

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

---

ACADEMIA ALFONSIANA

INSTITUTUM THEOLOGIAE MORALIS

# STUDIA MORALIA

II

DESCLÉE & SOCII - EDITORES PONTIFICII

ROMA — PARIS — TOURNAI — NEW YORK

*Imprimi potest*

G. GAUDREAU, Sup. Gen. C.ss.R.

10 decembris 1964.

Curia Archiepiscopalis Perusina

*Imprimatur*

Perusiae, 20 decembris 1964

DOMINICUS DOTTORINI, Vic. Gen.

## INDEX

VISSER J., c.ss.r., Introductio . . . . .	7-9
BUIJS L., c.ss.r., De Theologia morali et Sermone Montano . . . . .	11-41
ENDRES J., c.ss.r., Genügt eine rein biblische Moraltheologie? . . . . .	43-72
KOCH R., c.ss.r., L'imitation de Dieu dans la morale de l'Ancien Testament . . . . .	73-88
CAPONE D., c.ss.r., Dissertazioni e Note di S. Alfonso sulla probabilità e la coscienza dal 1764 al 1769 . . . . .	89-155
HORTOLANO A., c.ss.r., La superconciencia moral cristiana . . . . .	157-173
O'SHEA K., c.ss.r., Religious awe: an existential dimension of divine faith . . . . .	175-189
PETERS B., La valeur morale de l'intimité personnelle. Un problème actuel posé à propos de l'influence pharmacologique délibérément exercé sur la personnalité . . . . .	191-254
O'RIORDAN S., c.ss.r., The problem of pastoral theology . . . . .	255-275
DE MARGERIE B., s.j., Mission des confesseurs et conscience sociale . . . . .	277-291
FORNOVILLE TH., c.ss.r., Réflexions d'un croyant sur « La foi d'un incroyant » . . . . .	293-326
SAMPERS A., c.ss.r., Quaedam de Academia Alfonsiana notitiae . . . . .	327-336
Index vol. I Studio Moralia . . . . .	337

BERNARD A.M. PETERS

## LA VALEUR MORALE DE L'INTIMITÉ PERSONNELLE

Un problème actuel posé à propos de l'influence pharmaco-  
logique délibérément exercé sur la personnalité

### SUMMARIUM

Quaestio circa valorem moralem intimitatis personalis, i.e. complexus cogitationum et effectuum strictae personalium, hodie moralistae semper acrius proponitur, quia per evolutionem modernorum mediorum technicorum etiam in istam absconditam sphaeram, quam homo tamquam maxime sibi proximam et pretiosam persentit, aditus aperitur; imo ex ista possibilitate technica iam ius videri posset derivari penetrandi in hunc mundum homini interiorum. Surgit ergo quaestio actualis: habetne persona humana ius ad intimitatem personalem inviolabilem; vel: qualis est eius valor moralis?

Phaenomenologicè describitur intimitas personalis et quomodo persona humana se habeat ad proprium mundum interiorum; quomodo scilicet homo vitam suam intimam, pudore obtectam, experiatur tamquam typicam expressionem suae personalitatis, eamque solummodo intimo contactu interpersonaliter communicet.

Investigantur deinde principia moralia sub quorum luce describitur sphaera idealis intimi colloquii interpersonalis, in qua ab una parte agnoscatur valor moralis vitae interioris, dum haec ab altera parte non degeneret in privatismum egoisticum. Valor autem moralis intimae vitae exigit, ut nonnisi in intimitate reveletur.

La discussion quant à la division systématique de la théologie morale en fonction soit des dix commandements, soit de certaines vertus, soit des sacrements, ne constitue pas uniquement un débat scientifique abstrait. La systématisation de fait selon laquelle la théologie morale sera structurée entraînera des conséquences très pratiques, puisque le théologien moraliste, en choisissant une di-

vision déterminée, se crée des cadres, à l'intérieur desquels il va penser et où ne seront traitées que des questions posées à partir de la systématisation déterminée ou qui pourront en naître. C'est ainsi qu'une systématisation déterminée — par le décalogue, par exemple — permettra de conjoncturer quelles questions demeureront sans réponse du fait qu'elles ne s'intègrent pas au système, ou quels problèmes seront unilatéralement ou même faussement approchés du fait que les catégories dont on use s'avèrent étrangères, ou qu'elles contredisent le problème étudié, ou qu'elles n'en concernent qu'un aspect. D'où s'explique également pourquoi, actuellement *de facto*, l'attitude morale chrétienne est si fortement juridique et individuelle, pourquoi elle est étrangère au monde actuel, pourquoi elle ne dispose pas d'une théologie des réalités terrestres, pourquoi, enfin, nombre de questions actuelles ne sont absolument pas entendues, ou sont étudiées d'une manière qui passe à côté de la vraie question, parce que l'on pense à l'intérieur de cadres fixes.

Nous estimons que devient claire aussi, à partir de ce fond, la raison pour laquelle, dans la théologie morale, l'on n'a pas élaboré de conceptions au sujet d'un problème qui s'affirme toujours plus actuel et relativement auquel une formation de la conscience chrétienne est strictement requise. A partir de ce fond, à notre avis, l'on peut encore mettre en lumière ce pourquoi ce problème n'a pas été saisi lorsque, du fait de l'évolution de la science médicale, il est venu à l'ordre du jour sous sa forme la plus aiguë, à savoir dans le cas de la montée de la technique de l'influencement pharmacologique délibérément exercé sur la personnalité. Le problème que nous visons est celui de la valeur morale de l'intimité personnelle de la personne humaine concrète. Que devons-nous entendre par la vie intime de la personne humaine; quelle valeur morale représente cette intimité personnelle; que contient-elle pour une vie morale harmonieuse de la personne comme telle et pour une approche morale correcte de cette intimité personnelle par le prochain? La réponse à de telles questions est plus que jamais d'actualité maintenant que, tablant sur certains instincts de masse — ces instincts d'où naissent les penchants à la curiosité et à la médisance —, les responsables des moyens modernes de communication de masse inclinent, d'une manière croissante, à l'indiscré-

tion à l'égard de ce que nous devons appeler l'intimité personnelle et à l'effraction de cette dernière.

Dans la première partie de cet article, nous nous proposons de montrer comment, par la psychiâtrie moderne à propos de la découverte et de la mise en œuvre de l'influencement pharmacologique, se pose la question de la valeur morale de l'intimité personnelle en tant que décisive pour la réponse à la licéité de ce procédé médical. Pour l'approche de la valeur morale de l'intimité personnelle, nous prenons l'influencement pharmacologique sur la personnalité comme point de départ, parce que, selon nous, cette technique n'a pas été correctement approchée par les moralistes qui, jusqu'à maintenant, ont écrit à son propos. Ils l'ont envisagée dans des catégories morales connues à partir d'un système moral existant et n'ont pu ainsi parvenir à la vraie problématique morale exigée par l'influencement pharmacologique volontairement opéré sur la personnalité, question qui a trait à la valeur morale de l'intimité personnelle. Puis, nous indiquerons en bref comment, par là même, nous sommes affrontés à une problématique morale typique de notre époque, une problématique qui se pose d'une façon toujours plus aiguë, mais à l'égard de laquelle la théologie morale n'a point encore formulé de réponse.

Dans la deuxième partie, nous essaierons de dégager une approche de principe au sujet de la valeur morale de l'intimité personnelle, qui permette de répondre aux questions concrètes soulevées<sup>1</sup>.

## I. L'INTIMITÉ PERSONNELLE EN TANT QUE PROBLÈME D'AUJOURD'HUI

### a. *L'influencement pharmacologique délibérément exercé sur la personnalité.*

La science médicale a réussi à modifier de façon définitive ou temporaire l'image psychique de la personne humaine, grâce à certaines interventions réalisées par des méthodes psycho-chirur-

---

<sup>1</sup> Pour une élaboration plus profonde de ce problème, voir: DR. B.A.M. PETERS, *Pharmacologische ontsluiting van de persoonlijke intimiteit. De morele waarde van de farmacologisch opzettelijk bewerkte persoonlijkheidsbeïnvloeding als bedreiging van het recht op een persoonlijke intimiteit*, Assen, Van Gorcum & Comp. N.V., 1963, 172 pp.

gicales, pharmacologiques et psychologiques. Ces méthodes tendent chacune à un but propre, de sorte que chaque intervention implique aussi ses problèmes particuliers en dehors des problèmes communs, ce qui entraîne pour chaque méthode la nécessité d'être étudiée à part. Nous allons concentrer, maintenant, toute notre attention sur l'influencement pharmacologique de la personnalité par lequel une modification est produite dans la structure de la personnalité sous l'influence de procédés pharmacologiques. Il existe beaucoup de produits pharmaceutiques dont l'administration change le caractère psychique de la personne humaine durant un certain temps. Dès la plus haute Antiquité l'homme a connu de tels produits; et, bien que l'usage systématique de la méthode pharmaco-dynamique, qui consiste à essayer d'abaisser la conscience au moyen de barbituriques et, ainsi, de pénétrer dans la psyché — notamment en psychiâtrie —, ne date que de la dernière guerre mondiale, cette méthode, pourtant, a connu son éclosion à une date plus ancienne, alors que l'on tentait de dévoiler les énigmes de la subconscience en éliminant partiellement la conscience claire à l'aide de divers narcotiques tels qu'alcool, morphine, haschisch, cocaïne, mescaline, éther et scopolamine.

Dès le début, nous voyons déjà que concordent les deux éléments qui sont typiques dans l'influencement pharmacologique de la personnalité: il se produit un tel abaissement du contrôle de la conscience humaine et un tel dégreinage de l'affectivité que l'homme va parler de choses qui seraient restées cachées dans l'état normal, à telle enseigne qu'un autre se trouve en mesure de pénétrer dans son monde intime et peut atteindre des vérités qui jusqu'alors étaient restées secrètes pour lui. « Dès l'Antiquité la plus reculée, la curiosité des hommes a toujours été piquée d'entendre de la bouche d'intoxiqués, à savoir ceux dont l'état de conscience a été toxicalement modifié, des vérités supérieures, voire même des messages inspirés d'autres sphères »<sup>2</sup>. Qu'il nous suffise ici de rappeler la Pythie, la prêtresse de l'oracle d'Apollon à Delphe, qui, juchée sur un trépied au dessus d'une fente de la terre d'où montaient des gaz stupéfiants, prononçait des paroles en état de transe;

---

<sup>2</sup> H. KRANZ, *Die Narckoanalyse als diagnostisches und kriminalistisches Verfahren*, Tübingen, 1950, p. 9.

ou de faire allusion au vieux proverbe « *in vino veritas* », parce que l'alcool fait disparaître la domination de soi et laisse libre cours aux pensées.

Le groupe principal des moyens pharmacologiques et toxicologiques qui déterminent un changement dans la personnalité est constitué par ce que l'on nomme les barbituriques, poisons qui provoquent des transes et relèvent de la catégorie des soporifiques. Depuis 1930, les barbituriques ont toujours pénétré plus avant dans la psycho-thérapie moderne. Ces barbituriques, dont les plus connus sont le nembital, l'évipan, l'amytal et, surtout, le pentothal, sont injectés selon un procédé intraveineux tel qu'un contact permanent est maintenu avec le patient, car il ne faut pas qu'un état de sommeil complet se produise. Dans l'état ténébreux né de l'injection, le patient est questionné; parfois, il commence à parler spontanément. Pour réaliser une approche correcte de la problématique morale telle qu'elle est posée par l'influencement pharmacologique de la personnalité, il nous est nécessaire d'approfondir davantage le changement psychique opéré dans la structure de réaction de la personne humaine par l'injection d'acide barbiturique. Dès maintenant, pourtant, nous devons constater que la nature et l'étendue du changement ne se laissent pas circonscrire exactement, sans doute pour la raison que l'influence de l'action du narcotique est très variable selon l'individu auquel on l'administre. Par ailleurs, les données de la littérature médicale sont fort contradictoires. Aussi bien notre description devra-t-elle se limiter à l'opinion commune.

Venons-en d'abord à la symptomatologie des premiers phénomènes qui suivent l'injection. Quand le poison stupéfiant est injecté le patient ressent aussitôt un goût étrange dans la bouche, fait qui se répète après chaque nouvelle injection. Puis, se manifeste un vertige, naît une impression dans la tête, caractérisée comme légèreté et vide, impression d'ivresse, impression d'euphorie; le patient s'allonge dans une position de sommeil. Sur son visage apparaît une rougeur curieuse. La fréquence du pouls devient autre, tantôt augmentée, tantôt diminuée. Les yeux présentent le phénomène du nystagmus, un léger changement dans la direction des yeux; le regard se fait incertain; le patient éprouve de la peine à tenir les yeux ouverts. Le milieu environnant disparaît lente-

ment de son champ de vision et le patient n'est plus en état de fixer son regard sur les choses autour de lui : celles-ci perdent pour lui leurs contours précis et leurs contrastes. Il arrive donc à un état de concentration grâce auquel tout va échapper à son attention à l'exception de la personne du psychiâtre. Ainsi se manifeste une 'perte de cohérence'<sup>3</sup> à l'égard de l'environnement immédiat et en fonction du fait que le patient ne se concentrant plus sur lui-même sa situation devient plus introvertie. Tout se passe pour lui comme si le monde environnant filait à toute vitesse. Il lui devient difficile de suivre la conversation ; c'est pour cette raison que le médecin doit parler lentement, distinctement et répéter ses questions. Toute la vitesse motorique du patient diminue : le déroulement de ses pensées procède lentement et se rétrécit ; le passage d'un sujet à un autre s'opère avec lenteur. Sa mimique est lente et diffuse ; son parler est ralenti, difficile, confus, monotone et presque automatique ; il a de la peine à trouver les mots et à les articuler.

Ces symptômes sont une introduction, une manifestation et le résultat d'un changement plus profond dans la personnalité du patient. Le plus caractéristique du changement opéré dans le psychisme est l'augmentation de l'affectivité. Le patient éprouve le besoin de s'installer dans un contact plein de confiance avec le psychiâtre. Il ressent le besoin incoercible de lui vider son cœur, de parler. La timidité et la pudeur disparaissent ; le patient se sent poussé à parler de choses dont il ne parlerait jamais en pleine conscience : cette incontinence verbale va de pair avec la perte de la circonspection. Par cet état d'euphorie disparaissent des freins conscients ou inconscients. Le patient peut expérimenter dans cette ivresse une libération : « La narco-analyse est délicieuse, on s'exprime d'une manière si merveilleusement légère »<sup>4</sup>. Grâce à cette augmentation d'affectivité, la tension psychique est abaissée ; les angoisses, les peurs, les traumata et les vérités qui obligeaient le patient à fuir, consciemment ou non, sont désormais spontanément révélés, précisément parce que les freins et le senti-

---

<sup>3</sup> R. SCHINDLER, *Zur Narcoanalyse I. Phänomenologische Untersuchung*, WKW 61 (1949) p. 753.

<sup>4</sup> H.R., TEIRICH, *Bemerkungen zur Narco-analyse*, DMW 74 (1949) p. 660.

ment de pudeur ont été éliminés. Des données qui étaient totalement refoulées, totalement oubliées, resurgissent. Par cet état d'euphorie, de plus grande confiance, des changements interviennent dans tout le comportement: le patient devient docile, très suggestionnable, plus accessible. D'un point de vue psychologique, il est mis, par cette situation pentothale, dans un état de dépendance sans défense et d'impuissance par rapport au psychiatre, surtout du fait de la très grande suggestionnabilité à laquelle il est parvenu. Il faut noter que l'on n'est pas d'accord sur le degré de cette dernière.

Grâce à ce sentiment d'euphorie, l'angoisse disparaît, des affections repoussées s'apaisent par abréaction, des refoulements arrivent à la lumière, de sorte que le patient peut se manifester dans cet état d'ivresse tel qu'il est en réalité. Le psycho-thérapeute peut profiter de cette situation pour éliminer la stupeur, le mutisme et d'autres freinages inconscients<sup>5</sup>. Le criminologue peut en profiter pour détruire aussi les freinages conscients et les résistances. Ainsi, se trouvent déjà suggérés tous les buts pour l'obtention desquels l'influcement pharmacologique de la volonté est utilisé. En premier lieu, au service des buts diagnostico-thérapeutiques: par la narco-analyse, le psychiatre est en mesure, pour certaines maladies psychiques, d'ouvrir plus rapidement une brèche dans les résistances et, partant, d'abrégier la thérapie; la narco-analyse aide le psychiatre à établir un diagnostic sur la nature de la maladie psychique (narco-diagnostic), surtout dans les cas où toute autre méthode employée avait jusqu'à maintenant échoué; en outre, la narco-analyse est également un moyen thérapeutique: dans ce dernier cas, pourtant, les résultats ne sont pas aussi importants que dans le narco-diagnostic et la narco-thérapie n'a connu ses plus grands succès que dans la cessation de neuroses émotionnelles récentes, provoquées par une forte expérience émotionnelle, un choc ou des traumatismes psychiques qui étaient refoulés. - En second lieu, l'influcement pharmacologique de la personnalité peut être aussi utilisé à des fins judiciaires, notamment comme

---

<sup>5</sup> « Persons who for a variety of reason are reticent, inhibited, even mute, may during narcosis converse spontaneously revealing anxieties, conflicts of painful memories from which either consciously or unconsciously they seek refuge » (J. HORSLEY, *Narco-analysis*, London, 1943, p. 3).

aide pour déceler la vérité (usage judiciaire) ou pour déterminer le degré de responsabilité du délinquant (usage médico-légal). Pour obtenir ces deux fins, les changements opérés dans le domaine de l'affectivité sous l'influence toxique des barbituriques peuvent être utilisés, changements dont nous pouvons rassembler les éléments dans les deux citations qui suivent: « La subnarcoïse modifie le psychisme de l'inculpé dans le sens d'une diminution des inhibitions conscientes et préconscientes, surtout d'ordre affectif; elle augmente le besoin de sympathie, la tendance à l'expression verbale et mimique; elle restreint d'autant le champ de la critique »<sup>6</sup>. « La narco-analyse supprime le sentiment de peur et le patient n'a jamais l'impression d'avoir à se défendre; une atmosphère de légèreté est de cette façon produite »<sup>7</sup>.

Si l'on s'arrête au fait que de l'action toxique des barbituriques naît la libération de l'affectivité, il devient clair déjà pour quels usages l'influencement pharmacologique de la personnalité est employé. Ces fins deviennent plus frappantes encore lorsque l'on étudie d'autres résultats de l'injection intraveineuse. Dans ce qui vient d'être dit, nous avons déjà posé, en filigrane, la question du libre-arbitre et du contrôle de la volonté dans cette situation du changement du patient provoqué par les médicaments. C'est ce qu'il nous faut approfondir maintenant. Nous pouvons constater que sitôt l'injection administrée, le patient va répondre plus ou moins aux questions posées, qu'il est alors amené à livrer beaucoup de secrets qui n'étaient connus que de lui seul. Contre sa volonté? Par élimination de sa volonté? Complètement ou partiellement? Pour poser avec précision ces questions, nous devons distinguer entre la situation psycho-thérapeutique de celui qui cherche une aide et la situation judiciaire de l'homme poursuivi qui doit se défendre; ces situations exercent leur influence sur l'attitude de la volonté.

