

L'Essai sur le Mal de Jean Nabert

Caroline Terrier

► **To cite this version:**

| Caroline Terrier. L'Essai sur le Mal de Jean Nabert. Philosophie. 2008. dumas-00352811

HAL Id: dumas-00352811

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00352811>

Submitted on 13 Jan 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.





Caroline TERRIER

L'Essai sur le mal de Jean Nabert

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie

sous la direction de M. Philippe SALTEL

Année universitaire 2007-2008



Caroline TERRIER

L'Essai sur le mal de Jean Nabert

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie

Sous la direction de M. Philippe SALTEL

Année universitaire 2007-2008

« Ce qui fait le prix de cet Essai sur le mal, c'est qu'il est mené à la façon d'une épreuve par le feu, à travers quoi la philosophie doit se sauver à grand peine et à grand frais. »

Paul Ricoeur

(« L'Essai sur le mal », dans *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1992, p. 237)

Sommaire

INTRODUCTION	5
PARTIE 1 LA THÉORIE DU MAL CHEZ NABERT	13
INTRODUCTION :	14
1) LA CAUSALITÉ IMPURE	18
2) LE MAL DE SÉCESSION :	25
3) LE PÉCHÉ (ET LE SENTIMENT DU PÉCHÉ) :	39
CONCLUSION :	51
PARTIE 2 L'EFFICACITÉ DES CONCEPTS MYTHIQUES	62
INTRODUCTION : LIMITES DES DEUX CRITÈRES DE L'EFFICACITÉ	63
<i>A) Le critère de l'objectivité</i>	63
<i>B) Le critère de la fécondité</i>	64
<i>Conclusion</i> :	65
1) LE « PÉCHÉ » CHEZ NABERT : LA QUESTION DU CADRE RELIGIEUX	65
<i>A) Les limites d'une critique de l'objectivité de la pensée de Nabert</i>	66
<i>B) Le cas des Grecs</i>	69
<i>C) Conclusion</i>	86
2) LA PENSÉE DE NABERT APPLIQUÉE À UNE ÉCHELLE SUPRA INDIVIDUELLE, C'EST-À-DIRE À LA COLLECTIVITÉ ?.....	91
<i>A) Le concept de corruption chez Nabert</i>	92
<i>B) Un élargissement possible du concept de corruption à une dimension politique?</i>	93
<i>C) Conclusion</i> :.....	102
CONCLUSION :	103
PARTIE 3 LA RECHERCHE D'UN ÉQUILIBRE DANS LA TENSION ENTRE SENSIBLE ET CONSCIENCE INTELLECTUELLE	107
1) L'INJUSTIFIABLE COMME CENTRE D'UNE RELATION TRIANGULAIRE DANS L'ESPRIT : ENTRE CONSCIENCE INTELLECTUELLE, OPÉRATION RÉFLEXIVE ET SENSIBILITÉ.....	108
<i>A) Une tension entre sensibilité et pensée</i>	108
<i>B) Critère de la méthode réflexive de Nabert (et des concepts mythes qui en sont issus)</i>	117
<i>C) Conclusion</i>	123
2) LE CONCEPT MYTHE : STATUT ET VISÉE.....	126
<i>A) Le mythe</i>	128
<i>B) La fonction mythique</i>	131
CONCLUSION :	138
CONCLUSION	141
BIBLIOGRAPHIE :.....	160

Introduction

Kant, en 1793 écrivait :

Le mal n'a pu provenir que du mal moral (non de simples bornes de notre nature), et pourtant notre disposition primitive est une disposition au bien (et nul autre que l'homme lui-même n'a pu la corrompre si cette corruption doit lui être imputée) ; il n'existe donc pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal aurait pu tout d'abord nous venir.¹

L'origine du mal, insaisissable parce qu'elle tend à se confondre avec la question de ce qui fonde l'humain, apparaît donc comme un problème insoluble. Or, à travers ce problème, se manifeste celui de l'absurdité possible de la vie humaine. Il ne s'agit pas seulement dans cette perspective de mettre en lumière l'épreuve d'une souffrance humaine inacceptable parce qu'elle est peut-être sans raison, parce qu'il est possible qu'aucune justice immanente, ni justification par une fin plus générale que celle du simple individu, ne se trouvent derrière. Non, ce qui se joue dans la question de l'origine du mal c'est également le tragique humain. Ce mal, plus profond que celui du à l'impression immédiate d'irrationalité possible du mal, réside dans l'aspect définitivement aporétique d'une recherche de la cause du mal.

Ainsi, derrière cette obscurité indépassable de l'origine du mal, ce qui est en jeu c'est : certes la question du sens du mal, mais aussi, plus fondamentalement, celle de la possibilité qu'il soit une caractéristique indéracinable de l'humain. La souffrance est double : l'homme ne souffre pas seulement parce qu'au moment du mal, la raison ne parvient pas à comprendre ce dernier et lui cherche désespérément un sens, il souffre

¹ *La religion dans les limites de la simple raison*, E. Kant, traduction de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1983, cet extrait est repris dans *Le mal*, C. Crignon, Paris, G.F. Flammarion, 2000, p. 64 - 65

également (et peut être plus) du caractère définitivement insaisissable du mal, en ce que cela représente de fatalité, de perspectives d'avenir avec les mêmes maux éternellement recommencés. C'est pourquoi du désespoir naît de cette pensée d'un mal incompréhensible, indéracinable et dont on ne peut pas même envisager la possibilité de seulement l'amoinrir. C'est dans ce destin de l'homme qui est face à lui-même comme face à un étranger, un inconnu dont il ne peut percevoir les contours, confronté au caractère absolument opaque de son être, que se joue le tragique humain. Ainsi, parce qu'il ne peut se ressaisir lui-même, dans sa nature, l'homme semble condamné à un mal indéracinable puisque la source de ce dernier se perd dans les profondeurs obscures de son être : elle reste indéterminable.

Jean Nabert² travaille sa pensée dans le sillon de celle de Kant ; et c'est comme pour répondre à ce problème que Kant exprime à sa manière et qu'il met également si bien en valeur dans l'espace qui sépare son anthropologie (où l'auteur pense que l'homme manifeste des tendances naturellement bonnes) de sa *Critique de la Raison Pratique* (dans laquelle Kant se demande s'il n'y a jamais eu un seul acte par devoir³), que le philosophe français publie en 1955, l'*Essai sur le mal*⁴. C'est pour comprendre le sens et l'originalité de cette réponse au « défi »⁵ que constitue, pour la pensée, l'origine du mal, réponse qui se construit au travers de l'économie interne de cette œuvre, jusque-là si peu commentée⁶, que nous nous proposons ici de l'étudier spécifiquement.

² Né à Izeaux (Dauphiné) en 1881 et mort à Paris en 1960

³ On trouvait déjà cette affirmation dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « En fait il est absolument impossible de cerner avec une complète certitude un seul cas où la maxime d'une action par ailleurs conforme au devoir ait reposé purement et simplement sur des principes moraux et sur la représentation du devoir. » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, E. Kant, traduction A. Renaut, GF Flammarion, 1994, p. 77 - 78)

⁴ *Essai sur le mal*, Jean Nabert, [première édition : Paris, PUF, 1955] nous nous servons ici de celle de publiée à Paris, aux Editions du Cerf, en 2001, que nous abrègerons dorénavant par E.M.

⁵ *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, P. Ricoeur, Genève, Labor et Fides, 1978, p. 38

⁶ On compte en effet seulement quatre articles* spécifiquement consacrés à cet ouvrage (et deux seulement en français). Les autres travaux** s'intéressant à la question le font d'un angle plus large (la philosophie de J. Nabert en générale ou la relation de sa pensée du mal avec d'autres philosophies ou avec des thématiques particulières). C'est pourquoi, on peut dire qu'il manque à cette œuvre d'être analysée de façon plus approfondie, dans son économie et dans sa totalité, c'est-à-dire uniquement pour elle-même. C'est ce que nous proposons de faire dans le présent projet de mémoire.

*- Castellano V., « Jean Nabert : un approccio critico al problema del male », dans *Annali della Facolta die Lettere e Filosofia della Universita de Bari*, Bari, n°27 - 28, 1984 - 85, p. 517 - 535

- Demetrio Jimenez J., « Mal y pecado. Una lectura del " Ensayo sobre el mal" de Jean Nabert », dans *Revista Agustiniana*, Madrid, vol. 40 n° 122, 1999, p. 577 - 592.

- Doucy E., « La pensée du mal chez Jean Nabert », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Le Saulchoir, vol. 84, 2000, p. 439 - 474.

- Ricoeur P., « "L'Essai sur le mal " de Jean Nabert », dans *Esprit*, juillet-août 1957, p. 124 - 134 (article repris et complété en *Lectures 2*, Paris, Ed. du Seuil, 1992, p. 235 - 252)

Dans celle-ci, en effet, Nabert se pose la question de l'origine du mal, notamment en pensant la notion de tragique humain⁷. Cette dernière s'exprime selon lui dans la contradiction incessante que la factualité de la matière, du monde (dans lequel les actions humaines jouent un rôle) représente pour la raison humaine. Ainsi, il est pour cet auteur des événements qui, même indépendamment de toutes normes morales (et donc de toutes relativités), réveillent en nous un sentiment d'injustifiable : la guerre, la douleur physique, la mort,... « Injustifiable » est, pour Nabert, un terme qui désigne ce contre quoi se révolte notre sensibilité sans pour autant que notre raison⁸ parvienne à trouver une norme intellectuelle (telle que la loi morale kantienne, par exemple) qui, parce qu'elle serait présentement niée par les faits, justifierait cette révolte. Ce sentiment d'injustifiable ne semble donc pas constitué par « une protestation fondée sur l'idée d'un ordre spirituel subsistant un démenti »⁹. Aussi Nabert parle t-il d'un « divorce [...] manifeste entre les conclusions de la pensée et les réactions spontanées de la sensibilité. »¹⁰

C'est donc dans cette question du rapport entre la raison et la sensibilité, avec ce que l'écart entre l'expérience de l'une et de l'autre recèle d'obscur, d'indicible, que se joue la question du mal telle qu'elle est pensée par Nabert. Ainsi, dans son *Essai sur le mal*, il cherche l'origine de ce sentiment d'injustifiable qui surgit en nous lorsque nous sommes confrontés au mal et aux maux, et en vient par là à remettre en cause l'autonomie kantienne. La pensée de cet ouvrage est donc fondée sur l'expérience de la sensibilité¹¹: l'importance que l'auteur accorde au sentiment d'injustifiable, dont il dérive toute sa théorie, se justifie selon lui par le caractère indéniable (et universel) de la présence intime de ce sentiment. Pour Nabert cette présence est attestée, par exemple, par le fait que même lorsque nous agissons d'une façon que nous-mêmes jugeons morale, le sentiment de

** - Heraud M., « Le mal selon Simone Weil et Jean Nabert », dans *Cahiers Simone Weil*, Paris (France) ; vol. 10 n° 3, 1987, p. 309-319

- La Fayette A. de, *La question du mal d'après Jean Nabert et le péché originel*, Lyon : Université catholique de Lyon, 1998

- Renard N., *L'approche réflexive de la finitude dans la philosophie de Jean Nabert*, thèse soutenue en 1974 à Paris X Nanterre, sous la direction de P. Ricœur

⁷ E.M., p. 40 - 43

⁸ Nous prenons dans un premier temps, ce terme dans son sens large, c'est-à-dire commun. Sa redétermination en termes kantien apparaîtra manifeste par la suite.

⁹ *Ibid.*, p. 46

¹⁰ *Ibid.*, p. 50

¹¹ Par sensibilité nous entendons, tout comme Nabert, l'ensemble des sentiments issus de l'expérience

culpabilité (manifestant l'injustifiable) persiste en chacun de nous, et parfois même s'intensifie¹². Ainsi :

On peut dessiner les contours d'un monde où [le tragique] se résoudrait en harmonie, mais ce n'est plus ce monde-ci où, tout au contraire, il devient d'autant plus profond que la conscience sensible aux normes, s'acquitte plus scrupuleusement de son devoir.¹³

Dès lors, on peut effectivement se demander avec Nabert :

Le moi peut-il donc viser une justification qui ne coïncide pas avec celle qui lui vient de la moralité, encore que cette dernière doive, tout d'abord, lui demeurer acquise ?¹⁴

Le raisonnement de Nabert est que si nous ne pouvons nier la présence du sentiment d'injustifiable, (qu'atteste le fait que le respect des normes, dont il est la négation, ne semble pour autant jamais réussir à nous satisfaire vraiment) et que la pensée est incapable d'en rendre compte, c'est que les catégories (comme celles liées à la moralité)¹⁵ ne sont pas assez fines, pas assez aiguës, pour saisir toute la réalité : elles en manquent une partie. Ce n'est pas seulement que l'injustifiable est incompréhensible pour l'homme car la conscience n'a pas de prise sur lui : c'est que ce dernier se dissimule derrière les couples de contraires forgés par les différentes normes de notre raison (spéculative et pratique). L'humain ne peut dès lors en saisir l'unité et se heurte donc seulement, dans son expérience totale, à des parcelles d'inacceptables incompréhensibles. Ces parcelles sont ce qui résiste totalement aux déterminations des catégories de la conscience, c'est-à-dire ce qui dans notre expérience subsiste le plus manifestement de l'injustifiable, parce que les normes ne parviennent pas complètement à s'emparer de celui-ci (à le canaliser) : Elles sont ce que le mal révèle de profondeur en deçà des normes.

Cette impuissance de la pensée à s'approprier le réel dans sa totalité, impuissance attestée par le sentiment d'injustifiable, montre que :

Il faut [...] renoncer à saisir directement dans l'un des contraires une opposition qui viendrait de la nature même des choses : ni cette nature, ni cette opposition n'ont de consistance à part de la finalité de la fonction et des règles qu'elle impose¹⁶

¹² *Ibid.*, p. 65 : « On dirait que l'exigence de justification, loin d'être apaisée, est au contraire intensifiée par le fait que le moi n'a point à se reprocher une transgression de ses devoirs. »

¹³ *Ibid.*, p. 43

¹⁴ *Ibid.*, p. 65

¹⁵ Les catégories de Nabert ne sont pas les concepts purs a priori de l'entendement de Kant. Il s'agit ici, de façon moins spécifique, des classes dans lesquelles se rangent les objets de la pensée. C'est pourquoi les catégories sont aussi bien les outils de la raison spéculative, que de l'entendement, que de la raison pratique.

¹⁶ *Ibid.*, p. 31. Il apparaît en effet que pour Nabert, qui reste là dans une lignée kantienne, la conscience dans sa construction du réel s'oriente selon plusieurs fonctions qui sont tout ensemble normatives et créatrices.

Derrière cela, ce qui se manifeste c'est le rapport de l'individu au monde, à travers l'activité de la conscience qui apparaît être une faculté de construction du réel. Ainsi, les contraires qui supportent et sont engendrés par les différentes finalités de l'esprit¹⁷ ne sont que la transmutation de la signification primitive d'émotions, de sensations, en catégories, que la conscience, de par son fonctionnement, est amenée à créer pour construire sa représentation du monde, et ainsi pouvoir agir ; mais ces catégories prennent de ce fait une autonomie par rapport à la réalité¹⁸. C'est donc là¹⁹, « sur les frontières de l'empire des normes que se découvre une source de l'injustifiable qu'elles [les normes] travaillent à canaliser, mais qu'elles ne parviennent pas à capter »²⁰.

Ainsi le caractère du mal injustifiable n'est pas épuisé par le recours à des normes dont il serait la transgression, ni par la tentative de le délimiter par des catégories de l'entendement. Or catégories, normes,... ne sont, chez Nabert, qu'outils des fonctions de l'esprit, développées pour (et par) chaque finalité spécifique de la conscience (qu'elles soient d'ordre moral, esthétique, politique...). Mais toutes émanent d'un même foyer, d'une même origine, qui se situe en deçà de toutes distinctions, de tout affinements opérés par l'esprit pour construire le réel (c'est-à-dire sa représentation du réel). C'est là qu'il faut chercher pour ressaisir ce qui est en deçà des déterminations des catégories et des finalités, et que, par conséquent, celles-ci manquent une fois qu'elles sont déployées et donc spécifiées. Nabert parle de ce foyer comme de la « forme de l'absolu spirituel »²¹.

Dès lors, l'injustifiable témoigne :

Ces fonctions ont des finalités qui sont de l'ordre de la raison, et fonctionnent selon des règles, qui elles sont de l'ordre de l'entendement.

¹⁷ Par exemple : le beau et la laid, dans la fonction esthétique, forment une opposition de laquelle émerge une finalité : la beauté. En effet, pour Nabert l'esprit s'oriente dans sa construction du réel selon différentes fonctions (qui correspondent aux divers domaines de l'esprit : esthétique, politique, morale...). Et à la finalité de chaque fonction répond une norme qui génère une opposition entre ce qui est recherché (le beau, le devoir être moral, la vérité...) et son contraire (le laid, la transgression de la loi morale, l'ignorance...).

¹⁸ En effet : « Il n'est pas douteux que la différenciation des fonctions de l'esprit, accompagnée de la spécification de leurs normes respectives, a favorisé l'éclatement et l'effacement d'un sentiment primitif de l'injustifiable dont nous retrouvons quelque traces dans des circonstances exceptionnelles [...] » (EM., p. 26 - 27)

¹⁹ (Entre autre)

²⁰ *Ibid.*, p. 24. Il faut bien voir que, pour Nabert, les normes sont la mesure des actions et du jugement, dès lors ce n'est pas seulement par le sentiment d'injustifiable que se manifeste une expérience qui est au-delà de ce que notre pensée saisit par les normes, mais c'est aussi par le progrès de la connaissance, par nos erreurs successives. En effet « par l'erreur qui fut vérité, par la vérité qui se dégrade en erreur, par le passage de l'une à l'autre autant que par les transformations corrélatives de l'objet, se profile, au travers de ce que les normes viennent de capter [...] tout ensemble ce qu'il y a d'inépuisable dans la connaissance et de foncièrement étranger à l'acte spirituel qui fonde le savoir » (*Ibid.*, p. 31)

²¹ *Ibid.*, p. 52

d'une opposition invincible entre un monde qui répondrait à cet absolu spirituel, et le monde réel où les hommes plient diversement sous le malheur, que semble aggraver la contingence avec laquelle il les atteint.²²

Car pour l'auteur, ce n'est pas tant l'impossibilité pour notre raison de saisir la totalité de la réalité (avec ces catégories), qui explique que l'homme bute sur la notion d'injustifiable, que la présence du sentiment lui-même, qu'il soit éprouvé devant des maux, (« qui attestent simplement de l'indifférence de la nature à des désirs humains auxquels la sagesse commanderait de renoncer »²³), ou face au mal (dont le caractère injustifiable se manifeste dans notre impossibilité de nous reconnaître nous-même totalement à l'origine de nos actes mauvais). A travers cela, Nabert pense l'existence d'une contradiction interne au moi qui est sans atténuation possible : il y a une rupture entre réalité (c'est-à-dire le monde où l'on trouve le mal/les maux injustifiable(s)) et forme spirituelle absolue (où ce mal/ces maux ne peuvent exister) qui amène donc la conscience du moi à penser que le mal réel ne devrait pas exister : qu'il est injustifiable.

La contradiction vient du fait que nous aspirons à cette forme spirituelle pure, cependant que nous vivons dans un monde où les maux existent et que nous même nous contribuons au mal. Le sentiment d'injustifiable est, en effet, ce que provoquent à la fois les maux qui sont inadéquations du monde matériel aux finalités humaines (un tremblement de terre faisant de nombreuses victimes, pourrait être un exemple de ces maux que définit Nabert²⁴); mais aussi le mal, qui est le propre de l'homme et de son action²⁵ (« celui-ci renvoie à une causalité du moi qui ne coïncide pas avec celle que suppose la conscience normative quand elle affirme sa juridiction »²⁶). C'est donc ce dernier (l'injustifiable lié au mal) qui se manifeste dans l'expérience de l'inégalité du moi à son

²²*Ibid.*, p. 53

²³*Ibid.*, p. 55

²⁴ D'ailleurs pour parler des personnes ayant subies ce genre de catastrophes, on emploie souvent l'expression : "victimes innocentes", ce qui ne se justifie, que parce que, l'horreur que fait naître en nous de tels événements est d'autant plus grande qu'ils nous semblent injustes (les victimes n'avaient rien fait qui ait pu justifier une telle "punition"). Ce que cela sous-tend, c'est l'incompréhension humaine à l'égard de tels maux, l'absurdité de la souffrance qu'ils provoquent, et c'est bien ce sentiment que Nabert nomme « injustifiable »

²⁵ De façon plus précise, Nabert écrit (*Ibid.*, p. 41) : « à mesure que l'on s'éloigne des faits et des actes relevant de normes et d'impératifs dont la transgression est déterminable par le jugement moral, on rencontre des limitations, des interruptions, des empêchements de la vie de l'esprit pour lesquels on ne trouve pas de devant-être dont ils seraient la négation provisoire et révoquant : ce sont les maux, ce sont des déchirements de l'être intérieur, des conflits, des souffrances sans apaisement concevable. Avec le mal proprement dit, celui qui, au cœur même de la faute, nous renvoie à ce qui passe, sans l'exclure, le jugement moral proprement dit, ces maux, formes de l'injustifiable, ont ceci de commun qu'ils se dérobent aux catégories, aux fonctions de la conscience, par lesquelles nous décidons de ce qui répond à des règles ou leur est contraire : les condamner ou les récuser au nom de certaines normes est chose dérisoire. »

²⁶*Ibid.*, p. 48

être, c'est-à-dire dans le sentiment de la conscience de ne jamais parvenir à faire aussi bien que ce qu'elle devrait.

En effet, Nabert pense une forme pure de l'être, dont le moi n'est que la manifestation empirique, c'est-à-dire impure²⁷. Ainsi, cet absolu²⁸ spirituel est le principe, le soubassement, l'âme, du moi empirique. C'est dans l'espace qui sépare cette âme (cet absolu spirituel) du moi empirique, que l'auteur ressaisit l'origine du mal dans l'*Essai sur le mal*.

Dans cet ouvrage, Nabert met donc en place, non pas une dialectique, mais des allers-retours incessants entre notre sensibilité et notre raison. Il s'agit à travers cela, pour lui, de capter ce qu'il y a d'indicible, d'inépuisable dans cet injustifiable qui n'est lui-même rien d'autre que l'écart indépassable entre ce que saisit notre sensibilité et ce que saisit notre raison. Ainsi se pose, au travers de l'*Essai sur le mal*, la question du rapport de la sensibilité à la raison, aussi bien dans le contenu que dans la relation qu'entretiennent le contenu et la forme. En effet, si Nabert s'interroge, comme tant d'autres, sur la radicalité du mal et sur la possibilité de lui faire perdre son caractère indicible, chez lui, ce problème est inextricablement solidaire d'une méthode et d'un type de concepts spécifiques. Il semble que ce soit le contenu même des interrogations de cet auteur, qui l'amène à une méthode réflexive, (dont il montre qu'elle est la seule dont il puisse se servir), mais aussi à une pensée morale dont l'originalité repose sur des idées relevant d'un ordre et d'un statut particuliers. C'est parce que Nabert vit et fait l'expérience du mal et du tragique humain, qu'il cherche intensément une analyse féconde pour la vie morale ; et en vient ainsi à cette démarche dont l'idée est le pivot orienté vers la pratique.

Il y a là, quelque chose qui est, à première vue, quelque peu extravagant dans la démarche de cet auteur, car ce n'est pas tant l'expérience des sens qu'il tente d'expliquer, qu'un sentiment qui ne trouve pas d'appuis dans la raison. Quelle crédibilité peut-on accorder à un sentiment, objet si subjectif, si subtil, qu'il est très souvent évanescant ? Autrement dit, peut-il vraiment constituer la justification d'une théorie philosophique ?

²⁷ Cette réalité peut se saisir au travers de l'impossibilité pour le méchant de justifier son acte, car elle atteste la possibilité de la mise en œuvre d'une volonté impure en deçà de l'acte, que la conscience par conséquent ne reconnaît pas. (Notons qu'aux yeux de Nabert cette impureté laisse entrevoir les limites de l'autonomie kantienne impliquée dans les impératifs que la conscience choisit de suivre ou non.)

²⁸ La notion d'absolu relève ici du fait que cette forme spirituelle pure enveloppe sa propre raison d'être, on ne peut pas remonter plus loin. On ne peut d'ailleurs jamais saisir ce principe directement. Il nous faut passer par la médiation du sentiment d'injustifiable qui se manifeste dans celui de remords, de culpabilité, de péché... Ceci signifie que l'esprit pur n'existe pas, il n'est qu'une projection de la conscience d'un avant à son sentiment d'inégalité vis-à-vis d'elle-même.

Quant à ce primat que Nabert semble reconnaître à la sensibilité, n'est-il pas contradictoire avec l'ouvrage dans lequel il est mis en avant, (et ce, aussi bien dans sa forme que dans son contenu), puisque le nombre d'exemples y est presque nul, et qu'il présente par ailleurs une thèse, à visée pratique certes, mais fondée sur la présence à la conscience d'un certain type d'idées (c'est-à-dire d'*a priori*) ? Il y a donc, dans ce jeu de relations que Nabert tisse entre sensibilité et raison, un aspect apparemment paradoxal. Peut-être est-ce dans cet aspect que l'on peut saisir un fondement de la pensée humaine dans son rapport au monde, manifesté de façon paradigmatique par le sentiment d'injustifiable.

Tout notre exposé visera donc à montrer que Nabert n'est pas un doux illuminé, un pur théoricien qui chercherait à établir une analogie, une correspondance entre de grandes idées morales, des abstractions forgées *a priori* (ce qui semble bien être le cas par exemple du concept d'esprit pur), et une réalité intime qu'on observe après coup. Ce qu'il propose n'est ni farfelu, ni abstrait. Ce n'est pas la pensée réflexive d'un homme dans sa singularité, il peut prétendre à la généralité (à l'humanité entière) et sa pensée morale relève de la vie intime des consciences, de la pratique. Or, derrière la question morale de l'autre, (parce que ce dernier est le miroir par lequel je me connais et qu'il est en même temps l'altérité irréductible que je cherche à saisir), se dessine le problème de notre rapport au monde du fait de cette distance qui est au centre de nous même, cette rupture à laquelle répond le saut entre le sensible et sa correspondance dans la raison : C'est cela que nous allons tenter de montrer.

Pour y parvenir, nous nous proposons d'étudier dans un premier temps la théorie du mal dans l'*Essai sur le mal* de Nabert : il s'agira de voir successivement les trois formes sous lesquelles elle se présente. Après quoi, nous chercherons à comprendre en quoi les concepts que forge Nabert peuvent avoir du sens, tout illusoire qu'ils soient d'un point de vue empirique. Et enfin nous nous interrogerons plus précisément sur la question de leur statut, par rapport à la tension que nous percevons entre la sensibilité et l'activité intellectuelle de l'homme.

Partie 1

La théorie du mal chez Nabert

Introduction :

Nabert pense donc l'existence d'un sentiment injustifiable, dont le caractère insaisissable dans sa totalité pour la raison, l'amène à poser la présence d'un au-delà spirituel, d'un esprit pur, dont l'injustifiable serait le signe qu'il est nié dans et par les faits. Ainsi, il pose la « métaphore » de l'existence d'un « moi pur », qu'il oppose à celle d'un « moi empirique »²⁹. Il faut bien voir en effet, que l'idée même de reconnaître un sens à la notion d'injustifiable ne va pas de soi, car il n'y a aucune caractéristique empirique propre au mal/aux maux, qui pourrait constituer un critère objectif³⁰ nous autorisant à penser que ceux-ci contrarient une norme intellectuelle et qu'ils sont donc injustifiables. Cette détermination est celle de la sensibilité mais nous n'avons aucune preuve de sa raison d'être. En effet, concernant ce mal/ces maux dits injustifiables :

il apparaît, tant au point de vue de la pensée spéculative qu'à celui du devant-être du moi pratique, que rien ne nous autorise à les déclarer injustifiables, sinon par une affirmation tout arbitraire, reflet ou transcription, sur le plan intellectuel, de l'intensité de la souffrance.³¹

Il ne s'agit pas de penser que l'intensité de la souffrance est la preuve de l'existence d'un ordre spirituel, d'une norme qui serait trahie par les maux/le mal. Puisqu'en réalité la seule attestation de l'existence de l'injustifiable réside dans l'intériorité de la décision même de le penser. Dès lors, on voit bien qu'il s'agit là d'un concept, ne correspondant pas à une entité, à un caractère qui serait manifeste dans l'immédiateté de l'expérience sensible. En revanche après avoir adopté ce concept, le moi peut le ressaisir dans son expérience de lui-même : par un acte réflexif butant sur l'intensité de certains sentiments, qui peuvent ainsi être saisis sous le concept d'injustifiable. C'est de cette façon que le bien fondé d'une telle pensée est attesté pour Nabert. En effet c'est seulement par « un acte intérieur » à cette affirmation de l'existence d'un injustifiable, que la notion (la détermination) d'injustifiable devient acceptable pour la conscience, car cet acte intérieur « [enveloppe] sa propre garantie ». Au plus profond de l'opération réflexive, le moi ressaisit une création, un acte pur de l'esprit, qui fait « surgir dans le même temps une opposition absolue entre la

²⁹ EM., p. 58. Notons au passage que lorsque Nabert parle simplement du moi, c'est toujours, conformément à l'usage courant, pour désigner le moi empirique.

³⁰ Cette absence de critère empirique objectif qui permettrait de désigner, une classe pour le mal/les maux jusque-là injustifiable, est évidemment un corollaire du fait que la pensée n'a pas de normes pour spécifier ces événements, que le sentiment déclare injustifiable. Cependant nous serons amené à nous intéresser plus précisément à la question par la suite (cf. : III, 2, et note 221)

³¹ EM., p. 51

spiritualité pure dont [cet acte] témoigne et la structure du monde »³² : Par là, le moi découvre une cause et donc un sens à l'existence de son sentiment d'injustifiable. Dès lors en effet que l'opération réflexive ressaisit au fond d'elle même « l'acte pur »³³, l'injustifiable apparaît comme une détermination pensable. L'acte réflexif peut alors le retrouver comme point commun de la grande diversité de l'expérience du mal/ des maux, commis ou subis par le moi.

Ainsi, la justification du droit à penser une réalité de l'injustifiable, (même s'il ne s'agit que d'une réalité seulement spirituelle, pure), se trouve dans l'accès que cette idée nous donne à nous-même, ou plus précisément à notre expérience intime, à la connaissance de soi : En effet le caractère inacceptable de certaines expériences sensibles, prend ici enfin un sens pour le moi qui se ressaisit lui-même par un acte réflexif. La force de l'argument tient dans le fait que selon Nabert chacun peut effectuer cette opération réflexive et découvrir ainsi en lui le sens d'une telle pensée de l'injustifiable.

Cependant l'injustifiable n'apparaît, ne peut se distinguer de l'expérience totale du réel que si l'esprit a préalablement créé ce concept, c'est-à-dire seulement si nous l'avons présumé³⁴. Ainsi le sentiment d'injustifiable est à la fois le point de départ d'un acte pur et donc d'une théorie qui ne dérive pas de l'expérience, mais il est également, (sous toutes les formes qu'il peut prendre), la justification après coup, de l'existence d'une signification à cette théorie. L'injustifiable ne relève donc pas de l'abstraction pure et sans aucun rapport avec le réel, puisqu'il peut donner à ce dernier un sens, dont l'absence se faisait auparavant cruellement sentir, (en rendant possible une pensée de l'injustifiable) : c'est cela qui sauve la théorie de Nabert de la pétition de principe et justifie le caractère à première vue arbitraire de sa démarche.

