qu'il s'est lui-même *crucifié à travers son Fils* pour nous racheter... alors on voit que la dette que nous avons envers Dieu est radicalement infinie, et qu'il nous est à jamais impossible de nous « racheter ».

Bref, du point de vue de la morale chrétienne telle que la conçoit Nietzsche, l'homme est à la fois radicalement mauvais, qui s'est retourné contre son propre Créateur (parfait), lequel s'est mis en croix pour racheter cette faute... que reste-t-il à l'homme, face à ce constat, si ce n'est la possibilité de clamer, jusqu'à sa mort, cette formule de la liturgie catholique, issue du Confiteor, que le fidèle doit dire en se frappant la poitrine : *Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*...