La situation narco-analytique révèle déjà si l'on a affaire à quelqu'un qui se livre facilement ou qui est doué d'une volonté forte. C'est la personne de volonté faible, surtout, qui se laisse fa-

---

<sup>6</sup> P. DIVRY et J. BOBON, *La 'Narco-analyse' au point de vue médico-légal*, AMLS 1 (1948) p. 625.

<sup>7</sup> H.R. TEIRICH, *Dynamische Psychotherapie. Psychotherapie unter Einwirkung enthemmender Medikamente*, WMW 99 (1949) p. 461.

cilement dérober des contenus de conscience, tandis que le simulateur rusé, le criminel dangereux, restera ferme. Nous devons cependant nous garder de porter des jugements catégoriques; une affirmation telle que: « Il n'est pas de cas connu dans la littérature dans lequel quelqu'un qui nie avoir commis un acte aurait confessé celui-ci dans l'ivresse pentothale »<sup>8</sup>, est directement contredite, ainsi qu'il ressort de ce qui va suivre. Il en va de même pour des jugements comme: celui qui ne veut rien dire ne dira rien<sup>9</sup>. De telles formules ne sont pas vraies dans leur généralité. Un psychiatre renommé, Schneider, cite les faits suivants<sup>10</sup>: il s'agit de trois personnes qui sont questionnées en état d'ivresse pentothale; aucune ne raconte en détail ce qu'elle a décidé de taire, et l'on n'obtient donc pas d'elle une confession complète, mais, néanmoins, toutes les trois s'accusent d'une manière ou d'une autre: « A la question brutale que je lui posai: 'Vous avez commis un vol dans votre enfance', question qui est déjà une affirmation, il répond: 'non, non, non, oui, c'était à Berlin. J'ai encore un peu de volonté et je ne veux rien raconter. Je me souviens de tout très exactement, mais je ne veux rien raconter ». Après la narco-analyse, cette personne était persuadée de n'avoir rien avoué! Schneider, lui-même, s'est soumis à une narco-analyse durant laquelle un collègue psychiatre l'interrogeait sur un évènement très désagréable que Schneider voulait à toute force garder pour lui, mais dont l'autre savait quelques données; Schneider n'est pas allé jusqu'à l'aveu complet, mais, pourtant, il en a trop dit, il s'est accusé souvent, tandis que par la suite il n'avait plus souvenir de ses semi-aveux. Mais Schneider écrit bien: « J'ai éprouvé toutes ces questions insidieuses comme une atteinte grave à ma personnalité », sentiment qui en général ne se produit pas chez ceux qui sont dans une situation thérapeutique, probablement parce qu'ils désirent eux-mêmes le traitement.

Nous nous sommes à dessein quelque peu attardés sur ces faits parce qu'ils nous donnent une lumière sur la régression du con-

<sup>8</sup> S.P. TAMMENOMS BAKKER, *Narco-analyse*, NTG 94 (1950) p. 1215.

<sup>9</sup> M.R. TARGOWLA et A. FEDER, *Sur certaines applications de la narcose barbiturique liminaire*, AMP 106 (1948) p. 253.

<sup>10</sup> P.B. SCHNEIDER, *Psychiatrie légale et narcoanalyse*, SANP 62 (1948) pp. 362-363.

trôle de la volonté. Dans la plupart des cas, des aveux complets ne se produisent pas si l'homme s'y oppose, en ce sens qu'il ne fait pas de déclarations précises concernant ce qu'il veut taire; mais tout le système de défense est ébranlé, le contrôle de la volonté se relâche de sorte que l'homme ne domine plus ses réactions instinctives, telles que devenir nerveux, tendu, rougir, etc, lors des questions pénibles, ou qu'il se trahit par sa manière de répondre, qu'il en dit trop long, surtout si la question est posée dans un contexte différent et inattendu.

Dans une vue d'ensemble des données médicales à propos de la fonction de la volonté, nous devons constater que, grâce à l'intervention toxique, il se produit un relâchement du contrôle de la volonté dans la situation narco-analytique; que donc chez les hommes sains, aussi, la vigilance, le système de défense est forcé, à telle enseigne qu'un aveu, entendu au sens psychologique du mot, est fait; à son insu, on révèle sa volonté de cacher certaines données. Il s'agit donc surtout d'aveux indirects, puisque l'on parle dans un autre état d'âme et que l'on nie encore faiblement ce qui avait été fermement nié en état lucide; de réponses évasives et de réactions affectives, d'actions irréfléchies qui toutes ensemble forment une lourde charge contre le prévenu et peuvent mettre le juge sur la piste de la vérité. Bourdon a fait, avec d'autres, une étude expérimentale pour établir le degré de la possibilité de se taire dans cet état d'ivresse. Sa conclusion est que « la subnarcose barbiturique diminue dans une notable proportion la capacité de réticence volontaire des individus normaux, proportion qui se situe en moyenne aux environs de 33% »<sup>11</sup>. Le contrôle de la volonté, la vigilance, diminue donc en moyenne d'un tiers. On révèle donc toujours plus que dans l'état de conscience normal.

L'influencement pharmacologique de la personnalité, qui, donc, consiste dans une libération de l'affectivité et dans une régression de la fonction volontaire, comporte également un abaissement de la fonction intellectuelle. Il ressort déjà de ce qui précède que l'injection du poison enivrant influence profondément la vie psychique du patient, ce qui est encore aggravé par la modification in-

---

<sup>11</sup> J. BOURBON, J. FLAMENT et J.P. de WAELE, *Etude expérimentale de la réticence en narcoanalyse*, ANPB 52 (1952) p. 495.

tervenue dans la fonction intellectuelle. Mais ici, encore, nous ne pouvons tracer des limites bien définies, parce que ce changement est très fortement conditionné par le facteur personnel. Sur le plan phénoménologique, nous constatons une concentration, un ralentissement et un rétrécissement dans le déroulement de la pensée. Le pouvoir d'association est fortement amoindri, de sorte que le patient s'attarde sur une pensée quelconque et qu'il est très difficile de le faire passer d'un thème à un autre<sup>12</sup> : sa pensée devient indolente. Le surprenant est qu'il se produit souvent un changement du point de vue de la personne à l'égard de ses propres actes dans le passé. Les réminiscences sont marquées d'un caractère dépersonnalisé, le passé est vécu d'une manière impersonnelle. Surprenante, également, l'amnésie post-narcotique et qui sera d'autant plus profonde que les éléments refoulés auront été extériorisés. Après l'intoxication, le patient ne se rappelle plus des réponses qu'il a données, il a la conviction de n'avoir rien avoué et, dans la plupart des cas, il ne sait plus rien des questions posées et nie même avoir dormi<sup>13</sup>.

Par contre, il se produit une hypermnésie, souvent forte, pendant l'intoxication<sup>14</sup> : le patient parvient à extérioriser des contenus qui ont leur origine dans les couches les plus profondes de la psyché, de l'inconscient ; il reprend conscience d'incidents émotionnels qui avaient été complètement refoulés ; il se remémore souvent des événements s'étant produits au cours de sa plus petite enfance et dont ne restait nulle trace en sa conscience. Ceci se rattache fortement à l'accroissement de l'affectivité grâce auquel les inhibitions s'éliminent et peut s'expliquer ainsi : « Avec l'élimination de cette inhibition va de pair une restauration soudaine et vigoureuse du passé oublié »<sup>15</sup>. « On entend le malade entrepren-

---

<sup>12</sup> R. SCHINDLER, *Zur Narckoanalyse I, Phänomenologische Untersuchung*, WKW 61 (1949) p. 754.

<sup>13</sup> Cf. J. BOURDON, J. FLAMENT et J.P. de WAELE, *Etude expérimentale de la réticence en narckoanalyse*, ANPB 52 (1952) p. 491.

<sup>14</sup> « Certainly the most striking phenomenon of narcotic hypnosis is the increased ability to remember not only forgotten traumatic experiences but also the forgotten events of childhood » (J. HORSLEY, *Narco-analysis*, London, 1943, p. 18).

<sup>15</sup> J. HORSLEY, *Narco-analysis*, London, 1943, p. 43.

dre un véritable récit de sa vie et des éléments les plus importants qui ont marqué les étapes de son existence »<sup>16</sup>.

Mais, souvent, la paramnésie, le gauchissement, la déformation de la mémoire, qui se rattache probablement au fait que le patient est très suggestionnable, est plus forte que l'hypermnésie. Ce qui aurait dû se produire est rapporté comme ayant eu lieu, surtout si la suggestion est très insistante.

Il ressort clairement des réflexions que nous venons de faire que l'abaissement du niveau de conscience est très difficile à délimiter. Il est caractérisé par une ambivalence qui va jusqu'aux oppositions : l'hypermnésie qui fait s'exprimer de façon vivante et la pesante indolence de la pensée ; la lucidité hypermnésique et l'amnésie souvent totale ; les expressions témoignant d'une sagesse profonde et une manière de parler absente, impersonnelle. Nous retrouvons également l'ambivalence dans le domaine affectif : le patient est calme et d'humeur égale, excité et hilare ; docile envers le psychiatre et, simultanément, absent et distrait.

b. *La problématique morale de l'influencement pharmacologique de la personnalité sous l'action des barbituriques.*

A présent que nous avons une vue sur la structure de l'influencement pharmacologique de la personnalité, il nous faut étudier les questions que cet empiètement sur la personne humaine pose à la théologie morale. Pour l'estimation morale de l'influencement pharmacologique de la personnalité la plupart des moralistes se cantonnent dans le jugement moral portant sur ses applications concrètes en vue desquelles on l'utilise ou on peut l'utiliser. Mais il y a lieu de se demander s'il ne se pose pas un problème inhérent à cet influencement comme tel, problème préalable à la problématique morale qui, parce découlant de la nature même de l'influencement pharmacologique de la personnalité, serait toujours présumé dans les applications concrètes et de telle façon que s'il s'avérait qu'un tel influencement comportait en sa nature une contre-indication morale, non seulement la question de la valeur morale des applications concrètes ne pourrait plus être posée, mais

---

<sup>16</sup> R. BESSIERE et J. FUSSWERK, *L'hypno-analyse dans les états schizophréniques et l'automatisme mental*, Paris, 1950, p. 38.

aussi ne devrait plus l'être. En d'autres termes, on aurait affaire à une problématique morale telle que c'est seulement à partir d'elle que l'on pourrait déterminer correctement la valeur morale des applications concrètes. Aussi bien, rechercher la problématique morale de l'influencement pharmacologique de la personnalité nous oblige à pénétrer jusqu'à ce problème central qui est présupposé.

Dans toutes ses applications, cet empiètement médical consiste dans l'administration d'une injection. Pouvons-nous ramener la problématique de l'influencement en question au problème de la lésion de l'intégrité corporelle? Certainement pas, car aucune mutilation n'est provoquée, l'injection ne supprimant ni ne détruisant une partie du corps. En fait, l'injection ne cause pas de blessure, ne provoque aucune douleur, ne laisse point de trace. Ce qui est typiquement propre à l'influencement pharmacologique de la personnalité c'est précisément la suite de cette injection, suite qui ne concerne pas l'intégrité du corps mais bien celle de la personne. C'est pour cette raison que l'on ne saurait comparer cette injection intraveineuse à une prise de sang ou à une ponction rachidienne. Comme telle, l'injection ne signifie rien, mais il s'agit des suites que chaque injection intraveineuse entraîne avec elle dans n'importe quelle application et qui nous posent un problème propre: le changement psychique produit par l'intoxication de l'écorce cérébrale résultant de l'injection intraveineuse. En quoi consiste ce changement psychique et quelle problématique découle alors de ce changement, inhérent à l'influencement pharmacologique de la personnalité comme telle, abstraction faite des applications de cet influencement?

Pour l'appréciation de la valeur morale d'un acte, le résultat de fait ne constitue pas le critère le plus décisif ni le plus définitif. La moralité est une catégorie personnelle résultant du fait humain d'être au monde et dans le monde, en tant que ce fait revêt une forme porteuse d'une signification personnelle. Dans cette question de l'influencement de la personnalité, il s'agit donc, quant à sa valeur morale, de juger de la façon et de la fin mises en jeu et voulues par l'homme, en l'occurrence le psychiâtre, lorsqu'il intervient, en général, sur son patient par cet événement externe de l'injection. Que veut-il d'abord? Ce n'est qu'après que pourra se poser la question de ce qu'il veut obtenir par le résultat qu'il

escompte. Ce qu'il veut c'est l'exploration de la vie intime de la personne qui se trouve devant lui et précisément du fait que cette vie intime ne ressort pas clairement pour lui des signes par lesquels le patient s'extériorise normalement. Le psychiatre entend saisir quelque chose de l'intimité de l'homme; il veut en déduire une connaissance portant sur la vie intime de l'homme dans sa totalité, à savoir une connaissance tant du conscient, dans la mesure où le patient s'en rend compte mais le garde et le cache comme une possession secrète, que de l'inconscient, dans la mesure où le patient ne s'en rend pas compte ou ne s'en rend plus compte, quoique ces réalités cachées aient une valeur co-décisive pour juger du comportement du patient.

Le psychiatre veut donc pénétrer (sans que l'on puisse encore attacher à ce mot une acception morale péjorative) dans le monde intime du patient. Ce dessein est poursuivi aussi bien par le psychiatre qui veut guérir un malade, et au concret grâce aux données qu'il veut se procurer quant à la vie intime du patient, que par le psychiatre agissant sur mandat du juge d'instruction, ou commis pour décider du degré de responsabilité. Le premier pénètre dans le monde intérieur de l'homme, explore son intimité pour guérir; le second, pour arracher la vérité, pour obtenir une confession, au sens juridique ou psychologique du mot; le troisième pour réaliser un aperçu sur l'état psychique de l'homme dans les perspectives de responsabilité. Il apparaît ainsi que l'influencement pharmacologique de la personnalité dans toutes ses applications, pose le même problème qui se situe avant les problématiques des applications concrètes finales qu'on en fait, de sorte que l'on doit parler ici d'un même acte humain avec un but finalement adjoint. L'acte posé par le psychiatre est le même acte voulu qu'il pose en fonction d'un but plus éloigné; et c'est l'objet de cet acte dont il est nécessaire de déterminer la valeur morale: l'acte de vouloir explorer l'intimité de la personne humaine.

Ce que vise le psychiatre c'est donc l'exploration de la psyché. Mais c'est un but qu'il ne peut atteindre que par l'intermédiaire d'un acte extérieur: chaque acte de volonté est et doit toujours être réalisé dans un agir extérieur en vertu du fait que l'homme est toujours lié au monde et dans le monde; il s'ensuit que dans

le jugement moral définitif, l'acte extérieur joue son rôle, surtout quand cet acte, de par sa nature, embrasse plus que l'homme ne se propose de faire, quand cet acte tend à échapper, pour ainsi dire, à la puissance du vouloir humain (par exemple, un acte à double effet). Si nous voulons donc poser de façon complète et précise la problématique morale de l'influencement pharmacologique de la personnalité, il nous faut étudier l'acte concret externe grâce auquel le psychiatre réalise son but. Si le but envisagé se situe dans le résultat sur lequel l'acte extérieur est essentiellement dirigé, l'objet (résultat) et le but coïncident, puisque ce qui est visé comme but est identique à ce qui caractérise essentiellement l'acte extérieur ; ainsi, la moralité s'incarne dans l'acte extérieur et la valeur morale est déterminée par la structure objective de l'acte, comme support de la signification humaine ; que si cette structure comporte une contre-indication morale absolue l'acte ne doit jamais être posé. A côté de l'objet intrinsèque essentiellement réalisé par l'acte, le jugement moral de l'acte est également co-défini par la façon dont l'objet est réalisé dans l'acte. Mais il s'agit d'abord, pourtant, de l'objet intrinsèque de l'acte, de sorte que pour arriver à une problématique morale correcte, nous devons étudier ce qui est réalisé par l'influencement pharmacologique de la personnalité.

Le psychiatre injecte lentement certains narcotiques tandis que le patient compte (parle). Par cette injection lente, le patient est mis en un état d'ivresse dans lequel il est saisi d'un besoin impératif de parler et dans lequel le contrôle conscient s'amointrit plus ou moins selon la nature de la personne, à telle enseigne qu'il va parler — spontanément ou sous la pression du psychiatre — soit d'événements plus intimes de sa vie, soit de choses qu'il a refoulées de sa vie consciente. Tel est le but essentiellement visé par l'acte extérieur. Pour établir complètement la valeur de l'objet de cette injection, il faut considérer cet objet dans la situation concrète où il est réalisé, puisque cette situation joue un rôle co-constitutif avec lui. C'est qu'il n'est pas seulement question de mettre sous narcose, ni simplement d'éliminer les facultés intellectuelles comme le fait un chirurgien pour produire un état d'insensibilité avant d'opérer. Dans l'influencement qui nous préoccupe, le fait que l'injection est administrée

très lentement, que l'aiguille reste plantée dans la veine, que le psychiatre continue de parler au patient pour maintenir le contact avec lui, tout ceci est co-constitutif de l'objet de l'acte. Notons encore, pour mieux mettre en relief la différence entre l'anesthésie et l'influencement pharmacologique de la personnalité, qu'une beaucoup plus petite dose de narcotique que celle dont on use dans cet influencement suffirait déjà, lors d'une opération, à faire perdre complètement conscience au patient durant un certain temps ; si bien que si le psychiatre retirait l'aiguille à injection de la veine ou cessait de parler, le patient s'endormirait aussitôt.

Mais, précisément, les divers éléments de la situation dans laquelle se trouve le patient : l'abaissement du niveau de conscience, le fait que le patient compte, l'aiguille qui reste piquée dans la veine et les paroles du psychiatre, font naître un contact plein de confiance entre le psychiatre et le patient et suscitent, ainsi, un besoin de s'exprimer, puisque, maintenant, sous l'influence de la situation, des inhibitions conscientes ou inconscientes sont éliminées plus ou moins, ou parfois même totalement. Cet effet, qui est donc intrinsèque et essentiel au processus de l'influencement pharmacologique de la personnalité comme événement extérieur, ne se rattache pas uniquement au problème de la mise sous narcose, de l'extinction momentanée des facultés spirituelles. Cet effet constitue un objet d'une nature toute propre que l'anesthésiste élimine *per se* au moment de l'opération, en administrant d'autres injections avant. C'est le propre de tout narcotique de faire passer le patient par un « stade d'excitation » juste avant l'entrée dans l'état de sommeil ; or, c'est précisément cette phase intermédiaire comme telle qui est voulue et utilisée dans l'influencement pharmacologique de la personnalité, abstraction faite encore des applications de celui-ci ; toute la technique repose sur l'isolement et le prolongement du stade d'excitation<sup>17</sup>. La différence profonde entre la narcose comme telle et l'influencement pharmacologique de la personnalité peut être illustrée clairement par un texte de Pal-

---

<sup>17</sup> « Denn das bei der Narkose so unerwünscht erregende Zwischenstadium zwischen Schlaf und Wachen wird angestrebt, und es geht darum, die Dosierung durch sehr langsames Injizieren so zu wählen, dass der Patient in diesem Zustand gehalten wird, ohne jedoch einzuschlafen » (R. SCHINDLER, *Zur Narkeanalyse I. Phänomenologische Untersuchung*, WKW 61 (1949) p. 753).

mieri: « E' un fatto ben noto che la narcosi eterea o cloroformica in individui che debbono venir sottoposti ad interventi chirurgici induce frequentemente in costoro, prima che si raggiunga l'anestesia o subito dopo il risveglio, una fase caratterizzata da logorrea, potenziamento della mimica, snellezza ideativa e soprattutto alterazioni nel campo della sfera affettiva (esteriorizzazione abnorme dei sentimenti), ma solo da qualche decennio si è pensato di utilizzare tale fenomeno a scopo terapeutico, diagnostico, ed investigativo della coscienza »<sup>18</sup>.