Il nous faut bien remarquer ici, que le concept d'injustifiable ne porte pas en lui-même son sens, il ne se justifie pas s'il est pensé seul, il a besoin de son pendant, l'esprit pur, dont il est la négation (ce qui explique l'existence des sentiments de trahison, de culpabilité, de remords, ... qui sont des formes du sentiment d'injustifiable). C'est donc

³² *Ibid.*, p. 51

³³ *Ibid.*, p. 59. Nabert en parle également comme de « l'acte spirituel » (*Ibid.*, p. 53)

³⁴ Puisqu'il ne peut être directement et uniquement tiré de l'expérience, étant donné qu'il ne relève d'aucun critère pouvant justifier l'existence d'une catégorie objective le définissant, aux yeux de la raison.

seulement ensemble que les concepts d'esprit pur et d'injustifiables peuvent être postulés car c'est dans la relation qu'ils entretiennent que peut se chercher l'origine du mal³⁵.

Ainsi l'idée de Nabert consiste à penser le sentiment d'injustifiable comme l'aboutissement dans le sensible, d'un acte pur de l'esprit sans cesse nié par les faits. De là, il apparaît que la forme que revêt cet injustifiable est celle de la trahison de l'absolu spirituel par le réel (pour ce qui est des maux), et par l'homme empirique directement (pour ce qui est du mal).

Il faut bien voir, que ce que Nabert appelle mal et maux, n'est qu'en apparence, la distinction entre mal naturel et mal humain. En effet pour cet auteur les maux ne seraient pas à l'origine d'un sentiment d'injustifiable, s'ils étaient sans aucun rapport avec une causalité humaine. Si la signification des maux était vraiment épuisée par une explication en terme de lois strictement naturelles, l'être qui les subit devrait les accepter, s'y résigner. Or le sentiment d'injustifiable est au contraire la marque d'un refus, d'une révolte. Cette « sourde protestation » de l'esprit face aux maux ne s'explique pas sans l'idée que l'homme a contribué plus ou moins directement à leur apparition : « Car l'esprit n'est autorisé ni à se plaindre qu'il n'y ait point de finalité naturelle accordée aux vœux de la sensibilité, ni à s'étonner qu'une nature aveugle frappe sans discernement les personnes »³⁶, ce qui constitue les deux caractéristiques des maux. Ainsi ces maux apparaissent être un résultat, plus ou moins lointain, d'actions humaines libres, qu'il soit possible ou non de les dater, de les connaître et de suivre la chaîne de leur conséquences.

Là encore, se pose la question de savoir si cette façon d'envisager les maux n'est pas le résultat d'une prise en compte irrationnelle par la pensée de la révolte de la sensibilité, qui prend dès lors un poids exagéré, de telle façon que le moi se sent obligé de répondre de l'ensemble de la structure du monde, et non pas seulement de ses actes. La réponse de Nabert à cette objection passe de nouveau par l'acte qui consiste à se retourner sur sa propre expérience :

l'expérience personnelle du rapport entre l'injustice de nos actes et les maux qui en résultent pour d'autres êtres, nous invite, nous autorise à penser qu'en dépit de leur contingence apparente, et en l'absence même de normes au nom desquelles nous devrions catégoriquement nous en faire juges [...] ces maux, dans une mesure, il est

³⁵ « Il est de toute évidence qu'il ne serait être question d'un injustifiable en soi qui ne serait pas le corrélatif de quelque acte spirituel » (*Ibid.*, p. 54) ; et aussi « Mais l'injustifiable n'est pas plus quelque chose que l'esprit n'est quelque chose » (*Ibid.*, p. 59 – 60)

³⁶ *Ibid.*, p. 148 (cette citation et la précédente)

vrai, indéterminable, relèvent de la réfraction ou de l'insertion dans le déterminisme naturel, psychologique ou social, de décisions humaines.³⁷

On pourrait encore objecter à Nabert que rien ne prouve pour autant que tous les maux sont des conséquences de la volonté humaine, or il n'y a pas vraiment de réponse à ce problème dans l'*Essai sur le mal*. L'argumentation de l'auteur se replie en effet, ici, sur l'idée que le sentiment d'injustifiable résulte d'une causalité humaine, en dehors de celle-ci, nous ne sommes pas autorisés à parler de « maux ». Mais peut être par là, Nabert nous permet en revanche de penser, qu'il existe à côté de ces derniers, des catastrophes, des événements naturels qui ne sont pas pour autant des maux. En effet, il écrit : « bien que le seul jeu des lois de la nature semble rendre compte d'un très grand nombre de maux, nous ne pouvons nous défendre contre cette idée, qu'il n'est cependant *aucun d'entre eux** qui ne soit dans quelque rapport direct ou indirect, immédiat ou lointain avec la volonté humaine. »³⁸

Ainsi si le mal est clairement l'effet d'une volonté humaine il apparaît que les maux parce qu'ils sont dits injustifiables sont toujours le fait d'une causalité humaine, et que dès lors on peut dire non seulement que les maux sont une forme du mal, mais que l'injustifiable en réalité se rapporte bien toujours à une causalité humaine. Il y a là une contradiction apparente avec ce qui est dit au chapitre premier, où Nabert écrit que l'injustifiable « n'est pas encore le mal ; il y faut la complicité du vouloir »³⁹. Nous proposons pour résoudre ce paradoxe de penser qu'en réalité l'injustifiable se découvre comme le critère du mal (pris au sens général, c'est-à-dire en incluant les maux) au fur et à mesure que s'approfondit l'expérience de soi, dont l'*Essai sur le mal* est le récit⁴⁰. Ce sentiment qui au départ permettait seulement d'approcher le mal, (car en étant à l'origine d'un acte pur, que la conscience pouvait ressaisir et conceptualiser, il le rendait pensable et lui restituait « ces différentes dimensions »⁴¹), apparaît être dans son approfondissement l'indice ultime de la sensibilité concernant ce mal. Il est le point de départ de l'épreuve de toutes les formes du mal humain.

En effet c'est dans la question du mal humain (ou du mal à strictement parlé, c'est-à-dire par opposition aux maux), que se découvre une identité entre l'injustifiable et l'une des conséquences de la volonté humaine. Identité que, dès lors, Nabert se doit de penser

³⁷ *Ibid.*, p. 149 - 150

³⁸ *Ibid.*, p. 148

* Nous soulignons

³⁹ *Ibid.*, p. 61

⁴⁰ En effet Nabert n'explique la question des maux, (que nous avons présentée ici) qu'au chapitre V.

⁴¹ *Ibid.*, p. 61

aussi pour les maux, puisque ceux-ci réveillent en nous, tout comme le mal, le sentiment d'injustifiable, (ce qui explique l'apparent paradoxe).

Pour comprendre le sens de cette identité, il faut voir que la déchéance qui fait passer le moi de l'esprit pur à l'esprit empirique, est la forme fondamentale que revêt le mal proprement humain dans la pensée de Nabert. Et que, dès lors, « la moralité (où plutôt l'acte intérieur dont elle procède) ne s'identifie pas avec les actions où il tente de se vérifier dans des circonstances toujours incertaines et troubles »⁴² : ainsi, c'est bien là que s'ouvre la question de la volonté, de la causalité humaine. En effet c'est, pour Nabert, dans la déchéance de l'esprit que réside l'existence d'une causalité impure du moi, expliquant que l'homme puisse faire le mal dans les faits, tout en s'étonnant du caractère mauvais que revêt son geste. L'acte mauvais a donc un caractère incompréhensible pour soi, mais également, en aval, pour celui qui le subit (fut ce soi-même) : là est le sentiment d'injustifiable. Aussi si l'on veut pousser plus avant la résolution du paradoxe et comprendre vraiment le rapport de cette causalité humaine et de l'injustifiable il nous faut préciser plus avant l'origine du mal.

Cependant parce que cette incompréhension de soi propre au méchant, est à la source d'une souffrance caractéristique de l'être humain, qu'elle le renferme sur sa solitude, se pose avec intensité pour chaque conscience, (indépendamment de la question du paradoxe soulevé), la question de la racine du mal dans l'intimité du moi : c'est-à-dire la question de la causalité impure. Il y a donc un véritable intérêt humain à chercher à pénétrer cette notion plus avant. C'est pourquoi nous allons, à présent, nous y intéresser plus précisément.

1) La Causalité impure

Nabert pense le moi, (c'est-à-dire la conscience empirique), dans son rapport nécessairement instable à son être pur, rapport qui engendre des possibles à l'origine du mal : telle est la racine de sa propre déchéance.

En effet le moi est nécessairement attaché à une conscience, c'est-à-dire une singularité, qui ne peut se tendre sans fin vers son principe (l'esprit pur), mais qui doit se ressaisir elle-même afin de pouvoir choisir d'agir. C'est dans ce caractère nécessairement

⁴²*Ibid.*, p. 59

(car constitutivement) fermé de la conscience sur elle-même, (puisque toute conscience est conscience singulière), que sa cache la racine de la déchéance du moi. Le moi a un rapport à son être pur (son principe), mais il est prisonnier d'une conscience et avec elle « de ses désirs et du monde »⁴³. Il ne peut donc durablement se tenir auprès de son principe. Aussi Nabert peut-il écrire :

Dire que nous ne sommes pas (réellement ou effectivement) ce que nous sommes (absolument) c'est rassembler la signification d'une expérience émotionnelle à laquelle nul homme ne peut se flatter d'échapper⁴⁴

Ainsi pour évoquer cette impossibilité que nous avons de tendre durablement vers notre principe, Nabert met en évidence ce qui en est la conséquence : le sentiment de l'impossibilité absolue de nous égarer à nous même, qui se retrouve sous la forme d'un sentiment d'insécurité⁴⁵, d'autant plus fort que les actes du moi correspondent aux impératifs de la moralité ; il s'agit là, « d'un sentiment d'un autre ordre, [que celui représenté par les catégories morales], correspondant à celui que peut avoir de soi une causalité se connaissant comme inégale à l'aspiration qui la travaille. »⁴⁶. Nabert se moque donc des philosophies de la finitude qui pensent un progrès toujours possible, un rapprochement toujours plus grand de l'être avec lui même⁴⁷. Pour lui, nous vivons une rupture sans remède, d'avec nous même, indépassable : c'est le mal originaire qui se manifeste dans la causalité impure du moi.

Pour comprendre ce qu'est cette causalité impure du moi, il nous faut distinguer deux concepts qui déploient la causalité des actes du moi (c'est-à-dire qui sont à la source

⁴³ *Ibid.*, p. 59

⁴⁴ *Ibid.*, p. 56

⁴⁵ Ce sentiment d'insécurité est en effet la caractéristique commune du mal ayant pour origine la déchéance du moi : qu'il s'agisse du péché, évoqué brièvement ici, ou du mal de sécession.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 68

⁴⁷ Le mal n'est pas « un manque [car ce dernier] a toujours un caractère comparatif » (*Ibid.*, p. 71), parce que si l'on en vient à le penser sur ce mode, on en vient aussi à penser une certaine forme d'analogie entre le degré d'être du moi et l'expérience de sa plus ou moins grande proximité avec l'esprit pur, de sa plus ou moins grande réussite dans son aspiration à un renouveau morale. Dès lors, la pensée de la finitude est aussi la marque de la reconnaissance d'un principe du moi (duquel ce dernier tient son mouvement), principe qui est possédé par le moi bien que la finitude marque toujours l'effort, qu'il faut sans cesse accomplir, pour y parvenir. Jamais ne se pose dans une philosophie de la finitude la question d'une rupture totale entre ce principe et le moi, quand bien même la causalité qui est à l'origine de nos actes ne semble pas s'améliorer. Ainsi la « dimension ontologique de la privation [...] donne le moyen de raturer les sentiments qui, en marge de l'expérience morale, révélaient un moi s'interrogeant sur le rapport de sa causalité réelle à la causalité quasi impersonnelle impliquée dans l'acte d'autonomie rationnelle. » (*Ibid.*, p. 73). Pour Nabert il faut donc renoncer à expliquer l'injustifiable seulement par l'idée de finitude, mais au contraire aller en deçà de l'idée d'une volonté toujours libre de choisir les actes : il faut repenser dans son intimité la causalité du moi, pour en ressaisir la source.

du comportement du moi) : celui de causalité spirituelle et celui de causalité psychique (ou causalité du moi à proprement parlé).

La causalité spirituelle est celle de l'au-delà spirituel, c'est-à-dire du principe, de l'être pur du moi, c'est pourquoi cette causalité est dite pure. Inaccessible directement par la conscience, elle est ce que nous ressaisissons à travers sa trahison, c'est-à-dire au travers de sentiment comme le remord, la culpabilité que nous éprouvons même lorsque nous nions par nos actes le moi pur... C'est l'acte de l'au-delà spirituel qui génère les possibles⁴⁸ dans la conscience, que le moi saisit et qu'il déploie dans la pratique, dans ses actes, mais qu'il ne peut connaître qu'au travers des motifs de ces derniers.

C'est dans ce second moment que se joue la causalité psychique, qui n'est autre que la causalité spirituelle devenue impure, car elle s'est enracinée dans le moi, dans la conscience humaine⁴⁹ (on peut donc aussi parler de causalité du moi). Elle est impure, c'est-à-dire radicalement autre par rapport à la causalité spirituelle, et ce, pour deux raisons, (elle est, en ce sens, d'une certaine façon doublement impure). Il y a, en effet, deux formes que peut prendre cette déchéance du moi (par rapport à son être) : la première est celle qui marque la constitution des idées; la deuxième est le rehaussement de cette marque, causée par sa réactualisation par le moi (du fait d'une "faiblesse" de la volonté).

Ainsi de l'au-delà spirituel, l'acte pur se dégrade sous l'effet de son appropriation par la conscience du moi en idées qui sont, par définition, objectives dans le sens où elles sont assignées aux finalités de l'esprit (et donc aux catégories de la connaissance et de l'action), et c'est seulement sous ces formes fixes que les perçoit notre conscience. Cette dégradation est donc inévitable, sans elle la conscience ne serait jamais conscience d'elle-même, elle serait toujours ouverte tendue vers l'au-delà spirituel, puisque c'est seulement par l'objectivisation des actes purs en idées que ceux-ci prennent une forme que la conscience peut penser. Ainsi seule cette opération nous donne « les conditions d'une vérification » de ces actes « et de [leur] valeur »⁵⁰ car s'ils restaient actes purs notre impossibilité à les appréhender, à les connaître nous rendrait impossible tout jugement à leur égard. (Cependant l'entendement en inscrivant l'acte dans un devenir objectif, est

⁴⁸ Par là Nabert entend « les possibles » du moi, c'est-à-dire l'ensemble des actions et démarches spirituelles dont nous nous imaginons à un moment donné, que nous pourrions les accomplir ; (la réalisation effective n'entre pas en jeu).

⁴⁹ Le terme de conscience est dans *l'Essai sur le mal* à prendre au sens large, comme l'ensemble des opérations émanant de nos facultés cognitives, et non par opposition à l'inconscient, ce dernier étant ici englobé par cette notion de conscience.

⁵⁰ E.M., p. 37

susceptible de nous faire oublier la nécessité pour le moi de toujours renouveler son mouvement vers l'au-delà spirituel, afin que les idées qui lui viennent ne se voient pas complètement déçues du sens pur dont elles sont issues⁵¹.)

Cette appropriation par la conscience d'elle-même est la première marque de sa déchéance, car elle est le corollaire du jaillissement des possibles : c'est la causalité originaire. Or, si certains de nos actes sont mauvais, c'est nécessairement que dans le jaillissement des possibles qui les a engendrés au niveau de la conscience, se trouvait déjà cette impureté, qui est une conséquence de cette objectivisation nécessaire à leur surgissement dans la conscience (puisque par définition l'acte pur est exempt d'impureté). De cette impureté dans le jaillissement même des possibles nous ne sommes pas responsables à première vue, et pourtant elle est inévitable, car constitutive de la conscience et de son caractère singulier, de sa fermeture sur elle-même.

Cependant, dans un second mouvement, la conscience choisit de se resserrer autour de certains de ses différents possibles qu'elle surprend en elle, c'est-à-dire d'en faire des agir effectif du moi (ou des tentatives d'agir). Qu'elle choisisse ce qui pour les catégories morales de la raison constitue de mauvaises actions/pensées ou des actes pleinement inspirés par l'au-delà spirituel, elle accepte, elle redouble en l'actualisant, cette fracture par rapport à l'acte pur. Cette rupture est engendrée avec le jaillissement des possibles, du fait d'une préférence du soi⁵² co-substantielle à la causalité du moi qui la dissimule (par rapport au regard de la conscience -entendu ici dans son sens restreint, c'est-à-dire comme faculté de présence à son objet-) dans les intentions qui sous-tendent les motifs des actions. Ainsi :

En raison de l'intervalle, si court qu'il soit, qui sépare le surgissement du possible de l'adhésion du moi qu'il requiert, nous croyons volontiers que l'impureté de la causalité commence à cette génération du possible et que nous ne puissions la comprendre par aucun commencement que nous lui assignerions dans notre expérience propre⁵³

Aussi peut-on dire que ces deux mouvements, qui sont deux mouvements de déchéance, sont incarnés dans le jaillissement des possibles dans la conscience, qui constitue la causalité originaire véhiculant le mal originaire.

⁵¹ Nabert écrit en effet : « le durcissement des formes dont se revêt l'intention la plus pure appelle un renouvellement difficile de la ferveur originaire. » (*Ibid.*, p. 39)

⁵² Nabert parle aussi de « complaisance à soi » (*Ibid.*, p. 75)

⁵³ *Ibid.*, p. 76

Il faut noter que, pour Nabert, l'amour de soi (qui est aussi préférence de soi) est « contemporain de l'être du moi et de la constitution de foyers où se concentre la causalité spirituelle ». Il s'agit là d'une « rupture », d'un « démembrement originaire »⁵⁴, corollaire nécessaire de la possibilité pour chaque principe de se retrouver dans une conscience de soi, pour chaque moi de se ressaisir lui-même afin de pouvoir agir. Là encore, Nabert est, (au moins partiellement), dans une perspective kantienne, puisque ce dernier écrit : « J'accepte par amour de l'humanité, d'accorder que la plupart de nos actions sont certes conformes au devoir ; mais si l'on considère de plus près ce que ses actions visent, on rencontre partout le cher moi, qui ressort toujours, et c'est sur lui, et non sur le strict commandement du devoir (lequel, le plus souvent, imposerait de faire abstraction de soi), que s'appuie l'intention dont elles procèdent. »⁵⁵. Toutefois Nabert, lui, fait du moi la racine du mal (c'est le mal originaire) par rapport à laquelle les penchants sensibles ne constituent que l'occasion d'une traduction possible dans la pratique, alors que Kant enracine lui le mal dans un choix libre en faveur des tendances de notre nature sensible qui s'oppose à la loi de la raison.

En effet pour Nabert, si l'amour de soi se détermine dans des motifs sensibles, des penchants, ceux-ci pourtant ne sont pas l'origine du mal, ils sont l'occasion d'une mise en forme particulière de ce mal originaire. Par conséquent Nabert se différencie de Kant, en dépassant une dualité sensibilité/raison : Le mal n'est pas étranger à notre esprit, il en est même le corollaire indépassable, même si cette impureté de la causalité du moi « s'enveloppe dans des motifs inspirés par des désirs et des tendances empiriquement déterminables. »⁵⁶.

Ainsi, dans les possibles qui paraissent en nous, sans que nous ne puissions pour autant maîtriser leur processus de création, ni même que nous n'ayons directement conscience de leur racine, est déjà contenu la possibilité du mal. C'est pourquoi Nabert parle de mal originaire. Or, il pourrait sembler à première vue, que l'on ne peut nous imputer ce processus, car nous ne le choisissons pas, et que de ce fait nous ne sommes pas responsables de ce mal primitif. En revanche, en s'y intéressant de plus près, notre responsabilité apparaît entière, dans la mesure où le moi choisit, rend effectif l'un de ses possibles, et cela implique, même si ça ne dure que quelques secondes, que le moi accepte

⁵⁴ *Ibid.*, p. 80

⁵⁵ *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Kant, traduction A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994, deuxième section, p. 78 - 79

⁵⁶ E.M., p. 81

le mal contenu dans ses possibles, et par là même qu'il le redouble, en laissant échapper son accord sur la présence de ce mal dans son action. Nabert parle donc « d'une complaisance secrète et réciproque de la causalité » libre « qui s'exerce de manière discontinue » c'est-à-dire à travers nos différents actes, avec « la causalité originaire du moi »⁵⁷. Et c'est seulement au sens de cette « complaisance », de cette coopération, de ce redoublement dans la volonté de l'orientation globale prise par notre causalité originaire, que l'on doit comprendre l'idée d'une « perversion de [la] volonté »⁵⁸, (car la volonté de fait se prête au mal comme en témoignent nos fautes). La causalité du moi marque donc une rupture d'avec l'être pur, que la causalité originaire n'avait fait qu'esquisser.

Ainsi, nous sommes là, face au cœur du mal humain ; ce dernier se manifeste par l'actualisation du mal originaire dans un mal empirique (mal de sécession ou péché) qui, dans la mesure où il requiert l'adhérence du moi, pose l'entière responsabilité du mal chez l'homme, et la nécessité pour lui de, sans cesse, tenter de se déprendre de lui-même, c'est-à-dire de son amour de soi, afin de s'égaliser à son être⁵⁹. Cependant pour Nabert, la responsabilité humaine dépasse l'acceptation, le redoublement par une conscience jalouse d'elle-même, du mal contenu dans certains possibles⁶⁰. En effet par ce geste qui marque sa déchéance, (même s'il ne dure qu'un instant), où le moi choisit, adhère à ses possibles dont la racine lui est étrangère mais « qu'il a nourrit de sa propre substance »⁶¹, il prend en charge ce jaillissement des possibles (et à travers lui le mal originaire), il en devient responsable. Ainsi il y a là responsabilité infinie, que nous ne pouvons que reconnaître comme notre, (puisqu'elle dépend de notre nature humaine, de la constitution

⁵⁷ *Ibid.*, p. 98

⁵⁸ *Ibid.*, p. 97

⁵⁹ « Quelles sont donc ces données dont le jugement moral peut difficilement faire état ? N'y a-t-il pas un contraste entre une responsabilité se référant à des actes singuliers, discontinus, dont la qualité est déterminée par leur rapport à la loi morale, et une responsabilité plus ample, qui enveloppe et déborde la première, parce qu'elle concerne, non pas seulement des actes définis, mais des pensées, des rêves, des possibilités ébauchées et avortées, de secrètes défaillances, et le gauchissement insensible d'une volonté dont la rectitude apparente selon la loi morale dissimule une intime complaisance au moi, à la vanité ? Tandis que nous constituons l'histoire du moi à l'aide des seuls actes qui tombent sous le jugement moral, perce un sentiment d'un autre ordre correspondant à celui que peut avoir de soi une causalité se connaissant comme inégale à l'aspiration qui la travaille. [...] [I] est l'indice d'une inadéquation persistante entre le moi qui s'est acquitté de ses tâches et le moi qui, au travers de ces dernières, tentait de se délivrer de cette part de lui-même à quoi se rapportent les mouvements où il se préfère à tous les êtres et à l'universel. » *Ibid.*, p. 68

⁶⁰ Ainsi « [...] nous ne pouvons affirmer à aucun moment que les tendances, dans leur spontanéité apparente, ne comportent pas quelque complaisance du moi. [...] Constitutif d'une causalité spirituelle, cet amour de soi ôte à chaque tendance à chaque instinct son innocence. [...] À l'instinct de défense il ajoute la méchanceté, à la volonté de puissance la vanité, à chaque passion quelque complaisance à soi-même. Et il apparaît qu'en persévérant dans notre propre causalité ce n'est point à la nature que nous cédon mais à nous-mêmes. ». (*Ibid.*, p. 79)

⁶¹ *Ibid.*, p. 87. Cela s'explique parce que ces possibles sont le corollaire nécessaire (car constitutif) de toute conscience.

de notre conscience), mais qui cependant excède nos possibilités de régénération morale totale.

En choisissant entre des possibles, le moi se fait sujet de la moralité, mais ces possibles attestent qu'il s'est déjà choisi lui-même par un acte qu'il prend en charge, qu'il ne peut penser que comme déchéance irrémédiable du moi pur, et dont il travaille à discerner, à redresser, à évacuer les conséquences, sans céder jamais à la croyance ou à l'illusion d'une pleine justification de soi.⁶²

On peut donc bien parler ici d'un mal originaire, car il procède d'un au-delà spirituel dont nous ne sommes que le reflet déchu, le reflet qui assume redouble une césure d'avec son propre être, une trahison. Ainsi il apparaît que le mal originaire est celui auquel l'homme ne peut pas plus échapper qu'il ne s'échappe à lui-même ; cependant tel que nous l'avons défini, (en nous fondant principalement sur le chapitre II de l'*Essai sur le mal*), il reste vague, flou dans ses manifestations. De quoi est-il l'origine justement ? De quelle forme empirique d'injustifiable est-il la source ?

Nabert définit trois sources d'injustifiable : les maux, le mal de sécession, et le péché ; seuls les deux derniers relèvent directement du mal originaire qui est le mal proprement humain. Cependant, s'il est vrai que les maux dérivent plus ou moins directement des actions de l'homme, comme le prétend Nabert, eux aussi interrogent en partie le mal originaire, et par là, les deux formes sous lesquelles il se manifeste : le mal de sécession et le péché. Il nous reste donc à voir comment Nabert pense la relation entre elles de ces deux dimensions de l'expérience du mal, ce que nous allons faire en les examinant successivement.

⁶² *Ibid.*, p. 87

2) Le mal de sécession :

Ce mal naît dans la distance que choisit sans cesse de prendre dans le secret de lui-même le moi, par rapport à autrui, dans la relation qui les unit.

Ce faisant le moi suit un mouvement spontané, mais accentué par le consentement de la conscience, ainsi le mal de sécession naît, dans et par le redoublement par la conscience de cette tendance du moi, quand se décide le désengagement du moi vis à vis de sa relation à autrui, ce qui l'amène à chosifier l'autre (en niant l'existence de la causalité propre à ce dernier). Autrui devient alors absolument autre (c'est-à-dire inconnus et incompréhensible car inaccessible à première vue au travers de la communication), de là, le moi se laisse aller à « consentir » à l'acte mauvais. Ce terme de « consentir »⁶³, indique que le moi sait qu'il nie le principe d'unité inhérent à toute relation à autrui, c'est-à-dire l'idée qu'il y a entre les hommes suffisamment en commun pour qu'il y ait un sens à communiquer entre eux, qu'ils peuvent en effet se comprendre, que la relation permettra à chacun d'avoir des droits pour communiquer et qu'elle enrichira spirituellement réellement les deux individus : C'est le sens d'un principe qui porte une « réciprocité » entre les consciences, celle-ci constitue leurs seuls « rapports vrais »⁶⁴. Aussi en faisant d'autrui, un autre absolu, « l'autre impénétrable », la conscience sait qu'elle nie ce principe essentiel d'elle-même, que par là elle se trahit, au profit de ce qu'elle croit être un gain pour une autre dimension d'elle-même. C'est en effet par amour de soi que le moi trahit son principe. Nabert donne l'exemple du menteur, dont il nous dit qu'en « [rompant] à [son] profit une relation de réciprocité » (entre les consciences), il « [rompt] le lien avec le principe qu' [il] saisissait au travers de cette relation et par elle »⁶⁵. C'est donc à la négation partielle de son être que la conscience donne son accord, lorsqu'elle rompt la possibilité même d'une relation à autrui, et c'est cela que Nabert appelle « mal », détachant semble t-il ce concept de la volonté de faire souffrir l'autre. Il apparaît, en effet, à la lecture de *l'Essai sur le mal*, que cela n'est qu'une conséquence secondaire, et non nécessaire, du basculement qui s'opère dans la conscience lorsqu'elle fait de l'autre une chose, c'est-à-dire, pour reprendre des termes de la philosophie kantienne, dans le sillon duquel Nabert

⁶³ Sous la forme « consentement », *Ibid.*, p. 120

⁶⁴ *Ibid.*, p. 121

⁶⁵ *Ibid.*, p. 117

pense, que l'autre devient pour le moi, au mieux un "moyen", au pire un obstacle, mais plus jamais une "fin".

Le mal (et plus précisément le mal de sécession) naît donc avec cette distinction opérée par le moi entre lui-même et autrui. Nabert pense que rien dans notre expérience intérieure de la relation à autrui ne nous permet de connaître l'existence d'une séparation entre notre conscience et celles des autres, seule la spatialité (qui est elle, extérieure au moi) le permet. En effet, si le rapport du moi à l'autre s'intensifie, il enrichit le moi par la façon dont il fait dialoguer les différences des deux êtres, l'« accroissement spirituel réciproque »⁶⁶ qui en résulte, rapproche les deux êtres (par les liens créés, fussent ils ceux de la comparaison qui maintient les différences réciproques) et ne laisse pas de place pour la dualité numérique. Si au contraire le moi sent sa relation à autrui se désagréger, alors un sentiment de perte intime, perte de quelque chose auquel le moi pensait jusque-là, comme à lui-même, atteste de l'absence d'une dualité entre les âmes. Par conséquent, il nous faut imaginer une multiplicité de consciences, de laquelle le moi (la conscience particulière) ne se différencie que postérieurement par et dans l'expérience du mal.

C'est pourquoi on parle de mal de sécession, autrement dit, celui de la sécession des consciences. Cette multiplicité d'où le moi émerge, est plus précisément l'ensemble des consciences s'ordonnant autour d'un principe d'unité⁶⁷ immanent à toutes « relation[s] de réciprocité ». Ainsi ces relations sont réglées par ce principe, qui a pour « fonction [non] point d'abolir les différences entre les consciences ou de susciter comme une assimilation de ces dernières, mais bien plutôt de les maintenir » (car elles permettent la communication et sa fécondité), « et de promouvoir tout ensemble les raisons de leur opposition ou de leur hostilité » (il s'agit en effet d'actualiser un réel et profond « combat » spirituel)⁶⁸.

En approfondissant cette pensée, il s'avère que ce principe d'unité fonde la possibilité même de la relation aux autres consciences, car l'unité entre les consciences dont il témoigne est le seul support de la « réciprocité entre les consciences ». Aussi ce principe est-il également la racine de l'avènement du soi en chaque conscience (par distinction de la multiplicité), car cet avènement qui passe par le mal de sécession, n'est pas en définitive autre chose que la négation de ce principe d'unité (et donc de relation possible) entre les consciences. Nabert nous dit⁶⁹ que : « C'est [là] l'origine de ce que Kant

⁶⁶ *Ibid.*, p. 116

⁶⁷ Également appelé « l'un » par Nabert

⁶⁸ *Ibid.*, ces citations sont extraites des p. 113 - 114

⁶⁹ *Ibid.*, p. 116

appelle les vices de civilisation, l'hypocrisie, la vanité et aussi des vices "diaboliques", dont il estime, par un reste d'optimisme, qu'ils passent ce dont est capable l'humanité : la joie provenant du mal d'autrui, l'envie, l'ingratitude, le fanatisme qui est la contrefaçon du combat [spirituel] », (par lequel les relations de réciprocité s'approfondissent). Ainsi Nabert démasque ici une illusion de la conscience de soi quant à son origine : La conscience n'est pas tout d'abord seule, avant de tenter de se mettre en relation avec les autres par la communication.

Bien au contraire, elle fait partie à sa racine de la multitude des consciences et c'est la communication, (qui comprend des actes et du langage), qui est finalement le fondement principal de toute relation à autrui, du « jeu des consciences »⁷⁰, qui va « éveiller le moi à la conscience de sa solitude »⁷¹, en lui apprenant non seulement en quoi il est différent des autres consciences, mais aussi « à discerner la signification [de ces] différences »⁷², c'est-à-dire à distinguer celles qui s'atténuent et celles qui à l'opposé se révèlent marquer la limite de toutes relations, celles qui nous rendent imperméable à cette conscience de nous-même, qu'est la conscience d'autrui par la relation de réciprocité qui nous unis.

J. Nabert veut pour preuve ultime de l'existence première d'un seul et même principe (celui de la multiplicité des consciences), le constat de l'impossibilité pour une conscience de ne vivre que pour elle en dehors de toute relation à autrui (car si la conscience existait d'abord seulement pour elle même ou dans une relation avec un principe supérieur tel que Dieu, la Nature, etc. alors se séparer des autres hommes ne serait pas problématique pour le moi). En effet on peut penser dans la lignée de cette idée de Nabert, que la solitude est corrosive pour la conscience de soi et que ceux qui se coupent de toutes relations aux autres deviennent fous. Nabert introduit d'ailleurs le chapitre IV de son livre (intitulé « La sécession des consciences ») par le constat que :

l'analyse des relations de réciprocité entre les consciences se refuse à présupposer un moi qui serait déjà pour soi avant d'entrer en relation avec un autre moi⁷³

Ainsi l'homme est peut-être un animal social parce qu'il est trop faible pour survivre seul, mais il l'est avant tout parce que seul, il n'existe même pas en tant que lui-même (puisqu'ainsi, le moi « s'exile [...] de tout ce qui fait son être »⁷⁴).

⁷⁰ *Ibid.*, p. 114

⁷¹ *Ibid.*, p. 118

⁷² *Ibid.*, p. 114

⁷³ *Ibid.*, p. 112

⁷⁴ *Ibid.*, p. 115

Par ailleurs on comprend là, l'expression de Nabert, lorsqu'il parle de « relation de réciprocité » (comme c'est le cas tout le long du chapitre IV), en effet les consciences étant toutes primitivement liées par un principe d'unité, la dualité ne peut exister entre elles, et toute relation nouée est donc forcément réciproque dans l'apport qu'elle permet à l'une comme à l'autre, par les points communs et les différences entrevues qui sont toutes deux des formes de liens entre les consciences, que l'on peut peut-être opposer à l'indifférence, à la chosification que permet la pluralité qui naît par et dans le mal de sécession.

C'est de l'expérience concrète de cette négation de l'autre, en tant qu'autre moi, (à travers par exemple le mensonge, la trahison) que l'esprit forme l'idée d'un principe d'unité, qu'on peut dès lors penser comme une des formes de l'esprit pur. Ce principe marque donc l'accomplissement d'un « acte [...] spirituel [...] qu'implique le mal ». ⁷⁵

Nabert donne la métaphore de l'espace pour nous faire comprendre comment naît la sécession des consciences dans notre esprit. L'idée est que nous ne distinguons pas de tout tant que nous sommes incapables de distinguer à l'intérieur des parties, des éléments que l'on peut séparer du reste. Ainsi de la même façon que nous n'avons pas d'intuition de l'espace « sans les divisions que nous y pratiquons effectivement », nous ne pensons le principe d'unité que dans et par le sentiment de sécession des consciences. L'un ne préexiste pas à l'autre, c'est le même mouvement qui les fait apparaître :

il n'y a ni totalité, ni indivision avant l'acte diviseur en quoi consiste le mal ⁷⁶

Cependant, si ontologiquement le couple naît de la même racine, épistémologiquement c'est de la division que procède la pensée du tout. Ce que semble dire Nabert, c'est qu'au sentiment de sécession est joint immédiatement par la raison une explication (on peut penser, dans la mesure où Nabert ne cache pas l'influence de Kant sur sa propre philosophie que ce qui se joue là c'est l'illusion transcendantale de la raison pure ⁷⁷), qui est celle d'une « communauté universelle » ⁷⁸ des consciences qui aurait précédé la rupture. Ainsi, cette sécession des consciences qui marque un avant et un après pour le moi, (dès lors séparé entre un état de confiance/d'innocence premier et un état second de méchanceté), n'est qu'une vue de l'esprit.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 120

⁷⁶ *Ibid.*, p. 124

⁷⁷ Cf. *Critique de la raison pure*, Kant, 1781, I, 2^o partie, 2^o division : « Dialectique transcendantale »

⁷⁸ E.M., p. 124

En effet, Nabert parle à ce sujet, d'un « flottement de l'imagination qui projette en arrière du présent un passé complètement différent quant au jugement que la conscience porte sur l'un et sur l'autre »⁷⁹. Ceci s'explique parce que le moi en examinant son histoire intérieure, ne trouve rien qui l'ait poussé de façon nécessaire à l'acte méchant, rien qui puisse suggérer que sa responsabilité n'est pas entière dans cet acte, car ce dernier résulte d'un choix libre, du à sa seule causalité (Nabert semble d'accord avec Kant, pour dire que la reconnaissance de motifs à l'acte, n'entame en rien l'entièreté de ce choix). Par conséquent l'état d'innocence pour le moi n'explique pas les actes méchants qui marquent une « déchéance »⁸⁰ du moi. Ainsi, il y a une rupture entre la causalité temporelle et celle du moi, puisque la première est continue, tandis que la seconde est marquée par les ruptures que constituent les actes mauvais se détachant à chaque fois d'un arrière fond primitif d'innocence, car aucun acte mauvais ne conditionne absolument celui (ceux) qui le suivent puisque notre causalité est toujours entière. Aussi « chaque mensonge est [...] pour le moi son premier mensonge », nous dit Nabert⁸¹, qui en cela reste très kantien. Or, c'est dans mon état de déchéance, parce qu'il représente de trahison par rapport au principe immanent au relation de réciprocité, que je ressaisis ce principe et m'en sert pour me juger, me mettant ainsi en position de penser l'existence de l'état qui précède l'acte mauvais (la trahison), comme un état de « relations de confiance [...] sur le fond d'une amitié, d'une communauté universelle, dont nous » n'avons en réalité jamais fait « l'expérience »⁸².

En cela, il y a là une correspondance avec la pensée de l'innocence, c'est-à-dire d'un état de pureté antérieur à l'expérience du péché⁸³ qui est l'autre expérience du mal humain. En effet l'acte du mal de sécession (tel que le mensonge ou la trahison) tout comme le péché, marque une rupture totale dans le moi. Ce faisant, l'un comme l'autre, dissocient l'expérience que le moi a de lui-même, en faisant apparaître en négatif le principe que chacun trahit et par lequel le moi peut dès lors se juger, (il s'agit du principe d'unité des consciences pour le mal de sécession, et de loi spirituelle en ce qui concerne le péché). Aussi le temps antérieur à l'expérience du mal (mal de sécession tout autant que péché) est-il jugé rétrospectivement (c'est-à-dire dans la déchéance), comme celui « de l'innocence »; le fait qu'il n'ait pas existé ne change rien à l'affaire, car pour Nabert c'est ainsi que ce

⁷⁹ *Ibid.*, p. 122

⁸⁰ *Ibid.*, dans ce contexte du chapitre IV, la première occurrence se trouve p 121

⁸¹ *Ibid.*, p. 122, ligne 34

⁸² *Ibid.*, p. 124, ligne 9

⁸³ Nous nous arrêtons sur cette notion en I, 3.

temps antérieur « doit nous apparaître »⁸⁴. En effet ce dont cette antériorité témoigne, c'est d'un cheminement spirituel du moi qui prend conscience de la profondeur du mal en lui, au travers des sentiments accompagnant les actes dans lesquels le principe spirituel est trahis, (dans le cas du mal de sécession, le mensonge, la trahison d'un ami, etc.). Car :

Tous les paradis perdus ne se découvrent que dans la détresse⁸⁵

Le sentiment du mal, quel qu'il soit, ne prend sens que lorsque la pensée se retourne sur ce dernier, et par ce même mouvement impose l'idée d'un esprit pur, que le mal nie. Or, c'est seulement une fois ce cheminement effectué, que peut se former une pensée d'un redressement moral.

C'est donc dans la dichotomie entre l'expérience empirique et la projection d'une « communauté spirituelle » originaire, que le mal de sécession prend un sens pour le moi. Ce qui semble être en question ici ce n'est donc pas le principe d'unité en lui-même (qui est « la forme spirituelle pure immanente aux relations de réciprocité »⁸⁶), mais l'aspect sous lequel nous le saisissons dans l'expérience, c'est-à-dire sa forme pratique, sensible : il s'agit du « nous » du groupe particulier (et contingent) dans lequel nous évoluons. C'est au travers du « nous » que nous nous rapprochons de l'un, qui n'en est qu'une interprétation matérielle (et donc déjà partiellement déçue), même si dans l'un comme dans l'autre ce qui est en jeu c'est la relation de réciprocité des consciences.

Nabert se différencie donc de Kant en essayant de penser un au-delà au « principe [d'une] moralité [qui] n'a pas d'autre fonction que d'ordonner à l'universalité de la raison les rapports réciproques de personnes autonomes »⁸⁷, rapports qui peuvent être compris par la dualité des principes (c'est-à-dire, primitivement l'existence de ma conscience d'un côté et de celles des autres, de l'autre), mais pas seulement. Nabert veut en effet pouvoir penser également « la possibilité d'une relation directe et intime de chacune [des personnes autonomes], singulièrement, avec un principe qui passe la raison »⁸⁸, (qui ne peut être fondée que sur l'existence première par rapport à la conscience de soi, de la multiplicité des consciences).

De là, nous comprenons que le « devoir » de confiance dans la morale de Nabert n'est pas « d'unir ou de rapprocher des êtres primitivement ou de tout temps distincts et

⁸⁴ E.M., p. 123, ligne 20

⁸⁵ *Ibid.*, p. 123

⁸⁶ *Ibid.*, p. 124

⁸⁷ *Ibid.*, p. 117

⁸⁸ *Ibid.*, p. 118

séparés » mais « d'effacer les traces d'une division effectuée et d'annuler les effets de l'acte spirituel qui l'a opérée »⁸⁹. Il s'agit, en effet, de voir que s'il arrive à la conscience éveillée à elle-même par la communication avec autrui, du fait des différences qu'elle découvre entre elle et l'autre, de se replier spontanément sur elle-même, en retrait de toute relation, cette spontanéité qui peut certes être approfondie, fortifiée (mais non façonnée) par nos tendances naturelles⁹⁰, est finalement activée, redoublée dans des actes effectifs, par l'adhésion secrète et sans cesse renouvelée de la conscience empirique⁹¹ à ces séparations.

Le mal de sécession se trouve en effet dans l'achèvement par le moi du tracé de la frontière qui sépare les consciences (leur donnant une indépendance réciproque, qui n'est pas autarcie), alors que cette sécession n'avait été précédemment qu'esquissée comme corollaire nécessaire de notre finitude, (par le fait que notre conscience par sa structure fait de nous des « moi » avant d'être des « nous »). C'est de cet acte intérieur de rupture, par cette fêlure spontanée qui devient fracture sous l'action du moi, que naît la réalité du mal de sécession.

En effet, Nabert nous dit que pour le moi, ce désir de l'un est concrètement impossible à assouvir.⁹² Il ne peut être qu'approché au travers de l'expérience du « nous », (c'est-à-dire le fait d'être plusieurs), dans laquelle le moi a la possibilité de tendre vers le principe d'unité. Ainsi ce qui semble en question ici, c'est le rapport à l'esprit pur, du moi "alourdis" par un amour de lui-même inhérent à sa constitution (en tant qu'il est une conscience particulière), et qui ne peut donc jamais vivre « l'un ». Il ne peut en effet que s'approcher du principe d'unité puisqu'il ne peut jamais s'abstraire « que momentanément ou provisoirement des actes concrets »⁹³ où ses intérêts sont en jeu. La saisie de ce principe ne peut donc se faire que dans l'expérience pratique de la multiplicité des consciences, dans le "nous"⁹⁴, mais de façon très provisoire : il peut être saisi à travers la tension intime qu'il crée dans l'expérience du "nous", par l'opposition qu'il manifeste à l'amour du moi pour lui-même.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 119

⁹⁰ Ces tendances naturelles reposent sur des différences empiriques, telles que le fait que tel individu soit ou non pour moi un étranger par son appartenance ou non à ma famille, à ma nation... Il s'agit à la fois d'instincts et de sentiments.

⁹¹ Par opposition à la conscience pure

⁹² En effet il écrit : « le moi ne se tourne directement vers l'un qu'il ne discerne aussitôt l'impossibilité de vérifier sa possession de l'un autrement que par et dans le nous ». (E.M., p. 13)

⁹³ *Ibid.*, p. 131

⁹⁴ Nous nous conformerons dorénavant l'usage de Nabert dans *l'Essai sur le mal*, en ne mettant plus cette notion entre guillemets.

En ce sens le principe de l'un « prépare » l'expérience du nous, « mais il ne s'éprouve véritablement que par »⁹⁵ elle. En effet, il semble que le nous, parce qu'il possède déjà une part de matérialité (qui s'oppose à la forme spirituelle absolue) dans la façon dont il est lié au "moi", apparaisse comme un intermédiaire, entre l'un et un moi enfermé dans son amour de lui-même. Cependant en ce sens, le nous constitue déjà une forme de trahison de l'un car il n'émancipe pas l'un de son amour de soi, bien au contraire, le moi enfermé dans sa conscience, s'y retrouve dans son amour de lui-même (on pourrait par exemple ici penser à la vanité due à la popularité, à l'orgueil lié à l'action charitable, etc.). Par ailleurs, en plus de cette impureté constitutive du nous, le nous est aussi l'occasion, la possibilité pour le moi, d'un surplus de mal, car ce dernier peut préférer dans ce nous, l'aspect particulier au principe universel d'unité.

Le moi peut en effet faire d'un groupe humain particulier l'occasion en l'élargissant un peu de raffermir (ou tout du moins d'exercer) son amour de lui, à travers l'amour du nous dont il fait partie. On peut montrer cela par l'exemple des faveurs que s'accordent les uns aux autres, les membres d'une même famille, faveurs qu'ils n'accorderaient pas à d'autres qui en auraient tout autant besoin (comme un prêt d'argent). On peut aussi penser à l'acte de corruption qui consiste pour une personne de pouvoir à promouvoir des amis à certaines places dans la hiérarchie auxquelles sans eux ils n'auraient pu accéder.

En ce sens :

Le moi s'aime dans le nous qui se distingue, se ferme sur soi ou s'oppose.⁹⁶

Ainsi le moi peut jalouser le groupe dans lequel il est intégré, comme le moi se jalouse lui-même (les deux ne sont évidemment pas exclusifs⁹⁷), cependant s'il lutte contre cette tendance, le nous, par sa forme même peut être l'occasion de tenter de se "dé-éprendre" de soi (même s'il est impossible d'y parvenir complètement et définitivement⁹⁸). Aussi Nabert écrit-il à propos de l'expérience du nous :

Toutes les tendances naturelles conspirent ici, celle qui rapproche l'homme de l'homme et celles qui opposent l'homme à l'homme : les premières trouvent satisfaction mais non moins les secondes, par la détermination et le resserrement du nous.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 131

⁹⁶ *Ibid.*, p. 131

⁹⁷ Comme peuvent l'attester les exemples donnés : il n'y a pas de contradiction entre l'amour de soi et l'amour du nous ainsi compris.

⁹⁸ Pas plus que le moi ne peut parvenir à se dessaisir radicalement de soi, (de son amour de lui-même), pas plus il ne peut complètement cesser de préférer une multiplicité donnée au principe d'unité, parce que dans le nous c'est encore cet amour indépassable (car constitutif) de l'un pour lui-même qui est en jeu.

C'est donc là, dans l'expérience du nous, que l'on trouve le mal de sécession : « Le mal de sécession ne peut mieux se déterminer que par la subordination au nous par quoi s'exalte le moi propre, du nous par quoi il se délivre de soi. »⁹⁹. En effet, il est le mal qui se traduit par les tendances du moi à s'aimer dans le nous, dans ce moi qui ne parvient jamais à dépasser cet amour de lui-même par et grâce au nous, alors qu'il s'agit d'une expérience par laquelle il peut tendre à sa propre « délivrance »¹⁰⁰, puisque justement le caractère constitutivement singulier de la conscience qui enferme le moi dans ses propres intérêts est susceptible d'être dépassé par le rapport de réciprocité, par la multiplicité des consciences. Mais que faut-il entendre vraiment par là ?

Puisque le mal de sécession est cette rupture par laquelle l'autre devient pour moi l'étranger absolu, c'est-à-dire la chose à qui le moi ne peut reconnaître de causalité propre, par conséquent à laquelle il peut s'opposer (allant parfois même jusqu'à la nier totalement), et que donc il peut dénombrer, « il ne se peut que cette négation [de la relation de réciprocité] ne se projette dans les cadres de la spatialité, de la quantité, de l'objet »¹⁰¹. Et en effet Nabert à recours à la pensée de l'espace : Le rôle de celui-ci n'est donc pas uniquement dans la démarche épistémique de Nabert de permettre une comparaison didactique¹⁰². Car ce que Nabert semble dire¹⁰³ ici, c'est que l'expérience de l'espace est également l'élément qui permet à la conscience de préciser pratiquement le sens (la forme) de l'un.

En effet le principe d'unité se manifeste à nous de façon indirecte, à travers des sentiments complexes (comme ceux que peuvent accompagner l'expérience du mensonge), cependant il peut être ressaisi intellectuellement c'est-à-dire être compris, sous plusieurs formes différentes et exclusives les unes des autres, dont celle de multiplicité des consciences (au même titre qu'une autre). Or c'est semble-t-il l'espace qui nous emmène à former le principe d'unité, non pas sous d'autres aspects que le sien¹⁰⁴, mais bien comme signifiant et se résolvant dans la « multiplicité des consciences », (et même dans une perspective pratique dans une « multiplicité donnée », c'est-à-dire un « nous »). En effet

⁹⁹ E.M., p. 131

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 132. Ce terme est à comprendre comme déprise du moi par lui-même, et par là, comme soustraction du moi à l'expérience du mal.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 116

¹⁰² Celle permettant à son lecteur de saisir comment l'état d'unité des consciences, tout comme celui d'innocence, qui semble à première vue antérieur à celui du mal de sécession*, ne naît en réalité comme conception dans la conscience qu'après l'expérience du sentiment de mal par le moi.

*et du péché (*cf. supra* I, 3)

¹⁰³ *Cf.* E.M., p. 124

¹⁰⁴ Comme par exemple celui d'une identification totale des consciences à un principe supérieur.

l'espace dans sa dimension matérielle, c'est-à-dire l'être, le réel, du fait de sa présence qui nous apparaît totale, « sans fissure »¹⁰⁵, incarne le concept d'une unité dont nous ne sommes que des parties, et s'oppose donc en cela à l'expérience du « nous » dans sa fragilité. Car cette expérience du « nous » est toujours liée à celle du risque du repli d'une (ou de plusieurs) des consciences sur elle(s)-même(s), et donc de rupture de la relation de réciprocité. En effet, l'expérience unitive est principalement désir¹⁰⁶ et donc irrémédiablement marquée du sceau de sa propre vulnérabilité¹⁰⁷.

C'est semble-t-il de cette dichotomie entre l'aspect définitivement total de la concrétude spatiale (c'est-à-dire sa parfaite omniprésence), et le danger qui plane sans arrêt sur n'importe quelle expérience du « nous » de voir se briser la relation mutuelle entre les consciences, que naît la pensée de la multiplicité des consciences. En effet l'espace, qui est cette grande présence qui nous englobe est tout entier présent à nous. Par conséquent, si l'on pense par analogie (et par opposition étant donné les cas en question) à l'expérience unitive¹⁰⁸ et à sa précarité, on est nécessairement amené à dire que la forme du principe de l'un ne se trouve pas dans la dissolution des consciences dans un principe plus grand (contrairement à l'espace matériel qui est somme de toutes ces parties). Mais bien plutôt que l'expérience unitive consiste dans l'émergence à l'aune de l'expérience du nous du ressenti d'un principe d'unité qui pousse les consciences à se désirer l'une l'autre « pour une promotion réciproque de leur être »¹⁰⁹. C'est donc bien l'espace qui nous emmène à penser que l'appel du principe d'unité n'est « non pas “fuite de l'être seul vers l'un qui est seul”, non pas désir de deux en un, mais de deux par l'un, pour une délivrance réciproque de la solitude »¹¹⁰. C'est ce « deux par l'un » qui constitue la forme du principe de l'un : c'est cela la « multiplicité des consciences » de Nabert.

Cette idée de la multitude des consciences chez Nabert¹¹¹ semble donc au final correspondre à l'idée que par la mise en commun de ce qu'est chacun, se découvre une

¹⁰⁵ (Même si notre conscience de cet espace, elle, ne l'est pas -totale-)

¹⁰⁶ Il s'agit semble-t-il du désir de l'un, celui du dépassement de l'expérience douloureuse du mal de sécession, et peut-être, par là également, du désir du moi de se saisir véritablement lui-même, d'accéder à plus de pureté, « s'il est vrai que c'est seulement par la spiritualité de l'acte immanent au nous que le moi peut laisser sa vanité » (E.M., p. 132)

¹⁰⁷ Cette « précarité » face à la possibilité du choix de repli, de ré-enfermement de la conscience sur elle-même.

¹⁰⁸ L'expérience du nous au travers de laquelle on tend vers le principe d'unité, en se délestant le plus possible de son amour de soi.

¹⁰⁹ E.M., p. 125

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 124

¹¹¹ Nous faisons référence ici non seulement au chapitre intitulé « La sécession des consciences », (qui est celui auquel nous nous référons dans le reste de l'explication de cette notion). Mais nous nous fondons

identité profonde entre les êtres, non pas par delà ou malgré les différences, mais dans l'existence même des différences (non pas « deux en un, mais [...] deux par l'un). Dans le rapport de réciprocité inhérent à la multiplicité des consciences, l'identité propre de chaque partie est raffermie par la conscience qui ré-éprouve là son irréductible singularité face aux autres¹¹², singularité qu'elle apprend pourtant et du même coup (par ce rapport de réciprocité), partager, avoir en commun avec tous¹¹³. Ainsi cette relation est la reconnaissance de l'expérience universelle de notre indépassable originalité, (du fait de cet enfermement de nos consciences particulières, à l'origine du mal) : là est la « délivrance réciproque de la solitude », là est la « promotion réciproque de leur être ». Là est également la possibilité de penser une délivrance du mal (puisque le mal originaire dont toutes les formes du mal dépendent, est lié à l'enfermement de la conscience dans sa singularité).

Aussi à l'expérience de la sécession des consciences, Nabert oppose le devoir de « confiance » des consciences les unes dans les autres, une confiance fondée sur le principe (rationnel si l'on accepte les arguments et preuves de Nabert) de l'unité, immanent à toute relation de réciprocité. C'est cette confiance, à laquelle s'oppose de façon paradigmatique le cas du menteur, qu'il définit comme « la transparence des consciences les unes pour les autres »¹¹⁴ et qui est cette forme d'innocence que l'on trouve comme fondement des relations de réciprocité dans la multiplicité des consciences, avant que la conscience du moi n'en émerge.

Ainsi l'expérience unitive ne peut se faire que dans la confiance qui se traduit par des relations de réciprocité entre les consciences, puisque l'existence de ces dernières, repose nécessairement sur la présence pensable par le moi d'un principe d'unité dont la

également ici pour parler de la réciprocité des consciences sur le chapitre II (: « La causalité impure »), notamment *Ibid.*, p. 64, où Nabert écrit: « l'universel fonde entre les consciences une réciprocité de rapports grâce à quoi chacune d'elles acquiert la possibilité de se considérer comme sujet ou centre de relations, et d'obtenir ainsi une dignité, une existence pour soi dont elle n'eut point été assurée si elle n'avait pas accepté cette discipline ».

¹¹² En effet pour Nabert les rapports de réciprocité entre les consciences se manifestent dans un « combat spirituel » (qui est un échange, une opposition possible d'idées) qui les « oblige [...] à un approfondissement de leurs différences qui ne laisse subsister que ce qu'il y a de valable en elles » (*Ibid.*, p. 114)

¹¹³ C'est en effet là, que semble être la signification profonde de l'idée de multiplicité des consciences pour Nabert. Voir *Ibid.*, p. 114 à 116, notamment lorsqu'il écrit : « Se poser en retrait de toute relation [d'avec les autres consciences], c'est, pour le moi, s'exiler de ce qui fait son être, mais c'est corrélativement constituer l'autre comme autre, c'est l'exclure et c'est l'exclure de toute participation à l'unité qui fondait aussi bien l'accord que l'opposition entre les consciences » (*Ibid.*, p. 114 - 115)

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 121

forme est la multiplicité des consciences¹¹⁵. Et c'est bien l'existence de l'espace qui, consciemment ou non, (il est possible que l'analogie que nous faisons soit purement inconsciente, qu'elle soit véhiculée culturellement et non dite,...), nous amène à cette pensée de l'existence d'une multiplicité des consciences, là où le principe d'unité n'apparaissait que comme une forme vague. C'est en effet l'espace qui, en faisant ressortir par opposition la fragilité de l'expérience unitive, la délimite sous la forme de la multiplicité des consciences¹¹⁶.

Ainsi derrière la précarité du nous se distingue l'un qui a valeur de loi et de principe de jugement de toutes les relations entre les consciences. En effet il assigne une orientation, un sens possible, au nous, (celui d'une libération spirituelle de chacun par l'autre), et ce faisant nous permet de saisir le caractère irrémédiable du mal, mais aussi de reconnaître toutes les formes pratiques de rupture de la réciprocité des consciences, (c'est-à-dire « toutes les figures de la trahison »¹¹⁷). L'un est donc le concept qui justifie par contre-poids la pensée de la notion de mal de sécession, qui répond au sentiment de « mal insondable »¹¹⁸ lié à nos expériences « de [...] ruptures, de [...] trahisons, et de [...] haines »¹¹⁹. En effet ces actes qui ne prennent sens, en dehors de la reconnaissance que leur accorde la sensibilité, que si le moi les pense comme trahison du principe d'unité. Aussi peut-on dire que :

L'expérience donne la réalité du mal ; sa possibilité se fonde sur la présence au nous de l'un qui en est l'âme.¹²⁰

C'est pourquoi l'idée du mal de sécession permet à Nabert de récuser une façon de penser le mal. En effet il se refuse à tout réalisme de l'idée¹²¹. Pour lui l'un, l'état

¹¹⁵ Cette forme se différencie par exemple de l'identification des consciences à un principe transcendant (on voit mal en effet quel échange réciproque pourrait se créer dans le cadre d'une relation d'identité totale).

¹¹⁶ L'espace est donc ici pensé sous son aspect formel (comme divisibilité du tout, qui, par analogie, permet de comprendre notre saisie de l'un par la raison), et matériel (comme omniprésence, qui, par comparaison, permet de mettre en évidence la vulnérabilité du « nous »). Ce rapport à l'espace apparaît donc ici comme paradigmatique de notre relation au mal et plus précisément du rapport entre la sensation du mal et la façon dont la raison la saisit. D'ailleurs, on peut également penser, à ce que dit Nabert (voir E.M., p. 116 - 117) : c'est-à-dire que l'espace rend possible la pensée d'une multiplicité des consciences, en nous permettant de les diviser « spatialement », concrètement, là où nous pourrions croire, dans l'expérience du retrait intime de la conscience sur elle-même, à un acte uniquement spirituel de refus de l'unité. Sans espace, pas d'individuation physique, pas de rupture, pas de sécession des consciences, pas de mal... Même si Nabert ne le dit pas (sans doute parce que penser notre existence sans espace doit lui paraître absurde), il semble que cette idée soit en accord avec sa théorie.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 132

¹¹⁸ C'est-à-dire que nous le percevons sans parvenir à en cerner précisément la racine

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 132

¹²⁰ *Ibid.*, p. 132

d'innocence, etc., ne sont que des concepts forgés par l'esprit pour se comprendre lui-même et non pas des entités ontologiquement attestées dont notre sensibilité nous donnerait les intuitions nous permettant de les découvrir¹²². A travers cela il s'oppose à une pensée du mal en terme de finitude, de manque, de passivité, bref de négativité car pour lui cette forme dissimule l'actualité du mal. En effet Nabert, parce qu'il sait que l'un n'existe pas autrement que comme conception pure de l'esprit, conçoit le mal de sécession comme une unité conceptuelle postulée que la pensée ne peut tenter de ressaisir qu'au travers des différentes « figures de la trahison », sans arrêt présentes, sans arrêt recommencées, dans l'immanence. Le mal de sécession est donc une rupture « insondable »¹²³ vis-à-vis de la multiplicité des consciences, il n'est pas une partie localisable dans « la décomposition arbitraire du tout [c'est-à-dire de l'être] auquel il appartient »¹²⁴. Alors que la finitude elle peut se délimiter dans l'être, et assigne ainsi le mal à une temporalité, à une naissance historique.

De fait donc Nabert se distingue explicitement¹²⁵ du « réalisme de l'un »¹²⁶ (qui consisterait à faire de l'un, une « âme universelle », à laquelle le moi s'identifierait totalement, ce qui est contraire au concept de multiplicité des consciences) ; du « réalisme d'une génération des âmes singulières »¹²⁷ (qui fait du retour à son origine pour chaque conscience, la voie qui permet de dépasser le mal) ; et du « réalisme de l'être »¹²⁸ (qui voit le dépassement du mal dans le rapport vrai de soi à soi, dans l'intensité de l'expérience intime de soi-même, et non dans le rapport aux autres). Toutes ces formes de « réalisme », dissimulent en effet la profondeur de l'effectivité présente du mal, car elles lient toutes ce dernier à une origine, à un passé irrévocable, que dans le présent il est possible de

¹²¹ Il ne s'agit pas en effet, pour lui, de dire que les idées existent indépendamment de l'âme, encore moins qu'elles transcendent la réalité sensible qui n'en est que le reflet. Nabert s'oppose ainsi explicitement à diverses formes de réalismes, en parlant d' « une forme d'intériorité » (*Ibid.*, p. 132)

¹²² Concernant l'un, Nabert dit en effet explicitement qu'il n'est qu'un principe (« principe d'unité », *Ibid.*, p. 124) ou encore une « loi » (*Ibid.*, p. 133) de la conscience. Concernant l'inexistence de l'état d'innocence en dehors de sa forme conceptuelle, voir *Ibid.*, p. 123 - p. 124.

¹²³ *Ibid.*, p. 132

¹²⁴ *Ibid.*, p. 132

¹²⁵ *Ibid.*, p. 132

¹²⁶ On peut penser là, bien que ce ne soit pas dit à des philosophies anciennes, telles que celles de Plotin (et à l'un) ou des stoïciens (et la raison universelle)

¹²⁷ On peut notamment penser au dogme chrétien ici, car il prêche le retour à l'innocence de l'enfant, à la pureté d'avant la chute du paradis ; (la notion même de « créature » semble d'ailleurs être une allusion franche de la part de Nabert aux religions qui font de Dieu le Créateur).

¹²⁸ On peut ici penser à toutes les formes de solipsismes, mais il peut également sembler que c'est à l'existentialisme que Nabert fait ici allusion (mais aussi peut-être à la psychanalyse).

compenser¹²⁹, par un effort de la conscience. En effet dans ses conceptions la notion même de « négativité [...] devient le ressort d'une dialectique »¹³⁰.