Nous voyons donc que le but du psychiâtre, ce qu'il vise, est précisément l'intention, qui est intrinsèque et essentielle au processus même de l'injection de barbituriques. L'influencement pharmacologique délibérément exercé sur la personnalité, considéré comme un empiètement médical externe, consiste dans un besoin accru de s'exprimer, d'extérioriser son monde intérieur et ceci du fait de la diminution des défenses de la faculté de résistance consciente et des facultés spirituelles, ainsi que d'une augmentation de l'affectivité. Si nous considérons maintenant l'acte de l'influencement pharmacologique de la personnalité comme acte humain, dans sa totalité, nous devons dire alors que le 'quod' de cet influencement c'est la pénétration, l'investigation du monde intérieur d'une autre personne au moyen d'un état d'abaissement, provoqué, de l'action des facultés spirituelles<sup>19</sup>. Ce qui est voulu en soi et ce que cet acte comme tel réalise, c'est l'analyse de l'intimité d'un autre; la narcose — il serait plus exact de parler ici de pré-narcose — est uniquement voulue pour rendre possible l'analyse: une phase déterminée de la narcotisation est isolée.

La problématique morale propre de l'influencement pharmacologique délibérément opéré sur la personnalité n'est donc pas la narcose, mais l'analyse. On n'accède donc point à la problématique véritable de cet influencement lorsque l'on pose que « dérober à

<sup>18</sup> V.M. PALMIERI, *La narcoanalisi dal punto di vista medico giuridico ed etico sociale*, in. *Atti del IV Congresso internazionale dei medici cattolici Roma 1949*, Roma, 1950, p. 161.

<sup>19</sup> C'est ainsi qu'en effet tous les médecins s'accordent sur la description de cette action: « in jenem bewusstseinsveränderten Zustand einen Menschen analysieren » (H. KRANZ, *Die Narcoanalyse als diagnostisches und kriminalistisches Verfahren*, Tübingen, 1950, p. 5); *Technik der Exploration in der Halbnarkose* (E. FRANKL und H. STROTZKA, *Narkodiagnose*, WKW 61 (1949) p. 569).

un malade pendant un certain temps l'usage de ses facultés supérieures n'est pas mauvais en soi (en recourant à l'anesthésie lors de l'opération)» et que «on ne peut donc pas douter de la licéité d'un empiètement identique pour le traitement de troubles psychiques<sup>20</sup>, si le patient y consent» (tandis que l'on ne pose pas encore la question si le patient peut et doit donner son consentement, à considérer la nature propre de cet influencement même). La différence est grande, pourtant: la possibilité d'une intervention chirurgicale n'est pas obtenue par l'élimination de la raison et du libre-arbitre, mais par l'insensibilisation corporelle; l'élimination est co-causée et ne peut être évitée, mais elle n'est point utilisée. L'injection d'un soporifique est donc moralement permise, parce que sa conséquence directe et immédiate, l'anesthésie, est bonne et nécessaire pour l'opération. Mais la situation est tout autre pour l'influencement que nous étudions, à la considérer comme un empiètement *sui generis*. Dans un tel cas, l'élimination n'est pas co-causée, mais constitue une phase dans un processus plus large: par elle, le psychiatre pénètre dans l'intimité de l'homme. Elle a, en cette occurrence, une toute autre fonction que l'anesthésie; elle est 'moyen de', et sa valeur morale est déterminée, en fin de compte, par le résultat final. Dans l'anesthésie, il s'agit de deux conséquences directement parallèles et nullement liées causalement. Dans l'influencement pharmacologique de la personnalité, le médecin pénètre dans l'intimité du patient grâce à la narcotisation; par toute la situation, l'injection aboutit nécessairement à une pénétration dans l'intimité, à un abandon des possessions intimes, au moyen de l'élimination partielle des facultés spirituelles et d'une libération de l'affectivité. La pénétration dans le monde intime d'un autre est l'objet visé et réalisé (avec plus ou moins de succès); l'amoindrissement du contrôle de la conscience et l'accroissement de l'affectivité sont conditions *sine qua non* pour l'obtention de cette fin.

La problématique toute propre de l'influencement pharmacologique de la personnalité a été, selon nous, faussement posée par tous les moralistes qui se sont occupés de cette question et n'a donc point trouvé de réponse. La raison en est que ces moralistes,

---

<sup>20</sup> A. JANSSEN, *Het waarheidsserum*, CM 20 (1950) p. 12.

partant de catégories morales existantes et déjà intégrées dans un système moral, classent la problématique de l'influencement en question dans une rubrique connue, celle de la narcose comme telle, et en jugent moralement en fonction de cette dernière. Si nous nous demandons, à présent, quelle est la problématique morale vraie de l'influencement pharmacologique de la personnalité, il faut admettre que c'est celle de l'intégrité personnelle. Ce qui revient à poser la question suivante: Est-il moralement licite de pénétrer dans le monde intime de la personne humaine sous l'influence de l'action toxique de certains médicaments qui abaissent le contrôle de la conscience et libèrent l'affectivité de telle façon que la personne est poussée intérieurement à révéler son intimité ou quelque chose de celle-ci? Cette problématique inclut donc une double question qu'on ne peut dissocier puisque cette narcotisation conduit nécessairement à la révélation de l'intimité. Développons cette problématique: est-il licite de pénétrer dans le monde intérieur d'un autre, d'explorer cet intérieur et de s'y livrer à des investigations? L'on ne saurait répondre sur ce point sans s'être préalablement référé aux droits du patient, donc aux droits propres à chaque personne comme telle: quelle est la valeur de l'intimité personnelle pour la personne humaine, que signifie pour celle-ci le fait de posséder une vie intérieure propre, des secrets personnels, une sensibilité particulière en quelque domaine? Peut-on parler d'un 'droit' sur une intimité personnelle et, si oui, que signifierait alors ce droit? Si ce droit existe s'agit-il d'un droit auquel la personne ne peut renoncer à aucun titre, s'agit-il seulement de vérités qu'il faut absolument garder pour soi (ainsi qu'il en va, par exemple, pour le secret de confession), de sorte que, jamais, ne saurait être accordé à un autre le consentement de pénétrer de quelque manière que ce soit dans l'intimité pour l'explorer? Si l'homme a droit à un monde intérieur tout propre, en quoi cela consiste-t-il? Ce droit signifie-t-il, alors, que la personne ne doit révéler certains contenus de conscience à d'autres qu'à la condition de le faire elle-même librement, ou cela exclut-il que d'autres aient également le droit de connaître ces contenus?

Seule la réponse à ces questions peut nous mettre en mesure de procéder à l'étude de la deuxième partie de la question morale de l'influencement pharmacologique de la personnalité:

à savoir la question de la licéité du processus grâce auquel le psychiatre peut parvenir à explorer l'intimité de la personne humaine, de la licéité d'une désintégration telle de la psyché qu'elle aboutit intrinséquement à la mise à nu de l'intimité personnelle.

*c. Le droit sur l'intimité personnelle en discussion.*

La question concernant la valeur morale de l'intimité personnelle telle qu'elle est posée par l'influcement pharmacologique de la personnalité, est une question typiquement moderne du fait que c'est précisément de nos jours que l'intimité personnelle de l'homme concret semble menacée de toutes sortes de manières.

Dans la vie moderne d'entreprise, la psychologie d'entreprise prend une place toujours plus grande, en ce sens que le salarié va être obligé lors de la sollicitation d'embauche ou d'une éventuelle promotion de se soumettre à certains tests psychologiques. Le salarié se sent ainsi obligé parce que tout son avenir professionnel en dépend. Mais, par ailleurs, nombre de ces tests psychologiques sont tels qu'ils ne se contentent pas de donner un aperçu quant aux aptitudes purement techniques du salarié, mais permettent une compréhension de la structure de la personnalité de ce dernier, souvent à son insu. Ici surgit la question de savoir si la précision de la vie d'entreprise moderne peut être poussée à ce point que le salarié, sans que l'on se soucie de sa vie propre, soit uniquement estimé comme partie du matériel et donc, à ce titre, puisse être vérifié comme l'est n'importe quelle partie d'une machine et soit examiné, de temps en temps, sur sa valeur professionnelle et son rendement<sup>21</sup>.

En d'autres termes, peut-on obliger, sans plus, quelqu'un à subir certains tests psychologiques dont il est incapable, lui-même, de soupçonner l'étendue, mais qui permettent, en fin de compte, d'obtenir un aperçu sur ce qui relève de sa vie intime, en laissant de côté sa capacité technique?

---

<sup>21</sup> « Die heutige Massengesellschaft ist gezwungen, das Leben des Einzelnen weithin zu reglementieren. Damit droht der Einbruch der Technik in den Kern der Persönlichkeit und die zu weit gehende Enthüllung personaler Innenbereiche vor dem Funktionen, ganz abgesehen von der Indiskretionen einer sensationslüsternen Publizistik. In steigendem Mass wird deshalb die Intimsphäre des sittlichen und rechtlichen Schutzes vor der Umwelt bedürfen » (R. EGENTER, *Intimsphäre*, LTK V, kol. 736).

La question concernant la valeur morale de l'intimité personnelle est à notre époque posée encore d'une autre façon par les moyens de communication modernes, tels que radio, presse, télévision. Par ces moyens de communication l'homme est tenu au courant des faits et gestes de son prochain, de ses réussites et de ses échecs, de son bonheur et de son malheur au plan personnel, de son succès et de sa honte, de son bien et de son mal. Ici l'on est pourtant bien en droit de se demander si tout ce qui peut effectivement être vu peut l'être dans un enregistrement purement objectif qui ne fait point de place à l'engagement? Est-ce que tout ce qui est à voir et à savoir peut être vu et su licitement? A-t-on le droit, à l'aide d'une 'candid camera', la caméra cachée, d'espionner les faits et gestes du prochain et de les jeter en pâture au grand public?

N'existe-t-il point de réalités qui peuvent bien être enregistrées par l'œil de l'homme mais non pas par l'objectif d'une caméra? N'est-il pas vrai qu'il existe une intimité de peine et de douleur à laquelle on ne peut que compâtrer, mais dont on n'a pas le droit de jouer objectivement avec une caméra? Est-ce que la caméra de télévision peut être présente partout et toujours, de sorte que celui qui est espionné n'a plus la possibilité de se retirer et que ses faits et gestes, sa joie et sa douleur peuvent être observés d'une façon inengagée? Cette question a été formulée très concrètement par Karl Rahner dans son *Sendung und Gnade*<sup>22</sup> à propos de la messe et de la télévision. Il se demande si la caméra de télévision a par principe et a priori les mêmes droits que les yeux du croyant, si la caméra peut voir et montrer à tout le monde ce que le croyant qui célèbre le mystère de l'Eglise peut voir et voit. Rahner répond par un non de principe et pour justifier son opinion il fait appel à l'intimité personnelle; il y a des choses, affirme-t-il, qui ne peuvent être manifestées que sous le contrôle incessant et dominant de la liberté, qui acquiesce ou refuse, de celui qui les manifeste, et qui ne peuvent être vues, par un autre capable de s'engager personnellement et de s'accomplir personnellement en fonction de ce qui est montré, qu'à l'intérieur de cette zone et non pas par le regard de pure curiosité d'un spectateur.

---

<sup>22</sup> K. RAHNER, *Sendung und Gnade*, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1961.

La messe constitue à un haut degré un cas semblable, précisément parce qu'elle est l'incarnation des actes religieux les plus intimes dont l'homme est capable. Toute cette thèse de Rahner est donc basée sur une certaine conception de la valeur morale de l'intimité personnelle.

De nos jours sont donc formulées les questions suivantes : que nous faut-il penser des nombreux tests psychologiques par lesquels la personne est complètement décrite et rangée dans un dossier ? Jusqu'à quel point la caméra de télévision, ou le photographe de presse, peuvent-ils pousser l'indiscrétion avec leur objectif ? Le microphone de radio peut-il être présent à n'importe quelle conversation et la jeter en pâture au public ? Un reporter a-t-il le droit de questionner en toute liberté, de flairer toute piste et de tout décrire dans la presse ? La réponse à ces questions ne peut être donnée qu'à partir d'une étude de la valeur morale de l'intimité personnelle. Mais nous devons nous rendre compte qu'étudier un tel point est à la fois plus aigu et plus difficile lorsque ce problème est posé contre le fond du climat de la vie actuelle, appréhendée dans son ensemble. La mentalité actuelle est typiquement rationnelle et influencée par l'atmosphère des sciences modernes qui prétendent connaître tout ce qui peut être connu. Dans les sciences modernes, l'homme ne s'impose plus de limites et il n'a de repos que lorsque l'objet de sa recherche est anatomisé jusqu'à ce que la dernière conséquence de son pouvoir technique ait été essayée. Dans une telle mentalité, il n'y a pas de place, ou en tout cas difficilement, pour quelque chose comme la discrétion, la retenue, pour admettre que, peut-être, il existe pourtant quelque part un domaine où l'on ne peut ni ne doit entrer brutalement, sans frapper<sup>23</sup>. C'est bien pour cette raison que notre temps a été appelé 'l'ère de l'indiscrétion'. Quant à nous, qui avons à traiter maintenant de la valeur morale de l'intimité personnelle, nous avons le sentiment que la discrétion y a également son mot à dire.

---

<sup>23</sup> « So ist die Indiskretion als Kultur-kategorie ein Ausläufer, mitunter eine Kümmerform des Scientismus, des Aberglaubens an die Allzuständigkeit der Wissenschaft, für den Geheimnis lediglich das vorläufig noch nicht Erforschte, also die Herausforderung und damit die Aufgabe der Wissenschaft ist. Im Prinzip kann alles gewusst werden » (A. BÖHM, *Das Zeitalter der Indiskretion*, WW 9 (1954) p. 181).

## II. APPROCHE GÉNÉRALE DE LA VALEUR DE L'INTIMITÉ PERSONNELLE.

Après avoir posé la question et dégagé la situation résultant de la position de la question, il nous faut, à présent, tenter de répondre. Nous essaierons de donner une description générale approximative de la valeur morale de l'intimité personnelle, approche générale dans ce sens que, dans notre réponse, nous ne voulons chercher et indiquer que les fondements à partir desquels, selon nous, la question concrète concernant l'approche de l'intimité personnelle peut et doit trouver une solution. Nous approcherons l'intimité personnelle d'abord phénoménologiquement en observant comment la personne vit en fait son intimité et ce qu'elle expérimente à ce niveau; puis viendra le jugement moral.

### *a. Approche phénoménologique de l'expérience de l'intimité.*

Nous connaissons des expressions telles que : ce sont des amis intimes; il règne ici une atmosphère intime; cette petite église est si intime; la réunion sera tenue dans un cercle intime; nous en étions venus à une conversation intime. A ces expressions s'unissent étroitement d'autres, comme : il règne ici une ambiance familiale, où l'on se sent chez soi, à l'abri; en cercle intime, l'on se connaît vraiment, l'on se confie les uns aux autres.

Parallèlement à de telles expressions, il en est d'autres dans lesquelles 'intime' se dit par rapport à une seule personne : mes pensées et sentiments les plus intimes; mon intimité; je n'apprécie pas de telles intimités. Ces expressions sont fortement liées à d'autres manifestations de la vie courante : ces pensées et sentiments forment ma vie personnelle, vous n'avez pas le droit de m'interroger à leur sujet, ils ne vous regardent pas, ils n'appartiennent qu'à moi, à moi seul; je ne laisse personne s'immiscer dans mes affaires personnelles; je n'aime pas que vous vouliez me confier ces choses trop confidentielles, trop personnelles qui ne regardent que vous.

Étymologiquement, déjà, 'intime' revêt cette double acception. Notre étude va montrer la correspondance et la signification de cette correspondance entre les deux significations, correspondance qui s'avèrera de la plus haute importance pour la moralité.

1. L'expérience de l'intimité comme domaine interpersonnel.

« Nous célébrerons cette fête en cercle intime ». Cette expression, fréquemment utilisée, est très révélatrice comme point de départ pour l'approche de l'intimité comme donnée interpersonnelle. Un cercle intime comporte toujours plusieurs personnes, mais en petit nombre; il exclut la masse, le groupe comme tel. Nous ne pourrions jamais dire d'une réunion de masse qu'elle a un caractère intime.

L'intimité, pourtant, n'est pas produite directement par un petit nombre de personnes: l'assemblée d'un certain nombre des amis, réunis dans une fête intime, peut fort bien, parfois, n'avoir aucun caractère d'intimité, malgré tous les efforts de l'hôte. L'intimité est une atmosphère qui, comme telle, règne en cercle amical, mais qui, en fait, existe ou n'existe pas, et qu'il n'est pas possible de faire surgir consciemment ou sur commande, ni d'inclure dans l'invitation. C'est une ambiance qui, pour dépendante qu'elle soit des assistants, transcende d'une certaine manière ceux-ci. « Dans un petit coin de la vie, l'intimité se réfugie et se réalise »<sup>24</sup>. C'est de cette atmosphère, qui, n'importe comment, ne se laisse point combiner avec la masse ni avec ce qui provient de la masse, que nous avons à approcher de plus près maintenant.

Il s'agit, là, d'une ambiance qui ne tolère point l'étranger, ni un environnement étranger, qui n'admet point d'espace vide, produit par la survenue d'un étranger, d'un inconnu. Tout ce qui est insolite, inattendu, non-souhaité, inconnu, est expérimenté comme perturbant l'atmosphère intime et même comme la rompant. Une conversation vivante, née précisément d'une ambiance d'intimité, perd son élan dès que tombe une remarque inattendue, déplacée, mordante ou acerbe, ou dès que survient un visiteur que l'on n'attendait pas, dont on ne souhaitait pas la venue, et qui se mêle au petit groupe. Ce dernier, en tant qu'étranger, est incapable de pénétrer dans l'atmosphère intime; sa présence la fait même complètement disparaître<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> E. MINKOWSKI, *Espace, intimité, habitat*, Si 1 (1954) p. 179.