Par ailleurs pour ces formes de réalismes, cette négativité de l'être¹³¹ est ontologiquement complètement neutralisée par la conception des consciences de leur rapport à « l'être dont elles procèdent »¹³² ; puisque, le mal venant de là, de la constitution des consciences indépendante de leur volonté, il est en fin de compte réalisé malgré, ou tout du moins sans leur accord (hors de leur responsabilité). Aussi, Nabert écrit il à propos de des hommes dans ces conceptions réalistes:

Leur finitude ? Au lieu de suivre l'acte qui rompt la réciprocité des consciences, elle est la marque d'une commune dépendance et d'une même origine.¹³³

La finitude ne se pense donc jamais dans ces diverses formes de réalismes que comme un manque, un non être constitutif, c'est pourquoi pour Nabert le mal n'est pas tant dans la finitude que dans sa réactualisation immédiate au présent. Nous ne sommes pas séparé par le temps de l'origine du mal, parce qu'elle est un corollaire de la création de notre conscience. Certes, il s'agit là, d'un événement passé mais ce passé révolu se rejoue sans cesse dans la présence de la conscience au réel, qui est possibilité d'actions : La finitude est l'illusion d'une conception du mal qui cache sa réalité. L'auteur voit, en effet, l'actualisation de la rupture qu'est le mal dans toutes les possibilités présentes d'actions, le mal est ainsi chez lui dévoilé dans ce qu'il a de profondément troublant pour l'âme humaine, qui est à la source de son actualisation dans le présent alors qu'elle ne s'y reconnaît pas elle-même.¹³⁴

Le mal de sécession apparaît donc comme une rupture intérieure à l'être mais qui ne naît qu'avec et dans le rapport à l'autre. A travers lui ce que nous saisissons intellectuellement c'est l'un, qui est le dessin en creux que Nabert nous offre d'une morale de la confiance, de la réciprocité. Mais si celle-ci n'apparaît qu'en creux, c'est aussi parce qu'elle est impossible à atteindre, à réaliser parfaitement ; il n'y a pas dans *l'Essai sur le*

¹²⁹ Sous la forme « compensée », E.M., p. 132

¹³⁰ *Ibid.*, p. 132. On est ici loin d'une rupture sans cesse recommencée d'entre le moi et l'esprit pur.

¹³¹ C'est-à-dire le mal (et son indicible profondeur).

¹³² *Ibid.*, p. 133

¹³³ *Ibid.*, p. 133

¹³⁴ En effet : « il sera [...] facile d'admettre qu'une causalité spirituelle où s'enracine ce que l'on appelle volonté, soit surprise par le jaillissement de certains possibles, étonnée des actes où éclate une contradiction avec ceux qu'eut appelés la vérité ou la profondeur de son désir de l'autre, et découvre tout ensemble la forme de l'absolu immanente à ce désir et la négation qu'elle lui oppose, par quoi elle s'éprouve elle-même comme causalité d'un moi. » (*Ibid.*, p. 125 - p. 126)

mal de dialectique ascendante, de possibilité infinie de progression, le moi ne peut que réessayer à chacun de ses actes, (et en aucun cas ses expériences précédentes ne peuvent l'aider), de se dépouiller de son amour de lui-même pour accéder à ce qu'il peut y'avoir dans le nous qui relève du principe d'unité. Ainsi, il apparaît que le mal de sécession est « d'autant plus profond qu'il se cache et se produit par cette formation du nous destinée à notre délivrance »¹³⁵.

Afin de saisir l'entièreté de l'étendue du mal humain, (où se joue le rapport de la sensibilité et de la raison), tel qu'il est pensé dans le cadre de *l'Essai sur le mal*, il nous faut après avoir vu la manifestation du mal originaire concernant la dimension extérieure du moi (c'est-à-dire le rapport du moi aux autres) nous intéresser à son pendant : c'est-à-dire à la dimension strictement intérieure, (le rapport du moi à lui-même), que Nabert nomme péché.

3) Le péché (et le sentiment du péché) :

Remarques préalables : Ces deux notions ne sont pas thématiques séparément dans *l'Essai sur le mal*, (où notamment au chapitre III intitulé « le péché », J. Nabert passe sans cesse de l'une à l'autre) cependant la distinction entre elles transparaît dans tout son discours, de telle façon qu'explicitement cette différence nous paraît nécessaire si l'on veut comprendre ce concept dans sa complexité.

Tout comme le mal de sécession, le péché est fondamentalement la marque d'une fracture interne au moi. En effet le sentiment du péché reflète au niveau de la conscience individuelle une rupture opérée par le moi et constituée par la négation de la loi spirituelle qui est essentielle à l'être du moi (c'est la rupture spirituelle).

¹³⁵ *Ibid.*, p. 132

Ainsi pour Nabert, la notion de péché est l'effet d'un acte de la pensée réflexive, qui crée par le même mouvement la loi spirituelle, pour rendre compte du sentiment de culpabilité que nous éprouvons, même lorsque nos actes sont conformes à la morale. Cette loi est donc un des aspects de cet au-delà spirituel qui est l'être (ou l'âme) du moi empirique : le sentiment de péché atteste qu'elle est trahie par ce dernier à travers certains de ses actes.

La rupture spirituelle ainsi conçue, n'est en fait que le résultat du devenir effectif du mal originaire, c'est-à-dire l'infléchissement, le redoublement du sens spontané de ce mal, opéré par et dans la conscience; et c'est de ce redoublement que naissent les actes du péché. Ainsi le sentiment de péché recouvre aussi bien cette présence de la causalité originaire dans le moi, avec ce que cela engendre de possibles, que sa coopération effective et discontinue avec notre liberté, c'est-à-dire avec notre causalité psychique dans sa totalité. Autrement dit, ce sentiment est lié tout à la fois à l'acte du péché en lui-même (qui est la faute), et à ce qui en est la source secrète et indéracinable (la causalité originaire) : il naît de l'espace qui sépare les deux.

Ainsi il se différencie, encore que de façon superficielle, du sentiment de faute qui est celui de la dualité qu'éprouve le sujet agissant. Cette dualité est due à la transgression de la règle morale qui est une norme rationnelle, et que Nabert appelle aussi le « devoir-faire »¹³⁶. Le sentiment de péché, lui, n'est pas orienté vers cette obligation de moralité (qui en tant que telle, apparaît à première vue comme un commandement de la raison, un peu extérieur au moi dans sa totalité, comme en atteste le fait qu'il crée en nous une tension entre la tentation de transgresser et le devoir de respecter). A travers la règle morale, se joue la question de la gravité du mal effectivement commis, tandis que le péché lui n'est jamais lié à cette question, car il est entièrement tourné vers le moi (dans toute son intériorité) ayant trahi la règle. Ainsi, alors que la transgression de la règle morale est ce qu'affronte le sentiment de faute, dans celui du péché (qui n'est que l'autre versant de la même expérience du mal), cette transgression de la règle devient trahison de la loi spirituelle (c'est-à-dire non pas d'un principe extérieur au moi, mais tout au contraire de l'être du moi : l'esprit pur). C'est pourquoi, le sentiment de péché se manifeste par une diminution de l'être du moi. Ce qui naît de la rupture spirituelle, c'est donc la tension entre le choix originaire et l'esprit pur, aussi Nabert dit-il que le péché : « est l'écho d'une

¹³⁶*Ibid.*, p. 89. Il parle également à ce sujet de « devoir être » ;

opposition enveloppée dans toute conscience » puisqu'il est vrai « qu'originellement et de tout temps nous ne sommes pas ce que nous devrions être »¹³⁷.

En effet, enfreindre la loi, c'est se trahir soi-même, c'est séparer le moi de son être, et par conséquent faire nécessairement l'expérience intime et douloureuse de cette diminution de l'être du moi. Car Nabert reconnaît la souffrance du méchant, qui se manifeste dans le sentiment de péché, bien plus que dans celui de faute. En effet, « la transgression d'une obligation [...] souvent, ne froisse que bien peu la nature »¹³⁸, puisqu'elle n'implique qu'une réponse rationnelle permettant de savoir ce qui aurait dû avoir lieu et qui n'est pas advenu (et éventuellement la pratique conforme à la norme ainsi mise à jour). Le péché au contraire, parce qu'il se manifeste par le sentiment d'une « blessure que le moi s'est faite à lui-même »¹³⁹, est la véritable « épreuve »¹⁴⁰ qui invite le moi à s'interroger sur l'origine de sa souffrance, (c'est-à-dire sur l'origine de son sentiment de péché).

Cette épreuve passe donc par la réflexion, qui amène chacun à s'interroger sur sa propre causalité et ainsi sur le rapport entre sa volonté et la loi morale. Ce que le moi découvre alors, c'est l'existence d'un rapport « intime », « caché », « du moi voulant à l'âme de son vouloir »¹⁴¹ : C'est-à-dire qu'à travers ses volitions particulières, le moi s'aperçoit que transparait une volonté, une causalité souterraine, qui conditionne ces volitions ; sans pour autant, qu'il ne pense immédiatement cette causalité. Il ne la ressaisit qu'au travers de ses différents choix : c'est la causalité psychique. Ainsi, c'est l'être dans sa totalité, mais notamment dans sa causalité la plus intime, que le sentiment de péché remet en question, (là où, au contraire, l'expérience de la faute ne considère qu'un acte isolé, réalisé parce que la conscience se croit être totalement libre).

Aussi le péché, tout comme le mal de sécession, « nous avertit [...] de la présence d'une causalité à laquelle nous n'avons accès, sans doute, qu'au travers de nos décisions particulières, mais qui atteste un refus de faire prévaloir absolument les exigences de la moralité sur les intérêts du moi propre »¹⁴². Le sentiment de péché est donc, non seulement une conséquence, mais dans le même temps un rappel potentiel, de la rupture spirituelle en nous. Il constitue par là, la possibilité d'un accès à la causalité psychique (et derrière celle-

¹³⁷ *Ibid.*, p. 96

¹³⁸ *Ibid.*, p. 91

¹³⁹ *Ibid.*, p. 88

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 88

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 90

¹⁴² *Ibid.*, p. 94

ci à la causalité originaire) et ainsi il permet de la reconnaître pour ce qu'elle est : non pas une liberté ce faisant le jeu de l'extériorité (liée par exemple à la tentation des sens), mais un élément intime de la conscience, c'est-à-dire une causalité pure déçue car incarnée dans la singularité (le moi particulier). Ainsi :

Loin d'être la réfraction dans la conscience d'un événement métaphysique qui passe le sujet, le sentiment du péché est le premier moment d'une appropriation du mal, il nous y invite ¹⁴³

Il est donc, ce qui permet à la conscience de soi, contemporaine de la faute, de faire sien cet acte. Par ailleurs, en nous donnant accès à la causalité du moi, le péché nous donne également accès à la question de notre liberté¹⁴⁴.

Ainsi, cette épreuve d'approfondissement de ce que nous dissimule sur nous même, la souffrance liée au sentiment de péché, permet de prendre conscience « de l'acte par lequel nous ne cessons de renverser à notre profit le rapport du moi pur et du moi particulier »¹⁴⁵. Cette préférence du moi pour son propre intérêt¹⁴⁶, explique pourquoi le sentiment de péché n'entretient aucune relation de proportionnalité avec la gravité de la faute, qui en est à première vue l'origine. En effet, si nous pouvons penser une hiérarchie des fautes entre les individus, dont le critère est la gravité des actes effectivement commis, c'est-à-dire celui de l'importance de la transgression de la règle morale¹⁴⁷ ; au niveau de la conscience du moi, au contraire, chacun d'entre nous est soumis à la même causalité originaire, qui est redoublée par une complaisance au soi ¹⁴⁸ (révélée ou peut-être même amplifiée dans et par les actes particuliers du moi). Notons à ce sujet, que si cette complaisance, que le moi a pour lui-même, et dont il ne peut se dépouiller, est indiscernable pour la pensée de la causalité originaire, pour autant, elle « s'actualise, se détermine » dans *tous* nos actes particuliers : Ses variations, ses nuances sont fonction de « la sollicitation des tendances » et du « concours de la liberté »¹⁴⁹. C'est pourquoi, Nabert

¹⁴³ *Ibid.*, p. 107

¹⁴⁴ Nabert nous dit effectivement à ce propos que « la causalité spirituelle en épousant la forme d'un moi, se prête à la liberté, s'y enveloppe, et aussi s'y dissimule lorsque tout se passe comme si nous nous trouvions en présence d'un choix absolu à faire entre deux contraires » (*Ibid.*, p. 106)

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 108

¹⁴⁶ Qui est également négation de son être (de sa spiritualité pure)

¹⁴⁷ Nous trouvons des témoignages dans la réalité, d'une telle pratique de la pensée hiérarchique des fautes : par exemple lorsque nous jugeons que certaines personnes sont moins bonnes que d'autres.

¹⁴⁸ « complaisance que le moi a pour soi »: E.M., p. 103

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 104

peut affirmer que nous sommes tous soumis au péché, et que c'est un mal dont le sentiment naît avec la constitution de la subjectivité¹⁵⁰.

En reconnaissant dans l'acte du méchant, en plus de la liberté qu'il a exercée, la présence de la causalité originaire, que nous connaissons également en nous, nous retrouvons, par delà nos différences effectives, cette histoire primitive, intime mais commune à tous, d'un choix originaire qui marque la déchéance du moi, en rompant par le même mouvement avec le moi pur et avec la multiplicité (l'unité) des consciences. Aussi Nabert écrit-il¹⁵¹ que nous retrouvons « ce qui nous unit au méchant, dans ce qui nous en sépare »¹⁵²

Ainsi, il existe une égalité morale ontologique (pour ne pas dire originaire) entre tous les hommes que confère l'amour de soi, corollaire indéracinable de la conscience de soi, car tous doivent se défendre contre cet amour (dont on ne peut pour autant jamais se défaire), « pour ne pas accuser et amplifier au niveau de l'expérience concrète une déchéance originaire »¹⁵³, qui cherche à infléchir la causalité. Du fait de cette « égalité essentielle des consciences [...] quant à la possibilité du péché »¹⁵⁴, celui qui observe le méchant est invité à une introspection, où il se reconnaît dans la même indignité que celle du méchant et où il est forcé d'admettre :

qu'il ne doit peut-être qu'à la chance, comme dit Kant, de ne pas avoir fait ce qu'a fait le méchant¹⁵⁵

Ainsi nul n'est exempté d'être jugé moralement.

Cependant, parce que le péché est toujours lié à un acte particulier, il nous est facile de nous juger meilleur que le méchant lorsque c'est de son acte qu'il s'agit et non du notre. C'est le fait d'« une sorte d'aveuglement que la morale requiert , plus qu'elle ne l'approuve »¹⁵⁶, en effet nous nous dissimulons ainsi la présence en nous d'une causalité

¹⁵⁰ Ceci à plusieurs implications: Tout d'abord, l'origine du péché (la rupture spirituelle) est inaccessible directement à la conscience réflexive puisqu'elle est en effet « à la racine de toute conscience possible » (*Ibid.*, p. 95). Par ailleurs, on peut ici faire un parallèle avec le mal de sécession, car il est tout comme le péché, le résultat d'une « rupture spirituelle constitutive du moi singulier » (*Ibid.*, p. 96 pour le péché; concernant le mal de sécession même contenu p. 117).

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 105

¹⁵² Par ailleurs ceci explique que par son acte, dont lui-même ne peut ressaisir la causalité originaire, le méchant se trouve séparé des autres (qui eux sont capables de ressaisir l'existence de cette causalité à travers sa faute). Il y a dès lors, pour le méchant, une impossibilité à communiquer avec les autres.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 97

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 94

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 102

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 101

originnaire similaire à celle du méchant, afin sans doute de sauver à nos yeux la possibilité d'agir moralement (qui ne peut se penser dans son absoluité, que si nous concevons chacun de nos actes comme libres, comme possibilité d'un commencement total c'est-à-dire indépendant de l'histoire du moi); même si, par cet acte, nous ne faisons que nous rendre encore plus inaccessible à nous même. Ainsi, dans l'espérance d'une régénération, d'un renouveau moral, la conscience, limitée par les catégories, imagine que ce que révèle plus particulièrement le péché, c'est que le choix originnaire du moi de rompre avec son être, choix qui se révèle dans toutes nos actions particulières, apparaît toujours susceptible d'une « rénovation radicale », car ce que « la liberté a fait, elle peut, ce semble, le défaire »¹⁵⁷.

Cette notion de « choix originnaire » Nabert en parle aussi comme de l' «acte d'une liberté d'option qui cède librement à une séduction et lui subordonne la loi»¹⁵⁸ : Cependant, il nous faut remarquer, que ce choix originnaire, cet effet d'un libre arbitre, n'est rien d'autre que l'expression de ce que nous pouvons ressaisir dans notre expérience concrète, et donc à travers les catégories intellectuelles, de *la* liberté, qui est consubstantielle à l'acte pur. Or il y'a là une tension, car l'idée de faire de la rupture spirituelle le corollaire d'un choix du moi pour sauver la possibilité d'agir moralement, s'oppose à ce que, aux yeux de Nabert, l'expérience du péché nous montre : qu'elle est toujours prévalence des intérêts du moi dans nos décisions. En effet, Nabert refuse d'en rester à une compréhension de la causalité du moi en termes de « liberté d'option » et de déterminisme. A travers cela, l'auteur pointe ici du doigt l'illusion de notre conscience lorsqu'elle pense chacun de nos actes mauvais isolément, comme les résultats d'un choix du libre arbitre.

Ainsi le méchant s'égare lorsqu'en cherchant à s'expliquer son action, il considère des motifs distincts de lui-même, car ce qui est à l'oeuvre dans l'acte du péché, c'est :

cette causalité, indiscernable de l'être du moi singulier [...] plus intime à nous-même que toute liberté de choix ¹⁵⁹

Nabert donne l'exemple¹⁶⁰ de quelqu'un qui attribuerait sa trahison à la peur, ce faisant, effectivement, il oublie que cette peur est son être même, en s'en extériorisant il s'empêche de ressaisir la causalité originnaire qui est constitutive du moi. Car « il n'est ni motif, ni

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 95

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 106

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 104

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 100

mobile, ni tentation qui n'enveloppe cette causalité »¹⁶¹, (c'est en effet à travers ces catégories de la conscience que nous conceptualisons la causalité originaire). Cette impossibilité pour le méchant de ressaisir la causalité originaire qui est à l'oeuvre dans son acte, au-delà de sa liberté, s'explique par la nécessité pour lui de rapporter son acte à cette liberté (afin de sauver la possibilité de sa responsabilité et donc de l'expérience morale). En effet, cette liberté sans doute parce qu'elle présente un caractère absolu, lui cache la présence de la causalité originaire en lui, de cette causalité qui le met « sur la pente du péché »¹⁶².

Il nous faut par ailleurs remarquer avec Nabert que, s'il est si difficile pour le méchant de ressaisir la causalité qui est à la racine de son sentiment de péché à travers ce dernier, c'est aussi que la loi spirituelle se présente à lui, comme une règle que le moi doit appliquer, comme une extériorité, alors qu'elle est l'intimité fondamentale de notre être, aussi la loi amène-t-elle le méchant à se tromper, puisqu'elle lui « suggère qu'il peut opter contre elle sans opter contre soi »¹⁶³. Nous pourrions dire que l'erreur du méchant consiste à croire que par son acte il n'encourt que le ressenti du sentiment de faute, aussi la découverte en lui du sentiment de péché l'accule à la nécessité de se justifier à lui-même son acte, parce qu'il le blesse, là où la faute l'invite à un simple questionnement à propos d'une loi toujours pensée comme extérieure. Le méchant « trahit non point une loi, mais son être même. Ce n'est rien d'autre que le péché. »¹⁶⁴. Ainsi, il nous apparaît que le méchant se coupe doublement de lui-même, non seulement au travers de l'expérience même du péché, qui est rupture avec l'être du moi (ou rupture spirituelle); mais aussi quand ensuite, acculé par le besoin de s'expliquer son acte, il se dissimule l'actualité de cette rupture spirituelle et s'interdit ainsi l'accès à une compréhension authentique de lui-même.

Et ce n'est pas seulement de lui-même que le méchant se sent coupé par son acte, mais également de toutes possibilités de communication avec autrui. En effet la causalité du moi qui sous-tend son acte, replie son caractère sur lui-même :

Car cette causalité indiscernable du moi singulier [...] isole originairement
les consciences¹⁶⁵

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 101

¹⁶² *Ibid.*, p. 105

¹⁶³ *Ibid.*, p. 101

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 101

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 104

Il nous semble que par là, ce que Nabert nous signifie, c'est que le méchant se vit dans la solitude par laquelle il sent son acte l'emprisonner. Puisqu'il ne peut pas se l'expliquer à lui-même, le méchant ne peut expliquer son acte aux autres. Sa singularité lui apparaît d'autant mieux, qu'il est seul à avoir agit, et de là, le seul à s'étonner, et à assumer la responsabilité de son acte. Et il nous apparaît que s'il en vient à s'avancer dans l'épreuve du péché, celle-ci paraît au méchant totalement incommunicable à autrui, parce qu'elle relève d'une expérience principielle à l'intimité du moi. Ainsi, la causalité du moi renferme celui-ci sur sa singularité, aussi bien dans le péché que dans le mal de sécession. Là, se trouve encore une cause de souffrance.

Ainsi le sentiment de péché est-il la marque profondément douloureuse de la relation persistante (malgré, ou plutôt à travers, la rupture) du moi à son être, et c'est pourquoi il est ce par quoi le moi peut se connaître intérieurement. Cependant il existe des limites à cette intériorisation, à cette appropriation du mal par le moi, elles sont le corollaire de l'impuissance pour le moi à ne plus se préférer aux autres, à se détacher totalement de lui même. Par là, l'expérience du péché rejoint le mal de sécession, et ainsi l'autre (et sa souffrance) devient avec, encore que de façon relativement implicite, le critère fondamental pour penser la morale.

En effet, ce critère de la souffrance peut permettre de penser une échelle donnant le degré d'intensité du péché (et plus généralement du mal), au niveau de la réalité « empirique », c'est-à-dire des actes effectués, car « le moi peut faillir sans offenser autrui »¹⁶⁶, en l'offensant peu ou au contraire beaucoup, et de cela dépend l'intensité du mal.

Cependant cette distinction de différents degrés de mal ne peut s'appliquer ontologiquement. Certes on peut dans l'expérience penser un « mal absolu »,¹⁶⁷ qui chercherait à éradiquer totalement, à corrompre un autre moi¹⁶⁸, par opposition au péché qui n'apparaît finalement que comme un oubli par le moi de l'être qui lui donne sa substance, mais ce n'est qu'une différence superficielle car péché, mal de sécession et mal absolu dérivent en fait de la présence en nous de la causalité originaire, que le moi soutient; et que Nabert appelle donc à juste titre « mal essentiel »¹⁶⁹.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 110

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 109. Il est aussi dénommé « mal diabolique » : même page.

¹⁶⁸ Ce qui va plus loin que le mal de sécession, qui consiste seulement à chosifier l'autre, c'est-à-dire à ne pas le reconnaître en tant que conscience.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 110

En effet, concernant le péché, il apparaît que « chacune de nos fautes, au niveau des expériences accessibles au jugement »¹⁷⁰ n'est que la réactualisation de la rupture spirituelle. Et l'impuissance dans laquelle nous sommes de nous détacher de nous-même (et donc de la causalité originaire) fait que la reprise radicale de cette rupture (et par voie de conséquence l'acte totalement spirituel) n'est jamais possible. Pour le dire en termes kantien, au mieux nous pouvons agir conformément au devoir, mais jamais par devoir, puisque jamais nous ne nous dépouillons radicalement de l'amour de soi, corollaire de la conscience du moi. Là se situe une limite de l'autonomie kantienne. Le problème est dès lors de sauver l'action morale dans sa spécificité.

En effet, si ontologiquement il faut reconnaître qu'aucune de nos actions n'est faite par devoir, et que donc la responsabilité du moi est infinie, il faut un critère pratique pour juger empiriquement de ce que l'on peut rattacher à une responsabilité empirique et de ce qu'au contraire on ne peut pas. Sans cela, on nivelle toute les actions, et aucune d'entre elles ne se révèle plus mauvaise qu'une autre : dès lors tout est permis ! Or dans le péché, parce qu'il concerne le moi dans son rapport à lui-même, il est probable que souvent autrui ne souffre pas de l'acte méchant, il faut donc un autre critère, afin que soit marquer une différence empirique, entre le méchant et celui dont on pourrait juger qu'il n'a pas encore mérité ce nom, sans que cela remette en cause l'égalité ontologique entre eux.

La relation entre l'intention et sa réalisation est pour Nabert ce critère qui permet de penser et de limiter empiriquement notre responsabilité morale et juridique, et par là de sauver l'existence d'une expérience morale dans sa spécificité. En effet :

Ce n'est pas seulement les conditions d'une responsabilité toute juridique qui requièrent que soit maintenue la distance de l'intention à l'acte : la responsabilité toute entière du moi ne saurait où se prendre si elle ne s'appuyait sur la nouveauté absolue que fait l'action comme telle dans l'histoire du moi.¹⁷¹

Ainsi il y a une différence non seulement entre la faute effectivement commise et l'abstention de cet acte (fut-ce pour des motifs impurs), mais aussi entre l'acte méchant marqué par une décision de transgresser la loi spirituelle et celui d'une action avec des motifs impurs mais conformes à la loi.

Il faut noter que ce critère du rapport intention/action n'est pas contradictoire avec celui de la souffrance d'autrui, mais que, bien au contraire, ce dernier se joue dans le

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 96

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 103

premier : La souffrance d'autrui conséquente au péché implique en effet un mauvais rapport intension/action préalable (même si l'inverse n'est pas vrai). En effet, ce critère de la relation entre l'intention et sa réalisation repose¹⁷² en fin de compte sur la question de la conformité à la « règle »¹⁷³ morale, que Kant nomme impératif catégorique et dont il nous a appris que sa visée est l'humanité. Ainsi, il s'agit bien, en se comportant de façon conforme à cette règle, de prendre autrui pour fin (même si c'est pour des motifs impurs), et donc de prendre en compte sa souffrance. En effet, la règle (que Nabert appelle aussi loi) est pour cet auteur le commandement moral, déterminé par la raison, et ses catégories, à travers des contraires : le devant-être (ou devant faire) d'une part et sa transgression de l'autre. Cette « opposition [...] correspond à l'imagerie du bien et du mal et ne laisse pas d'être renforcée par une conception toute juridique de la vie morale, aussi longtemps que nous ne remontons pas, au-delà des contraires, jusqu'à l'opération qui donne le moi à lui-même »¹⁷⁴. Ainsi, cette règle, ne correspond ni à la loi spirituelle, ni à la moralité telle qu'elle est dictée par les mœurs, mais est l'équivalent de la loi morale kantienne issue de la raison pratique.

Ceci nous montre que nous pouvons différencier le sentiment de faute de celui de péché, en disant que « la faute à deux faces : l'une tournée vers la règle, l'autre tournée vers une loi qui passe toutes les lois et exprime une exigence d'adéquation entre l'être agissant et le moi pur »¹⁷⁵, exigence que la causalité originaire fait déchoir. C'est pourquoi, l'esprit pur dont la loi spirituelle est un aspect, nous apparaît être la racine pure de tous les devoirs-faire, (c'est-à-dire les normes qui constituent la règle morale), auxquels la raison nous enjoint de nous conformer : Car la loi spirituelle est en deçà des catégories, des déterminations corrélées aux finalités développées par l'esprit, auxquelles les normes sont soumises. De la contradiction dans les faits de la loi spirituelle (qui englobe les normes morales sans s'y réduire), naît le sentiment de péché ; de celle de la règle, celui de faute.

Les sentiments de péché et de faute sont donc concurrents dans l'expérience intérieure du moi, et ils le sont sur deux plans, ce faisant ils créent une tension interne, dans laquelle chaque moi doit trouver son équilibre. En effet, d'une part, le premier suscite l'« inquiétude » de voir « les exigences de l'action »¹⁷⁶ sans fin contrariées par le péché, tandis que le second n'a lieu que le temps d'un redressement de la conscience, lié à un acte

¹⁷² Aussi bien pour juger des intentions que des actions.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 90

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 96

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 90

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 90

mauvais, certes, mais isolé et particulier (une simple erreur en quelque sorte). D'autre part ces deux « mouvements »¹⁷⁷ de l'esprit s'opposent par les fins du vouloir qu'ils mettent en jeu. Le sentiment de faute n'amène le moi, pour redresser ses choix, qu'à rendre la règle morale absolue, tandis que le sentiment du péché, lui, nous permet de nous rendre compte de la scission au travers de laquelle se joue la supériorité que la volonté doit reconnaître à la loi morale par rapport à l'intérêt du moi pour lui-même.

Ainsi, le sentiment de péché par l'épreuve qu'il impose, nous amène à vouloir l'unité du moi avec lui-même, c'est-à-dire l'identification de la conscience empirique avec l'esprit pur, en plus de ce qui pourrait sembler à première vue être *la fin* de la moralité, c'est-à-dire la construction par chacun de rapports moraux avec autrui. C'est en ce sens que Nabert dit du sentiment de péché, qu'il fait surgir « l'idée de la relativité des fins éthiques »¹⁷⁸ ; cette relativité s'oppose à l'obligation morale absolue et extérieure à soi, qu'impose la faute¹⁷⁹. Ainsi, tout désir d'apaisement du moi dans l'expérience morale, et donc dans le rapport à son être, ne peut passer que par le redressement du moi face au péché et non pas seulement face à la faute.

Or, si l'on se demande si le moi peut vraiment parvenir à « une justification qui ne coïncide pas avec celle qui lui vient de la moralité, encore que cette dernière doive, tout d'abord lui demeurer acquise », la réponse est négative. Nous ne sommes pas libre de nous défaire de notre causalité humaine, la racine de notre déchéance échappe à notre liberté, (tout comme elle échappe d'ailleurs à notre capacité de compréhension). C'est pourquoi Nabert parle de « chute, pourvu qu'on écartât l'idée de culpabilité [de cette notion] »¹⁸⁰. Il pense en effet, à travers cette expression, un moi qui subit les conséquences de cette

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 90

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 91

¹⁷⁹ Notons que cette apparente possibilité de contradiction des fins de la morale, qui repose sur la résolution de deux formes différentes du mal, (le mal de sécession et le péché) n'en est fondamentalement pas une, puisque ces deux expériences du mal sont en effet échues de la même racine qu'est la rupture du moi avec lui-même, elles tendent donc vers la même résolution.

¹⁸⁰ *E.M.*, p. 107. On peut remarquer ici à quel point le terme de « chute » est ambigu. Nabert l'admet dans la mesure où « on pense bien à une sorte de chute si l'on conçoit la génération de l'âme humaine comme l'effet d'une division, d'une dissociation ou de la désintégration d'une activité spirituelle qui s'alourdit, s'alanguit, entre en contact avec l'espace ou le temps voir même les crée à mesure qu'elle déchoit. » (*Ibid.*, p. 107). Cependant, il récuse dans la notion de chute ainsi comprise, l'interprétation qui du mal un fait métaphysique involontaire de diminution de l'être. Alors que, pour Nabert, le sentiment de péché peut nous permettre de nous approprier le mal, et ne pas en rester au fatalisme d'une finitude comprise comme limitation ou passivité, résultantes d'un processus transcendant le moi ; finitude qui donne donc au mal humain un caractère indéradicable. Or, certes, la notion la chute dans la conception de Nabert paraît indépassable, parce qu'il y a une limite à l'appropriation du mal que permet le sentiment de péché pris dans l'acte réflexif: c'est l'amour de soi. Mais cependant il ne s'agit pas là d'un principe transcendant au moi qui enracine le mal, c'est en vérité un principe co-originaire du moi. Dès lors, c'est dans la pensée de ce qu'est la liberté humaine (et de son lien avec la causalité du moi) que se résout, selon Nabert, la question du caractère indéradicable du mal.

rupture spirituelle qu'il n'a pas choisie, mais dont il peut prendre conscience et accepter de la faire sienne dans l'acte qui l'actualise, et par là, tenter de se reprendre lui-même, en essayant de se défendre, en se dépouillant, de son amour de soi. Ainsi, parce que l'épreuve du péché appelle un renouveau moral, Nabert ne s'en tient pas à l'idée traditionnelle de chute qui suppose un mal dû à la finitude, c'est-à-dire à une fatalité extérieure.

Par conséquent, chez Nabert la « chute », tout comme son pendant, la rupture d'avec le principe d'unité, (puisque cette dernière apparaît être au « mal de sécession », ce que la « chute » est au « péché »), n'est qu'une vue de l'esprit qui se retourne sur sa propre expérience pour faire d'une partie de lui-même un autre. Il nous semble, que nous pouvons parler d'un mythe intime de l'exil de soi par et en soi, commun à tous, et qui fait de l'expérience du mal (c'est-à-dire de l'acte de la causalité impure) la seule origine possible d'une conscience du moi, en permettant à l'esprit, au travers de sa propre trahison, de prendre conscience du principe qui lui est inhérent, et par lequel il peut dès lors se penser, se juger et se condamner :

Par le sentiment de péché, nous sommes ramenés, bien au-delà de la transgression de la loi, à l'idée d'une conscience pure dont nous sommes la négation vivante.¹⁸¹

Remarque finale : A propos du concept de péché chez Nabert, il nous faut à présent afin de mieux le préciser remarquer que si l'auteur est amené à dépasser l'idée d'une simple interversion de la hiérarchie des maximes (entre celles inspirées par la raison et celles inspirées par l'intérêt), c'est qu'elle lui semble être démentit par les faits. En effet non seulement les dispositions naturelles de l'homme (qui sont donc du côté opposé à la loi), parce qu'elles sont aussi à l'origine de belles actions, devraient faire « contrepoids à l'expérience du mal »¹⁸² (et dans ce cas il importe finalement peu qu'elles soient –ou non– seulement conformes à la loi), mais par ailleurs l'homme dans une perspective aussi bien personnelle qu'historique devrait parvenir à se rapprocher sans cesse de l'idéal de moralité absolue, si la difficulté résidait seulement dans un choix libre concernant la hiérarchie des maximes. C'est pourquoi Nabert en vient à postuler, une causalité « consubstantielle au moi »¹⁸³ et avec elle un acte pur, qui se situe en deçà de toute détermination intellectuelle en termes de liberté ou de nécessité. Toutefois Nabert reconnaît que cette causalité se

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 104

¹⁸² *Ibid.*, p. 99

¹⁸³ *Ibid.*, p. 101

traduit plus ou moins directement au niveau pratique par une dualité en l'homme de la pensée et de la nature sensible, c'est ce qui se passe dans la faute.

Conclusion :

Le mal chez Nabert se rapporte toujours à une rupture du moi avec lui-même, qui engendre des sentiments inconfortables (trahison, culpabilité...) permettant à l'esprit de ressaisir, le principe essentiel, duquel l'acte méchant l'a coupé. Ainsi la chute et la rupture d'avec l'un apparaissent être les deux formes que prend la pensée d'une déchéance spirituelle, dont la présence est une réponse aux sentiments injustifiables, que sont celui de culpabilité dans le péché et celui inhérent aux différentes figures de la trahison dans le mal de sécession. L'expérience du mal est donc la médiation qui nous fait nous ressaisir nous-mêmes, en nous donnant à penser un fondement à notre être : l'esprit pur.

Aussi Nabert parle-t-il de l'étonnement¹⁸⁴, de la stupeur du méchant face à son acte, car il n'y reconnaît pas sa propre causalité, tout en sachant qu'elle en est la seule origine, c'est ce qu'il appelle le « drame du méchant »¹⁸⁵. C'est cette incompréhensibilité du mal doublée du sentiment douloureux du moi, qui amène le moi, pour donner un sens à ce qui apparaît ainsi injustifiable, à l'acte pur. En effet à partir de ces sentiments, nous saisissons l'acte pur du moi, c'est-à-dire « l'acte consubstantiel à l'être du moi et à sa causalité », par une réflexion qui vient buter sur une sécession originaire du moi, marquant la limite de la connaissance (et donc de la reconnaissance) de sa causalité.

C'est par cet acte que nous éprouvons au fond des opérations répondant à des normes ce qui se soustrait à leur empire¹⁸⁶

Ainsi l'homme par cet acte qui marque une contradiction entre l'au-delà spirituel et la structure du monde, peut s'expliquer sa difficulté à se reconnaître dans ses actes. En effet,

¹⁸⁴ « C'est son acte qui l'accule à une sorte de justification non point tant pour s'absoudre que pour se donner quelque accès à son être, en rapportant sa décision à la crainte, à la peur, à l'intérêt, à la force du désir. » *Ibid.*, p. 100

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 97

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 52. En effet les normes médiatisent les formes de l'acte originaire : « elles en atténuent les exigences ; elles les assouplissent à la mesure du monde et de la complexité de la vie individuelle et sociale » (*Ibid.*, p. 59)

en lui se joue une double causalité : la « causalité spirituelle » et la « causalité psychique »¹⁸⁷.

De là, il apparaît que le « péché » et le « mal de sécession » sont des effets de la « causalité psychique ». Ainsi chez Nabert le mal de sécession est le frère et le corollaire nécessaire du péché : En effet le premier s'exprime notamment dans le rapport du nous au principe d'unité qui en est l'âme, rapport qu'on ne peut que mettre en parallèle avec celui du moi et de la conscience pure où se manifeste le péché. Ainsi c'est parce que l'expérience douloureuse inhérente au caractère inacceptable du sentiment du mal, ne trouve dans les opérations intellectuelles aucune justification, que le moi parvient à ressaisir une aspiration intérieure à un absolu, l'esprit pur, qui peut être pensée sous la forme de l'un ou de la loi selon que l'on se place sur le versant de l'homme dans sa relation aux autres ou à lui-même¹⁸⁸. Là est l'origine du « désir de justification »¹⁸⁹.

En effet, du mal et des maux naît le désir de ne pas en rester à l'aporie théorique et surtout à l'impuissance pratique, bref de dépasser le sentiment d'injustifiable. Il s'agit donc, non pas seulement, pour le moi de s'égaliser à ses possibles, mais de rendre supportable ses propres fautes passées par de nouveaux actes qui les compenseraient ; de se reprendre dans sa causalité et ainsi de s'avancer vers une réconciliation du moi avec lui-même. Dès lors le désir de justification apparaît quand le moi n'est pas accablé par le souvenir du mal qu'il a fait, en effet le caractère absolu du mal, c'est-à-dire non seulement ce qu'il a d'irrévocable en lui-même mais aussi dans ses conséquences qui échappent au sujet, semble condamner le moi. Il faut quelques espérances pour que le désir de justification puisse paraître¹⁹⁰.

Aussi, il apparaît bien, que c'est « lorsqu'elle se présente comme une rémission des fautes que la justification est la plus révélatrice du désir dont elle procède »¹⁹¹. En effet, parce que l'homme est lié à un moi empirique, il l'est de « tendances prisonnières de leur

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 74

¹⁸⁸ Notons qu'il n'existe qu'un autre type de relation possible qui est la relation aux choses inanimées, et dont le caractère potentiellement injustifiable a été thématiqué, au chapitre I de *l'Essai sur le mal*, par Nabert sous la notion de maux, et qu'il n'y revient pas par la suite.

¹⁸⁹ On trouve cette expression (entre autre) : E.M., p. 136

¹⁹⁰ « Tourné vers son passé, le moi se tend vers l'appropriation d'un être qu'il ne peut ni récuser comme s'il n'y reconnaissait pas la trace des actes, ni assumer totalement comme s'il n'y trouvait rien qui ne fût l'œuvre de sa liberté ; tourné vers l'avenir qui s'annonce encore, invinciblement, dans le présent de la réflexion et s'accompagne de la pensée que tout n'est point définitivement perdu et révolu, le moi nourrit le désir d'une régénération dont il voudrait attendre qu'elle consumât ce qui, en lui, participe de la nature et qu'elle obtint ou méritât un pardon pour le passé. » (*Ibid.*, p. 134)

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 136

objet »¹⁹², dès lors on voit mal comment l'homme pourrait se relever des souvenirs où il a "péché". Sans compte, qu'à ceux-là s'ajoute, « la déception naissant de ce qu'il y a de parcimonieux dans la morale elle-même »¹⁹³, (parcimonie qui s'explique parce que la règle morale ne parvient pas à rendre compte parfaitement, reste toujours en deçà, de la loi spirituelle). Ainsi ce n'est pas seulement dans le souvenir du mal, mais dans le manque d'unité des fins, dans la discontinuité des volitions et des actes de l'homme, dans « l'émiettement incessant de l'être du moi »¹⁹⁴, que se situe pour ce dernier la difficulté de répondre au désir de justification (sans pour autant nier la responsabilité de ses fautes).

Il faut bien voir dans cette perspective, que si le péché est source d'injustifiable dans la relation du moi à lui-même, il existe deux autres types d'injustifiable tout aussi importants : celui des maux et du mal de sécession. Tout deux sont les suites de l'injustice et de la passion¹⁹⁵, et marquent donc une libre rupture du pacte de réciprocité entre les consciences, en cela ils sont plus importants encore que le péché. En effet dans la mesure où ils impliquent la souffrance des autres, ils nous laissent démunis face à notre désir de justification :

pour le sujet s'avouant à lui-même le mal dont il est l'origine, une possibilité s'offre-t-elle de réparer ce qui est irréparable ?¹⁹⁶

Cette question, qui peut paraître purement rhétorique, prend son sens si nous pensons à l'impossibilité de comparer le mal fait, directement ou en conséquence lointaine d'un de nos actes, et l'acte par lequel nous espérons pouvoir compenser ce mal. En effet on peut se demander, dans le prolongement de l'idée de Nabert, quel critère ferait office de comparaison ? Et qui peut réellement se dire juge impartial et ayant suffisamment connaissance des implications plus ou moins éloignées (psychologiques ou non) pour juger de l'égalité entre le mal et le coût du pardon ?¹⁹⁷

C'est sans doute pourquoi pour Nabert, aucune justification ne peut se trouver dans des actes de compensation de la souffrance, du désarroi dû au mal fait à autrui.

¹⁹² *Ibid.*, p. 137

¹⁹³ *Ibid.*, p. 137

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 135

¹⁹⁵ Nabert donne plusieurs exemples (*Ibid.*, p. 146) : « la souffrance, la mort, un dommage irréparable, le déchirement d'une âme blessée par la trahison de l'ami, des possibilités perdus d'épanouissement et de travail », etc.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 147

¹⁹⁷ Nabert écrit d'ailleurs : « Plus nous échappent les conséquences qu'ont eus nos actes sur le devenir d'autres consciences, plus il apparaît qu'aucune expiation, aucune réparation ne peuvent tenir lieu d'une justification conquise, dont nous nous ferions juges, comme si nous pouvions décider de notre propre acquittement. (*Ibid.*, p. 147)

Injustifiable demeure le mal subi par une autre conscience, injustifiables les maux que le premier a propagés, et qui paraissent désormais sortir de la nature même des choses, comme si la discontinuité des actes et la séparation des âmes se renversaient en un enchaînement régulier des phénomènes pour mieux attester la permanence d'une responsabilité originaire.¹⁹⁸

Dès lors l'assouvissement du désir de justification apparaît totalement improbable, (puisque même renoncer totalement à ses propres intérêt, ne peut effacer, ni compenser le mal fait à autrui).

Ce que nous percevons derrière la question de l'assouvissement de ce désir, c'est celle de la liberté. En effet sa place est centrale ici, et tout en même temps dissimulée :

Enveloppé dans chaque choix, et les dépassant tous, le désir de justification est celui d'un être faisant l'expérience de soi, dans des conditions si diverses, dans des temps si différents, dans une telle ignorance première de ses puissances et de la contingence de ses fins, qu'il ne peut démêler avec sécurité ce qui, dans son histoire, revient à des conditions données et ce qui revient à se liberté.¹⁹⁹

Pour Nabert la liberté se joue dans « l'opposition de ce qui relève d'une spiritualité pure et ce qui relève du monde »²⁰⁰ : Pour lui cette opposition revêt plusieurs formes, et dans une perspective morale s'incarne dans l'antinomie kantienne de la causalité naturelle et de la liberté humaine. Ainsi la liberté telle que nous la comprenons sous la forme du libre arbitre, n'est que le résultat de ce que nous saisissons, au travers des catégories (des normes morales), d'une pureté qui nous dépasse, et qui ne prend tout son sens que dans cette primitivité.

Par la reconnaissance du sujet pur et de la liberté qui en est solidaire on s'avance vers ce qui est au-delà du sujet et de la liberté, comme par l'idée de nature on atteint un en deçà, à la racine de toutes les résistances spécifiées par des normes qui marquent les directions dans lesquelles l'esprit humain s'engage pour satisfaire à des exigences venant de plus haut que lui, mais qui ne se saisissent et ne se connaissent que par lui.²⁰¹

Ainsi il ne s'agit pas de réduire la question de la liberté au devant-être et son contraire, sans quoi nous risquons de réduire le mal au mal moral, c'est-à-dire à celui qui peut être l'objet d'un progrès grâce à une reprise de la volonté par une conscience responsable de ses actes et du mal engendré, (sans pour autant parler d'amendement total).

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 147

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 136

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 151

²⁰¹ *Ibid.*, p. 151

Parce qu'elle est la plus obvie cette forme du mal nous masque ses autres aspects ou nous incite à croire qu'ils sont totalement d'un autre ordre, comme si le mal pouvait être réparti en différents genres n'ayant entre eux rien de commun.²⁰²

Or ces aspects ont bien quelque chose de commun : ils ne doivent pas être. Mais ces maux qui « ne doivent pas être » ne sont pas pour autant nécessairement la contradiction d'un impératif²⁰³ : Ils sont la trahison d'une pureté qui dépasse la simple norme morale, une pureté que les catégories et concepts de la conscience ne peuvent que tenter maladroitement de déterminer sans jamais y parvenir :

Ils ne sont pas tant la négation de ce qui se présente comme un devant-être strictement défini pour une liberté, que les déterminations relatives à l'homme, d'une contradiction fondamentale entre l'idée d'une opération transparente à soi parce que entièrement spirituelle, et ce qui est à la source de résistances aussi variées, aussi nombreuses que le sont les visages du monde et du malheur.²⁰⁴

Le devant-être est donc un aspect de ce à quoi s'oppose le sentiment d'injustifiable, dès lors Nabert parle d'une expérience morale au sens général, (de l'ordre du pur), qui dépasse et englobe celle comprise au sens stricte, c'est-à-dire celle que nous déterminons à travers les catégories intellectuelles : Il existe « une différence entre l'expérience morale proprement dite²⁰⁵ et une expérience d'un autre ordre tout ensemble complémentaire et antagoniste de la première»²⁰⁶. Nabert parle donc d'une « expérience métamorale »²⁰⁷, qui est celle qui se manifeste parfois et de façon provisoire, dans certaines de nos relations d'amitié, d'amour, dans certaines actions ou réflexions. C'est seulement dans ces expériences, toujours précaires, que nous nous tenons quelques instants au plus prêt de l'être pur. Il s'agit en effet d'expériences, dans laquelle nous pouvons après coup saisir par un acte réflexif, directement (c'est-à-dire sans qu'il est été trahis pour cela), l'esprit pur.

Selon l'auteur, cette expérience est apparentée à l'expérience religieuse. En effet ces deux expériences récusent la recherche d'une raison d'être de l'injustifiable, par

²⁰² *Ibid.*, p. 154

²⁰³ Nabert donne plusieurs formes de maux qui « ne doivent pas être », sans pour autant qu'ils transgressent un devant-être établi pour une liberté : « C'est un mal que l'impureté d'une causalité spirituelle, sensible au travers de la génération des possibles et de la qualité des motifs. C'est un mal que l'insularité des consciences, sensible à travers tous les modes de sécession et d'hostilité. C'est un mal que le déchirement d'un être, par le fait d'une trahison. C'est un mal que l'inutilité apparente des souffrances exemplaires subies pour les causes les plus nobles » (*Ibid.*, p. 154). A travers ce tour d'horizon, où Nabert fait allusion dans l'ordre, au mal originaire, au mal de sécession, au péché et aux maux ; il montre que tous dépassent la seule question de la norme morale et de sa transgression.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 154

²⁰⁵ C'est-à-dire celle définie par les normes de la raison.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 177

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 178

ailleurs le désir de justification n'est pas foncièrement distinct de l'inquiétude du salut. La différence est que l'expérience religieuse tire de l' « assurance de sa substance même, de son acte intérieur, sans garantie spéculative »²⁰⁸, la croyance d'une finalité du mal, qui passe l'homme et aussi la certitude de la possibilité du salut. L'expérience métamoraie, en revanche ne nous permet pas de parvenir à la justification, elle ne fait qu'entretenir son désir, et se contente de mettre ainsi le moi sur la voie de lui même et de la morale.

Cependant, le désir de justification ne peut être apaisé par un acte unique. Il doit se retrouver dans un ensemble d'actes, qui dépasse le "petit apaisement" que trouve le moi à se dévouer pour des fins qui ne sont pas les siennes, mais dans des actes qui répondraient conjointement au « désir d'une appropriation de soi qui passe toutes les satisfactions singulières, toutes les réussites concevables, et ne concerne enfin que son être véritable : celui qui doit répondre de ses intentions et de l'usage qu'il fait de sa liberté. »²⁰⁹. Ainsi penser le désir de justification, ce n'est pas seulement, penser l'aspiration du moi à ne pas s'en tenir à la loi morale (et par là chercher à se réfléchir dans son être pur), mais c'est penser une unité, une cohérence unissant l'ensemble des actes, des décisions du moi, autour d'une fin, autour d'un moi unique parvenu à la pureté.

Pour la justification de soi, un moi singulier forme la pensée d'une existence qui s'ordonnerait toute entière et absolument à une idée dont elle serait le déploiement.²¹⁰

Or, le mal n'est pas l'indice d'une simple résistance à une finalité de l'histoire de l'humanité capable d'intégrer les fins personnelles, comme l'atteste notamment le renouvellement constant des fautes du moi, des maux de l'humanité²¹¹. Par conséquent, la conscience individuelle juge cette intégration dans une « histoire ascendante »²¹² impossible, c'est pourquoi elle tend à se replier sur elle-même, et à être ainsi à la source de nouvelles formes concrètes du mal, (et notamment du mal de sécession, car il est directement engendré par ce replis). Aussi la morale de Nabert semble toute entière tenir dans cette nécessité d'une confiance, qui ne redouble pas le mal, et dans cette lucidité sur la présence originaire du mal en nous. Il s'agit là d'une position de l'esprit dans son

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 178

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 135

²¹⁰ *Ibid.*, p. 135

²¹¹ Plus précisément, Nabert écrit : « si l'on ne voit pas comment cette intégration serait assurée dans l'éparpillement des destinées individuelles et collectives, dans la pluralité des biens poursuivis, dans l'interruption autant que dans l'impureté des finalités, il apparaît bien plus nettement qu'elle est contrariée et comme interdite par les démentis renouvelés que l'humanité inflige à sa propre idée et chaque moi à son devoir. » (*Ibid.*, p. 135)

²¹² *Ibid.*, p. 135

rapport à ses actes, qui répond au désir de justification ; position par conséquent *choisie* (c'est-à-dire qu'elle nécessite d'avoir auparavant fait le cheminement réflexif), pour affermir une aspiration vers l'esprit pur.

Cependant, cette morale ne fait de la sorte que répondre à la tension du moi entre une tendance pure, c'est-à-dire « une tendance à être »²¹³ véhiculée par nos tendances naturelles, et une nature donnée et contingente où s'enracine le mal²¹⁴. Car, pour Nabert :

le moi singulier se définit à tout instant par la double relation qu'il soutient avec une aspiration qui le passe et avec la contingence de données qu'il ne peut éliminer, en sorte qu'il ne lui est jamais possible de décider absolument de la qualité de sa causalité.²¹⁵

La question du mal semble donc mettre en jeu le rapport d'unité du moi (notamment dans le temps), à travers la difficulté que nous avons à ressaisir une unité de la causalité qui sous-tend nos actions. Ainsi pour Nabert il y a une tension universelle entre le moi empirique (et sa causalité originare) et son aspiration à l'être pur. C'est cette tension que ressaisit l'acte réflexif dont sont issus des concepts, tels que péché, mal originare, loi spirituelle, être pur, chute, principe d'unité, etc., sans pour autant que ceux-ci soient le résultat d'une unité, d'un critère empirique, perçu dans l'expérience du sentiment d'injustifiable²¹⁶.

Ceci n'est pas sans poser problème : Quel est le sens de ses concepts que la pensée forme, parce qu'elle ne peut faire comme si l'expérience sensible de l'injustifiable n'existait pas, parce qu'elle est nécessairement appelée à chercher une explication à ces sentiments qui naissent à la conscience, et parce que leur présence l'amène à saisir dans l'intimité du moi, l'acte pur, qu'elle conceptualise (à travers les catégories) afin de pouvoir penser cet inacceptable ? Quelle valeur faut-il reconnaître au concept de moi pur²¹⁷, d'état antérieur d'innocence, de principe d'unité, ... puisque c'est le sensible qui nous amène à penser ces "mythes" ? Notons que nous employons ce terme de mythe à dessin, afin de signifier non seulement qu'il s'agit d'entités dont Nabert reconnaît qu'elles n'existent pas, qu'elles ne sont pas même tirées d'un critère empirique, brefs de fables²¹⁸, mais, de plus,

²¹³ *Ibid.*, p. 136

²¹⁴ C'est pourquoi l'« expérience de l'inégalité du moi à son être ne cesse d'attiser le désir de justification » (*Ibid.*, p. 137)

²¹⁵ *Ibid.*, p. 136

²¹⁶ Nous revenons précisément sur ce point dans la note 221, et III, 1, B

²¹⁷ *Ibid.*, p. 58, Nabert parle en effet de « la métaphore du moi pur et du moi empirique »

²¹⁸ En effet le *Dictionnaire de Philosophie* (C. Godin, Paris, Fayard/ Edition du Temps, 2004, p. 483) définit la fable, entre autre comme, « construction intellectuelle fictive qui peut-être entièrement fautive malgré sa cohérence ».

que ces représentations « tendent à expliquer le caractère [ici injustifiable] de ce qui est actuellement donné »²¹⁹. Que penser du fait que le seul élément sur lequel la *pensée* puisse se fonder pour appréhender le mal (puisqu'on la vue les catégories ne le lui permettent pas et même ont au contraire ont tendance à le dissimuler), soit un *sentiment* injustifiable par les normes (et le caractère intime de ce dernier) ?

Nous proposons l'hypothèse de nous situer ici dans la perspective kantienne de l' « idée²²⁰ régulatrice²²¹ ». En effet il s'agit bien chez Nabert de concepts dont il importe

²¹⁹ Il s'agit ici de l'une des définitions du terme mythe donnée dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (A. Lalande, dir., Paris, PUF, 1996 pour la 18^e édition, P. 665).

²²⁰ L'idée chez Kant est un concept (rationnel nécessaire), auquel on ne peut trouver aucun objet donné par les sens, qui lui corresponde; il écrit en effet: « L'intuition se rapporte immédiatement à l'objet et est singulière, le concept s'y rapporte médiatement, au moyen d'un signe qui peut être commun à plusieurs choses. Le concept est ou empirique ou pur, et le concept pur, en tant qu'il a uniquement son origine dans l'entendement (et non dans une image pure de la sensibilité) s'appelle *notion*. Un concept tiré de notions et qui dépasse la possibilité de l'expérience est l'*idée* ou concept rationnel ». Ainsi, le rôle de l'idée, c'est de permettre à la raison de parfaire la synthèse des conditions, et par conséquent de s'élever jusqu'à l'inconditionné, (elle s'oppose donc aux concepts de l'entendement qui eux ne peuvent franchir les limites du conditionné). Plus loin, il écrit encore : « Nous pouvons (...) espérer que la forme des raisonnements, si on l'applique à l'unité synthétique des intuitions, suivant la règle des catégories, contiendra la source de concepts particuliers *a priori*, que nous pouvons appeler concepts purs de la raison ou *idées transcendantales*, et qui déterminent suivant des principes, l'usage de l'entendement dans l'ensemble de l'expérience toute entière », ce qui est met en avant le caractère régulateur de l'idée, (*Critique de la raison pure*, E. Kant, traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2^e édition 1986 [la première édition date de 1944], I, 2^e division, livre I, 1^e et 2^e section, p. 266-267).

²²¹ A propos du caractère régulateur de l'idée, on peut se référer à Kant lorsqu'il écrit : « Le principe de la raison n'est [...] proprement qu'une *règle* qui, dans la série des conditions des phénomènes donnés, commande une régression à laquelle il n'est jamais permis de s'arrêter dans l'absolument inconditionné. Ce n'est donc pas un principe de la possibilité de l'expérience et de la connaissance empirique des objets des sens, ni, par suite, un principe de l'entendement; car toute expérience est renfermée dans ses limites (conformément à l'intuition donnée) et ce n'est pas non plus un *principe constitutif* de la raison servant à élargir le concept du monde sensible au-delà de toute expérience possible, mais un principe qui permet de poursuivre et d'élargir l'expérience le plus possible, et d'après lequel aucune limite empirique ne peut avoir valeur de limite absolue; c'est donc un principe de la raison qui postule *comme règle* ce que nous devons faire dans la régression et *n'anticipe pas* ce qui est donné en soi dans l'objet (*Object*) avant toute régression. C'est pourquoi je le nomme un principe régulateur de la raison [...] » (*Ibid.*, I, 2^e division, livre II, chap. II, 8^e section, p. 382). Ainsi les idées régulatrices dirigent l'entendement vers une fin, c'est-à-dire qu'elles orientent la pensée en mettant de l'unité dans les connaissances, sans prétendre à la connaissance de l'objet en soi, elles ont un usage dans la pratique : elles sont nécessaires pour penser (des systèmes) et agir* : « On peut dire que l'Idée est un concept heuristique et non un concept ostensif : elle ne montre pas comment est constitué un objet, mais comment, sous sa direction, nous devons chercher l'enchaînement des objets de l'expérience. » (*Vocabulaire de Emmanuel Kant*, J.-M. Vaysse, Paris, Ellipses, 1998, p. 47)

* voir par exemple, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Kant, traduction A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994, troisième section, p. 133-141 (« La liberté doit être supposée comme propriété de la volonté de tous les êtres raisonnables » et « De l'intérêt qui s'attache aux idées de moralité »), sur les idées de volonté et de liberté. Pour bien comprendre le sens de l'idée régulatrice, on peut noter ici ce que Kant nous dit à propos de la liberté (p. 133-134) : « Cette démarche, constituant à n'admettre la liberté, d'une façon suffisante pour notre dessein, que dans la mesure où elle est prise pour fondement, sous la simple forme de l'Idée, par des êtres raisonnables lors de leur action, je la suis afin de pouvoir m'éviter l'obligation de démontrer aussi la liberté du point de vue théorique. Car [...], les mêmes lois qui obligeraient un être réellement libre valent néanmoins pour un être qui ne peut agir autrement que sous l'Idée de sa propre liberté. Nous pouvons donc ici nous libérer du fardeau qui accable la théorie. »

peu de savoir s'ils sont ontologiquement vrais ou non, car leur importance est dans leur efficacité. Le principe d'unité, l'idée de chute... toutes²²² les idées thématiques par Nabert permettent de saisir l'unité²²³ derrière la réalité diverse de l'expérience intime des hommes, de penser une grille d'analyse qui ordonne cette expérience, qui lui donne un sens à travers, un système moral. Et ceci afin de mieux se comprendre, et ainsi pouvoir envisager une réflexion sur la résolution du problème moral, ce que ne permettaient pas (c'est le point de départ de Nabert) les concepts de la conscience, pour qui le mal apparaissait

²²² Nous voudrions noter à ce propos, que si effectivement l'un, l'esprit pur, la conscience pur, la chute, etc... nous apparaissent à présent de façon évidente, d'après les caractères que leur donne Nabert, comme étant des idées transcendantales (et donc régulatrices) ; en revanche il nous faut examiner de plus près la notion de multiplicité des consciences. Comment se différencie-t-elle de l'idée d'un, si elle est une idée qui évoque la même notion ? Il apparaît à la lecture de Kant, que nous avons ici, à faire à sa notion d'idéal. En effet à ce propos il écrit : « Ce que j'appelle *idéal* paraît encore plus éloigné de la réalité objective que l'idée, et, par là, j'entends l'idée non pas simplement *in concreto*, mais *in individuo*, c'est-à-dire considérée comme une chose singulière déterminable ou tout à fait déterminée [...]

[...] [L]a raison humaine ne contient pas seulement des idées mais aussi des *idéaux*, qui n'ont pas, il est vrai, comme ceux de PLATON la force créatrice, mais qui ont la force *pratique* (comme principe régulateur) et qui servent de fondement à la possibilité de la perfection de certaines actions. [...] Ces idéaux, bien qu'on ne puisse leur attribuer de *réalité* objective (d'existence), ne doivent pas cependant être regardés comme des chimères ; ils fournissent, au contraire, à la raison une mesure qui lui est indispensable, puisqu'elle a besoin du concept de ce qui est absolument parfait dans son espèce pour apprécier et pour mesurer, en s'y référant, jusqu'à quel point l'imparfait se rapproche et reste éloigné de la perfection.[...] Ce que la raison se propose avec son idéal, c'est, au contraire, d'opérer la détermination complète suivant des règles à priori ; aussi conçoit-elle un objet qui doit être complètement déterminable suivant des principes, bien que les conditions suffisantes manquent à cet égard dans l'expérience et que le concept même en soit, par conséquent, transcendant. » (*Critique de la raison pure*, E. Kant, traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2^e édition 1986 [la première édition date de 1944], I, 2^e division, livre II, chap. III, 1^o section, p. 413 – 414). Il apparaît donc que la multiplicité des consciences est l'idéal de l'idée d'un.

²²³ Il nous faut ici faire une remarque sur la notion d'unité dans les concepts mythes que nous avons attribué à Nabert, afin de rendre plus intelligible notre identification de ces concepts aux idées régulatrices de Kant. Ainsi, il nous faut noter que chez Nabert, l'unité présente derrière certaines expériences sensibles n'est pas nécessairement à l'origine de ses concepts, mais qu'elle est saisie par ses concepts. Il ne s'agit donc pas d'une unité établie à partir de ressemblances sensibles entre nos différentes « décisions », actions, nos différents « sentiments », *etc.*, comme nous le fait remarquer Nabert à propos de la causalité du moi, (remarque, que nous nous proposons généraliser à tous ces autres concepts mythes, puisqu'elle semble tout aussi bien leur convenir). En effet, pour Nabert, partir ainsi de points communs de l'expérience empirique, ce serait passer par « une sorte d'induction » qui ne mènerait « qu'à une conclusion incertaine et précaire portant sur une loi dont il faudrait vérifier la constance, en dépit des démentis apparents, et l'on ne voit pas comment cette loi pourrait se distinguer d'une loi empirique. ». En réalité c'est par une démarche réflexive portant sur l'expérience intime du moi (par exemple dans le cas de la détermination de sa causalité, sur le « jaillissement des possibles » ou sur « une volition singulière »), par ce qu'elle implique d'obscurité vis-à-vis d'un moi que nous croyions connaître à première vue, que nous parvenons, comme si c'était une évidence, à la « connaissance certaine » de ces concepts. La question du nombre de fois avec laquelle l'acte réflexif a été accompli n'entre pas en ligne de compte, car cette expérience nous amène d'elle-même à penser que l'on peut retrouver ce concept, derrière d'autres formes qui, jusqu'à présent, nous étaient apparues limpides (comme par exemple l'est la faute), mais dont l'acte réflexif pourrait révéler un caractère trouble, injustifiable, (et ainsi on passe de la faute à la conception du péché). La notion d'unité dont nous parlons ici, pour appuyer notre recours à l'idée régulatrice kantienne concernant les concepts de Nabert, ne repose donc pas sur la répétition effective et empirique de faits ayant une ressemblance, mais sur un acte de pensée concernant la pensée (au sens large), qui laisse entrevoir la ressemblance de différents faits. L'unité n'est donc pas tirée de diverses expériences sensibles, une seule suffit, en effet l'unité naît d'une opération réflexive, de cette expérience, au travers du fait que la conception qui sort de cet acte de l'esprit, apparaît dès son élaboration, applicable à différentes circonstances empiriques, re-saisissables derrière « des visages multiples ». (Les citations de cette note sont issues de E.M., p. 84)

seulement être l'injustifiable. En ce sens Nabert fait remonter l'origine de sa réflexion à un problème sensible et propose une pensée qui, en accordant une place fondamentale aux idées, vise une pertinence en termes d'effectivité dans l'expérience. Pour le dire en termes kantien, ces concepts que Nabert met en place ne permettent pas de connaître l'expérience humaine, mais de la penser.