<sup>25</sup> « L'intimité est fragile, à la merci d'un bruit insolite, d'une porte qui claque, et surtout de la venue malencontreuse d'un hôte non désiré, d'un 'étranger'. Elle aime la lumière tamisée. Elle est discrète en elle-même. L'intimité embrasse plusieurs êtres humains, les enveloppe et dans ce sens les dépasse. Elle procède du

Le fait, cependant, que des amis ou connaissances se soient réunis en petit groupe ne constitue pas encore un facteur décisif pour l'apparition d'une ambiance intime; ce n'est qu'un élément nécessaire, tout comme le petit nombre. Il ne suffit pas, en effet, que des amis aient été réunis pour que nous puissions affirmer qu'une atmosphère d'intimité y a régné. Mais si un inconnu, comme tel, et demeurant tel, était présent, ou si des gens qui ne se connaissaient pas s'étaient réunis, jamais une ambiance intime n'aurait pu exister; le lien interpersonnel, d'où dépend l'atmosphère d'intimité, aurait fait défaut.

C'est que l'atmosphère intime est un climat dans lequel des personnes sont unies, dans lequel elles sont entre elles ensemble d'une manière telle qu'existe un lien entre elles et l'espace qui les englobe; il ne s'agit pas là d'un lien superficiel qui permettrait à des gens de se connaître d'un peu plus près, ou même de s'estimer, mais d'un lien profond qui donne aux personnes réunies l'impression d'être en sécurité, protégées, dans la commune présence. Cet accent, nous le trouvons déjà dans une pièce que nous appelons intime: une telle pièce est un espace où l'on se sent chez soi, à l'abri, du fait que les objets présents, ou par leur disposition, portent la marque personnelle de l'occupant, de sorte que celui-ci se rencontre continuellement lui-même dans cette pièce où rien ne lui est étranger. Sur ce plan, l'intimité consiste dans une ambiance qui rend vivable, habitable, un espace de quatre murs, qui en fait un chez-soi<sup>26</sup>. Ainsi, une atmosphère intime entre humains veut dire que ces derniers se sentent mutuellement chez eux, à l'abri les uns près des autres. Ceci signifie, d'abord, qu'ils sont entre eux et, partant, qu'ils sont proches les uns des autres. Dans l'atmosphère d'intimité il n'y a nulle place pour la distance; la distance rend impossible l'intimité, ainsi que le remarque Minkowski<sup>27</sup>. Nous pouvons préciser davantage ceci

---

'climat', de l'atmosphère, et comme eux, baigne ceux qui y participent » (MINKOWSKI, E., *Espace, intimité, habitat*, Si 1 (1954) p. 179).

<sup>26</sup> Cf. O. BOLLNOW, *Neue Geborgenheit*, (Stuttgart), W. Kohlhammer, 1955) p. 173.

<sup>27</sup> « L'homme distant n'est pas fait pour créer une ambiance intime, ni même pour y participer. Il garde toujours la distance et s'enferme, souvent ainsi dans une froide solitude. Cette froideur il la répand autour de lui » (MINKOWSKI, E., *Espace, intimité, habitat*, Si 1 [1954] p. 181).

en constatant que tout comme la distance locale la distance spirituelle rend impossible la création d'une sphère d'intimité. Celle-ci est essentiellement une expression humaine qui naît là où se trouvent entre elles des personnes qui font l'expérience vécue de leur ineffabilité subjective réciproque, du mystère mutuel réalisé dans la personne en tant que personne, et qui se sentent également connues et ressenties comme telles par les autres présents. Cette expérience n'est pas pour autant choquante pour ces personnes, du fait précisément de l'atmosphère d'intimité qui règne; elles se sentent à l'abri et appréciées au plan de leur ineffabilité personnelle. Après une rencontre en atmosphère intime, l'on peut dire ou penser: jamais je n'aurais soupçonné de telles choses chez cette personne, maintenant je la comprends mieux; tandis que la personne en question se sent désormais comprise et se réjouit d'avoir pu s'exprimer un peu plus.

Ce que nous venons de découvrir nous permet de déceler la caractéristique la plus profonde de l'intimité en tant que donnée intersubjective, celle que nous disons seulement de personnes comme personnes. Dans et par l'intimité, il n'y a pas de place pour de l'artificiel entre les personnes, ni pour la méfiance ou pour une attitude soupçonneuse qui maintient à l'écart et oblige à se fermer pour l'autre. Il existe une sphère de confiance à l'intérieur de laquelle le 'je' et le 'toi, liés d'intimité, se confient mutuellement leurs secrets personnels et les savent en sécurité l'un chez l'autre. C'est un sentiment d'être enveloppé dans une atmosphère de bonne foi et de pouvoir s'exprimer et se confier en celle-ci. Une atmosphère d'intimité fait dire des choses toutes personnelles, d'une façon toute particulière, dans une ambiance de discrétion. Tout, en telle occurrence, est entouré de tendresse, de respect et de tact. Il ne s'agit pas simplement de raconter ou de se confesser. Ce qui est dit dans l'atmosphère intime ne peut ni ne doit être révélé au dehors, en tout cas pas de la même manière que dans l'intimité, puisqu'alors celle-ci serait immédiatement détruite. C'est seulement dans l'ambiance d'intimité personnelle que l'on peut, en fin de compte, parler de ce qui est cher, de ce qui est...intime, 'intime' étant pris dans la signification rigoureusement personnelle, en tant qu'exprimant la vie intérieure personnelle. Parfois, le silence domine dans l'intimité, lorsque deux personnes, deux

amoureux par exemple, font l'expérience vécue mutuelle de leur ineffabilité sur un tel plan d'intimité que le secret de l'être de chacun d'eux et que l'expérience qu'ils en ont mutuellement ne supporteraient point la parole, parce que chaque mot prononcé lèserait l'atmosphère intime et ferait que l'on se sentirait échapper l'un à l'autre.

Nous voyons de la sorte que nous ne pouvons pas caractériser pleinement l'intimité comme atmosphère intime, si nous ignorons ce qui est intime au moi lui-même, ce que ce moi expérimente et ressent comme intime. L'intimité en tant qu'atmosphère interpersonnelle de confiance et l'intimité comme donnée personnelle sont étroitement solidaires. Minkowski caractérise ainsi cette interdépendance : « On pourrait penser que l'intimité vient avant tout de là, qu'elle est ainsi liée en premier lieu à ce qu'on a coutume d'appeler notre vie intérieure. Nous ne le croyons pas. L'intimité postule une présence, la présence d'un être proche. Et ce n'est que par la tranche qu'elle découpe en nous qu'elle nous permet ensuite de l'appliquer à notre propre vie »<sup>28</sup>. Nous ne pouvons pas entièrement suivre Minkowski sur ce point ; il s'agit plutôt, à notre avis, d'une influence et d'une dépendance mutuelles. Une atmosphère intime naît précisément là où — et seulement dans ce cas — deux personnes sont inclinées à se révéler mutuellement quelque chose de leur intimité personnelle, mais elles ne peuvent l'être que si une atmosphère intime existe, ce qui deviendra plus clair dans ce qui va suivre.

## 2. L'expérience vécue de l'intimité personnelle.

Chez les schizophrènes, le sentiment de pouvoir se fermer à autrui fait défaut : ils vivent continuellement dans la conviction que les autres peuvent aller jusqu'à lire leurs pensées. Chez l'homme normal, nous voyons un rythme d'ouverture et de fermeture à autrui ; il ressent comme nécessaire le fait de pouvoir se fermer à autrui à des moments donnés. Rümke exprime ceci très clairement : « Il me devient toujours plus clair que nous ne nous ouvrons jamais complètement, même au moment sublime de la normalité. Etre ouvert est toujours, dans le normal, un état temporaire. Il

---

<sup>28</sup> E. MINKOWSKI, *Espace, intimité, habitat*, Si 1 (1954) pp. 181-182.

arrive que nous le déplorions, mais c'est à tort, puisqu'une ouverture permanente serait insupportable et nous détruirait. Le rythme de s'ouvrir et de se fermer est extrêmement significatif. Je le tiens pour une caractéristique très typiquement anthropologique. L'ouverture réelle, être tout ouvert, est quelque chose de terrible, ce qui devient évident dans la pathologie. Je me rappelle d'une jeune fille schizophrène qui souffrait indiciblement du sentiment d'être tout à fait ouverte. Tout le monde pouvait voir tout d'elle. Tout son corps était ouvert, mais aussi ses pensées les plus intimes; tout le monde savait tout d'elle et pouvait la pénétrer, physiquement et psychiquement. C'était une torture sans nom et qui la jetait dans un état d'angoisse que rien ne pouvait apaiser »<sup>29</sup>.

Il nous faut, à présent, étudier phénoménologiquement de plus près ce rythme d'ouverture et de fermeture afin de pénétrer, à partir de ce rythme, jusqu'à l'expérience vécue de l'intimité personnelle. Le fait de se fermer revient, dans ce contexte, à se couper du dehors, à se verrouiller en soi pour rendre impossible une immixtion d'autrui, dont on ne veut point. L'homme normal est en mesure de réserver son intimité pour lui-même autant qu'il le désire, de limiter son intérieur par une façade destinée à l'extérieur; il ne présente qu'un certain visage de lui-même, qui cache, qui limite autre chose. Ici s'esquisse la signification positive profonde que revêt la frontière dans la vie humaine. Ce point a été surtout mis en lumière par Kulenkampff et Bollnow<sup>30</sup>. C'est précisément par la 'frontière' que nous sommes séparés et distingués les uns des autres, et que, de la sorte, nous possédons notre propre place et expérimentons ce qui est à nous et ce que nous sommes. La frontière apporte avec elle le règlement dans la vie et, par là, la protection du privé. C'est pourquoi il nous paraît que la destruction des frontières que nous avons posées fait de nous un être livré à autrui. En conséquence, le fait d'être 'entbergt' est intimement lié à celui d'être 'entgrenzt', parce que, avec la frontière

<sup>29</sup> H.C. RÜMKE, *Divagaties over het probleem 'zich sluiten'*, in: *Derde bundel studies en voordrachten over psychiatrie*, Amsterdam, Scheltema & Holkema N.V., 1958, p. 186.

<sup>30</sup> C. KULENKAMPPF, *Entbergung, Entgrenzung, Überwältigung als Weisen des Standverlustes*, NA 26 (1955) pp. 89-95; O. BOLLNOW, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, (Stuttgart), W. Kohlhammer, (1955) 247 pp.

supprimée, disparaît le sentiment d'être à l'abri à l'intérieur de la frontière: « D'abord, la perturbation de l'ordre doit être envisagée, après ce que nous avons dit, comme l'interruption de la délimitation (Entgrenzung). Ceci veut dire que les frontières, qui constituent les règlements, perdent leur pouvoir délimitant, structurant. Pour le règlement de l'habitat, cela signifie que l'espace propre, le dehors et le dedans, se nivellent. Les domaines publics et les domaines privés se confondent. Ce qui est, à proprement parler, le chez-nous (das Heimische) recule devant l'inconfortable étranger (das Unheimliche) »<sup>31</sup>. La frontière, la délimitation s'avère donc nécessaire en tant que constitutive pour l'essence de la personne humaine; lorsque la frontière s'efface, la personne humaine se dissout dans l'apersonnel, dans la masse, elle perd sa protection et est réduite à vivre dans une ambiance où elle se sent menacée, elle n'est plus en sécurité désormais: 'entbergt', elle ne sent plus la terre ferme sous ses pieds: 'Entgründung'.

Par là, nous trouvons donc la signification profonde de la maison comme lieu où l'on se sent à l'abri et à partir duquel on peut observer la vie et aller à sa rencontre: Dans la maison, l'homme trouve un état stable<sup>32</sup>. Ceci trouve déjà sa confirmation empirique dans le sort et l'état d'esprit des apatrides.

Ces frontières revêtent la plus grande importance à nos yeux, puisque c'est par elles que le moi ferme son monde intérieur et que nous nous penchons sur l'expérience vécue et la description de l'intimité personnelle. Ici, la frontière obtient sa propre signification. Nous avons déjà constaté cela chez le malade mental, le schizophrène qui est persuadé que l'on peut lire en lui à livre ouvert: sa maladie consiste précisément dans le fait qu'il ne peut plus faire l'expérience de la frontière nécessaire à la vie; ce qui signifie qu'il a perdu le pouvoir de verrouiller la frontière principale et, partant, la possibilité de se cacher et de se sentir protégé;

---

<sup>31</sup> C. KULENKAMPPF, *Entbergung, Entgrenzung, Überwältigung als Weisen des Standverlustes*, NA (1955) p. 90.

<sup>32</sup> « Es ist die Aufgabe, dem Menschen überhaupt erst wieder einen neuen sicheren Stand auf Erde, ihm, allgemein gesprochen, ein neue Heimat in dieser Welt zu verschaffen und damit sein Verhältnis zur Welt im ganzen so zu verwandeln, dass diese ihn nicht mehr als drohend und unheimlich, sondern zugleich als bergend und schützend entgegentrete » (O. BOLLNOW, *Neue Geborgenheit*, (Stuttgart), (1955) p. 163).

c'est pourquoi il a conscience d'être malade et malheureux. L'homme normal, par contre, a la possibilité de fermer l'accès à son intimité et, ainsi, se sent à l'abri. Cette fermeture s'opère grâce à ce que nous dénommerons, d'une façon générale, 'masque'. Par le masquage, une séparation est effectuée entre l'intérieur de la personne humaine et l'extérieur en général.

La signification la plus ancienne de '*persona*' est masque, acception empruntée du drame grec classique. C'est le rôle qui est joué extérieurement, tandis que l'acteur lui-même reste caché: '*personae dramatis*'. Bien que le sens actuel de personne soit précisément le contraire de cette signification originelle, cette dernière est de fait maintenue dans la vie courante. Chaque humain joue un certain rôle, parce que chaque époque, chaque civilisation, chaque pays, chaque société, chaque groupe particulier esquissent pour chacun un certain mode de comportement: on caresse certaines espérances envers des personnes dans une situation, ou une position sociale définie; on fixe des normes pour son comportement. Gusdorf parle, en ce cas, de 'personnage' et distingue dans la personne humaine un 'domaine public' et un 'domaine privé'<sup>33</sup>. Or, cette forme d'apparaître à l'extérieur qu'est le personnage est comme telle, aussi, un masque qui cache. Le 'moi' dispose, par là, d'une manière publique d'agir et d'être qui constitue sa personnalité en tant qu'elle se manifeste dans les relations, dans le commerce avec autrui; c'est en cette forme extérieure que l'autre connaît le 'moi' et que le 'moi' lui-même se sent souvent chez lui et à l'aise, parce que ce rôle social couvre et protège son intérieur le plus profond. Cette forme de personnalité est une structure, un masque, que le 'moi' tient devant soi dès qu'il se présente en public. Par là, il cache son intimité privée<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> « Le personnage n'est pas l'individu que nous sommes, mais celui que nous voulons persuader aux autres que nous sommes - ou encore, celui que les autres veulent nous persuader que nous sommes. Le plus souvent, ces deux dernières définitions se confondent, pour nous constituer une certaine façade sociale, une certaine détermination et configuration de nous-même dans le commerce avec autrui. L'essentiel dans ce fait que nous nous pensons alors, ou que nous sommes pensés, en fonction d'autrui. Un visage destiné à autrui, après arrangement où mise à l'écart de notre être intime, correction de ce qui paraît déplaisant. Une construction d'usage externe » (G. GUSDORF, *La découverte de soi*, Paris, 1948, p. 215).

<sup>34</sup> Cf. Nuttin: « Personality at its more public levels consists, for the most part, of contents and features elaborated by the culture and the special circles in

Le masque est donc ce qui protège et entoure le 'monde intérieur' personnel. Nous ne pouvons donc pas dire que, comme tel, il signifie toujours fausseté, mensonge. Le masque a, au contraire, un sens très profond du secret de soi<sup>35</sup>. Il existe dans la société humaine un mode de comportement qui n'a rien à faire avec l'imposture, bien qu'il ne laisse pas voir l'intérieur tel qu'il est : dans l'exercice de leurs fonctions, un médecin, un pasteur sont obligés de cacher leurs sentiments les plus intimes, leur secret personnel. Nous nous plaçons ici sur un plan objectif. Le masque est donc en rapport très étroit avec le secret, le secret qui cache l'intérieur ; chacun recourt au masque lorsqu'il veut tenir cachés ses sentiments les plus intimes.

Pouvons-nous dire, maintenant, que l'intimité personnelle s'identifie au secret dont l'homme fait l'expérience dans une dissimulation masquante pour y être protégé avec son secret? Est-ce à dire que le secret comme tel est caractéristique de l'intimité? La dissimulation, en elle-même, présente-t-elle une signification décisive pour l'expérience vécue de l'intimité personnelle? Il nous faut répondre à ces questions par la négative. En repérant tous ces éléments, nous nous sommes rapprochés quelque peu de l'intimité personnelle, aussi bien étaient-ils requis pour une approche et une description exacte de cette intimité et étaient-ils, dans un certain sens, décisifs pour cette dernière, mais, pourtant, avec ces éléments de secret et de masque nous n'avons pas encore atteint l'intimité personnelle dans sa nature et son expérience vécue réelles. Il nous faut donc poursuivre notre description.

Dans la dissimulation masquante, le 'moi' encercle un certain 'monde intérieur', avec ses propres petites choses à savoir, connaissance, pensées, sentiments et désirs qui resteront secrets pour un autre tant que le 'moi' les tiendra cachés. Nous pouvons nous demander, néanmoins, si secret et intimité se recouvrent toujours

---

which one is living. In that way, these constructs are convenient for the purpose of social use and 'publicity'. The intimate levels, on the contrary, are most individual on origin and intended only for privacy (J. NUTTIN, *Intimacy and shame in the dynamic structure of personality*, in: *Feelings and emotions* New York, 1950, p. 348).

<sup>35</sup> Cf. E.L. SMELIK, *Pastoraat en masker*, in: *Maskerspel*, Bussum, 1955, p. 156; O. BOLLNOW, *Die Ehrfurcht*, Frankfurt, (1947) p. 132.

tout à fait en tel cas. Une connaissance scientifique, celle d'un savant, par exemple, nous ne l'appelons pas intime. Le professeur communique objectivement son savoir à ses élèves sous forme de données qui doivent être assimilées objectivement puis à nouveau transmises: ces élèves passent de l'ignorance au savoir; ils sont introduits dans les 'secrets du métier', c'est-à-dire qu'ils sont mis en mesure de comprendre des données scientifiques qu'ils ignoraient. Cette situation, pourtant, pourra changer du tout au tout si le professeur se met à parler des doutes concernant la foi suscités par les questions que la science lui a posées, de la manière dont il a lutté avec sa foi, et de la conviction, née de cette lutte, qu'il lui fallait devenir incroyant; en semblable occurrence, l'on ne prend plus de notes, la façon d'écouter devient soudain tout autre et le silence peut s'appesantir. Le secret porte, dans ce cas, un accent absolument différent et la relation mutuelle entre professeur et élèves change. Ces derniers se rendent compte qu'on leur donne un aperçu ayant trait à la vie personnelle, qu'ils ont accès au 'secret personnel' du professeur. Il pourrait se faire que, par la suite, le professeur éprouve quelque honte de s'être prononcé en public sur sa problématique personnelle, réaction qui serait inconcevable si, par exemple, il s'était montré indiscret quant à une découverte scientifique qui eût dû rester secrète; il pourrait bien, alors, être effaré de son imprudence, mais il n'aurait point honte.