Cependant il se démarque un peu de Kant en spécialisant les idées régulatrices de sa théorie du mal. En effet dans sa conception du mal, il pense un injustifiable, (dont sont tirés tous les autres concepts) qui se confond avec ce «caractère incompréhensible joint à la détermination plus précise de la malignité de [l'espèce humaine] que l'Écriture exprime dans son récit historique, en mettant au début le mal, au commencement du monde assurément, cependant non encore dans l'homme, mais dans un *esprit*, d'une destinée sublime à l'origine [...]»²²⁴ ; ce faisant Nabert fait de sa conception un mythe, pareil à ceux de la bible : Celui-ci en effet parle d'une histoire passée universelle mais gardant toute son actualité dans l'expérience de chacun. Les idées régulatrices de Nabert sont donc des pensées du mythe.

Nabert n'est donc pas un doux rêveur, ni un théoricien de la raison pure, c'est un chercheur de l'immanence sensible : les concepts qu'ils forgent n'ont d'origine et de sens qu'avec elle. Il veut rendre la vie intellectuelle plus à même de saisir le sensible, et à travers cela donner à l'homme une voie d'accès à son rapport au monde et à lui-même. En ce sens le travail de *l'Essai sur le mal* apparaît comme l'étape nécessaire d'une réconciliation du moi avec lui-même²²⁵, par la possibilité que cet ouvrage lui laisse, à travers la définition de "concepts mythes", de se penser lui-même précisément dans ce qu'il a d'irréremédiablement mauvais, et de ne pas en rester à des sentiments inconfortables qu'il ne parvient pas à dépasser.

Dans un premier temps donc, penser ces concepts et la démarche de Nabert dans la lignée des idées régulatrices kantienne, peut paraître pleinement satisfaisant, et en accord avec la méthode dont Nabert ne cesse de dire tout au long de *l'Essai sur le mal* qu'elle est la sienne (celle qui consiste à penser l'expérience du réel). Cependant cette façon de procéder n'est pas sans rencontrer certaines difficultés, en effet une telle démarche peut – être sujette à la critique du critère de son efficacité : Quelle est cette efficacité dont on

²²⁴ *La religion dans les limites de la simple raison*, E. Kant, traduction de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1983, cet extrait est repris dans *Le mal*, C. Crignon, Paris, G.F. Flammarion, 2000, p. 65

²²⁵ Même si la réconciliation totale du moi avec lui-même est impossible. En effet, le mal étant constitutif de toute conscience singulière, il ne peut être dépassé.

prétend que la conception (mythique) que l'on a forgé est dotée ? Il y a là, en réalité deux sous questions, qui correspondent aux deux caractéristiques (ou critères) permettant de juger de l'efficacité de ce que nous appellerons à présent, pour éviter de trop longues paraphrases, des conceptions mythiques. Il s'agit donc d'une part de la question de l'objectivité, de la reconnaissance universelle des concepts forgés par Nabert et d'autre part de celle de la fécondité de telles grilles d'analyse. Ainsi nous allons nous intéresser à ces deux points, pour déterminer dans quelle mesure et sous quel angle on peut penser un caractère régulateur aux concepts mythiques de Nabert.

Partie 2

L'efficacité des concepts mythiques

Introduction : limites des deux critères de l'efficacité

Puisque la question de l'effectivité des concepts mythiques s'appréhende sous deux critères généraux, il nous faut à présent tenter, dans un premier temps, de mieux délimiter ces deux concepts dans leurs applications possibles concernant ces critères. En effet il s'agit avant de les étudier plus en détails, de comprendre en quoi ces critères posent des difficultés à la théorie de Nabert, et par conséquent quel type de réponse l'on peut en attendre.

A) Le critère de l'objectivité

Il s'agit ici de nous demander comment on peut prétendre, comme le fait Nabert, que des concepts, qui ne correspondent à aucun critère empirique intellectuellement déterminable, sont objectifs. Il y'a là, en effet, semble t-il, quelque paradoxe puisque Nabert revendique l'universalité de sa conception du mal. En réalité Nabert fonde cette universalité sur l'expérience commune à tous selon lui de l'expérience du mal : Puisque tout homme a nécessairement une conscience singulière, il semble en effet raisonnable de penser qu'il connaît intimement l'expérience de rupture avec la pensée d'autrui, le sentiment désagréable de fossé d'avec la conscience de l'autre (c'est-à-dire le mal de sécession). Il semble en revanche qu'il soit plus discutable, de dire que tout le monde connaît un sentiment de culpabilité solitaire par rapport à son propre acte mauvais du fait de l'enfermement sur elle-même de la conscience, ce qui constitue chez Nabert le péché (à travers lequel nous ressaisissons la présence en nous du mal originaire). En effet, ce qui nous gêne ici, c'est que la terminologie, et les conceptions qui les sous-tendent semblent, se rapporter à la doctrine chrétienne ou tout du moins à la culture plus ou moins consciente véhiculée par la religion : si Nabert n'était pas né dans l'Europe judéo-chrétienne du XX^e siècle aurait il conçu ainsi le mal ? Ainsi il nous semble que pour prouver que les concepts de Nabert ont une certaine efficacité, il nous faut prouver que le concept du péché chez Nabert n'est pas lié nécessairement au contexte culturel, de la civilisation chrétienne et même plus généralement des religions monothéistes. Ce sera le premier moment de notre réflexion.

B) Le critère de la fécondité

Le second moment consistera à nous interroger sur la fécondité des conceptions de Nabert. Certes elles nous permettent semble t-il de rendre compte de notre expérience de certains sentiments désagréables, mais son rôle n'est il que l'explication ? Ne serait-il pas contradictoire pour une pensée qui se veut être proche du problème intime de l'expérience, de n'apporter que des réponses gnoséologiques, des concepts qui ne nous permettent de découvrir dans le réel des voies pratiques pour dépasser les problèmes rencontrés? Il est vrai que Nabert nous parle d'un mal impossible à dépasser, mais il parle aussi de tentatives, il parle de la nécessité de nous rapporter toujours à l'esprit pur, de toujours tenter de tendre vers lui pour que notre contact avec lui se dégrade le moins possible dans sa matérialisation à travers notre expérience. Si le mal est constitutif du moi, il n'est pas d'expérience du mal qui ne soit sa réactualisation, nous pouvons donc tenter non pas d'en finir définitivement avec le mal, nous vivrons toujours la rupture, mais nous pouvons essayer de tendre (par exemple dans notre rapport au nous) à notre délivrance, ne fut elle jamais que provisoire et précaire. Le problème est que si nous pouvons parvenir individuellement « par des reprises discontinues, [à] maintenir l'inspiration originale »²²⁶ pour être au plus près de notre principe et vivre le plus moralement possible, en revanche il semble que cela soit plus difficilement envisageable dans l'ordre du collectif.

[Ce] que fait pour soi, dans une certaine mesure, et non sans effort, une conscience individuelle, ne peut être demandé à la multiplicité des consciences recevant un message dont elles ont à retrouver et à interpréter la signification profonde.²²⁷

Ainsi ici Nabert pointe du doigt une des difficultés auxquelles il se sait confronté, et celles-ci semblent aussi apparente dans le cadre du péché, que dans celui du mal de sécession parce que ces deux formes du mal mettent en jeu un effort intime et intense de déprise de soi pour se défaire, au mieux provisoirement, du mal. La question de la fécondité de la grille d'analyse de Nabert se pose donc réellement non à l'échelle de l'individu mais dans le cadre de la collectivité. Il s'agit donc pour rendre vraiment compte de degré de fécondité des concepts de Nabert, de nous demander si une fois sortis de la théorie d'éthique individuelle qui nous est proposée dans *l'Essai sur le mal*, ils peuvent être appliqués par

²²⁶ E.M., p. 39

²²⁷ *Ibid.*, p. 39

d'autres pensées que celle de notre auteur, et dans d'autres cadres. Nous nous proposons donc, d'essayer de penser ses concepts à l'échelle de la collectivité.

Conclusion :

Nous allons donc à présent nous intéresser successivement à ces deux problèmes que nous avons mis en évidence dans la pensée des critères de l'efficacité des conceptions (mythiques) de Nabert

1) Le « péché » chez Nabert : la question du cadre religieux

Concernant cette notion de péché il semble que l'objection la plus fondamentale vis-à-vis de la théorie de l'auteur soit de remettre en cause sa prétendue universalité. En effet c'est dans le cadre des religions monothéistes²²⁸ que cette notion a pris (et prend encore) son sens en apparaissant comme la « transgression consciente et volontaire de la loi de Dieu »²²⁹ : Dès lors, il apparaît que le terme mène directement à douter que l'objectivité de la morale de Nabert soit possible. Aussi, nous pourrions à première vue, reprocher à cet auteur un certain anthropocentrisme, un aveuglement dû à sa méthode réflexive qui paraît l'amener à généraliser une expérience personnelle et particulière à l'humanité entière. Nous pourrions même aller jusqu'à suspecter chez lui une volonté d'imposer des concepts religieux (et par conséquent les doctrines qui se cachent derrière) du fait de cette prétendue objectivité et universalité. Dans tous les cas, on peut au moins penser une critique de la théorie de cet auteur visant son objectivité.

Nous allons tenter de répondre à cette objection en plusieurs moments. D'abord nous examinerons la pertinence de l'idée selon laquelle le concept de péché tel qu'il est pensé par J. Nabert serait fondamentalement lié à la religion (judaïsme, christianisme, ...). Puis nous nous intéresserons au rapport que propose l'*Essai sur le mal* entre la morale dessinée ici par Nabert et Dieu, afin de savoir s'il n'y a pas de volonté (plus ou moins larvée) de l'auteur, de rassembler l'humanité dans la foi, sous prétexte de morale.

²²⁸ Plus précisément ici, cette notion de péché peut paraître tirée de la culture judéo-chrétienne où elle a ses racines, car cette culture est historiquement celle de la France, où est né et a vécu Jean Nabert.

²²⁹ *Dictionnaire de philosophie*, C. Godin (dir.), Fayard / Editions du Temps, Poitiers, 2004, p. 955

A) Les limites d'une critique de l'objectivité de la pensée de Nabert

Pour examiner cette question il convient tout d'abord de nous rapporter à ce que dit Nabert avant d'évaluer la validité possible de son propos.

Aux pages 91 et 92 de *l'Essai sur le mal*, Nabert affirme que son emploi de la notion, de péché est sortis de tout contexte et de toutes connotations (et dénnotations) religieux. A travers cela, Nabert récuse l'idée d'un lien nécessaire entre religion et « péché », qui ferait pour nous de cette notion :

[Une] survivance de l'autorité, aussi puissante qu'irrationnelle, dont étaient pourvus certains interdits avant que la conscience eût conquis son autonomie. ²³⁰

En effet Nabert pense que si ce sentiment de péché est né dans un contexte religieux, il ne l'a été que de façon contingente²³¹, c'est un sentiment qui a une raison d'être indépendante de n'importe quelle doctrine, et que donc tout humain peut éprouver. Nabert prétend ainsi asseoir cette notion dans une morale rationnelle et permet par conséquent à une conscience autonome de la faire sienne. L'idée sous-jacente, c'est que le sentiment de péché a survécu aux transformations qui ont détruit les croyances irrationnelles auxquelles il était lié à l'origine, parce qu'il possède « une signification intrinsèque »²³² qui lui assure une autonomie. Pour Nabert en effet le sentiment du péché nous ramène « bien au-delà de la transgression de la loi, à l'idée d'une conscience pure dont nous sommes la négation vivante »²³³, et par là, de plus, il fonde et donne son sens et sa primauté à l'expérience morale rationnelle. Certes cet argument, d'un sentiment de péché qui dans l'acte réflexif révèle une valeur intrinsèque, n'est fondé que sur la certitude intérieure de la présence universelle de ce sentiment. Cependant à travers cette idée, dont on ne peut nier le caractère contestable, apparaît un argument, plus faible, mais qui lui ne rencontre pas d'objection :

En effet si Nabert récuse l'idée d'un lien nécessaire entre la notion de péché et le contexte religieux, c'est que cette idée est fondée sur un sous-entendu que l'on peut remettre en cause : celui de croire que parce qu'un sentiment a été éprouvé dans certaines circonstances, il ne pourrait survivre à leur transformation, à leur renversement, excepté

²³⁰ E.M., p. 91

²³¹ « par accident » écrit Nabert *Ibid.*, p. 92

²³² *Ibid.*, p. 92

²³³ *Ibid.*, p. 104

comme une forme d'erreur logique (une sorte d'anachronisme). Nous voyons bien, là, à quoi Nabert peut faire allusion : cette idée que notre culpabilité (notre sentiment de péché), sur laquelle cet auteur fonde l'existence du concept de péché comme objective, ne serait que le fruit d'une vieille habitude (familiale ou personnelle), ou de l'influence sur nous de la culture, de la tradition judéo-chrétienne dans laquelle nous, Européens, sommes nés, ou encore d'une forme de sentimentalisme qui nous pousserait à nous raccrocher de façon irrationnelle à ses vieilles notions par nostalgie, ou par peur de la perte totale des valeurs qui nous permettent de conduire nos vies ... On pourrait ainsi en effet trouver de nombreuses explications à la présence de ce sentiment, et celles-ci seraient toutes fondées sur une forme d'irrationalité humaine²³⁴.

Or Nabert, de façon rationnelle nous fait remarquer qu'il n'est pas vrai qu'un sentiment soit nécessairement contextuel seulement parce qu'il a été lié à des structures qui nous semblent primitives mais que l'évolution de la raison (et avec elle l'autonomisation de la morale) « travaillent à dissoudre »²³⁵ ; il peut tout aussi bien avoir un fondement ontologique objectif et n'avoir été éprouvé corrélativement à un contexte particulier que de façon contingente. C'est à cette dernière hypothèse concernant le sentiment de péché que Nabert souhaite voir son lecteur adhérer.

Pour cela, de façon très fine, cet auteur fait certaines remarques, qui peuvent s'appliquer à la question du péché. En effet, selon lui, la conscience ne peut jamais être sûre de savoir si elle rejette une action possible pour de « bonnes » raisons morales, ou pour des raisons amORALES. Ceci met en question le caractère moral de l'intention qui cherche absolument à lier le péché à la religion (et ainsi évite au moi le devoir de penser cette notion pour des raisons morale) : Sommes nous tenter de rejeter la morale de Nabert parce que c'est ce qu'il nous faut faire pour être plus moraux (parce que nous sommes vraiment certains qu'elle est une « survivance » de la religion, et que nous aspirons donc à une morale plus pure), ou est-ce parce qu'elle « gêne l'instinct »²³⁶ ?

²³⁴ Nabert n'explique pas toutes ces explications, cependant il nous apprend que toutes résultent de l'« ignorance ou [du] mépris du changement survenu dans l'interprétation des faits ou dans les croyances auxquelles [le sentiment de péché] était attaché » (*Ibid.*, p. 91). C'est ce qu'il faut entendre ici, lorsqu'il parle des « forces irrationnelles de l'âme humaine » (*Ibid.*, p. 92), qui sont donc à entendre au sens large d'irrationalité. Notons que, plus loin (*Ibid.*), il préfère à cette notion celle de « transrationnelles », ce qui semble vouloir signifier que l'autorité ne relève pas de ce qui serait contraire à la raison, mais bien plutôt de ce qui passe (dépasse), englobe sans s'y limiter, ni se confondre avec, (l'ordre de) cette dernière.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*, p. 93

Nabert pense qu'il n'est pas possible de le savoir, parce que nous ne pouvons reconnaître à partir de sa manifestation en tant que sentiment de péché, si la règle transgressée relevait (ou non) véritablement de la morale :

Quelque contingente que soit la règle dont les origines ont été décelées par l'intelligence des conditions où elle a pris naissance, il n'est point impossible qu'elle suscite chez l'individu qui est sur le point de la transgresser des résistances que rien ne différencie pour la conscience immédiate de celle qui arrête le bras du méchant.²³⁷

Aussi on peut suspecter toute pensée visant à éconduire la morale de Nabert, à rabattre le péché sur la religion, de ne pas être en réalité l'effet d'une recherche véritablement morale, mais bien plutôt celui d'une « habitude », de la « servitude »²³⁸ à une idée (ou une règle) infondée : Comme l'est aux yeux de Nabert celle qui affirme qu'aucune morale objective ne peut reprendre à son compte le péché, parce qu'il a été primitivement conceptualisé dans le contexte religieux. Par ailleurs il est tout aussi possible que la volonté de laisser le péché dans la sphère religieuse et de ne pas lui donner de portée morale, ne soit pas tant due à la recherche d'une morale plus pure, qu'à l'envie d'éviter au moi l'épreuve du péché, et la souffrance qu'elle amène. Ainsi : « On dirait parfois en écoutant les psychanalystes du sentiment de la faute, qu'ils ne peuvent la concevoir, ni l'admettre autrement que sous des formes morbides appelant une guérison, comme si son intensité, sa durée, son évolution, étaient strictement fonction de données caractérielles et psychologiques relevant de l'analyse scientifique »²³⁹. Par là Nabert prévient donc ceux qui lui feraient des objections en termes d'objectivité, que leur assurance d'être ainsi dans leur bon droit (moral), peut être soumise à la même critique.

Il nous reste à présent à chercher à voir si l'on peut donner quelques crédits à la théorie de Nabert. Nous nous proposons donc d'essayer de montrer que le sentiment de péché tel qu'il est saisi dans la pensée de cet auteur, n'est pas lié aux religions judéo-chrétiennes, ni même à l'Islam, et qu'on le trouvait déjà sous une forme conceptuelle différente chez les Grecs anciens. Certes les religions monothéistes ont été les premières à chercher à conceptualiser ce sentiment sous la forme qu'elles ont nommée péché, cependant si ce sentiment peut exister en dehors d'elles, c'est que ceux qui reprochent à Nabert de chercher fallacieusement un fondement objectif à sa notion se méprennent. En effet si le sentiment de péché se retrouve dans un contexte païen, c'est qu'il dépasse le

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*, p. 138

contexte religieux (qui ne fait dès lors que l'interpréter en fonction de ses propres paramètres). Il *se pourrait* alors que le sentiment de péché ait bien comme le prétend Nabert un caractère objectif (universel).

Toutefois, il ne s'agit pas pour nous ici de prétendre montrer que le sentiment de péché a bel et bien ce caractère universel, car de fait c'est rigoureusement impossible. En effet, même si nous nous intéressions à toutes les peuplades/ethnies ayant jamais existé(e)s et que nous parvenions à montrer que dans chacune on peut trouver ce sentiment que Nabert nomme péché (encore que cette étude nous semble, pratiquement, impossible à réaliser), il serait encore raisonnable de nous faire remarquer que l'induction ne prouve rien (et que ce n'est pas parce que il n'y a jamais eu d'homme sans ce sentiment que cela ne peut pas arriver).

Ainsi, nous n'allons pas tenter de prouver le bien fondé de la théorie de Nabert (de l'objectivité du sentiment de péché) : tel n'est pas notre propos. Il s'agit seulement ici d'apporter une réponse à l'objection fondamentale que l'on peut faire à cette thèse (qui consiste à dire que le « péché » est nécessairement lié au contexte religieux d'où le terme est issu), en cela certes nous tentons d'apporter un argument de poids en faveur de cette thèse de Nabert, mais sans pour autant prétendre y voir une preuve ultime de sa véracité.

B) Le cas des Grecs

Il ne s'agit pas ici de revisiter la culture des Grecs en leurs attribuant des concepts qu'ils méconnaissaient, mais de proposer une interprétation de certaines de leurs pratiques qui montrerait que bien avant la naissance du christianisme, (et celle de Jean Nabert), les Grecs étaient déjà en "lutte" avec des problématiques qui sont celles, qui selon l'*Essai sur le mal*, sont inhérentes à la nature humaine. Il s'agit là d'apporter des arguments, (et je dis bien des arguments et non des preuves), en faveur de cette idée que quelles que soient leurs cultures, les humains sont touchés parce que Nabert appelle péché : par la question de l'origine de leurs actes dont une partie paraît venir de quelque chose de plus souterrain, et ne semble pas à première vue être d'eux-mêmes, (ils ne la maîtrise pas, ni elle ni par conséquent la difficulté d'en assumer la responsabilité) ; par la sensation de ne jamais pouvoir devenir bons absolument, à cause du caractère indépassable du péché.

En effet nous aimerions demander : n'est-il pas possible de poser l'hypothèse qu'il existe une nature humaine, une nature sensible si l'on suit Nabert, qui amène l'homme à se vivre lui-même dans une certaine tension, (pour ne pas dire contradiction), et qu'à partir de là, même si nombreux sans doute sont ceux qui n'ont pas cherché à pénétrer plus avant la source de ce sentiment commun, d'autres au contraire ont eux, (quelles que soient les époques et les cultures dans lesquelles ils ont pu vivre), cherché à mieux comprendre cette réalité et / ou à y apporter des solutions ? Des artistes, des penseurs, ... Sans aucun doute solutions et réponses ont été influencées (au moins dans leurs formes), par le contexte dans lequel vivaient les auteurs auxquelles elles sont liées, mais l'interrogation qui les anime est commune. Si l'on admet que cette hypothèse est tenable alors on admet que la thèse de l'objectivité du sentiment de péché, est tenable (même si elle ne peut pas être assurée, prouvée, elle apparaît comme une hypothèse raisonnable).

Toutefois il nous faut aller plus loin si l'on admet cette hypothèse et dire non pas que Nabert apporte la bonne formulation (la bonne réponse) là où tout les autres avant lui se sont trompés, mais que cet auteur nous propose à nous modernes une forme de compréhension et de saisie du problème correspondant à nos normes de pensée. Alors que les formes de saisie, de ce que nous nommons avec Nabert sentiment de péché, dans les tragédies grecques, dans la théorie Freudienne, ou les dessins de Jérôme Bosch par exemple, peuvent nous échapper en partie (ou totalement). En effet ces formes sont issues de contextes et de cultures (pour ne pas dire civilisations) différents des nôtres...

Ainsi puisque nous tentons ici de répondre à la critique d'objectivité que l'on pourrait adresser à la notion de péché chez Nabert, nous allons voir s'il est possible de le retrouver sous une autre forme dans la pensée grecque.

a) Péché et faute

Certes il n'y a pas de péché dans la pensée grecque archaïque, la honte que l'on peut alors avoir de ses actes ne relève que du déshonneur que ces derniers peuvent engendrer : ce n'est pas pour, ni face à lui-même que l'homme a honte mais devant les autres. Pour ces humains là, la faute n'est pas le péché : Ainsi Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* dit de la pudeur (ou honte) qu' « elle se définit comme une certaine crainte de l'infamie », et il ajoute :

un honnête homme [...] ne peut éprouver de la honte, puisque aussi bien celle-ci est inspirée par les mauvaises actions. Il lui est en effet interdit de commettre de telles actions, qu'elles soient véritablement laides et qu'elles soient réputées comme telles, peu importe, vu que les unes et les autres lui sont interdites.²⁴⁰

Il apparaît donc que la honte n'est pas nécessairement rattachée chez Aristote à la négation de l'action vertueuse, le critère est qu'elle *semble* vertueuse. Ce philosophe se fait ici l'écho d'une tradition déjà ancienne (dont il ne semble pas pour autant reprendre les modèles éthiques puisqu'il dépeint la figure du magnanime, être vertueux par excellence, comme celle de quelqu'un ne cherchant pas les honneurs à tout prix²⁴¹). Ces modèles, nous les trouvons déjà très clairement chez Homère :

le plus grand bien de l'homme Homérique n'est pas la jouissance d'une conscience tranquille, c'est la jouissance de la timê, l'estime publique : "Pourquoi combattrais-je, dit Achille, si le bon guerrier ne reçoit pas plus de timê que le mauvais ?"²⁴²

Faut-il en déduire, pour autant, que la notion de péché chez Nabert est totalement étrangère aux Grecs, et que notre hypothèse première ne tient pas ? Il nous semble que non et ce pour plusieurs raisons.

La première tient aux changements postérieurs à Homère qui ont lieu dans la culture grecque. Dodds, dans *Les Grecs et l'irrationnel*²⁴³, reprend à son compte comme d'autres la distinction faite par des anthropologues américains²⁴⁴ entre « "shame-culture" » (civilisation de la honte) qui caractérise le mode de pensée ancien et « "guilt-culture" » (civilisation de culpabilité) qui correspond à une époque ultérieure (époque archaïque et classique²⁴⁵). La différence (souvent plus relative qu'absolue) entre ces deux moments²⁴⁶ semble se caractériser selon E. R. Dodds, par un accroissement de « l'insécurité et de l'impuissance humaine (*amêchania*) »²⁴⁷, qui va de pair avec le développement de

²⁴⁰ *Ethique à Nicomaque*, Aristote, traduction R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 221-222 (12.1. et 12.2.), 1128 b 10-15 et 1128 b 20-25

²⁴¹ *Ibid.*, p. 199-200 (6.3.1.), 1124 a 4 -13

²⁴² *Les Grecs et l'irrationnel*, E. R. Dodds, publié originellement sous le titre de « *The Greeks and the Irrational* » en 1959 chez University of California Press, à Berkeley; nous nous servons ici de l'édition française publiée à Paris chez Flammarion, (traduction de M. Gibson) en 1977, et que nous abrègerons dorénavant par G.I. ; la citation présentée ici en est extraite du chapitre I, p. 28.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ Dodds conseille notamment de se référer à *The Chrysanthemum and the Sword*, de Ruth Benedict, 222 sq.

²⁴⁵ Dodds reconnaît à ce propos que la distinction n'est pas aussi nette, et que des caractéristiques de la civilisation de la honte persistent ultérieurement, c'est-à-dire aux époques archaïque et classique (G.I., II, p. 37-38)

²⁴⁶ Nous n'avons pas la prétention de faire ici une liste exhaustive des traits relatifs à chacun de ces deux types de civilisations : pour plus de précisions se reporter à G.I., I et surtout II

²⁴⁷ *Ibid.*, II, p. 38. Notons que p. 39, Dodds fait remarquer que « la doctrine d'après laquelle l'homme impuissant dépend d'un pouvoir arbitraire n'est pas une nouveauté, mais il y a dans [d]es textes [de l'époque

réactions anxieuses face au *phthonos* (jalousie divine) qui constitue une menace planant sans cesse sur tout bonheur humain. Sans doute de façon conséquente, (tout du moins ces caractéristiques ne sont pas indépendantes), E. R. Dodds ajoute, pour différencier ces deux types de civilisations, le développement dans la seconde de la crainte de la pollution (*miasma*) : La nouvelle importance de cette peur s'explique par le fait que la pollution étant devenue à l'époque archaïque héréditaire et infectieuse²⁴⁸, nous voyons du même coup s'accroître le caractère mystérieux de son origine. Ainsi les Grecs étaient conscients de ne même pas savoir lorsqu'ils étaient (ou non) à son contact, et ne pouvaient par conséquent tenter d'y échapper, d'où l'anxiété grandissante par rapport au *miasma*. A Dodds de déclarer que :

Voir dans ces croyances les origines du sens archaïque de culpabilité, serait sans doute une simplification excessive, mais elles en étaient certes une expression, tout comme les sentiments de culpabilité d'un chrétien peuvent s'exprimer dans la hantise d'une chute dans le péché mortel. La différence entre ces deux situations est évidemment que le péché est un état de la volonté, un mal de la conscience intime de l'homme, tandis que la pollution est la conséquence automatique d'une action, appartenant au monde des événements extérieurs, et fonctionnant avec la même impitoyable indifférence, quand aux intentions, que le microbe du typhus.²⁴⁹

Il peut apparaître ici que Dodds exprime parfaitement les deux faces de la notion de péché telle qu'elle est pensée chez Nabert : Il y a en effet co-existence apparente d'une double causalité pour le méchant (puisque celui-ci ne se reconnaît pas à la racine de son acte dans l'*Essai sur le mal*). Ceci a tendance à provoquer chez celui qui a fauté une réaction ambiguë : la reconnaissance seulement partielle de son acte, et le rejet d'une partie du mal qu'il ne reconnaît pas comme sien, vers une extériorité du moi, dont pour autant il ne peut se défaire, comme l'atteste la répétition des fautes dans l'histoire personnelle et historique.

On peut voir là, un parallèle avec ce qu'est pour les Grecs la folie de la faute, en effet l'*átē* « tout en s'identifiant de quelque façon avec [l'individu], elle lui reste en même temps extérieur et le dépasse ». C'est-à-dire que certes d'un côté elle le « pénètre », l'« investit » et l'amène à agir en fonction, de l'autre elle excède l'individualité qui

archaïque], un nouvel accent de désespoir, une nouvelle et amère insistance sur la futilité des projets humains ». Ceci ira bien sûr en s'accroissant, comme on peut le voir à travers la tragédie grecque, où ce sentiment atteint une très forte intensité.

²⁴⁸ *Ibid.*, II (p. 45 et note 43 p. 63) : il n'existe aucune mention chez Homère du caractère infectieux ou héréditaire de la pollution, c'est chez Hésiode (Erga 240) que pour la première fois est attesté le caractère infectieux du *miasma*.

²⁴⁹ *Ibid.*, II, p. 45- 46

l'incarne, et ce de plusieurs façons : non seulement elle peut être transmise (à toute une descendance, à une cité,...) et par ailleurs (et c'est le point important concernant la théorie de Nabert) :

Au lieu d'émaner de l'agent comme de sa source, l'action l'enveloppe et l'entraîne, l'englobant dans une puissance qui lui échappe d'autant plus qu'elle s'étend dans le temps et la durée, bien au-delà de sa personne. L'agent est pris dans l'action. Il n'en est pas l'auteur. Il reste inclus en elle.

Il semble donc bien que ce qui est ici mis en valeur c'est la tension qui travaille l'homme entre l'extériorité (et donc l'absence de responsabilité morale de ses actes), que les Grecs de cette époque rapportent à une forme de magie divine, (ainsi dans l'*Odyssée* les personnages attribuent à des *daimones* certains événements de leur vie, aussi bien physiques que psychiques²⁵⁰), et au contraire son intériorisation. Il semble que c'est à cette tension que se réfère Nabert, lorsqu'il parle de l'épreuve du péché (qui consiste pour lui dans le passage de la faute au péché).

Et Dodds reconnaît que l'existence d'un « avant » et d'un « après » cette intériorisation²⁵¹, d'une démarcation chronologique précise entre « "*shame-culture* " » (civilisation de la honte) et « "*guilt-culture* " » (civilisation de la culpabilité) n'est pas aussi facile à placée que cela, et qu'il existait des sentiments internes de culpabilité liés à l'idée de pollution jusque dans des époques très reculées (c'est ainsi en ce sens qu'il interprète et qu'il explique l'existence d'une pratique aussi horrible que le tribut locrien, qui consistait à envoyer chaque année deux filles dans un autre pays pour y être assassinées, afin de compenser le crime d'un ancêtre éloigné)²⁵².

Il faut bien voir que cette idée d'intériorité de la faute en des temps si reculés ne fait pas l'unanimité : pour E. Rhode, il ne s'agit pas dans les temps post-homérique de faire concorder la morale, le sentiment intime de culpabilité, de remord, avec l'idée de souillure parce que cette « souillure qu'il y a lieu d'écarter ici par des moyens religieux [l'auteur fait là référence à des actes cathartiques liés au culte de Dyonisos] [...], n'est pas dans le cœur

²⁵⁰ Ainsi l'*átē* chez Homère est « presque toujours, un état d'âme – un obscurcissement, une perturbation momentanée de la conscience normale. C'est en fait, une folie passagère et partielle [!] et comme toute folie, elle est attribuée non à des causes physiologiques ou psychologiques [c'est-à-dire internes], mais à un agent extérieur "démonique" » (*Ibid.*, I, p. 15).

Concernant les différents exemples d'attributions d'actions à des *daimones* chez Homère voir *Ibid.*, I

²⁵¹ Ainsi, on assiste lors du passage entre ces deux types de civilisations, au développement de la purification rituelle (*catharsis*), qu'atteste l'existence de *cathartai* professionnels à l'époque archaïque, et qui de purement formelle prend alors une dimension plus *intérieure*, puisqu'elle répond à une souffrance humaine. (Voir *Ibid.*, II)

²⁵² *Ibid.*, II, p. 46

de l'homme ; c'est une étrangeté venant du dehors qui s'attache à lui, et qui, de lui, peut se répandre comme le miasme d'une maladie contagieuse. »²⁵³ et ceci explique selon lui pourquoi la purification peut parfaitement s'opérer par des moyens extérieurs (tels que le fait de se laver les mains), et n'exige pas le repentir de l'agent, la catharsis revient (seulement) à apaiser la colère des esprits que l'on a offensés²⁵⁴. On admet d'autant plus volontiers l'interprétation de Rhode, que Dodds lui-même est en accord avec cette idée, il remarque seulement que dans certains cas, sans doute très rares, il existe déjà à une époque reculée une forme d'intériorisation, sûrement inconsciente, qui influence les actes cathartiques.²⁵⁵

Il semble donc qu'à une époque très ancienne et de religion païenne la question du passage de la faute au péché apparaisse, et sous une forme qui évoque celle que décrit Nabert. Cela ouvre la possibilité de trouver des manifestations de la tension intime au méchant qui seront ensuite conceptualisées chez Nabert comme sentiment de péché et qui correspondent à l'expérience de la rupture douloureuse du soi lorsque le moi ne se reconnaît pas comme l'origine pleine et entière de ses actes.

Or il nous apparaît que c'est surtout dans la tragédie grecque que cette tension, cette expression de ce qui semble, à première vue, être la double nature du péché (même si pour Nabert il s'agit en fait d'une seule et même racine, celle de la causalité du soi) apparaît de la façon la plus paradigmatique. En effet il semble que dans la tragédie grecque l'homme soit écartelé entre deux directions, il est :

tantôt *aitios*, cause responsable de ses actes en tant qu'ils expriment son caractère d'homme, tantôt simple jouet entre les mains des dieux.²⁵⁶

²⁵³ *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, E. Rhode, Payot, Paris, 1928, p. 323

²⁵⁴ Voir à ce propos : *Ibid.*, p. 326

²⁵⁵ On peut noter à ce sujet, que Nabert, paraît nous donner une très bonne explication de cette difficulté qu'ont les interprètes à délimiter le passage de l'extériorité de l'acte cathartique à son intériorité : « Ce qui fait obstacle à la compréhension, à l'approfondissement d[u] sentiment [de péché], c'est la loi [religieuse], dans l'exacte mesure où, se présentant comme un commandement, elle ne s'identifie pas avec l'être du sujet agissant et suggère à ce dernier qu'il peut opter contre elle, sans opter contre soi » (E.M, p. 101). Le "décliv" du passage de l'extériorité vers l'intériorité se fait selon lui par la douleur : « La modalité de souffrance liée au péché atteste qu'il enveloppe un rapport du moi avec lui-même, et l'approfondissement de ce rapport marque le passage de l'extériorité à l'intériorité » (*Id.*, p. 107 - p. 108). Notons, que ceci semble conforme à l'interprétation que fait Dodds du tribut locrien.

²⁵⁶ *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, J.-P. Vernant et P. Vidal Naquet, Paris, La Découverte, 1981 [première édition : Librairie François Maspero, 1972], III: « Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque » (p. 41-74)

b) La tragédie et le cas de l'*Oedipe Roi* de Sophocle

Le grand siècle de la tragédie grecque est le V^e siècle av. JC : la question de la faute et de son origine y est centrale (et avec elle bien sûr celle de la responsabilité), et c'est en cela qu'elle nous intéresse ici. Là aussi la question de l'intériorité de la source de l'acte (qui est au centre des problématiques sus évoquées) se manifeste :

d'Eschyle à Euripide l'acte et la faute tragiques gardent toujours deux faces, objective et subjective et deux dimensions, divine et humaine ; mais au fur et à mesure qu'on avance dans l'histoire de la tragédie, le regard semble se tourner de l'extérieur [des faits] vers l'intérieur [l'aspect plus psychologique] et des dieux vers les hommes.²⁵⁷

S. Saïd pour justifier cette idée, prend entre autre pour exemple les *Euménides* d'Eschyle qui fait d'Oreste l'auteur d'un « meurtre légitime », tandis que dans *Oreste*, Euripide « tenait compte de la contrainte qui s'était exercée sur Oreste et absolvait l'auteur d'un homicide involontaire ». C'est donc bien la question de la responsabilité de la faute (c'est-à-dire de la réelle cause de cette faute) qui est ici en jeu, mais aussi cette dichotomie et ce passage de l'extériorité à l'intériorité de la faute qui nous rappelle là aussi la pensée de Nabert qui fait du péché l'autre versant de la faute, et évoque le moment où la faute devient un problème à résoudre, une épreuve dont l'agent fait l'expérience.²⁵⁸

Nous aimerions ici nous pencher plus particulièrement sur l'*Œdipe Roi* de Sophocle. Ce qui fait le ressort tragique de cette pièce c'est bien évidemment que le malheur d'Oedipe ne se justifie par aucune faute morale²⁵⁹ (si l'on n'entend pas par là un défaut de connaissance et de perspicacité). Et d'ailleurs Platon tout comme Aristote à

²⁵⁷ *La Faute tragique*, S. Saïd, Librairie François Maspero, Paris, 1978, p. 262

²⁵⁸ « Tant que la faute, en effet, n'est considérée qu'en fonction de la loi, loin d'amener la conscience à penser que l'ordre de la moralité, dans sa forme et dans son contenu, n'épuise pas les vœux de l'esprit, elle tend, au contraire, à imprimer à l'obligation morale un caractère absolu [qu'on peut lier, dans la perspective qui nous occupe, à ce que dit Rhode de la pure extériorité de sens des rites cathartiques de la religion grecque dans les temps post-homériques, extériorité qui n'empêchait absolument pas leur observance]; mais, quand elle devient péché, expérience du mal, elle ne se rapporte plus à la transgression d'une obligation qui souvent ne froisse que bien peu la nature ; elle fait surgir l'idée de la relativité des fins éthiques proprement dites, comme s'il ne s'agissait plus seulement de créer entre les personnes de justes relations de réciprocité, mais, sur un autre plan, de promouvoir une loi d'unité enveloppant un renoncement effectif à tous les intérêts du moi » (E.M., p. 90) . Nous nous avancerons ici à poser l'hypothèse, que c'est là que réside une des explications de l'essor, au moment du passage de l'extériorité à l'intériorité dans le rapport à la faute chez les Grecs, de la tragédie (qui porte justement, comme nous le verrons, la question du rapport du soi à son principe, et celle du tragique de l'existence humaine auquel mène le constat que pour parvenir à être en accord avec ce principe il faudrait « un renoncement effectif à tous les intérêts du moi » comme le dit Nabert.)

²⁵⁹ Pour plus de précisions sur la question voir *De l'essence de la tragédie* écrit par A.-J. Festugière, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 18 - 21 et voir également *La naissance d'Œdipe* écrit par J. Bollack, Paris, Gallimard, 1995, p. 218 - 220, ainsi que *La faute tragique* écrit par S. Saïd, Librairie François Maspero, Paris, 1978, p. 26 - 30. Tous posent des arguments différents et intéressants sur ce point.

propos d'Œdipe ne parle pas de faute mais de cette « erreur tragique » qu'est l'*hamartía*²⁶⁰ (c'est-à-dire l'ignorance involontaire d'une ou plusieurs circonstances particulières qui aboutit à une erreur de fait). Au sens grec Œdipe est même l'homme vertueux (courageux, autoritaire, ...) par excellence, c'est en effet de cette façon là qu'on le présente au tout début de la tragédie :

Certes ni moi ni ces enfants, à genoux devant ton foyer, nous ne t'égalons aux dieux ; non, mais nous t'estimons le premier de tous les mortels dans les incidents de notre existence et les conjectures créées par les dieux [...] puissant Œdipe, aimé de tous ici [...]

Par conséquent le malheur qui lui incombe n'en semble que plus injuste, et même sans aller jusqu'à ce terme qui sous entend l'existence une justice immanente, le renversement de la condition œdipienne (du plus heureux et vertueux des hommes au plus méchant et malheureux) est tout simplement horrible, insupportable ... « tragique » bien sûr serait le mot le plus approprié. Or qu'est ce que ce tragique, cette détresse dont on ne peut supporter le récit ni la vue²⁶¹, sinon le sentiment d'injustifiable dont nous parle Nabert ?

Et chez Nabert, l'injustifiable peut tirer sa source du péché : du sentiment de rupture de l'être d'avec son principe. En ce sens Œdipe apparaît comme paradigmatique de cette expérience du péché. En effet il apparaît comme l'être vertueux par excellence (au sens où les Grecs d'alors l'entendaient), c'est-à-dire pour le dire dans les termes de Nabert qu'il était celui qui était au plus près de son devoir être, celui que la rupture de son être d'avec son principe ne semblait pas toucher, jusqu'au moment de la découverte de ses origines , qui est le moment de sa chute (terme à comprendre toujours ici dans le sens de l'acception proposée par Nabert), de cette rupture qui se fait indépendamment de son vouloir mais est nourrie par sa nature d'être humain , et dont il accepte d'assumer la responsabilité en se crevant les yeux. Ce faisant il semble reconnaître comme Nabert bien après, la nécessité d'assumer complètement une faute qui est son fait mais dont il ne semble être à première vue que l'instrument involontaire et malheureux.

Une double origine de son malheur en effet, est semble t-il reconnue par Œdipe :

²⁶⁰ Concernant Platon : cf. les *Lois*, VIII, 838 c 8. Concernant Aristote : voir la *Poétique*, 13, 1453 a 10

²⁶¹ *Œdipe Roi*, Sophocle, traduction P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1998, édition que nous abrègerons dorénavant par *O.R.* ; ici nous nous fondons sur le vers 1312 : « Dans un désastre, hélas ! effrayant à voir autant qu'à entendre. »

Apollon mes amis ! oui, c'est Apollon qui m'inflige à cette heure ces atroces, ces atroces disgrâces qui sont mon lot, mon lot désormais. Mais aucune autre main n'a frappé que la mienne, la mienne malheureux !²⁶²

Il apparaît donc qu'Oedipe dit ici que c'est Apollon (hostile à la famille de Laïos) qui a agit par sa main. Toutefois, dans le vers suivants, il donne une explication de son acte qui revient à s'imputer à lui-même l'intérêt (et donc le motif) de l'action, brouillant ainsi la question du véritable auteur :

Que pouvais-je encore voir dont la vue pour moi eût quelque douceur ?²⁶³

On peut mettre cela en parallèle avec ce que dit Nabert à propos du sentiment de péché :

Le sentiment de péché [...] est l'expression d'une coopération de la liberté et d'une causalité qu'il a suffi d'infléchir un peu plus dans le sens où elle s'oriente spontanément.²⁶⁴

Ainsi, il est possible nous semble-t-il, de rapporter la présence de cette double origine (humaine et divine²⁶⁵) de l'acte œdipien, au problème du péché chez Nabert, dont la source est le mal originaire qui corrompt ce qui émane de l'esprit pur, (à travers sa matérialisation, sa reformulation dans la nature humaine), faisant ainsi du péché la rencontre entre cette nature humaine et l'idéal de pureté par lequel l'acte est jugé et condamné.

Dans cette même perspective, J.-P. Vernant parle d'un double discours dans celui d'Œdipe. Selon cet auteur le personnage de Sophocle dit des phrases dont il ne mesure pas la portée lui-même. A travers lui et se superposant à son discours parlent les dieux. J.-P. Vernant nous dit en effet :

Ce que dit Œdipe sans le vouloir sans le comprendre constitue la seule vérité authentique de ses propos. La double dimension du langage œdipien reproduit donc, sous une forme inversée, la double dimension du langage des dieux [...] Le langage

²⁶² *Ibid.*, vers 1329 - 1332. Notons également l'intéressante traduction de Jean Bollack dans *L'Œdipe roi de Sophocle*, T1, Lille, Presse Universitaire de Lille, 1990, la traduction (qu'il justifie) de ces vers :

« C'est Apollon qui l'a fait ! Apollon, mes amis !
L'achevant, crime sur crime ! Mes souffrances, mes souffrances à moi !
Aucun tueur ne les a frappés !

C'est moi, pauvre, qui l'ai fait. »

²⁶³ *O.R.*, Sophocle, vers 1334 – 1335. On peut remarquer ici que l'horreur paraît donc avoir conduit Œdipe à se séparer lui-même du monde détruit par sa faute. Et cela aussi n'est pas sans rappeler Nabert puisque selon lui, la causalité du moi qui est à l'origine de l'acte du méchant, parce qu'elle est la causalité consubstantielle au moi (c'est-à-dire dans ce qu'il a de singulier), replis le méchant sur lui-même, l'isole.

²⁶⁴ E.M., p. 106. On peut interpréter dans ce sens précis la reconnaissance par Oedipe d'un motif qui lui est propre, aux vers 1329 - 1332

²⁶⁵ Présentement Apollon

Œdipien apparaît comme le lieu où se nouent et s'affrontent dans la même parole deux discours différents : un discours humain, un discours divin.²⁶⁶

Il justifie son propos en s'appuyant sur plusieurs exemples, pour ne pas rallonger inutilement ce paragraphe, nous n'en présenterons ici qu'un seul : Lorsque Œdipe dit à Créon qu'il se soucie de l'origine de la mort de Laïos pour des raisons religieuses et pour Thèbes, il s'explique ainsi : « Et ce n'est pas pour des amis lointains, c'est pour moi que j'entend chasser ici cette souillure [le double sens est dans ce cas évident puisqu'en effet c'est lui le meurtrier]. Quel que soit l'assassin il peut vouloir un jour me frapper d'un coup tout pareil [et effectivement c'est Oedipe qui détruira Oedipe] »²⁶⁷. A ce double discours qui fait d'Œdipe l'auteur comme malgré lui de ses actes, puisqu'il les annonce tout en croyant faire autre chose, s'ajoute un type d'ambiguïté identique mais dans l'ordre de l'action.

En effet c'est parce qu'Œdipe veut connaître la vérité et aller jusqu'au bout de son enquête (malgré les conseils qui vont dans le sens inverse de presque tous les autres personnages), qu'il découvre :

qu'en menant le jeu du début à la fin c'est lui-même qui a été joué. Aussi pourra t-il dans le moment où il se reconnaît responsable d'avoir de ses mains forgé son malheur, accusé les dieux d'avoir tout préparé et tout fait.²⁶⁸

Il y a là sans aucun doute un parallèle possible avec les conséquences que Nabert reconnaît à son acception du péché, en effet à propos du méchant il écrit :

Son sentiment devant son acte est une sorte de stupeur. Cet acte qui ne laisse pas de venir de sa liberté véhicule dans le même temps une causalité qui vient de plus loin et qui lui échappe.²⁶⁹

Notons par ailleurs que nous pourrions penser, étant donné qu'Œdipe accuse Apollon, que ce n'est pas parce que il se sent responsable qu'il se mutile, mais seulement pour souffrir moins. Cependant la force de cette souffrance même, appelle à penser une intériorisation du sens des actes si l'on en croit Nabert :

La modalité de souffrance liée au péché atteste qu'il enveloppe un rapport du moi avec lui-même.²⁷⁰

²⁶⁶ *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, J.-P. Vernant et P. Vidal Naquet, Paris, La Découverte, 1981 [première édition : Librairie François Maspero, 1972], V : « Ambiguïté et renversement », p. 106

²⁶⁷ *O.R.*, vers 137 - 140

²⁶⁸ *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, J.-P. Vernant et P. Vidal Naquet, Paris, La Découverte, 1981 [première édition : Librairie François Maspero, 1972], V : « Ambiguïté et renversement », p. 105

²⁶⁹ *E.M.*, p. 98

Et le texte de la tragédie lui-même peut sembler aller dans le sens d'une reconnaissance par Œdipe de sa responsabilité, puisque comme il l'avait annoncé²⁷¹, il s'est bien chargé de venger Laïos : en se mutilant, il frappe le destructeur (l'assassin de Laïos).

Il est vrai cependant que la question de la responsabilité et de la culpabilité d'Œdipe n'est certes pas si simple que cela²⁷², le nombre d'études consacrées à ce problème en atteste. Notre but n'est pas ici de trancher mais bien plutôt de mettre en évidence l'ambiguïté qui plane à ce propos dans cette tragédie. Ainsi le messager en parlant des souillures que le palais des Labdacides cache, nous dit :

-souillures voulues, non involontaires ; mais, parmi les malheurs, les plus affligeants ne sont ils pas ceux justement qui sont nés d'un libre choix ?²⁷³

Or si pour le messager l'acte est donc volontaire²⁷⁴, en revanche il ne semble pas en être de même pour le cœur, puisqu'il dit :

Le temps qui voit tout malgré toi l'a découvert.²⁷⁵

Par là il semble manifester l'aspect involontaire de l'acte d'Œdipe qui ne prend connaissance de son crime que bien après l'avoir commis.

Œdipe semble quant à lui synthétiser la difficulté de l'établissement de sa responsabilité car il reconnaît sa main et la volonté d'Apollon mais aussi un motif qui lui est propre²⁷⁶, or :

c'est cette présence simultanée, au sein de la décision, d'un " soi-même" et d'un au-delà divin, qui nous paraît définir, par une constante tension entre deux pôles opposés, la nature de l'action tragique.²⁷⁷

²⁷⁰ *Ibid.*, p.107

²⁷¹ *O.R.*, aux vers 132 - 146 et surtout 236 - 248

²⁷² J.-P. Vernant nous semble très bien résumé son cas, en disant d'Œdipe : « Innocent et pur du point de vue du droit humain, il est coupable et souillé du point de vue religieux ». (*Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, J.-P. Vernant et P. Vidal Naquet, Paris, La Découverte, 1981 [première édition : Librairie François Maspero, 1972], V : « Ambiguïté et renversement », p. 111)

²⁷³ *O.R.*, vers 1230-1231

²⁷⁴ Notons que le « délibéré » (ce qui est comme recherché par Œdipe) apparaît donc ici être l'aboutissement de la nécessité du destin qui s'impose à lui. Il semble à la fois que l'acte aurait pu ne pas être (ce qui aurait été le cas, si comme le regrette Œdipe, il n'avait pas été sauvé de la mort à la naissance) et à la fois qu'il est en même temps d'autant plus insupportable qu'il traduit une nécessaire autodestruction. Nous faisons ces commentaires en nous référant à l'analyse détaillée du texte faite par J. Bollack dans *L'Œdipe roi de Sophocle*, T.3, 1990, p. 827 - 831.

²⁷⁵ *O.R.*, vers, 1213. Selon Jean Bollack, *Id.*, T1, la traduction (qu'il justifie) du vers 1213 est même « Il t'a retrouvé, le temps qui voit tout, et l'acte pourtant n'était pas volontaire » ce qui va bien dans le sens de notre propos.

²⁷⁶ *O.R.*, Sophocle, vers 1329 - 1332

Cette présence du divin à l'origine des actions des personnages semble revêtir dans les tragédies la forme du destin²⁷⁸. Et Œdipe, le plus vertueux des hommes lui-même, bien qu'il est tenté d'échapper aux prédictions de l'oracle, n'a pu contrer le destin : En effet ne pouvant s'échapper de lui-même, il ne pouvait échapper à la faute, et c'est bien le sens que revêt le péché chez Nabert²⁷⁹. En effet pour cet auteur le moi, quels que soient ses efforts, ne peut jamais se déprendre de la causalité originaire. Ainsi il écrit à propos de la déchéance que marque cette causalité originaire²⁸⁰ : « nous ne faisons pas remonter cette déchéance à un acte libre [...] elle nous paraît indiscernable de la causalité d'un moi » qui trahit l'aspiration vers l'esprit pur du moi (cette trahison pouvant bien sûr être rapportée à la tension de l'action tragique).

Ainsi, il peut sembler qu'en se crevant les yeux, Oedipe prenne sur lui la responsabilité totale de ses actes, ce qui peut être interprété comme la reconnaissance du fait que leur double origine (divine et humain) est pourtant toujours le fait de l'individu²⁸¹. Nous pensons que l'on peut ici parler du sentiment de péché au sens où Nabert l'entend, car ce dont Œdipe fait l'expérience, c'est bien du désespoir d'avoir fauté au sens où il n'a pas été à la hauteur de ce qu'il aurait du être²⁸².

Intéressons nous quelques instants à l'objection qui consisterait à dire que Œdipe étant un personnage exceptionnellement vertueux, le *phthonos* divin fut également excessif à son égard, et que par conséquent le destin d'Œdipe a un caractère particulièrement exceptionnel, autrement dit que son expérience de ce que nous appelons avec Nabert « péché » n'est pas (ne peut pas être) le lot du commun des mortels. En fait cette objection ne nous semble pas tenir, car il nous apparaît bien au contraire que l'excellence d'Œdipe ne semble être là que pour montrer que même ceux qui ont atteint le plus haut degré de la vertu (telle que la concevait les Grecs) sont obligés de vivre cette rupture de leur être d'avec son principe : Il n'y a pas d'exception, nul ne peut se dire certain de ne jamais

²⁷⁷ *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, et P. Vidal Naquet, Paris, La Découverte, 1981 [première édition : Librairie François Maspero, 1972], III : « Ebauches de la volonté » écrit par J.-P. Vernant, p. 66

²⁷⁸ Notons que nous sommes conscients de faire une petite simplification, puisqu'en réalité même les dieux sont soumis à la fatalité (à l'ordre du monde).

²⁷⁹ En effet Nabert nous dit : « [c]e qui fait qu'il est méchant ce n'est pas seulement la liberté qu'il a exercée, c'est une causalité indiscernable de la complaisance que le moi a pour soi, et dont il n'aurait pu se délivrer qu'en se dépouillant radicalement de tout ce qui ramène le moi à lui-même et à la conscience de soi. » (E.M., p. 103). Et également « l'inversion radicale du rapport en quoi consiste le péché n'exigerait rien de moins que l'éviction du moi » (*Ibid.*, p. 108)

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 106

²⁸¹ On peut penser là un rapport avec la notion de causalité originaire du moi chez Nabert

²⁸² Rappelons-nous en effet que pour Nabert le péché n'est que l'autre face de la faute : celle du sentiment lié au constat de la rupture de son être réel d'avec son devoir être.

devoir faire l'expérience du péché, qui n'est que la manifestation possible de cette rupture intime universelle. Ce que, tout comme Nabert, cette tragédie nous apprend en effet c'est que c'est là le lot de tout humain :

Avec ton sort pour exemple, ton sort à toi, ô malheureux Œdipe, je ne puis plus juger heureux qui que ce soit parmi les hommes.²⁸³

Et le cœur reconnaît donc en Œdipe le modèle d'une vie humaine qui à travers ce paradigme lui apparaît égale au néant :

Pauvres générations humaines je ne vois en vous qu'un néant ! Quel est, quel est donc l'homme qui obtient plus de bonheur qu'il en faut pour paraître heureux, puis, cette apparence donnée, disparaître de l'horizon ?²⁸⁴

Nous semblons là retomber sur la notion de tragique grec qui semble pouvoir coïncider avec le sentiment d'injustifiable chez Nabert.

Selon Karl Reinhardt²⁸⁵ « L'apparence tragique »²⁸⁶ vise l'homme en tant qu'homme, sous toutes ses formes. En effet l'événement tragique est d'après lui à interpréter comme un aveuglement au-delà de la méprise, comme un trait essentiel de la nature humaine égarée entre l'apparence et l'être. Selon cet auteur la mutilation d'Œdipe fait passer ce dernier de l'apparence à l'être : Elle se révèle être un dévoilement de lui-même comme si par elle, il s'était mit à découvert en tant qu'homme c'est-à-dire dans l'aveuglement constitutif de sa nature. La symbolique de la cécité dans la tragédie antique peut être mise en rapport avec cette idée, puisque l'aveugle est souvent vu comme celui qui voit ce que les autres ne voient pas : celui qui a le véritable don de voyance. On semble bien, là, être dans ce que Nabert nous dit du péché :

²⁸³ *O.R.*, vers 1190

²⁸⁴ *Id.*, vers 1187 - 1189. A ce sujet la traduction de Jean Bollack (*L'Œdipe roi de Sophocle*, T1, Presse Universitaire de Lille, Lille, 1990), nous paraît intéressante (notamment car elle reprend cette idée d'une rupture entre divin et humain que l'on peut mettre en parallèle avec celle qui existe chez Nabert entre l'esprit pur et le moi) :

-Vers : 1193 - 1195 : « Devant le modèle que tu es,
Ton destin, le destin que tu as, ô
Pauvre Oedipe ! chez les hommes
Je dis qu'il n'y a rien de divin ! »
-Vers 1186 - 1188 « O ! Vous, races d'hommes !
Les vies que vous vivez, si j'en fais
Le compte, ne montent à rien ! »

²⁸⁵ *Sophocle*, K. Reinhardt, traduction française E. Martineau, Paris, Les Editions de Minuit, 1971, voir p. 144 à 154 [première édition: *Sophokles*, Francfort, Klostermann, 1933]

²⁸⁶ *Id.*, p. 148

tout ensemble, son acte révèle au méchant une causalité qu'il ignorait ou feignait d'ignorer, de telle sorte qu'il devient, en effet, tout autre à ses propres yeux que ce qu'il croyait être avant son acte.²⁸⁷

A cela il ajoute que ce mal est inhérent à l'humain et que nul n'y échappe fondamentalement (c'est-à-dire dans son intériorité) mais seulement au mieux, et par hasard, il se peut qu'aucun des actes d'une personne ne le manifestent (ce mal)²⁸⁸. On pourrait mettre cela en parallèle avec les derniers vers de la tragédie de Sophocle :

Gardons-nous d'appeler jamais un homme heureux, avant qu'il ait franchi le terme de sa vie sans avoir subi un chagrin.

Cette réflexion, concernant l'enquête d'Oedipe sur lui-même, peut être, également, mise en relation avec ce que dit J.-P. Vernant²⁸⁹ :

L'ambiguïté de ses propos [ceux d'Oedipe] ne traduit pas la duplicité de son caractère, qui est tout d'une pièce, mais plus profondément la dualité de son être. Il constitue par lui même une énigme dont il ne devinera le sens qu'en se découvrant en tout point le contraire de ce qu'il croyait et paraissait être.

Cela semble bien très proche de ce que Nabert nous dit du méchant :

C'est son acte qui l'accule à une sorte de justification²⁹⁰ non point tant pour s'absoudre que pour se donner quelques accès à son être, en rapportant sa décision à la crainte, à la peur, à l'intérêt, à la force du désir.²⁹¹

Et ceci bien sûr est à également rapprocher de ce que dit Karl Reinhardt :

dans *Oedipe Roi*, le malentendu, devenu une nécessité de l'affirmation et de l'explication de soi, appartient à l'essence de l'homme.²⁹²

Plus loin J.-P. Vernant²⁹³ reconnaît que ce n'est pas seulement le thème mais la forme même de l'*Œdipe Roi* de Sophocle qui est construite sur une énigme, et que le

²⁸⁷ E.M., p. 102

²⁸⁸ Voir la citation en entier : *Ibid.*, p. 102; et également p. 109 - 110

²⁸⁹ *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, J.-P. Vernant et P. Vidal Naquet, Paris, La Découverte, 1981 [première édition : Librairie François Maspero, 1972], V : « Ambiguïté et renversement », p 105

²⁹⁰ On est tenté de faire également un parallèle avec ce que dit J.-P. Vernant à propos de la tragédie grecque en général : « L'agent n'est pas, dans sa dimension humaine, cause et raison suffisantes de ces actes ; c'est au contraire son action qui, revenant sur lui selon que les dieux en ont souverainement disposé, le découvre à ses propres yeux, lui révèle la vraie nature de ce qu'il est, de ce qu'il fait » (*Ibid.*, III : « Ebauches de la volonté », p. 71)

²⁹¹ Ici on ne peut que penser aux vers 1329/32 de *O.R.* : « Apollon mes amis ! oui, c'est Apollon qui m'inflige à cette heure ces atroces, ces atroces disgrâces qui sont mon lot, mon lot désormais. Mais aucune autre main n'a frappé que la mienne, la mienne malheureux ! »

²⁹² *Sophocle*, K. Reinhardt, traduction française E. Martineau, Paris, Les éditions de minuit, 1971, p. 153

centre de la structure tragique repose sur le renversement des « valeurs positives » (Oedipe vertueux et heureux) en « valeurs négatives » (Oedipe malheureux et méchant), c'est-à-dire sur le passage du divin à l'humain « que la tragédie unit et oppose, comme l'énigme, d'après la définition d'Aristote [*Poétique*, 1458a 26] joint ensemble des termes inconciliables ». Là est semble-t-il, donc, le sens que les Grecs ont donné à la tragédie : aussi cette rupture indépassable de l'être d'avec son principe qu'est le sentiment de péché chez Nabert semble se retrouver là, au sens où ce sentiment apparaît bien être la voie d'accès qui permet de ressaisir l'union qui devrait être et la disjonction qui est, entre le moi réel et l'esprit pur. Ainsi le péché de Nabert semble revêtir la forme de l'énigme tragique chez les anciens²⁹⁴ et cette notion (de péché) nous paraît bien être placée au centre de l'architecture de l'*Œdipe Roi* de Sophocle.

A partir de là, nous pourrions conclure en reprenant les mots de J.-P. Vernant :

A travers [le] schème logique de l'inversion, correspondant au mode de penser ambigu propre à la tragédie, un enseignement d'un type particulier est proposé aux spectateurs : l'homme n'est pas un être qu'on puisse décrire ou définir ; il est un problème, une énigme dont on a jamais fini de déchiffrer les doubles sens.

En effet n'est ce pas là le sens même du péché dans la pensée Nabert ? On pourrait même aller plus loin, en notant que de ce premier constat, J.-P. Vernant déduit que :

La signification de l'œuvre ne relève ni de la psychologie ni de la morale ; elle est d'ordre spécifiquement tragique.²⁹⁵

Or le fait même de penser l'existence d'un ordre spécifique semble bien rejoindre la volonté de Nabert de ne pas vouloir lier sa notion de péché « à [d]es structures [sociales] et à [d]es croyances », sinon « par accident »²⁹⁶, mais au contraire de la fonder sur une nature humaine dont certaines manifestations peuvent faire apparaître cette tension intime qui est la sienne comme c'est le cas par exemple dans la tragédie grecque.