Non seulement les données strictement objectives, purement scientifiques, ne sont pas ressenties comme intimes par l'homme, dans la mesure où il est seul à les connaître, mais encore celles qui se situent dans le domaine personnel comme tel ne sont pas expérimentées comme intimes par l'homme et n'ont pas pour lui de contenu d'intimité. Que si l'on demande à quelqu'un s'il possède une intimité personnelle, si quelque chose lui est intime, il ne peut répondre qu'affirmativement; mais que si on l'interroge sur la nature de cette intimité, ce qui ressortit à celle-ci, il énumérera une nomenclature des caractéristiques de l'intimité sans avoir, le moins du monde, l'impression d'exprimer quelque chose de son intimité personnelle<sup>36</sup>. C'est ainsi qu'hommes et femmes reconnaîtront

---

<sup>36</sup> Cf. H.J. PFISTNER, *Ueber das Schamgefühl in psychotherapeutischer und heilpädagogischer Praxis*, WM 14 (1962) p. 54.

qu'ils vivent intimement leur relation mutuelle, l'expérience sexuelle concrète, mais ils n'auront rien livré de leur intimité pour autant, au contraire. Il y a là un fait curieux, caractérisable comme objectivation, comme donnée qui nous aide à approcher de l'expérience vécue de l'intimité personnelle.

Nous pourrions résumer la suite des réflexions que nous avons développées jusqu'à maintenant de la façon suivante : bien que le secret comme tel ne soit pas encore intimité, celle-ci a, cependant, quelque chose à faire avec lui. Le secret en tant que tel c'est le secret au sens objectif, pris matériellement, à la troisième personne ; c'est le secret que tout le monde peut s'appropriier totalement, sans plus, et qui signifie seulement : « on pourrait le dire, mais on ne le veut pas » ; c'est le secret dans la sphère de l'avoir, seulement, de l'avoir en tant qu'exposable'.

Mais à partir de ceci nous pouvons distinguer une autre espèce de secret, celui où le 'moi' ne possède pas au plan de l'avoir, mais bien à celui de l'expérience vécue ; c'est là le secret à la première personne, où être et avoir se mêlent, et qui est caractérisé, ainsi qui le dit Gusdorf<sup>37</sup>, par l'intériorité ; ce secret porte en soi le mystère de la personnalité propre du 'moi' et est lié à ce mystère ; il s'identifie à la vie personnelle et qu'il existe ou non ne dépend point de l'expérience comme telle ; il est, en fin de compte, inexprimentable, parce qu'il résulte de l'indicibilité ultime, celle de l'ipséité unique du 'moi'. Ce secret, qui porte la marque de l'intériorité, de la liaison personnelle, Gusdorf l'appelle le 'secret essentiel' : « Ainsi l'expérience du secret ne prend toute sa signification que dans la mesure où nous pouvons penser que le secret emporte en soi le mystère de notre existence. Mais l'avoir ne peut ainsi exercer un droit de reprise sur l'être. Un décalage subsiste toujours. Le secret essentiel s'identifie donc avec l'existence personnelle, dans ce qu'elle a d'irréductible, d'intransmissible. Comme il n'y a de don, en fin de compte, que le don de soi - de même il n'y a de secret que le secret d'être soi, et tous les secrets possibles expriment ce secret fondamental et singulier »<sup>38</sup>.

C'est d'un tel point de vue que nous allons parler de ce qui

---

<sup>37</sup> G. GUSDORF, *La découverte de soi*, Paris, 1948, p. 173.

<sup>38</sup> G. GUSDORF, *La découverte de soi*, Paris, 1948, p. 174.

est intime au 'moi', de l'intimité personnelle au plan de celui-ci. Il s'agit là du secret personnel, ou mieux, du secret de la personnalité propre du 'moi', du secret qu'est le 'moi' et qu'il vit dans ses pensées, sentiments et actes propres, dans l'expérience vécue personnelle de quelque chose d'ineffable et dans la prise de position personnelle. Le 'moi' vit l'intimité comme le domaine de ce qui est le plus propre, le plus typique et constitutif pour soi-même. Nous constatons cela chez les artistes qui hésitent à livrer leur œuvre au public, parce qu'ils ont exprimé quelque chose d'eux-mêmes en celle-ci et qu'ils veulent se cacher derrière l'accessibilité de leur œuvre: cela veut dire qu'ils cherchent à supprimer l'accent trop personnel de leur œuvre, parce qu'ils n'entendent point que le lecteur, ou le spectateur, acquiert quelque aperçu de leur secret personnel. L'intime ne révèle pas le 'moi' comme le fait le secret impersonnel: pour le professeur il y avait une grande différence entre la problématique scientifique et sa problématique personnelle. C'est que dans l'intimité le 'moi' vit son ipséité et son indépendance personnelle.

Jusqu'à ce point de notre étude nous ne nous sommes qu'un peu approchés de l'intimité en la caractérisant comme le domaine du secret personnel. Ce faisant, toutefois, nous n'avons pas encore complètement analysé l'expérience vécue de l'intimité personnelle, et l'on pourrait conclure de l'enchaînement des pensées qui précèdent que l'intimité personnelle est quelque chose que le 'moi' se refuse à révéler et avec quoi l'autre n'a rien à faire. Nous devons donc aller plus avant pour disposer dans un tout les éléments que nous avons découverts et dont la nécessité nous est apparue, Jusqu'à maintenant nous avons appris à connaître l'intimité en tant qu'expérience vécue de ce qui est personnellement propre, de ce qui est typique et constitutif de soi.

Nous n'avons pas encore approché l'intimité de façon correcte, et nous ne l'avons pu faire, parce que nous n'étions pas arrivés au moment de parler de la différence caractéristique, dans la réaction affective, existant entre le fait de rendre public un secret objectif et le fait de rendre public un secret personnel que le 'moi' décrit comme intime: par exemple, ses sentiments envers un autre. Si nous faisons attention à la différence spécifique dans la façon dont le secret personnel est vécu par opposition au secret imper-

sonnel, nous découvrons alors, que le secret personnel, celui qui est appelé intime, est vécu comme quelque chose de très fragile, de très précieux: l'homme n'exprime jamais son secret intime, ses pensées et sentiments intimes, de la même manière que le secret impersonnel. Si quelque chose est véritablement vécu comme intime l'on ne peut le rapporter que d'une manière toute spéciale et seulement en présence d'auditeurs compréhensifs et engagés. Sur ce plan, l'homme se sent honteux quand quelqu'un l'a surpris dans une conversation intime; il se sent confus quand il s'aperçoit qu'un autre l'observait au moment où il était en train de vivre en silence ses sentiments les plus intimes à l'égard de Dieu, ou quand il se rend compte que quelqu'un a surpris, à son insu, ses désirs les plus secrets. Le sentiment de honte, de confusion, apparaît ici en tant que réaction affective typiquement propre à l'expérience vécue de l'intimité, par opposition à l'expérience vécue d'un secret objectif, comme nous l'avons déjà noté à propos de l'exemple du professeur. L'homme est confus au plan personnel lorsqu'il fait l'expérience que quelque chose qui lui était intime, qui le concernait personnellement, lui est dérobé, ou encore lorsque l'on rit de ce qui lui tient à cœur. Mais l'homme a honte de tant de choses qu'il est utile de déceler ce dont il fait expérience dans cette émotion de honte, de confusion, suscitée par l'effraction de l'intimité, puisque, alors, cette réaction nous renseigne un peu plus sur l'expérience vécue de l'intimité, sur la signification et la place de l'intimité pour l'homme.

Le 'moi' ressent comme honteux le mensonge, l'exagération, le fait d'être en défaut, une omission grave alors que l'action s'imposait, une absence d'adaptation sociale véritable, une méfiance sans fondement, une faute personnelle dans l'action ou la pensée, une action personnelle inférieure à la dignité et à la culture, des révélations non voulues de choses appartenant au domaine de l'intimité personnelle<sup>39</sup>. Dans tous ces exemples, le 'moi' se sent toujours honteux de lui-même; et il aura d'autant plus honte qu'il aura été plus profondément atteint en lui-même. Nous pouvons, néanmoins, nous demander si dans cette honte le 'moi' vit toujours

---

<sup>39</sup> Cf. H.J. PFISTER, *Ueber das Schamgefühl in psychotherapeutischer und heilpädagogischer Praxis*, WM 14 (1962) p. 52.

la même chose, si la honte se ramène toujours à la même expérience vécue. Certes non, car, comme nous allons le voir, l'expérience de honte n'est pas toujours la même, si bien que, pour aboutir à une description précise de l'expérience vécue de l'intimité, il est nécessaire d'analyser plus finement l'expérience de honte, de confusion.

L'on peut avoir honte d'une faute commise, en général d'un manquement, de quelque chose de mal : le sens le plus profond d'une telle honte, qui est toujours honte de soi-même devant un autre, c'est la peur d'être exposé au ridicule ; il devient impossible d'affronter l'autre franchement. C'est la honte dans le sens que revêtent les expressions suivantes : « comment ai-je pu faire cela ? » ; « moi, j'étais donc capable de faire cela ! » ; « que va-t-on penser de moi ? ». Il existe pourtant aussi une tout autre honte, une honte authentique, la pudeur, ainsi que le remarque Hildebrand : « Distinguons-en nettement la pudeur, plus authentique et pleine de noblesse, par laquelle on cache quelque chose en raison de son intimité, on se gêne par exemple de manifester ses sentiments tendres et profonds devant des profanes »<sup>40</sup>. La pudeur est caractéristiquement une réaction affective, en laquelle nous vivons ce qui nous est personnellement propre comme quelque chose de mystérieux et de respectable ; c'est la pudeur qui veut cacher en ce qu'elle nous retient de profaner notre secret personnel. Cette distinction primaire nous allons l'analyser de plus près.

Bollnow distingue entre pudeur rétrospective et pudeur prospective<sup>41</sup>. La pudeur rétrospective pousse à cacher et à oublier, car elle est toujours un sentiment de honte pour un mal commis : c'est une prise de position éthique par laquelle un acte est caractérisé comme mauvais, ou plutôt par laquelle on a conscience d'être mauvais soi-même dans le sens de : « comment, moi, ai-je pu agir de la sorte ? ». La pudeur prospective s'efforce de retenir le 'moi' de faire quelque chose, elle veut empêcher que quelque chose soit rendue publique ; elle peut être décrite comme une inhibition, comme un voilement : « Elle a en général le caractère d'un freina-

---

<sup>40</sup> D. von HILDEBRAND, *Pureté et virginité*, Paris, Desclée-De Brouwer, (1947) p. 199.

<sup>41</sup> O. BOLLNOW, *Die Ehrfurcht*, Frankfurt, (1947) p. 84.

ge en soi qui cherche à retenir l'expression franche de la vie humaine. En opérant, elle a en général la tendance à voiler une zone 'intime' de l'homme, sans que ce voilement doive être compris comme voilement, exigé par la diplomatie, d'un défaut d'ordre physique ou moral »<sup>42</sup>. La caractéristique générale de la pudeur prospective c'est le freinage; elle retient l'homme de poser certains actes sans réflexion préalable ou sans préparation spéciale. Elle peut nous retenir de faire quelque chose de mal, de transgresser certains commandements. Elle peut aussi empêcher que ce qui est fragile soit approché d'une façon inopportune. Son souci principal, cependant, nous semble être le voilement de ce qui est respectable, de protéger le précieux contre la profanation, contre l'effraction, en le cachant. Sous cet angle, la pudeur prospective est la protection instinctive de ce qui est plein de valeur, du sacré, afin que cela soit traité avec révérence par le 'moi' lui-même et n'importe quel autre: « Elle protège le domaine 'saint' intérieur de la vie contre la profanation du quotidien »<sup>43</sup>. Cette pudeur est presque synonyme de révérence personnelle et celle-ci est commandée par l'ipséité, par le mystère de chaque personne. Plus la personne est atteinte dans son centre, dans ce qui la définit comme *cette personne*, plus cette atteinte est vécue par la pudeur dans un sentiment d'honneur lésé. Ceci est déjà vrai pour la corporalité personnelle, mais l'est plus encore pour la personne se manifestant aux plans de l'amour et de la religion.

D'un point de vue génétique, nous voyons cette pudeur naître spontanément dès que surgit l'expérience de la personnalité intérieure et propre dans le développement du 'moi', quand se dessine la notion de la valeur positive de soi, l'estime de soi. Schiller nous rejoint sur ce plan génétique quand il dit: « Dans un certain sens du mot, pourtant, il appartient à la pudeur d'être une forme de la conscience que nous avons de nous-même, donc en tant qu'elle relève du domaine des auto-sentiments. C'est qu'en chaque pudeur intervient un acte que j'appellerai 'retournement sur un soi' »<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> O. BOLLNOW, *Die Ehrfurcht*, Frankfurt, (1947) p. 85.

<sup>43</sup> O. BOLLNOW, *Die Ehrfurcht*, Frankfurt, (1947) p. 125.

<sup>44</sup> M. SCHELER, *Ueber Scham und Schamgefühl*, in: *Zur Ethik und Erkenntnislehre (Schriften aus dem Nachlass I)*, Berlin, 1933, p. 68.

Et il en vient ainsi à décrire cette pudeur comme : « un sentiment de protection de l'individu et de sa valeur individuelle contre la sphère totale du général »<sup>45</sup>. Dès que le 'moi' réfléchit sur lui-même en tant que quelque chose de propre, d'ineffable, et fait ainsi l'expérience que cette ineffabilité est livrée au public, ou est approché d'une manière qui ne témoigne pas de respect pour son ipsité, alors le 'moi' a honte ; la pudeur est éveillée par le lèsement du sentiment d'honneur.

Il nous faut tenter de caractériser davantage ce sentiment d'honneur dont parle Schiller. Dans cette pudeur respectueuse, voilant le sacré avec révérence, nous pouvons distinguer la pudeur physique et la pudeur morale. Nous ne parlerons de la pudeur physique que sous forme d'un exemple qui nous permettra de mieux approcher la pudeur spirituelle, la seule qui nous importe dans cette étude. Le propre de la pudeur physique est la crainte d'exposer le corps nu aux regards curieux d'un autre, abstraction faite de tout jugement moral sur la nudité comme telle. Le sens de cette pudeur nous apparaît clairement quand le 'moi' est atteint par ce qui lèse la pudeur, quand il voit soudain la nudité d'un autre. C'est alors la pudeur qui fait baisser les yeux, aux fils de Noé, par exemple, qui n'osent approcher de leur père, ivre, qu'en détournant le visage. En l'absence des vêtements exigés par la pudeur, c'est le sentiment de pudeur lui-même qui étend un voile protecteur sur le corps nu de l'autre. C'est délibérément que nous avons eu recours à l'exemple d'une saisie de quelque chose en dehors de soi qui lèse, parce que celle-ci se manifeste très clairement dans une telle réaction.

Venons-en maintenant à l'expérience que fait le 'moi' de son intimité personnelle dans la pudeur spirituelle. Celle-ci s'applique d'une façon protectrice autour de ces valeurs personnelles que la personne vit comme expression de son ipsité unique, des valeurs qui sont, de ce fait, respectables, remplies de mystère. Cette pudeur s'insurge contre le dévoilement grossier de ce qui est pudiquement enveloppé, à savoir, les sentiments tendres pour un autre, la conception de la vie, l'attitude vitale envers Dieu,

---

<sup>45</sup> M. SCHELER, *Ueber Scham und Schamgefühl*, in: *Zur Ethik und Erkenntnislehre (Schriften aus dem Nachlass I)*, Berlin, 1933, p. 70.

la culpabilité et le sentiment d'être saint, bref, tout ce en quoi le 'moi' s'expérimente dans sa situation personnelle dans le monde: la créativité personnelle. La pudeur spirituelle a honte du dévoilement de l'essence propre et prétend envelopper cette dernière d'une manière qui la protège: « Nous parlons ici d'une pudeur spirituelle comme d'une pudeur qui cherche d'une manière générale à cacher le centre le plus intime de la vie spirituelle. Et elle opère encore dans le domaine spirituel dans la double direction qui s'est déjà manifestée dans la pudeur physique. D'une part, elle empêche l'homme de montrer ouvertement son intérieur propre, et, d'autre part, elle l'empêche en même temps de regarder avec curiosité l'intérieur devenu visible d'un autre homme. Nous remarquons ce phénomène dans toutes les occasions où les hommes doivent parler de leurs expériences les plus intimes, de leurs sentiments les plus profonds »<sup>46</sup>.

Cet obstacle, cette inhibition, cet enveloppement, ils nous faut maintenant les bien comprendre. Tout ce qui a été dit plus haut sur la frontière, sur le masque dans la vie de l'homme s'applique ici et s'adapte de façon concrète en fonction de l'expérience vécue de l'intimité. La pudeur ne coupe pas entièrement l'ipséité intérieure personnelle de tous contacts avec autrui; certains actes sont rendus plus difficiles, mais non pas impossibles. En telle occurrence, il ne s'agit pas de s'emmurer tout à fait, de se cacher complètement, de se retrancher de la société<sup>47</sup>. La pudeur ne constitue pas une clôture totalement verrouillée, mais une enveloppe protectrice qui entoure avec tendresse ce qui est précieux et le protège contre toute intervention grossière, inconsiderée ou uniquement objective; il s'agit bien là d'une frontière qui tend à envelopper entièrement l'objet d'une atmosphère de respect et de révérence. Dans cette atmosphère, grâce à laquelle l'ipséité du 'moi'

---

<sup>46</sup> O. BOLLNOW, *Die Ehrfurcht*, Frankfurt, (1947) pp. 127-128.

<sup>47</sup> Bollnow décrit la vraie fonction de la pudeur de la sorte: « Sie ist nicht die einer festen, unübersteigbaren Mauer die zwischen Mensch und Mensch aufgerichtet ist, und jede Berührung verhindert, sondern die einer lebendigen, immer elastischen Hülle, welche zwar die leichtfertige Berührung verhindert, aber darum die ernsthafte nicht ausschliesst. Darum ist die Scham nichts Festes sondern kann nur aus der lebendigen Bewegung des Lebens selber begriffen werden, in dem sie eine ganz bestimmte Aufgabe zu erfüllen hat » (*Die Ehrfurcht*, Frankfurt, (1947) p. 125).

est abordée respectueusement, la frontière admet la révélation<sup>48</sup>. Ainsi, la pudeur crée une tension, personnelle et intersubjective à la fois, dans la vie humaine. La pudeur c'est le dynamique de l'intimité; en enveloppant ce qui est personnel de respect, la pudeur repoussera toute tentative d'effraction et de vol de l'intime, mais, en même temps, elle poussera à ce que ce dernier soit approché avec respect, révérence et tact. C'est alors que, ce faisant, la pudeur révélera l'intime, puisque, dans l'atmosphère qu'elle engendre, le mystère personnel demeure présent. La pudeur, protectrice de l'intimité personnelle, créera et supposera aussi l'intimité interpersonnelle, ce qui nous ramène à notre point de départ. « Cette vie intime, pourtant, pour se manifester dans son contenu de vie véritable, a besoin à un certain degré d'une 'cour' dans laquelle elle se cache, et de telle façon qu'elle se dérobe aux regards irrespectueux, mais que dans son enveloppement elle devienne visible comme quelque chose de sacré pour les regards respectueux. Ainsi la pudeur se pose sur les domaines plus nobles de l'âme comme une rosée qui les fait émerger de la vie quotidienne et, par là précisément, les révèle dans leur respectabilité »<sup>49</sup>.

La psychologie des profondeurs va maintenant nous faire encore avancer d'un pas. Jusqu'à maintenant nous avons parlé de l'intimité personnelle du 'moi' par rapport à l'autre. La psychologie des profondeurs, pourtant, nous permet de nous rendre compte que chaque homme dispose d'une espèce de capharnaüm psychique, dans lequel il accumule certaines expériences avec lesquelles il n'entend plus être confronté, ou qui, parce qu'entassées, ont disparu de sa conscience; dans lequel il est beaucoup d'expériences que l'homme a oublié ou refoulé, mais qui, cependant, exercent encore une grande influence sur la façon personnelle d'agir de l'homme. Le contenu de ce bric-à-brac psychique le 'moi' peut le redécouvrir soit sous l'influence d'un psychiâtre, soit en vivant à nouveau une certaine situation. Nous avons affaire ici à une sphère d'intimité

---

<sup>48</sup> Ceci vaut également pour l'auteur qui publie son *Journal Intime*: « Quant au *Journal intime*, il ne s'écrit point tant pour être lu avec curiosité que pour créer avec le lecteur une atmosphère d'intimité, l'auteur et le lecteur se penchant dans le même mouvement et dans le même esprit, sur ce qu'est la vie humaine » (E. MINKOWSKI, *Espace, intimité, habitat*, Si 1 (1954) p. 182).

<sup>49</sup> O. BOLLNOW, *Die Ehrfurcht*, Frankfurt, (1947) pp. 142-143.

subconsciente que le 'moi' a pour soi-même, devant laquelle il se dresse lui-même comme autre, et qui lui est cachée. La révélation de cela le 'moi' peut l'assumer dans une intégration complète, de sorte que l'intimité subconsciente pourra appartenir à son intimité personnelle, être approchée et vécue comme telle. Mais dans ce capharnaüm psychique, peuvent parfois se trouver des expériences oubliées ou refoulées qui devront rester cachées pour le 'moi' parce qu'il serait incapable d'en supporter la manifestation : il arrive en effet que des psychoses et des suicides interviennent après une cure psychanalytique. Nous parlons ici d'intimité subconsciente au sens le plus strict.

Nous pouvons dire, pour conclure, que le 'moi' vit son intimité dans une pudeur respectueuse ; il vit sa propre intimité et aussi celle d'autrui sous des voiles en la considérant comme quelque chose de tout mystérieux et de vénérable, comme une valeur personnelle qu'il entretient avec soin parce que le 'moi' y réalise tout ce qu'il ressent en tant que personnellement propre, créatif, en tant que constituant le secret personnel. L'intimité est un domaine et un comportement spirituels dans laquelle le 'moi' vit son indépendance de personne<sup>50</sup> ; il convient, à notre avis, de ne pas prétendre comprendre matériellement l'intimité personnelle en décidant au concret de tous les caractères qui lui appartiennent, ce qui serait impossible étant donné l'influence exercée par la culture, l'âge, le sexe, etc., sur la personne.

L'intimité personnelle n'est pas comme telle déterminée par le fait d'être totalement fermée, d'être n'importe comment cachée pour chacun, car elle est enveloppée et n'est seulement manifestée qu'en tant qu'elle est enveloppée, dans cette sphère interpersonnelle où elle reste cachée comme quelque chose plein de valeur, en quoi elle est comme telle respectée, de sorte que pour elle être révélée ne signifie pas être détruite, mais bien être assumée et cachée à la fois dans l'engagement mutuel, à savoir dans une

---

<sup>50</sup> En ceci nous nous déclarons d'accord avec Halmos sur sa manière de caractériser le 'privacy' comme un « state of mind, attitude or even mood » (P. HALMOS, *Solitude and privacy*, London, [1952] p. 102) ; mais nous ne le suivons pas dans sa description de privacy comme « freedom from social contact », et non plus dans son rejet de privacy comme tel, puisqu'il n'arrive pas à la notion « d'intimité » dans le sens que nous voulons lui donner.

circonspection, dans une sécurité interpersonnelles, et, donc, dans une atmosphère d'intimité intersubjective. L'intimité personnelle recourt à l'intimité intersubjective pour pouvoir se manifester. Ainsi, le respect et le tact envers autrui, autrement dit, la distance, s'avèrent-ils être des éléments nécessaires, à titre essentiel, de l'intimité intersubjective, entendue dans sa signification la plus profonde, que nous sommes désormais en mesure de déterminer à partir de l'intimité personnelle. Nous avons dit 'distance', non pas dans le sens d'étranger ou d'inconnu, de se tenir à l'écart spirituellement ou localement, ce qui romprait précisément l'atmosphère d'intimité, mais bien au sens de respect et de révérence. Plus grande sera l'intimité, plus grande la distance respectueuse. Le respect approche avec timidité, retenue; il s'oppose à l'approche sans vergogne; il se sent intimement lié à ce qui est vénérable, mais il craint d'en approcher. Ainsi en va-t-il aussi pour le tact; grâce à un comportement plein de tact, la valeur de l'autre est respectée; voici de nouveau cette distance respectueuse: « Dans le comportement plein de tact, par contre, l'entrée dans la pudeur, ou dans l'intimité qui excite la pitié, d'autrui, n'est pas vécue comme une invasion »<sup>51</sup>. Dans cette atmosphère pure et tendre, le 'moi' vit son intimité personnelle; et l'élément dynamique du voilement par la pudeur pleine de respect nous a montré ce que signifie cette expérience vécue de l'intimité personnelle par le 'moi'.

#### b. *Valeur morale de l'intimité personnelle.*

Nous voulons, à présent, approcher de la valeur morale de l'intimité personnelle, Il s'agira seulement d'une approche, d'une esquisse des grandes lignes de l'atmosphère (idéale) dans laquelle l'intimité personnelle doit être vécue et approchée si l'on veut vraiment la représenter et la reconnaître comme une valeur morale, et non pas la corrompre ou la dégrader jusqu'à une dévaleur. Et il ne pourra s'agir que d'une approche puisque le caractère strictement personnel de l'intimité s'oppose à ce que sa valeur morale soit fixée dans des normes rigoureusement définies, ce que rendrait encore plus difficile l'intervention de facteurs influençants, tels que la culture, l'âge, l'éducation, le sexe, sur l'expérience vécue et le contenu de l'intimité.

<sup>51</sup> J. VERECKEN, *Over tact en tactloosheid*, RKA 39 (1960) p. 12.

### 1. Subjectivité, intimité et révélation de soi-même.

La subjectivité humaine est essentiellement ex-centrique. Le sujet que je suis ne se pose que par relation au monde; tout acte de conscience consiste toujours dans le fait de prendre conscience de quelque chose; il est toujours dirigé sur un objet en dehors du 'moi'. Mais dans cette orientation au monde je deviens transparent pour moi-même, mon acte intentionnel devient un acte dans lequel je prends conscience de moi-même, dans lequel je fais l'expérience de moi-même. Dans et à travers l'orientation aux choses de ce monde, je découvre moi-même, je me découvre comme un soi: le monde se pose entre moi et moi-même.

Bien que la personne humaine devienne consciente de soi-même dans son ouverture au monde, elle ne se découvre, pourtant, comme un 'moi', au sens plein, comme un soi-même, que dans son ouverture à autrui: dans cette orientation, la personne se découvre elle-même à ce point qu'elle peut dire JE, tout comme l'autre dit JE<sup>52</sup>. La question: 'qui suis-je?' nous confronte toujours à l'autre. C'est que, dans ma conversation avec l'autre, je suis interpellé à l'aide de 'tu', tandis que celui qui m'interpelle et qui est un 'je' pour lui-même, est un 'toi' pour moi, moi qui suis un 'toi' pour cet autre, un soi-même, non pas parce que je me retire sur et en moi-même et que je me ressens pour moi-même, comme un autre, mais parce que en tant que moi-même je ne montre mon ipsité positivement qu'en me faisant valoir comme première personne dans la deuxième, comme toi, tout comme l'autre se fait valoir pour moi comme deuxième personne dans la première, comme 'moi'. Précisément en tant que nous sommes mutuellement en relation, je me montre comme un 'moi-même' et l'autre, aussi, se montre comme un 'soi-même', comme une première personne propre dans une deuxième personne. L'expérience du moi propre ne se produit donc seulement que dans un mode d'être sur-individuel:

---

<sup>52</sup> « Baldwin a eu le grand mérite d'attirer l'attention sur le problème de la perception d'autrui, constamment sacrifié jusqu'alors à celui de la connaissance du monde matériel. Il a, d'autre part, mis en évidence une certaine priorité chronologique de la conscience d'autrui par rapport à la conscience de soi... Au total, pour Baldwin, l'une des sources du moi est le toi » (M. NENDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Paris, (1942) p. 69).

« Je ne prends conscience de moi que dans ma relation essentielle à autrui »<sup>53</sup>.

Cette expérience de soi par l'intermédiaire de l'autre contient le fait que je m'expérimente comme une subjectivité, ce qui veut dire que je ne fais pas l'expérience de moi en tant qu'identique au fait que je suis *hic et nunc*, comme fait donné, mais en tant qu'originalité propre. Dans ma relation à l'autre, je m'expérimente comme tellement 'moi-même' que je puis dire 'je' : je suis donc une originalité irréductible à toute autre, ayant un destin propre, tout à fait unique, irremplaçable, dans cette relation à moi-même qui me place seul avec moi-même, d'une façon toute propre dans ce monde et, partant, je suis appelé par moi-même à une auto-réalisation ineffable. Mais, en même temps, je ne suis pas une subjectivité isolable ou isolée, précisément du fait que je ne peux seulement venir à moi-même que dans l'expérience de l'autre, Le 'moi' peut uniquement faire l'expérience de soi et se déployer comme soi-même dans la mesure où il vit son expérience d'ouverture à autrui. Cette expérience est une expérience de solitude, parce que 'moi', entendu au sens de 'moi-même' ne peut être dit que par moi seul. L'acte dans lequel on dit 'moi' ne peut être posé que par moi et ne peut être pleinement connu que de moi, parce que tout ce dont je fais l'expérience comme 'mien' est unique, individuel, en d'autres termes, appartient à moi seul, ne peut comme tel ni être possédé, ni connu, ni vécu par un autre. Cette expérience du 'moi' est donc essentiellement une expérience de solitude, où je me trouve absolument seul avec moi-même ; mais cette expérience n'est pourtant pas une expérience d'être seul, au sens d'être sans partenaire extérieur, ainsi qu'il ressort clairement du paragraphe précédent : la vraie solitude n'est possible que basée sur une solitude en duo.

Faire l'expérience du 'moi' consiste dans le fait de se saisir, en face d'un autre et avec lui, comme originalité propre, comme une façon d'être tout unique, comme un existant dans le monde ayant une saisie sur le monde, comme une prise de position tout

---

<sup>53</sup> R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être II. La philosophie de Gabriel Marcel*, Louvain, éd. E. Nauwelaerts, p. 13.

ineffable face au monde, consciente, libre et émotionnelle<sup>54</sup>, comme un être décidant de son destin, l'expérimentant et y tendant d'une manière toute particulière, comme vie, enfin, constituant un apport, une responsabilité ou une mission complètement propres. Dans cette expérience du 'moi' il ne s'agit pas du 'je' dans son rôle extérieur, tel qu'il se montre au dehors, mais du 'moi-même' dans son ipsité la plus profonde, tel qu'il est dans son essence la plus intime, dans l'expression et la prise de position de soi-même, le 'Jemeinigkeit'.

L'expérience du 'moi' est dans son tréfonds une expérience religieuse, l'expérience du fait qu'on ne trouve ni ne peut trouver l'ultime explication de soi-même en soi-même, mais qu'on est un 'Sein zum Grunde'; expérience d'avoir reçu de Dieu un nom tout propre, d'avoir un fond à partir duquel le 'moi' se comprend lui-même comme un 'soi'. Plus le 'moi' s'interroge sur ce qu'il est, plus il se demande en quoi consiste le secret de son être comme existence unique; le langage de l'amour de soi chrétien, c'est à dire de l'amour envers soi-même, est donc un dialogue avec mon Dieu considéré comme fond du tréfonds de moi-même: *intimior intimo meo*. Le 'moi' arrive complètement à lui-même dans l'intersubjectivité avec le 'toi' divin. Ce n'est que dans ce commerce avec Dieu je puis me dire vraiment 'moi', parce que c'est par Dieu et en Dieu que je suis posé, maintenu et appelé dans mon unicité. Je deviens consciemment moi-même dans la mesure où je médite sur le fond de mon existence. Ceci est l'expérience la plus personnelle, la plus 'seule' du 'moi'.

Cette expérience du 'moi' propre, expérience pluri-dimensionnelle, c'est à dire à la fois horizontale et verticale, est par conséquent tout ineffable, et elle devient toujours plus personnelle dans la mesure où elle touche toujours plus l'essence la plus intime du 'moi'. Elle s'effectue en solitude dans une atmosphère close de personnalité; c'est une expérience intérieure, puisque consciente dans l'intentionnalité de l'acte de conscience. Elle constitue une sphère de pensées et de sentiments propres, elle forme la vie intérieure propre, l'intimité du 'moi' à lui-même. 'Moi-même', intimité, secret personnel sont donc intimement unis: l'un appelle l'autre et ne

---

<sup>54</sup> Cf. L. BISWANGER. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich, 1942, p. 346.

saurait exister sans lui ; révéler l'un c'est révéler l'autre et mépriser l'un revient à avilir l'autre. Dans l'intimité personnelle, le 'soi' du 'moi' s'exprime. Ce degré de synonymie ne vaut pas encore pour la vie : le 'moi' peut se suicider comme 'soi' au plan de son intimité, mais il ne peut se suicider lui-même. Le 'moi-même', pourtant, ne s'identifie pas non plus totalement avec l'expérience, les pensées et les sentiments qu'il a de soi : jamais le 'moi' en effet ne sera en état d'obtenir une expérience de soi complète et directe. Il s'agira toujours d'une expérience médiate de soi et ne portant que sur un aspect, mais ce sera, néanmoins, en tant que telle, une expérience de soi. Partant, l'intimité personnelle doit être approchée comme doit l'être le 'moi-même' en tant que personne ; partant, aussi, la valeur morale de l'intimité personnelle est définie par la valeur de la personne même, et, augmente dans la mesure où la personne s'y exprime davantage, selon la graduation qui se dégage soit implicitement, soit explicitement, de ce que nous avons dit précédemment.

La première donnée dont nous devons tenir compte pour l'approche de la valeur morale de l'intimité personnelle est que cette dernière est définie à partir de la personne ; l'intimité doit être la personne, comme originalité, comme 'moi unique'.

En raison du caractère tout propre de l'expérience de l'ipséité du 'moi', qui s'effectue en solitude et dans une atmosphère de personnalité close, l'autre ne peut connaître l'intimité du 'moi' que pour autant que celui-ci se révèle et dans la proportion où il s'ouvre. L'autre ne fait qu'enregistrer les signes et ne peut toucher le 'moi' que de l'extérieur. Par ailleurs, tous ces signes exigent une interprétation, car ils peuvent être un masque derrière lequel le 'moi' se dissimule. Nous ne voyons d'autrui que la forme extérieure de son apparaître. C'est pour cette raison que la personne est choquée lorsque un autre l'identifie à son extériorisation ou tente de percer celle-ci pour découvrir sa vie véritable. L'ipséité du 'moi' est telle que nul autre que le 'moi' ne la peut connaître, dans et par la révélation de soi. De ce fait, la révélation de l'intimité personnelle s'opère toujours en vertu du caractère propre de cette dernière, l'auto-révélation, dans laquelle le 'moi' ne manifeste pas celui qu'il veut être pour autrui, ce qu'il est derrière son masque,

mais celui même qu'il est et auquel le 'moi' fait participer l'autre dans sa propre expérience d'ipséité personnelle.

D'où il suit que si cette révélation de soi exigée par l'intimité, veut être connue par un autre, elle emprunte sa valeur morale à celle de l'intimité personnelle elle-même, et donc, en fin de compte, au secret de la personne même. Elle doit, pour cette raison, être approchée comme doit l'être la personne comme telle dans son unicité. Cette révélation de soi postule donc, de par son caractère propre, la réalisation de certaines exigences morales dans l'autre, ainsi qu'une certaine façon d'approcher, d'écouter et d'utiliser l'auto-révélation du 'moi', puisque, en telle occurrence, connaître revient à s'appropriier tout ce qui est propre au 'moi', qui se révèle. Aussi s'ensuit-il que le 'moi' ne va, ne peut, ni ne doit se révéler lorsqu'il ne rencontre pas chez l'autre une attitude qui reconnaisse et respecte son ipséité comme telle. La valeur morale de l'intimité personnelle exige lors de sa révélation, qui est une révélation de soi, la présence de certaines qualités morales chez l'autre; elle exige un 'nous', une intimité de personne à personne, qui devra s'intensifier au fur et à mesure que le 'moi' se révélera plus lui-même. Nous établissons donc une distinction claire entre l'intimité personnelle et l'intimité de personnes.

## 2. Intériorité et extériorité du 'moi'.

Pour approcher correctement de la valeur morale de l'intimité personnelle, nous devons pénétrer encore plus profondément dans le caractère typiquement humain de la révélation de soi. Dans ce qui précède, nous avons donné fortement l'impression qu'il existait une rupture profonde entre le dedans et le dehors de la personne humaine, à telle enseigne que tout ce qui est intérieur se déroberait totalement au regard de l'homme du dehors. Si nous voulons, pourtant, arriver à une approche exacte de l'intimité personnelle, il nous faut transcender cette dualité.

Nous retrouvons surtout dans le stoïcisme la dualité de l'intériorité et de l'extériorité quant à la personne humaine: le stoïcisme, tel qu'il a été concrètement vécu, est impensable sans la foi à une souveraineté intérieure inaliénable, une totale possession de soi-même par soi-même; le stoïcien croyait dans l'existence d'un intérieur où l'on pouvait se réfugier, non-lésé et non-lésable. Dans

ce schéma de vie, l'on admet une complète séparation entre l'intérieur et l'extérieur, et l'on envisage l'intérieur comme une forteresse en laquelle on demeure seul avec soi-même, dans laquelle on peut s'enfermer complètement et où rien ne filtre du dehors.

Cette séparation, qui engendre l'impression que l'on ne saurait librement choisir entre une vie intérieure ou une vie extérieure, est en conflit avec la réalité de la personne humaine. Il n'existe point de vie intérieure séparée, car nous sommes essentiellement des étant-dans-le-monde, de sorte que nous devons nécessairement admettre une « unité d'implication réciproque du sujet et du monde »<sup>55</sup>. Le 'moi' n'est donc jamais isolé; il se pose lui-même en relation continuelle au monde et échappe ainsi continuellement à soi-même. « La vie personnelle se trouve à l'intersection de deux domaines, comme leur unité supérieure et paradoxale. Elle signifie que l'homme est à la fois un dedans et un dehors, que tout en lui est dehors et que tout en lui est dedans. Il ne peut y avoir de secret absolu, dérobé complètement à tous les regards. Seulement tout est secret dans l'évidence même, tout est caché quoiqu'apparent »<sup>56</sup>. Toute notre vie 'intérieure' de sentiments et de pensées est nourrie et imprégnée d'éléments du dehors. Le monde du dehors ne commence pas seulement avec les choses qui m'entourent, j'en reçois l'empreinte dans mon comportement, dans mes pensées et sentiments, il est présent dans toutes mes expériences. Ainsi, la vie 'intérieure' n'est-elle pas enfermée dans le 'moi-même', mais elle est présente dans chaque acte, mot et geste externes, dans chaque présence au monde, par laquelle le 'moi' échappe continuellement à soi-même et est livré aux regards d'autrui: dans l'acte le plus extériorisé résonne quelque chose de notre réalité la plus profonde. De là l'opinion suivante de GUSDORF: « Loin que l'intimité de l'homme soit un domaine inaccessible, elle paraît bien plutôt la part la plus exposée de la personnalité. Ce qu'il y a en nous de plus engagé, de plus responsable, - et que l'évènement met en jeu sans cesse »<sup>57</sup>.

L'intimité personnelle a donc un visage physique. Affirmation que nous pouvons prendre aussi à la lettre: le visage peut préci-

---

<sup>55</sup> W. LUYPEN, *Existentielle fenomenologie*<sup>2</sup>, Utrecht, (1961) p. 45.

<sup>56</sup> G. GUSDORF, *La découverte de soi*, Paris, 1948, pp. 100-101.

<sup>57</sup> G. GUSDORF, *La découverte de soi*, Paris, 1948, pp. 99.

sément exprimer les sentiments les plus intimes du 'moi'. Grâce à l'unité qui existe entre le dedans et le dehors, de nombreuses expériences intimes se manifestent dans la dimension de la corporalité humaine; cette incarnation peut même être constitutive d'actes personnels: par exemple, une douleur aiguë, une expérience religieuse particulière, un désir intensément personnel, peuvent se refléter sur le visage de l'homme.

Du fait de la structuration de l'homme dans une combinaison d'intériorité et d'extériorité, découlent des conséquences profondes quant à la valeur morale de l'expérience de l'intimité: les révélations extérieures non délibérées de l'intimité personnelle, qui dépassent donc le contrôle personnel, doivent être approchées comme doit l'être chaque révélation de soi personnelle, si l'on veut vraiment respecter tout à fait la subjectivité du 'moi'. En d'autres termes, tout ce qui est ou peut être vu ne peut être regardé grossièrement, ou être enregistré d'une manière froidement objective. A se comporter de la sorte, on ferait abstraction de l'accent personnel qui résonne dans cette incarnation particulière et l'on pécherait contre le respect qu'exige la personne lorsqu'elle fait l'expérience de son ipséité. Au contraire, en telle occurrence, ce doit être la pudeur qui détourne le regard par respect pour la personne qui se manifeste, par exemple, dans la douleur; ou encore, ce doit être la pudeur qui témoigne d'une sympathie véritable, celle qui com-pâtit en présence de la personne qui s'exprime et voile celle-ci dans une intimité interpersonnelle. Nous illustrerons ce qui précède par deux exemples: le jugement moral quant au détecteur de mensonge; la moralité du journalisme et de la télévision.

Le principe moral qui exige que l'on approche avec respect la personne d'autrui doit jouer, entre autres, pour le jugement de la valeur morale de l'emploi du détecteur de mensonge à l'insu d'un suspect qui est interrogé, emploi grâce auquel les réactions émotionnelles peuvent être objectivement enregistrées. A notre avis, tout n'est pas dit lorsque l'on affirme: « le juge d'instruction a de toute façon la possibilité d'enregistrer les rougeurs subites et les sursauts du suspect qu'il interroge et de tirer des conclusions de tels phénomènes; le détecteur de mensonge n'est qu'un procédé plus affiné d'enregistrement des mouvements affectifs du suspect; on ne dérobe donc pas à ce dernier des conte-

nus de conscience ; il est donc impossible de voir où serait le mal ». Il s'agit essentiellement en ce cas d'un contrôle objectif et entièrement automatique de l'état affectif intérieur du suspect contre sa volonté. C'est précisément cette opération mécanique qui s'oppose au respect dû à la personne en tant qu'elle veut rester elle-même et se réserver le droit d'inviter qui il lui plaît à entrer dans son intimité ; ce qui manque totalement dans l'emploi du détecteur de mensonge c'est le respect qui attend d'être invité. Le fait que l'état affectif intérieur du suspect se manifeste dans la dimension de la corporalité humaine ne lui enlève pas du tout le caractère de l'intimité, comme nous l'avons vu plus haut à propos de la structure de la personne humaine. L'action du détecteur de mensonge a essentiellement pour effet d'empêcher le suspect de se fermer, ce qui entraîne pour lui l'impossibilité de disposer librement des phénomènes qu'on enregistre, de leur rôle et de leur signification.

La valeur morale de la révélation de soi corporelle doit servir de critère pour juger de la moralité du journalisme et de la télévision ; sur ce plan, il faut bien admettre que tout ce qui peut être vu ne saurait être enregistré avec une froide objectivité et livré au public, sans discrimination préalable. Lorsque le 'moi' ne dispose plus et ne peut plus disposer de son droit d'acquiescer librement, et lorsque il ne peut pas tabler sur la compréhension, le respect et la compassion des spectateurs à l'égard de ses révélations d'ordre intime, la reproduction de ces dernières sur l'écran de télévision ou sur la photographie de presse constitue une dégradation morale et entre en conflit avec le respect et la révérence que l'on doit à la personne humaine, au 'moi' ; elle est une objectivation intolérable des relations personnelles. Ce qui est visible doit participer au respect et à la valeur morale de l'intimité personnelle ; c'est ce qu'il nous faut maintenant étudier encore davantage pour que soit plus clairement signifiée la relation qui doit exister entre la manifestation de l'intimité et la valeur morale de cette dernière.

### 3. Intimité et privatisme.

Faisons le bilan de nos découvertes à propos de la valeur morale de l'intimité personnelle : nous avons traité déjà de la signification de l'intimité, de la valeur de la révélation de soi et de l'in-

carnation de l'intimité par rapport à la personne humaine; nous avons mis en lumière de quelle manière, de ces points de vue, la personne s'exprime et jusqu'à quel degré la valeur morale de l'intimité, de la révélation de soi, de l'incarnation est déterminée par la valeur de la personne humaine en situation concrète. Toutefois, avant de procéder à une approche morale qui embrasse en son ensemble l'expérience de l'intimité, nous avons encore à considérer une autre conséquence très importante et qui est étroitement liée à la nature toute propre de la personne humaine; nous verrons que cette conséquence permet de délimiter plus correctement l'intimité personnelle et empêche l'expérience d'intimité de croître en direction d'une dégradation morale.

L'intimité personnelle n'a et ne doit avoir rien affaire, généralement parlant, avec l'égoïsme, ou mieux, avec le privatisme; jamais elle ne devra croître jusqu'à une certaine forme de privatisme, entendu au sens propre du terme. Une expérience d'intimité qui, par principe et totalement, excluerait tout contenu social, ou qui, par principe, s'opposerait à la révélation de contenus que le sens moral interdit de taire — lorsque donc la société a le droit de savoir et le 'moi' le devoir de parler — une telle expérience d'intimité constituerait une dégradation morale et s'opposerait aux normes éthiques qui découlent d'un personnalisme véritable. Sous cet angle, l'intimité n'est pas compatible avec le sentiment que ce que le 'moi' sait ne regarde que lui seul. Une vraie expérience personnelle de l'intimité ne peut entrer en contradiction avec le personnalisme, dans lequel la personne est caractérisée par l'ouverture à autrui.

Une expérience d'intimité sous une forme de privatisme peut, d'abord, résulter d'un refus de tout contact social, dans une fermeture totale et par principe. Elle se fonde sur une idéologie individualiste qui admet la souveraineté, l'autarcie et l'autosuffisance de la personne. C'est ainsi que, par exemple, une certaine surestimation de l'idéal chrétien quant à l'ineffabilité de la personne peut aboutir à un isolement. Un privatisme pareil peut aussi provenir d'une certaine conscience de rang et de classe, ou d'un certain sentiment de prestige. Mais en de telles expériences d'intimité, cantonnées au privatisme, il se manifeste une opposition à l'ouverture essentielle à autrui qui caractérise la personne humaine et l'expres-

sion d'une certaine structure de comportement qui ne fait pas de place à l'autre comme personne, comme originalité. C'est à de telles expériences d'intimité qu'a trait le jugement de Halmos: « Nous pouvons conclure que les structures idéologiques de privatisme et de réserve sont des causes effectives d'isolement social »<sup>58</sup>. Partant, Halmos récuse la 'privacy' comme telle. Nous accepterons, néanmoins, quant à nous, l'existence d'une autre forme de 'privacy', l'intimité personnelle et qui a une grande valeur morale puisqu'elle est l'expression même de l'ipséité du 'moi': cette forme de 'privacy' n'a rien de commun avec le privatisme. Mais Halmos, cependant, n'arrive pas à reconnaître et à décrire cette forme de l'expérience d'intimité, puisque, pour lui, la 'privacy' n'est basée que sur des motifs qui se trouvent en dehors du 'moi' comme tel.

L'intimité peut en outre être également vécue sous forme de privatisme dans certains actes seulement, à savoir quand la personne refuse de s'exprimer alors qu'elle aurait le devoir moral de le faire. Ceci aura lieu si la personne ne comprend pas sa responsabilité envers la société dans le témoignage de vérité. Le mensonge ou le mutisme sont ici une cuirasse qui permet de se maintenir en soi-même, de se protéger soi-même, dans ce sens que l'on n'ose pas s'engager pour la valeur de la vérité, ni réaliser le sens et la valeur de celle-ci, parce que l'on fonde son attitude fermée sur une mécompréhension de la conservation de soi, ou que le sens de la responsabilité à l'égard de la communauté fait défaut. Sur ce plan, le 'moi' aura à vaincre et à dépasser le sentiment de pudeur dans lequel il vit son intimité en s'engageant pour la vérité; ceci peut valoir également pour des sentiments personnels. Pour un juge, savoir comment un criminel a vécu personnellement son crime peut être d'une signification décisive, précisément pour pouvoir préserver la communauté d'une possibilité et d'un danger de récidive.

Aussi bien, devons-nous affirmer que le droit sur l'intimité personnelle n'est pas, d'une manière générale, d'une valeur absolue, de sorte que, quant à la possession du secret personnel, l'on ne peut pas dire purement et simplement que tout ce dont on a un savoir intérieur doit, du fait de cette intériorité, rester caché. De quelque façon que nous comprenions l'intimité, nous ne la pourrons

---

<sup>58</sup> P. HALMOS, *Solitude and privacy*, London, (1952) p. 125.

jamais vivre dans un égoïsme auto-suffisant. La véritable expérience vécue de l'intimité ne ferme pas tout accès à autrui.

#### 4. Expérience vécue de l'intimité comme valeur morale.

Jusqu'à maintenant nous avons frayé un chemin pour pouvoir obtenir une vision synthétique sur la valeur morale de l'intimité personnelle. Dans cette vision, nous n'avons pas l'intention d'indiquer des déterminations morales trop précisément définies, mais plutôt de dégager l'atmosphère qui révèle quelle valeur morale l'intimité personnelle représente — l'atmosphère dans laquelle cette dernière est vécue comme une haute valeur morale —, l'atmosphère qui rendra possible une intimité personnelle vécue comme valeur morale et qui empêchera cette intimité de se dégrader et d'en venir à une dévaleur. Dans la description de cette atmosphère, nous verrons se dessiner les exigences morales qui doivent être posées en vertu de la valeur morale de l'intimité personnelle, tant pour la personne qui vit son intimité personnelle que pour l'autre qui s'approche de celle-ci.

Nous ne pouvons pas en rester à la question de savoir si le 'moi' a un droit sur l'intimité. Cette question a trouvé sa réponse en filigrane dans ce paragraphe, en ceci que le 'moi', parce que 'soi', a le droit et le devoir d'être lui-même. Et ce fait d'être 'soi' est d'abord vécu, de par la structure humaine, dans un abri personnel, dans une atmosphère intérieure d'expérience d'ipséité, surtout dans le domaine des sentiments; cette atmosphère fait partie de la valeur de personne qui est inaliénable et irremplaçable; elle ne peut lui être déniée.

Mais constater ce droit ne saurait suffire, parce que s'arrêter à ce droit seul pourrait provoquer une impression erronée quant à ce que comporte celui-ci: l'intimité personnelle. Je peux posséder une maison; mon droit de possession vient du fait que j'ai acheté cette maison; mais lorsque la porte est entrouverte, un autre peut librement entrer sans que mon droit en soit pour autant nécessairement lésé. Un autre peut venir estimer objectivement la maison, la visiter au dedans et au dehors, s'informer objectivement auprès de moi du prix que j'ai payé pour l'achat, sans qu'une telle démarche amoindrisse la valeur, la signification de la maison. Je puis même être dépossédé de la maison sur des bases sociales: cette

possession, la maison, ne fournit aucune contre-indication morale au sujet d'une telle approche. Je puis même, sans plus, vendre, ou démolir, ou totalement reconstruire la maison : tout cela n'est pas en opposition avec le droit sur cette possession.

Si l'on considère le droit à l'intimité personnelle de la même manière que le droit à un avoir matériel, on suscite l'impression qu'il s'agit là de réalités de même plan et l'on omet de faire ressortir que l'intimité personnelle représente une valeur toute propre qui impose des exigences morales toutes particulières tant au 'moi' qu'à l'autre. Il s'agit, en fin de compte, de la situation de fait dans laquelle quelqu'un veut savoir quelque chose de l'intimité d'une autre personne. L'on doit alors se demander : « Est-ce que je peux vouloir cela ? est-ce que je le dois ? L'autre peut-il abdiquer et révéler quelque chose de son intimité ? Est-ce qu'une telle révélation peut être assimilée à un échange de données objectives, comme il en va pour la vente d'une maison ? Ne dois-je pas d'abord me demander dans quelle sorte d'atmosphère une telle révélation devrait avoir lieu ? Si nous approchons de l'intimité personnelle à partir de cette 'situation-de-conversation', d'un 'moi' en dialogue avec un autre 'moi', c'est seulement alors que, à notre avis, la valeur morale de l'intimité personnelle sera approchée de la façon correcte, aussi bien pour le 'moi' que pour l'autre, et que ressortira ce qu'est cette valeur morale ; ce faisant, l'on ne tombera pas dans le piège de parler abstraitement, et donc faussement, de la valeur morale de l'expérience vécue de l'intimité personnelle.

L'intimité personnelle est l'atmosphère dans laquelle chaque 'moi' vit son ipséité comme subjectivité. La révélation de l'intimité est donc essentiellement une révélation de soi, ce qui vaut également pour l'incarnation de l'intimité. Cette donnée est décisive pour l'atmosphère dans laquelle l'intimité doit être vécue, tant par le possesseur de l'intimité que par l'autre dans son approche de l'intimité de son prochain.

Je peux questionner objectivement un autre sur des données intimes de sa vie, ou me comporter vis-à-vis de lui d'une manière qui s'exprimerait dans : 'J'ai le droit de connaître tes sentiments intimes en cette affaire'. Cet autre est alors seulement 'utile' au 'moi' comme source d'informations ; l'autre est, somme toute, traité comme une encyclopédie que l'on consulte 'un instant'. Dans un tel

comportement, l'autre n'est pas approché comme sujet précisément parce que les expressions propres qui traduisent sa subjectivité ne sont pas approchées comme telles, comme des révélations d'un soi. Cette attitude dégrade donc la signification de l'intimité personnelle. Il peut aussi arriver que l'on ait recueilli, dans une conversation pleine d'abandon, des révélations intimes d'un autre, et qu'on les transmette, par la suite, à tout le monde sous forme d'informations objectives. Là, également, l'intimité personnelle est avilie, parce que les sentiments personnels dans lesquels l'autre a vécu ces données intimes n'ont pas été respectés ; dans et par cette communication objective, l'on ne reconnaît plus l'ipséité de l'autre, parce que l'on a disposé indiscretement de révélations intimes, et dans la mesure où l'on en a disposé. Il peut arriver encore que le 'moi' lui-même jette librement ses sentiments intimes sur la place publique et qu'il les raconte objectivement sans gêne ni pudeur, ou que quelque chose de son intimité vienne à être connu par le hasard des circonstances : le 'moi', en telle occurrence, se sent honteux et éprouve le sentiment que ce qui a été rapporté n'aurait pas dû l'être de *cette manière*, qu'une toute autre attitude était exigée.

Cette analyse de quelques attitudes concevables à l'égard de l'intimité personnelle nous a appris que tant du point de vue du 'moi' qui exprime son intimité que du point de vue de l'autre qui en reçoit la confiance, des réactions toutes spéciales sont requises si l'on veut que la valeur de l'intimité personnelle, valeur qu'elle a pour la personne humaine comme expression de son ipséité subjective, soit vraiment reconnue et vécue. Cette relation interpersonnelle devra prendre forme dans un comportement en lequel le sujet *in concreto* pourra librement disposer de lui-même et jouira de la liberté et du droit d'être soi-même et de se révéler, sans que ceci puisse aller en fait jusqu'à un privatisme égoïste. Ce comportement est celui de l'intersubjectivité. L'intimité personnelle impose l'intersubjectivité comme exigence morale pour son approche et sa révélation. C'est ce que nous allons mettre davantage en lumière maintenant.

Dans l'intersubjectivité, les personnes s'approchent réciproquement en tant que 'sujet' ; sous cet angle, on ne force pas l'autre à se manifester et l'on en approche avec un grand respect ; ce qui signifie, par rapport à l'intimité personnelle, que l'intersubjectivi-

té est l'atmosphère dans laquelle le 'moi' fait dépendre son entrée dans l'intimité de l'autre de la décision de celui-ci, de son invitation implicite ou explicite à converser intimement. On laisse à l'autre l'initiative d'oser entreprendre au moment de son choix la conversation intime. Cette attente pleine de respect s'intensifiera à mesure que les communications se feront plus intimes et toucheront de plus près le centre même de la personne. Car, plus l'essence de cette dernière est atteinte, plus il lui est malaisé de se manifester et de s'exprimer, du fait, précisément, qu'elle pénètre dans le mystère qu'elle est pour elle-même. Certaines expériences de Dieu ne peuvent être traduites, parce qu'elles sont par trop intimes; elles peuvent concerner une dimension incommunicable de la personne, où un autre *ne peut* accéder. Certaines expériences d'amour et de tendresse sont si fragiles qu'elles ne sauraient supporter la traduction en paroles; un geste ou un simple regard suffit; il arrive même qu'elles doivent rester cachées sous peine d'être détruites par toute formulation qu'on en pourrait faire.

Dans l'intersubjectivité, l'approche de la personne de l'autre par rapport à la conversation intime ne sera pas uniquement une espérance pleine de respect, passive, attendant de l'autre qu'il veuille ou puisse oser entreprendre une conversation intime. En même temps, l'on créera une atmosphère active de confiance et de pudeur spirituelle, dans laquelle l'autre se sait protégé en tant que sujet quand il est sur le point de s'exprimer, une atmosphère qu' aussi bien il attend *avant* de s'exprimer. Une conversation ne se réduit pas seulement à un échange de mots, d'informations objectives: le développement de la conversation est commandé par les sentiments personnels, c'est donc un processus dynamique vivant et non pas logique. Pour cette raison, la personne tâtonnera sans cesse pour être certaine de bien rencontrer chez l'interlocuteur un 'cosentir' et une sympathie intime. Que si l'on prétend vraiment accepter l'intimité personnelle comme une valeur morale élevée, l'on devra — à titre d'exigence morale de respect envers l'autre comme personne — créer le climat qui permettra à l'autre de venir avec des informations très confidentielles et intimes: à savoir un climat de respect, de sympathie et d'empathie'. Dans une telle atmosphère, l'on n'est plus en face de l'autre, mais à côté de lui, avec lui, l'on va au devant du sentiment et le reflète dans le co-sen-

timent, l'on essaie de se vivre en l'autre comme personne. Le fait de sentir comme l'autre c'est précisément reconnaître et chercher à respecter son ipséité personnelle dans ce qu'elle a de plus inef-fable. C'est alors cette atmosphère de confiance réciproque qui invite à la fidélité mutuelle et rend celle-ci possible.

Mais ce comportement qui tend à créer une atmosphère de respect et de confiance est défini également par une expectation respectueuse qui, en vertu de l'intersubjectivité, s'oppose à ce que soit exercée une pression morale sur quelqu'un pour l'obliger à s'exprimer. L'atmosphère de respect s'oppose à toute indiscretion, à une irruption dans la vie d'autrui, par exemple en posant certaines questions. Bien que l'on prépare la situation qu'exige l'information intime tant pour être donnée que pour être reçue, on laisse pourtant la liberté et la responsabilité à l'autre. Que s'il n'est pas encore en état de parler intimement, l'on respectera son silence et on lui laissera l'initiative d'engager en l'instant de son choix la conversation intime.

Nous avons déjà approché phénoménologiquement cette atmosphère, au cours de cet article, comme l'atmosphère de l'intimité intersubjective, de l'intimité de personne. Nous venons de montrer comment cette intimité de personne est posée comme exigence morale pour une approche véritable de l'intimité personnelle; comment, d'une part, une atmosphère vraie, dans laquelle les informations intimes comme telles sont préparées et respectées, est créée dans l'intimité de la personne; et comment, d'autre part, l'intimité personnelle, comme entourée de pudeur spirituelle, peut seulement être révélée par la personne à qui elle appartient lorsque celle-ci rencontre un co-sentiment qui la respecte, une intimité intersubjective. Dans cette façon d'approche et de vivre l'intimité personnelle, le danger de privatisme, de repliement sur soi, est surmonté.

Enfin, nous avons encore à dire quelque chose de la responsabilité de la personne humaine qui a le privilège de pénétrer dans l'intimité personnelle d'un autre. Lorsque celui-ci révèle librement à celle-là son intimité sous l'influence de l'atmosphère que nous venons de décrire, la personne qui reçoit les confidences devra se demander si, en conscience, il est bien de pénétrer plus avant dans l'intimité qui s'ouvre, ou de le faire *maintenant*. Ceci doit s'enten-

dre dans un double sens : la personne invitée à partager les révélations intimes doit, en conscience, se demander si elle a vraiment le droit de savoir ce que l'autre est sur le point de lui révéler, en vertu de cette relation de confiance mutuelle, en d'autres termes, si l'autre peut légitimement révéler les informations intimes qu'il a l'intention de communiquer ; par ailleurs, la personne en question doit se préoccuper de savoir si l'autre qui est prêt à se révéler est capable de supporter pour lui-même les révélations qu'il veut faire, s'il peut assimiler ces dernières psychiquement.

Commençons par cette dernière question : la personne arrive à l'auto-réflexion à partir de son ouverture au monde et à autrui. C'est ainsi que, au cours d'une conversation toute intime, elle peut arriver à prendre plus profondément conscience d'elle-même ; la chose sera d'autant plus possible qu'il s'agira, par exemple, d'une situation psychanalytique et psychothérapique. Chaque information à propos de l'intimité donne de celle-ci une expérience vécue plus intense. Par la situation de transfert, la personne qui se révèle peut en venir à lire dans des zones d'intimité qui jusqu'alors avaient été cachées pour elle, et les manifestations de celle-ci peuvent être si traumatisantes que la personne ne les peut supporter, en tout cas pas maintenant, et tombe dans une psychose. En telle occurrence, le psycho-thérapeute aura à se rendre compte, en conscience, du degré d'intégration psychique dont dispose le patient et ne devra en aucun cas dépasser son niveau d'assimilation spirituelle. Sa première norme ne doit pas être de persévérer jusqu'à obtenir un diagnostic scientifique. Il doit, en premier lieu, veiller au bien de son patient et ne poursuivre son analyse que dans la mesure où elle s'avère salutaire pour ce dernier. Dans un tel domaine pourtant, il n'est pas possible de fixer des normes ou des limites bien précises. Souvent ce ne sera qu'après une séance de psychanalyse qu'il apparaîtra que le psycho-thérapeute est allé trop loin, que le patient s'est trop exprimé, parce que ce n'est qu'alors que le patient, de nouveau seul avec lui-même et réfléchissant sur la conversation, aura la nausée de lui-même, et, partant, tombera parfois dans une psychose.

Quant à la première question : lorsque l'on est admis par un autre dans son intimité, l'on doit se demander en conscience si cet autre a effectivement le droit de communiquer ce qu'il révèle main-

tenant en fait', il nous la faut résoudre de la façon suivante: la relation affective intersubjective peut être si forte chez la personne qui se révèle qu'il y a en elle comme une vanne ouverte qu'elle ne peut plus fermer, à telle enseigne que cette personne sera incoerciblement poussée à révéler des faits qui eussent dû rester absolument cachés, par exemple, des secrets de confession, certaines intimités conjugales. En tel cas, l'on ne peut plus faire appel à la liberté acquiesçante requise pour la révélation de l'intimité, puisqu'il s'agit ici d'informations dont on ne peut ni ne doit disposer. Si donc l'interlocuteur prévoit que la révélation qu'on est en train de lui faire risque de sortir de la norme, il est obligé, en conscience, de couper la conversation; si l'information a été tout de même donnée il est strictement tenu au secret.

Ainsi, non seulement, durant la conversation, les deux partenaires ont une grande responsabilité morale réciproque, une responsabilité continuellement fondée sur le respect dû à la personne de l'autre *hic et nunc* (non pas, donc, considérée *in abstracto*, mais bien très concrètement comme *cette* personne dans sa structure et son développement dynamique propres), mais, après la conversation, ils portent encore la responsabilité morale de l'intimité révélée; chaque intimité manifestée ne saurait être communiquée à des tiers sans la permission expresse de la personne qui a fait partager son intimité. La révélation de soi est faite seulement, dans une liberté consentante, à quelqu'un, en vertu et au dedans d'une certaine relation intersubjective, parce que, en cette dernière, l'auto-révélation est acceptée et protégée comme telle avec respect. Jamais je ne puis librement disposer de l'intimité de l'autre qui m'a été révélée, parce que je n'ai absolument pas le droit de disposer de l'autre en tant que subjectivité. C'est sur cette règle que se fonde, selon nous, le sens le plus profond du secret professionnel, abstraction faite encore des nombreux motifs sociaux qui seraient sans doute prépondérants pour le législateur en cette matière. Si l'on veut vraiment que l'intimité reste l'expression d'une personne comme telle et continue de participer au respect dû à la personne humaine, il faut qu'elle ne soit montrée et révélée que sous le contrôle continu, dominateur et consentant, de la personne qui a livré son intimité. Par ailleurs, et dans les limites des conditions que nous venons de dire, l'intimité

ne pourra être connue d'un tiers que pour autant que celui-ci sera capable d'entendre et de vivre les informations intimes dans le respect. C'est dire que chaque objectivité, chaque désir de sensation, bref, chaque attitude qui rend un autre pur objet de discussion, accordent trop peu à la valeur, moralement très élevée et inaliénable, qu'autrui représente comme sujet.

Nous avons déjà posé la question concernant la valeur morale de l'intimité personnelle par rapport à l'influencement pharmacologique de la personnalité. Nous nous sommes demandés: est-il licite de pénétrer dans le monde intérieur d'un autre après l'avoir, pour cela, dépouillé de la pleine disposition de ses facultés intellectuelles, en l'ayant mis dans un état d'affectivité défreinée? Du point de vue de l'intimité personnelle, cette question peut être maintenant résolue de la façon suivante: l'influencement pharmacologique n'est admissible que pour autant que le patient y donne ou peut y donner son consentement, et que dans la mesure où le psychiatre répond à celui-ci par une attitude qui correspond à la révélation de l'intimité et observe scrupuleusement la règle du secret.

##### 5. Expérience vécue de l'intimité comme dévaleur morale.

En envisageant les informations de l'intimité personnelle sous l'angle de l'auto-révélation, nous avons posé comme essentiellement nécessaire le libre consentement de l'autre pour pénétrer dans son intimité; nous avons reconnu que ce consentement se détermine comme une exigence morale, sans laquelle l'intimité de la personne humaine ne serait pas vécue comme une valeur morale élevée. Mais, en même temps, nous avons vu que l'expérience vécue de l'intimité personnelle ne doit pas se dégrader jusqu'à un privatisme, ce qui arrive lorsque l'intimité personnelle s'effectue en opposition avec l'ouverture essentielle de la personne humaine. Par cela, nous ne disons pas, cependant, que cette donnée déterminée dont il s'agit dans l'expérience vécue asociale, cesse pour autant d'être intime. Le 'fait' d'avoir commis un crime peut signifier beaucoup personnellement pour le criminel, abstraction faite encore de ses sentiments de culpabilité. En tel cas, le secret a un potentiel personnel et, comme tel, a un degré d'intimité, tandis que, par ailleurs, demeure, pourtant, le devoir objectif de con-

fesser ce crime devant le juge. Maintenant se pose le problème si, lorsque l'intimité est vécue dans le sens d'un privatisme égoïste, on n'a le droit d'y pénétrer que *par* et *après* le consentement libre; en d'autres termes, et *in concreto*, a-t-on toujours l'obligation de s'arrêter devant cette barrière asociale, ou peut-on, au contraire, si la personne qui oppose cette barrière ne s'est pas comportée ou ne se comporte pas avec réserve à l'égard d'autrui, n'être pas tenu soi-même à la réserve? Ou encore, tenant compte du fait que nous avons posé que l'intimité personnelle comme possession-secret ne constitue pas un droit absolu, du fait que, d'une manière générale, l'ouverture de la personne humaine à autrui doit toujours être maintenue, nous pouvons nous demander: peut-on, par principe, pénétrer de force dans une intimité vécue asocialement, c'est à dire contre et en dehors de la volonté de celui qui se refuse à révéler ses pensées intimes, mais qui y est moralement obligé?

L'on ne saurait résoudre cette question dans sa généralité. D'abord joue ici déjà le fait que le droit de pénétrer dans l'intimité est dans la plupart des cas fondé sur un certain degré de suspicion. Sur ce plan, l'on présuppose donc déjà ce qui précisément est à prouver: le droit de pénétrer dans l'intimité se fonde fallacieusement sur un fait qui est à établir. Nous n'avons posé la question si l'on peut pénétrer dans une intimité vécue en privatisme qu'en principe: est-ce que, par exemple, la police, le crime et l'aveu du crime étant acquis, a le droit de recourir à tous les moyens de détection pour se faire révéler, par exemple, les complices, les motifs ou le lieu où est caché le butin?

Pour répondre, il nous faut faire une distinction très nette entre les diverses méthodes dont on use pour pénétrer dans l'intimité vécue en privatisme. Il y a des méthodes qui maintiennent l'intégrité personnelle du suspect; on peut les rassembler sous la dénomination globale d'espionnage'. Il existe encore un autre groupe de techniques qui permettent de pénétrer dans la vie psychique du suspect en portant atteinte à son intégrité, par l'élimination de sa conscience.

Quant à l'espionnage, quelle qu'en soit la forme, et sans tenir compte de ce que, par exemple, la police veut apprendre en y recourant, il sera toujours une pénétration dans l'intimité personnelle du délinquant, laquelle représente une valeur morale élevée pour ce-

lui-ci et sur laquelle il a un droit moral. Il n'est pas possible d'établir une séparation nette entre ces deux plans, dans une situation concrète de conversation. Espionner comme tel n'est pas moralement condamnable a priori, surtout si la partie qui écoute a l'obligation morale de savoir. Mais cet espionnage sera toujours un acte à double effet, car il entraînera toujours une atteinte à la valeur morale élevée de l'intimité personnelle. Il y a donc lieu, en telle occurrence, de faire la balance entre le bon et le mauvais : la nécessité d'espionner devra contrebalancer l'injustice que l'on inflige par là au délinquant.

Ce qui est écouté devient alors d'une signification décisive pour la moralité de l'espionnage, dans la mesure précisément où la haute valeur morale de l'intimité personnelle interviendra dans la conversation espionnée. Il y a une grande différence entre noter ce que le délinquant dit en son sommeil, l'écouter par un microphone caché dans sa cellule, surprendre chacune de ses conversations téléphoniques, ou enregistrer au magnétophone ce qu'il dira en conversation intime à un ami ou à un confesseur. L'atteinte portée par de tels moyens à l'intimité personnelle, telle que nous l'avons étudiée, devient, dans les exemples donnés, toujours plus grande. Dans la catégorie de l'espionnage il est donc impossible de dire d'une manière générale ce qui est permis et ce qui ne l'est pas ; et il n'est même pas possible d'indiquer nettement une frontière au delà de laquelle l'on ne saurait aller. C'est qu'il s'agit là d'un acte à deux effets dont il faut estimer la valeur morale en les comparant l'un à l'autre.

Est-il permis d'éliminer l'intégrité de la personne afin de pouvoir pénétrer ainsi dans son intimité, quand celle-ci est vécue socialement ?

Nous estimons qu'il y a une distinction entre l'intimité personnelle comme secret personnel, comme possession, comme savoir, et le fait de l'exprimer ou non. Nous croyons que cette distinction est d'importance capitale pour répondre à la problématique morale qui se pose ici. Nous admettons, alors, que si la personne humaine veut se communiquer à autrui, faire participer un autre à son propre monde de pensées et de sentiments, elle devra le faire toujours en tant que personne, dans un libre don de ce qui est propre et dans une auto-manifestation dont on est respon-

sable, c'est-à-dire dans un libre consentement. Si quelqu'un a un devoir d'informer, ou d'être disposé à le faire, l'accomplissement de ce devoir requiert encore la liberté et la responsabilité personnelle.

En effet, l'homme comme sujet est un être-libre. Mais ce fait d'être libre implique, en même temps, pour la personne humaine, la responsabilité. L'acte de choisir signifie pour la personne qu'elle doit assumer son choix, qu'elle doit répondre de son choix elle-même, et elle seule. L'acte de conscience de la personne humaine est donc d'une façon essentielle et nécessaire un acte de conscience morale. La personne doit justifier tous ses actes vis-à-vis de sa *propre* conscience: en ceci, la personne est inaliénable, car elle possède un destin moral propre. De ce fait, la personne humaine doit décider par *elle-même*. Ce choix peut être pour le bien, mais il peut être aussi pour le mal. Qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre choix, la personne est elle-même. C'est pour cela aussi, que la personne ne doit jamais, à son corps défendant, être mise dans un état où elle ne sait plus ce qu'elle fait, ni ne peut justifier vis-à-vis de sa conscience les actes qu'elle a posés inconsciemment; bref, dans un état où elle est dépouillée de sa liberté, où elle est atteinte en tant que personne et annihilée comme être moral.

C'est ici que la justice humaine fait l'expérience de ses limites. Il appartient uniquement à Dieu « de sonder les reins et le cœur », c'est-à-dire de voir à travers la personne jusque dans son être le plus profond. Quand la personne humaine se replie égoïstement, elle fait de son intimité une dévaleur morale dont elle est elle-même responsable, une dévaleur qui sera d'autant plus grande que la société aura plus à souffrir de son mutisme. Jamais, cependant, l'on ne doit pénétrer, par force, dans l'intimité personnelle, en mettant la personne, contre sa volonté, dans un état dans lequel elle ne peut plus disposer librement d'elle-même. Bien que le droit de posséder en propre ses pensées et sentiments soit un droit relatif dans ce sens qu'il n'est pas possible à l'homme de vivre tous ses actes en isolement, et que, au contraire, l'on a le devoir, parfois, de s'exprimer à autrui, l'on n'a pas, pourtant, le droit de pénétrer dans l'intimité qui se ferme, en éliminant le contrôle de la conscience; la raison en est que la permission d'entrer dans l'intimité

personnelle ne dépend pas de la manière, sociale ou asociale, dont cette intimité est vécue, mais de la réponse que l'on doit donner à la question de savoir si l'on a le droit de dépouiller la personne humaine de la faculté d'agir comme une personne morale et d'éliminer cette dernière. Or, la personne humaine, en tant que capable de se déterminer elle-même moralement, est inviolable; elle ne doit jamais être forcée ni empêchée d'adopter, en responsabilité propre, l'attitude de son choix à l'égard de ses actes.

Ainsi, avons-nous tenté d'indiquer, en ses grandes lignes, la juste approche de la valeur morale de l'intimité personnelle, en considérant comment celle-ci doit être vécue, d'une part, dans sa valeur vraiment morale, par la personne même, et comment, d'autre part, elle doit être approchée par autrui se comportant d'une façon vraiment morale. Nous croyons avoir donné une base à partir de laquelle les diverses questions concrètes concernant l'expérience vécue et l'approche de l'intimité personnelle, telles qu'elles se posent de nos jours, peuvent trouver une réponse.

Nijmegen (Holland).