²⁹³ *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, J.-P. Vernant et P. Vidal Naquet, Paris, La Découverte, 1981 [première édition : Librairie François Maspero, 1972], V : « Ambiguïté et renversement », p. 109-110

²⁹⁴ Notons que le mal de sécession qui a la même racine que le péché semble également se faire sentir chez Œdipe qui explique le fait qu'il se soit crever les yeux, en arguant qu'il lui était impossible de soutenir le regard d'aucune des personnes de sa famille (*O.R.*, 1371 et suivants) : en cela il se retranche dans la solitude (dont l'exil est un autre corollaire) dont parle Nabert lorsqu'il envisage le cas du méchant, c'est-à-dire celui qui pour lui a péché (voir à ce sujet l'E.M., p. 104 - 105)

²⁹⁵ *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, J.-P. Vernant et P. Vidal Naquet, Paris, La Découverte, 1981 [première édition : Librairie François Maspero, 1972], V : « Ambiguïté et renversement », p. 110

²⁹⁶ E. M., p. 92

Il nous apparaît donc bien que le soubassement du tragique grec, est constitué par une pensée qui lui était propre mais que bien plus tard, avec d'autres mots et sous une autre forme Nabert thématise comme péché.²⁹⁷

c) Remarque finale sur le sens social de la tragédie grecque

Nous aimerions pour finir faire une remarque : En effet on pourrait nous objecter que la tragédie est une pratique artistique et qu'elle (et sa problématique) est, par conséquent, peu représentative et de portée limitée par rapport aux pratiques et à la vie intellectuelle grecques en général. Ce serait là se tromper : la tragédie grecque n'est pas à comprendre en termes purement esthétique, car l'importance de la faute dans la narration tragique semble avoir à l'époque pour corollaire une dimension semblable de cette thématique dans la pensée du spectateur. Ainsi Platon semblait d'avis que la *mimésis* tragique était cause de corruption, de pollution du spectateur²⁹⁸, et cette dimension était tellement importante à ses yeux qu'il s'agissait pour lui de chasser de la cité les poètes à l'origine de ce danger ; quant à Aristote, il pensait que la tragédie avait un effet

²⁹⁷ On peut également penser dans cette même perspective à ce que dit Nietzsche de la tragédie dans *La Naissance de la Tragédie*, 1872, (nous utilisons ici Œuvres, I, La naissance de la tragédie, Considérations inactuelles, [concernant particulièrement *La Naissance de la Tragédie* : la traduction est de Ph. Lacoue-Labarthe], édition publiée sous la dir. de M. de Launay, Paris, Gallimard, 2000), voir les chapitres 7 à 10, notamment sur son interprétation du chœur comme primitivement composé de satyres, symbole du soi dévoilé (« une sorte de miroir que l'homme dionysiaque se tend à lui-même » dit il p. 48), et sur la façon dont le héros tragique (qui est Dionysos sous différents « masques » pour Nietzsche, cf. p. 59) est « le dieu qui éprouve en soi les douleurs de l'individuation » (p. 60) ce qui n'est pas sans parallèle avec le mal de sécession qui est le corollaire du péché chez Nabert. On peut également rapprocher ce dernier point de ce que dit Nietzsche de l'état dionysiaque auquel mène la tragédie (voir p. 50- 51), et voir aussi à ce sujet le début de la note de M. Marcuzzi (n°5 p. 900) sur les deux sens de l'idée d'individuation chez Nietzsche.

²⁹⁸ *La République*, Platon, (traduction G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 2004, voir le début du livre X (595 a- 608 c) et plus particulièrement de 601b à 608b où l'art tragique est comparé à la « passion amoureuse » (607 e), avec l'idée de transmissibilité et d'irrationalité. En effet en ce qui concerne l'irrationalité Socrate dit (en 605 e – 605 c) : « Le poète imitateur de son côté, manifestement, n'est pas naturellement porté vers ce principe rationnel de l'âme et, s'il veut maintenir sa réputation auprès du grand nombre, son savoir-faire ne tend pas à le conforter. Il vise plutôt le caractère excitable et bariolé du fait qu'il est facile à imiter.[...] [I]l éveille cette partie excitable de l'âme, il la nourrit et, en la fortifiant, il détruit le principe rationnel exactement comme cela se produit dans une cité lorsqu'on abandonne le pouvoir aux méchants ». Et concernant la transmissibilité, Socrate dit que « la jouissance [du spectateur, liée à la tragédie] passe nécessairement des affections des autres à celles qui nous sont propres. Après avoir fortifié notre sentiment de pitié dans les affections des autres il n'est guère facile de le contenir dans les sentiments que nous éprouvons personnellement » (606 b -606 c). Ainsi, il semble bien que pour Platon la faute tragique qui est irrationnelle, soit transmissible, qu'elle puisse « polluer » le spectateur.

« cathartique » qui constituait en l'épuration des troubles que cette dernière faisait naître chez le spectateur, épuration qui substitue le plaisir à la peine²⁹⁹.

On peut noter ici que cela peut sans conflit être mis en parallèle avec ce que dit Nabert sur ce que nous apprend sur nous même et sur notre rapport au mal l'observation de l'expérience du méchant (notamment par rapport à la solitude à laquelle son acte l'accule). Peut être peut on penser là un sens cathartique à cette expérience dont parle Nabert, (expérience de l'observation du malheur du méchant en laquelle consiste justement la tragédie grecque). En effet, grâce à « cette causalité [originnaire], indiscernable de l'être du moi singulier [...] nous pouvons, par réflexion sur le péché qui en est une expression dérivée, retrouver ce qui nous unit au méchant dans ce qui nous en sépare [...]. Alors que la liberté à laquelle le méchant doit rapporter son acte, puisqu'il n'aurait pas du l'accomplir, met une sorte d'écran entre son être et la conscience de soi, liée à sa faute [c'est la rupture de l'être d'avec son principe], nous saisissons au-delà de cette liberté, la causalité originnaire d'un moi, par quoi nous ne cessons nous même d'être sur la pente du péché ».³⁰⁰

Par ailleurs il nous faut noter qu'au moment où la tragédie grecque est à son apogée, on retrouve la problématique de l'ambiguïté de l'origine de la faute ailleurs dans la société grecque. C'est d'ailleurs une des conclusions de *La faute tragique*³⁰¹ pour ne prendre qu'un ouvrage, qui fait notamment, le cas échéant, le parallèle avec les avancées du droit depuis le VII^es. av. J.C. :

La tragédie est l'occasion d'une prise de conscience des contradictions que peuvent représenter le droit, la morale et la religion.³⁰²

²⁹⁹ « La tragédie est une représentation [...] qui, par la mise en œuvre de la pitié (*eleos*) et de la frayeur (*phobos*), opère l'épuration (*katharsis*) de ce genre d'émotion », Aristote, la *Poétique*, traduction R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980, 6, 49 b28

On peut également rapprocher ceci de ce que dit Aristote de l'effet de la catharsis musicale dans *Les Politiques*, traduction P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993 VIII, 7, p. 541 *sqq.*

³⁰⁰ cf. *E.M.*, p. 104 - 105

³⁰¹ Écrit par S. Saïd, Librairie François Maspero, Paris, 1978, II-2-VI, p. 278 : « Ainsi les oscillations entre les conceptions de la responsabilité [...] comme les discussions que soulève la définition de la faute involontaire ne sont pas spécifiques du genre tragique. Leur réapparition chez tous les historiens et les orateurs du V^e siècle donne au contraire à penser que l'opposition entre une " tradition mythique et héroïque " d'une part et une " pensée juridique et politique " de l'autre pour reprendre les mots de J.-P. Vernant [« Le moment historique de la tragédie » dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, J.-P. Vernant et P. Vidal Naquet, Paris, Librairie François Maspero, 1972, p. 16], opposition que la tragédie met en scène, ne fait jamais que refléter des tensions réelles et montrer " les problèmes de la responsabilité humaine tels qu'ils se posent à travers les progrès tâtonnants du droit ". »

³⁰² La citation est extraite de la p. 508. Et en effet la faute (*hamártèma*) aussi bien dans les sociétés pré-juridiques, antérieures au régime de la cité, que par la suite, apparaît sous trois dimensions : celle d'une défaillance morale, celle d'une « erreur » de l'esprit et celle d'une souillure religieuse. Plus de précisions

C) Conclusion

Il nous apparaît donc à présent que la notion de péché, telle qu'elle est pensée par Nabert, n'est pas liée aux religions monothéistes, puisqu'elle a pu se manifester sous une autre forme et sous un autre nom, au centre d'une pratique culturelle d'importance, dans une société de religion païenne. L'existence d'une indépendance, entre le péché et l'usage historique de ce terme dans le dogme religieux, ainsi attestée, détruit l'objection de la relativité contextuelle du concept de péché chez Nabert (que nous sommes naturellement tentés de lier absolument à sa racine historico-religieuse). Par là, elle fonde la possibilité de penser ce concept comme étant objectif (sans pour autant le prouver), ce qui est la thèse de Nabert.

Il peut toutefois sembler qu'il persiste ici une objection à cette idée : En effet dans le contexte culturel chrétien, comme dans celui des Grecs Anciens, le péché est lié à la religion et plus précisément à la loi de Dieu (même si chez les Grecs anciens, comme on l'a vu, il n'est pas que ça). On peut donc se demander s'il est possible de séparer l'idée de l'existence de Dieu de la conception du péché telle qu'elle est thématiquée par Nabert (notamment en termes de sentiment). Si ce n'est pas le cas, l'hypothèse de l'objectivité de la théorie de Nabert, sera évidemment invalidée, (parce que de fait, tous les hommes ne croient pas en Dieu). En revanche si l'on parvient à montrer qu'il n'y a pas de lien direct entre la foi et le péché, ce sera non seulement un argument de plus en faveur de l'idée que ce qui sous-tend la notion de péché chez Nabert n'est pas celle des Chrétiens ; mais à travers celle-ci, il s'agira surtout d'affermir l'hypothèse de l'universalité du péché (à défaut de pouvoir la prouver, ce qui comme on l'a vu est impossible). Il nous faut en effet remarquer ici, que la preuve empirique nous échappe, elle semble en effet impossible à faire. On peut difficilement interroger chaque athée pour lui demander s'il ressent le péché tel qu'il est pensé chez Nabert, en effet quand on touche à la question de l'universel, l'induction empirique montre ses limites, sans compter qu'elle offre un résultat qui ne sont que statistiques, il n'y a là aucune certitude sur le général. Toutefois, cette impossibilité ne nous empêche pas de nous interroger pour savoir si au niveau de la théorie de Nabert, le concept de péché se suffit à lui-même ou s'il nécessite celui de Dieu (et de son existence).

dans l'introduction de *La faute tragique* écrit par Suzanne Saïd, Librairie François Maspero, Paris, 1978 (p. 12 à 24)

Ainsi, il nous faut à présent nous demander si, de droit, ce qui sous-tend la notion de péché chez Nabert, n'est pas l'existence d'un Dieu, (comme chez les des chrétiens, entre autre). Or, il s'avère que la réponse à cette interrogation est parfaitement explicite chez Nabert : dans l'*Essai sur le mal* cette notion de péché se pense sans aucun présupposé concernant l'existence (ou la non existence) de Dieu. Ceci peut paraître étonnant à première vue, c'est pourquoi la remarque nécessite que nous nous y arrêtions.

a) Pensée du Divin et sentiment de péché, dans l'*Essai sur le mal*.

Nabert ne se contente pas de détacher l'existence de la notion de péché de sa racine (celle des religions monothéistes), dans l'*Essai sur le mal* il va jusqu'à affirmer que cette notion ne nécessite pas l'existence de Dieu (et par conséquent aucune croyance en ce dernier). Or ceci n'est pas sans soulever quelques problèmes : notamment par rapport à la question de l'autorité que revêt le devoir être (que trahit le péché) pour l'homme, si l'on rapporte ce devoir être à sa nature et non plus à une autorité transcendante. En effet la question qui s'impose ici est celle de savoir s'il peut (encore) y'avoir un sens à penser le péché si cette notion ne se manifeste que dans la vie intérieure, dans l'expérience de soi, propre à chacun : N'en est elle pas par là même affaiblie au point de perdre toute force (chacun pouvant bien évidemment s'arranger avec lui-même dans l'intimité de sa conscience, là où Dieu, en tant que principe transcendant ce serait érigé en juge impartial) ? Que peut-il rester de la signification intérieure que chacun donne au péché, en dehors de cette transcendance qui en maintiendrait le sens et l'importance ? Peut-il être dès lors autre chose qu'un concept abstrait, qu'une absurdité, sans correspondance pratique ? Pour le dire avec les termes de Nabert : le péché sans une conception de Dieu n'en est il pas réduit à être seulement une faute ?

La réponse de Nabert à cette question est que de telles idées sont elles même absurdes, parce que la notion de péché n'a de sens que si elle est fondée pour tous, et à tout moment (or nous ne sommes pas tous, et pas tout au long de notre vie croyants). Ainsi pour lui non seulement la notion de péché ne nécessite pas l'existence de Dieu, mais bien au contraire cette notion se pense d'autant mieux, c'est-à-dire qu'elle est d'autant plus puissante, que l'on écarte l'hypothèse de cette existence (contrairement bien sûr à la pensée chrétienne du péché) :

le sentiment de péché ne garde toute sa valeur qu'à cette condition que l'expérience morale s'affirme dans l'autonomie de sa fonction et de sa justification intrinsèque, sans recours à une garantie supérieure, sans dédoublement des devoirs³⁰³

Cette idée de Nabert selon laquelle conférer au péché l'autorité de Dieu (en liant le péché à la croyance dans les institutions religieuses) constitue un désavantage pour cette notion de péché, peut s'expliquer en deux points :

Le premier consiste à remarquer que l'existence d'une autorité transcendante n'augmente pas nécessairement le respect des croyants pour le devoir. Car Nabert fait le constat empirique que :

rien n'est plus ambigu quand à sa signification véritable, que la résistance opposée à une tentation par le sujet de l'action, puisqu'elle peut être le signe aussi bien de servitudes ou d'habitudes subies ou contractées par l'individu qu'une opposition fondée sur le respect et l'intelligence de la loi.³⁰⁴

Le péché dans la mesure où il serait lié à la loi De dieu dans la conscience, n'en serait donc pas pour autant plus marqué du sceau de l'interdiction dans la conscience, que dans des cas où l'action qu'il met en jeu est interdite par la tradition, ou que ceux dans lesquels il apparaît à l'agent qu'il encourt ainsi le risque de la rupture de l'être avec son principe. Il est donc faux de croire que Dieu donne un caractère plus absolu à la notion de péché que ne peuvent le faire d'autres principes.

Le second argument que l'on peut trouver chez Nabert va plus loin. Il consiste à mettre en avant le risque de relativité qui serait conféré au concept de péché si on le liait à l'autorité religieuse. En effet le principal problème que Nabert voit à lier cette notion à des croyances, ou à des structures sociales (et même si cela n'est pas dit, il y a très certainement là une allusion à l'église), c'est qu'alors le péché relève d'une autorité, subjective (pour ne pas dire contingente), et que par conséquent :

si cette autorité se retirait [les devoirs qui sont transgressés dans le péché] subiraient aussitôt une dépréciation justifiant qu'ils fussent trahis ont désertés.³⁰⁵

De cela, Nabert tire la conclusion que pour que le sentiment de péché garde sa valeur, la morale doit nécessairement être autonome (notamment par rapport à une autorité

³⁰³ E.M., p. 93

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 93

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 92

supérieure),³⁰⁶ en ce sens le péché ne peut donc pas être autrement qu'objectif³⁰⁷. Toutefois il ne s'agit pas pour l'auteur de dire que Dieu n'existe pas, ni même que la loi religieuse est sans rapport avec le péché, mais seulement que l'on n'a pas besoin de croire en Dieu pour connaître intimement le péché, et que si la religion peut donner une expression et une traduction doctrinale à ce sentiment celui-ci n'a absolument pas besoin d'elle pour exister, il possède :

une signification intrinsèque n'ayant point de relation nécessaire aux commandements, aux cultes, aux mythes, dans la dépendance desquels ils se manifestaient et s'exprimaient.³⁰⁸

Et il est vrai que dans toute la théorie morale de Nabert et sa conception du mal (péché et mal de sécession), telles qu'elles sont exposées dans *l'Essai sur le mal*, Nabert n'a jamais recours à l'idée de Dieu. Aussi peut-on dire que contrairement à ce qui pouvait sembler être à première vue la pensée du péché chez Nabert est fondée indépendamment de celle des religions, (notamment celle des Chrétiens).

³⁰⁶ « [Le] sentiment de péché ne garde toute sa valeur qu'à cette condition que l'expérience morale affirme dans l'autonomie de sa fonction et de sa justification intrinsèque, sans recours à une garantie supérieure, sans dédoublement des devoirs. » (*Ibid.*, p. 93)

³⁰⁷ Nous aimerions signaler ici bien que ce ne soit pas notre objet immédiat que l'on retrouve également un argumentaire chez Nabert pour soustraire le mal de sécession à toute identification possible à une doctrine religieuse, afin d'en garantir l'objectivité. Notons que ceci est en accord (même si cela ne prouve rien) avec le critère d'objectivité dont nous défendons la possibilité concernant les concepts mythiques chez Nabert. En effet concernant le mal de sécession on aurait naturellement envie de le rapprocher de l'expérience de violation de la loi christique : « aimez vous les uns les autres » (*Évangile selon St Jean*, 13, 34), puisque cette violation constitue un péché pour les Chrétiens et que dans la pensée de Nabert le mal de sécession est issu de la même racine que son concept de péché, concept qui peut être rapproché, même si c'est sous une forme précise, limitée (et comme on l'a vu non nécessaire), de la religion chrétienne. Et qu'il y a en réalité ici un parallèle évident entre la pensée de Nabert et les vertus chrétiennes (charité, abnégation, sacrifice,...) par lesquelles l'individu dépasse le péché pour atteindre le salut, car celles-ci ont pour point commun (pour fondement) de mettre la relation à l'autre au dessus de la relation à soi (ce qui est précisément le sens du principe d'unité chez Nabert, puisque ce dernier ne peut passer que par la libération spirituelle du soi, libération dont la condition est le renoncement du moi, à la préférence qu'il a pour lui-même). Cependant tout comme pour le péché Nabert récuse l'utilité de la foi en Dieu pour son concept du mal de sécession : « On ne voit pas ce qu'ajouterait à la certitude intime de l'acte spirituel dont procède cette loi, l'autorité qui lui viendrait d'une connaissance ou d'une expérience transcendant cet acte : mais on discerne très bien la relativité dont serait affectés tout nos jugements sur le mal, voire même le doute qui s'insinuerait dans l'expérience intérieure de notre déchéance et l'optimisme secret qui l'accompagnerait, fondé sur l'assurance que, par le mal lui-même sensible à des consciences finies, incapables de saisir la finalité dont il est le moyen, un progrès s'accomplit ». Ainsi ce qui est mis en avant ici ce n'est pas seulement comme pour le péché le danger de la relativité que prendrait la notion de mal de sécession, si on le liait à la foi, mais aussi le risque de trouver alors une certaine satisfaction, ou tout du moins le droit moral à une résignation au mal, (et de là l'absence d'effort du moi pour en sortir, c'est-à-dire l'absence de travail sur lui-même). Ainsi, s'il est vrai que ce dernier argument est utilisé par Nabert dans le cadre du chapitre IV (traitant du mal de sécession), il nous semble cependant tout aussi pertinent de l'appliquer au péché, ce qui renforce la thèse de l'indépendance du concept de Nabert vis-à-vis de la loi religieuse.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 92

b) Conclusion : L'objectivité des conceptions mythiques de l'Essai sur le mal.

Il s'avère donc que nous ne pouvons pas prouver l'objectivité du sentiment de péché mais qu'en revanche nous pouvons nous appuyer sur les Grecs pour montrer que dans les faits il n'est pas nécessairement lié aux religions monothéistes, et sur Nabert pour dire que, en droit, il est indépendant de la foi en Dieu. Ainsi, parce que nous avons montré que les principales objections à la théorie de l'objectivité du sentiment de péché n'étaient pas recevables, et que, en droit, rien ne lui impose de restriction, nous proposons d'opérer avec pour critère l'expérience cruciale³⁰⁹ : Tant que l'anthropologie, l'ethnologie ne proposeront pas de contre-exemples explicites, (c'est-à-dire de cas de groupes humains dépourvus de sentiments que l'on puisse lier au péché ou au mal de sécession des consciences), nous proposons d'accepter la thèse de Nabert (sur l'universalité de ces concepts) comme, au moins provisoirement, valide.

Par conséquent nous pouvons dire que l'hypothèse de l'objectivité des concepts mythes de Nabert est tout à fait tenable (bien qu'impossible à prouver), dans le sens où nous avons levé l'objection qui pouvait la remettre en question (et que nous n'en voyons pas d'autre). Nous ne sommes donc pas en mesure de donner une preuve empirique, mais seulement de dire que du point de vue du droit, rien ne s'oppose à ce que l'on puisse dire que la thèse de l'objectivité du péché est justifiée. Il nous reste à présent, pour mesurer l'intérêt des concepts mythes de Nabert, à nous intéresser à leur potentiel de fécondité, fécondité qui apparaît d'autant plus profonde qu'elle peut permettre une analyse originale pour la pratique de domaines qui ne sont directement liés à l'éthique.

³⁰⁹ Il s'agit en réalité de l'expression traduite du latin : *instantia crucis* (« exemples de la croix »), qui est une allusion aux poteaux indicateurs des carrefours. L'expérience cruciale était en effet à l'origine le « nom donné par F. Bacon aux expériences permettant de reconnaître, entre plusieurs causes possibles, laquelle est la véritable » Nous nous servons ici de cette expression dans un sens plus large : « par extension : nom donné à toute expérience décisive susceptible de trancher en faveur ou non d'une hypothèse. ». Ainsi ce que met en jeu l'expérience cruciale c'est la possibilité que son résultat invalide totalement la théorie, (même si, en revanche, un résultat contraire ne permettrait pas d'affirmer avec certitude la théorie). (Les citations présentées ici sont extraites du *Dictionnaire de la philosophie*, C. Godin, Paris, Fayard / Editions du Temps, 2004, p. 290 : définition de « crucial, e »)

2) La pensée de Nabert appliquée à une échelle supra individuelle, c'est-à-dire à la collectivité ?

Nous allons à présent essayer de voir s'il est possible de penser les concepts mythes de Nabert dans le cadre politique, et si cette application engendre de nouvelles analyses, et si elle permet de proposer au collectif des pistes de solutions pratiques à des problèmes sociaux.

Pour des raisons pratiques, nous restreignons notre proposition, à penser la corruption. En effet l'idée de déchéance³¹⁰ est au centre de la philosophie morale de Nabert, puisqu'elle est la signification même du mal originaire ; et donc du rapport entre moi empirique et moi pur. Or, c'est à partir de cette notion de mal originaire, qu'est pensée toute la philosophie de l'*Essai sur le mal* : tous les autres concepts sont liés à cette idée de déchéance. Peut-on penser pour un collectif, une analyse ayant le même rayonnement autour de cette idée ? Il nous semble que la question peut prendre deux sens différents : au niveau le plus simple, qui est celui du groupe non organisé, se pose en effet la question de la morale publique ; cependant il existe un niveau supérieur de cohérence du collectif, auquel on peut également poser la question de la déchéance : c'est celui du politique.

Concernant la première, si nous pensons à l'idée de déchéance telle qu'elle existe chez Nabert, (c'est-à-dire comme rupture avec l'être pur, sachant que Nabert se refuse à penser ce principe comme transcendant), nous en revenons à assimiler le collectif à un ensemble d'individus dont chacun a à répondre devant lui-même de son rapport à son moi pur. Ainsi, la question de la morale collective revient à penser ensemble celle d'une somme d'individus pris séparément, ce qui nous ramène au contenu de l'*Essai sur le mal*. Ainsi cette dimension, n'est pas féconde théoriquement³¹¹.

En revanche on pourrait tenter d'interpréter cette idée de déchéance dans une dimension politique. Et que serait-ce, sinon la corruption ? Il nous semble d'autant plus aisé d'aller dans ce sens là, que, pour Nabert, l'acte de rupture au moi qui marque la

³¹⁰ La déchéance est bien un concept mythe de Nabert, car si l'acte de l'esprit pur n'existe pas, on voit mal comment la rupture du moi avec lui-même, pourrait exister ontologiquement, si ce n'est comme une idée que crée le moi pour pouvoir se ressaisir dans le sentiment de rupture, et de trahison qu'il éprouve (à l'égard d'un état pur de lui-même).

³¹¹ C'est d'ailleurs ce que pense Nabert lui-même, puisqu'il écrit : « Ce qui apparaît massivement dans l'histoire comme une dégradation des significations et des valeurs est un redoublement, une amplification de l'expérience que nous faisons quand nous constatons l'espèce de déclin dont sont frappées des affirmations, des croyances où nous avons cru, un instant, trouvé la raison d'être de notre vie entière. » (E.M., p. 39)

déchéance morale, est aussi celui de la rupture au principe d'unité entre toutes consciences : la trahison du moi, que celui-ci effectue par amour de lui-même, est toujours aussi trahison des autres³¹². Or, la corruption en politique n'est ce pas en effet préférer les intérêts du moi, à ceux des autres, au détriment des autres ? Il semble qu'il y ait donc dans cette notion de déchéance de quoi réfléchir dans une dimension politique. Cependant, avant de nous y intéresser plus spécifiquement, il nous semble important de nous demander s'il existe une différence d'un point de vue moral dans l'*Essai sur le mal*, entre le concept de corruption et celui de déchéance.

A) Le concept de corruption chez Nabert³¹³

Dans le chapitre III (intitulé : « le péché »), Nabert en vient à distinguer deux perspectives, une qui relève des faits et une seconde qui est celle des fondements de l'être, or c'est seulement dans la perspective empirique, qu'il pense une différence entre la notion de corruption et celle de déchéance (ou « perversion » du vouloir) du moi. En effet, au sein même de la faute il pense un critère pour juger du degré du mal, et c'est la souffrance d'autrui. Et c'est plus précisément de cela dont relève la corruption du moi, qui est l'origine du « mal absolu » (ou « mal diabolique ») par opposition aux autres maux qui ne constituent qu'un oubli par le moi de l'être véritable d'autrui³¹⁴, et qui sont donc des formes de mal d'un degré moindre. La corruption, elle, est un corrélat du « désir d[e] détruire l'intégrité » du moi d'autrui, de l'aliéner en brisant définitivement le lien qui le rattache à son être pur, au principe qui en est le soubassement.

Dans cette perspective, la notion de corruption dépasse celle de déchéance, mais en ce sens seulement. Car dans une perspective métaphysique, en revanche, nous ne pouvons distinguer ces deux concepts puisque « ce que [le] mal absolu nous aide à découvrir, c'est qu'il n'est pas lui-même possible que par un mal essentiel », (le mal originaire), « dont tous les autres, depuis le plus bas degré, sont l'expression ou la conséquence. Car nul ne

³¹² Cf. supra I, 2

³¹³ Toutes les citations de cette partie sont extraites de E.M., p. 109 et 110

³¹⁴ En effet dans la rupture des consciences liée au mal, le moi fait de l'autre conscience, un total étranger. Le moi refuse en effet de reconnaître chez l'autre ce point commun aux humains qu'est l'existence en eux du principe d'unité et donc la possibilité de former avec lui-même une relation de réciprocité. (cf. *Ibid.*, p.114 à 116)

pourrait vouloir la corruption d'un autre moi si n'était pas déjà consolidé le mal qui l'a créé comme autre »³¹⁵.

La corruption du moi apparaît donc comme la trahison, et par là même l'aliénation, du moi par lui-même. Elle n'est manifeste, que lorsque le moi cherche à briser totalement le principe qui est à sa racine, cependant la corruption existe déjà, avant ses trahisons que s'autorise le moi. Métaphysiquement, il s'agit de la même chose, la corruption se manifeste seulement de façon plus absolue que la simple déchéance, et ce, majoritairement, en raison de la contingence du monde. La corruption est donc la manifestation exacerbée du déséquilibre dû à la pente sur laquelle est toujours le moi, et que ce dernier renforce, jusqu'à s'amener à la chute effective. Il s'agit donc d'un processus intrinsèque et volitionnel, mais qui se détermine dans des contingences, et auquel personne ne peut se flatter d'échapper.

Telle est la corruption morale pour Jean Nabert. Ainsi nous avons vu que sa différence avec la déchéance n'est qu'une différence de degrés empiriques, c'est-à-dire de manifestations. C'est pourquoi, nous nous proposons de tenter de transposer, sur le plan politique, la définition de la corruption telle qu'elle est pensée par Nabert (autrement dit avec l'idée qu'elle peut avoir des manifestations moindres - c'est-à-dire qui ne sont pas sources de souffrance pour autrui - et que dans le vocabulaire morale de Nabert on appellerait déchéance). Nous allons donc à présent nous demander si la corruption chez Nabert peut être féconde en tant que modèle, pour penser la corruption politique.

B) Un élargissement possible du concept de corruption à une dimension politique?

Il apparaît, à première vue qu'une telle transposition pose deux problèmes majeurs : En effet il s'agit en premier lieu de déterminer quel est le principe du moi, auquel pourrait bien se référer en le trahissant, la corruption politique, (lorsque la corruption morale, elle, est négation de l'au-delà spirituel). Par ailleurs, la pensée de Nabert nous amène à nous poser le problème de la possibilité d'une fin de la corruption, (car la morale de cet auteur ne nous permet pas d'envisager qu'on puisse dépasser la corruption intrinsèque au moi). Par conséquent, se pose aussi la question de la responsabilité politique de chacun (qui est

³¹⁵ *Ibid.*, p. 110

dans la perspective morale, de *l'Essai sur le mal*, infinie). Nous examinerons successivement ces deux questions

a) De quel principe pouvons-nous penser que la corruption politique est la négation, dans la perspective ouverte par Nabert dans *l'Essai sur le mal* ?

Il s'agit donc ici de nous demander quel principe est trahi dans la notion de corruption politique, étant donné que chez Nabert ce principe n'est pas transcendant, ce qui pose problème dans la mesure où ce qui sanctionne la corruption politique, c'est la loi du pays. À première vue donc, avec cette notion de corruption politique, il ne s'agit pas d'un principe interne au moi, mais au "moi professionnel" du fonctionnaire³¹⁶. Or, la corruption apparaît comme la prépondérance, le primat, de l'intérêt du moi pour lui-même, par rapport celui du moi pour le moi professionnel, et nous sommes donc amené à penser qu'il y a inadéquation absolue entre la corruption morale et la corruption politique.

Nabert, peut peut-être nous aider à faire la jonction entre les deux. En effet, parce qu'il pense un principe d'unité, essentiel à la conscience (car relevant de l'acte de l'au-delà spirituel), peut-être pourrions-nous dans une perspective politique de la notion de corruption, penser cet « un » comme principe du « moi professionnel », car l'un pourrait très bien incarner l'Etat démocratique en ce qu'il représente (ou doit représenter) l'unité des consciences de ses citoyens? Il nous semble cependant qu'une telle correspondance est impossible pour deux raisons.

L'un, pour Nabert ne connaît pas de limites, il est la totalité idéale des consciences, le principe d'humanité de Kant. Dans cette perspective, nous pouvons en effet nous demander, si le devoir du moi n'est pas d'être citoyen du monde avant d'être citoyen de l'État, dans ce cas la corruption morale primerait sur la corruption politique, à moins d'envisager une politique internationale (ce qui n'est pas factuel)... Ce point nous amène à penser, que l'État correspond plus au « nous » de Nabert qu'à l'un. En effet, chez Nabert le nous est un resserrement (et une déchéance) de l'un comme principe, à un groupe (humain) donné, (ce qui semble bien correspondre au rapport qu'entretiennent principe d'humanité et nation). Le nous est donc l'objet d'une corruption possible au sens où le moi peut s'y prévaloir à l'encontre du principe d'unité.

³¹⁶ Nous utilisons, ici, ce mot comme raccourci pour nous éviter de trop longues périphrases. En réalité nous nous référons à un ensemble beaucoup plus vaste que les seuls fonctionnaires, mais pour des raisons pratiques nous entendrons, dorénavant, par "fonctionnaires" toutes les personnes dont la profession consiste à représenter l'Etat sous une de ses formes.

Cela laisse entrevoir le danger qu'il pourrait y avoir pour un moi, à assimiler l'État au principe d'unité, plutôt qu'au nous, car en cas d'erreur étatique, le moi n'aurait plus de possibilité de trouver en lui le principe fondamental qui permettrait de s'y opposer. On peut penser ici, à l'analyse en termes de « normopathie » (qui est une sorte de conformisme absolu) du cas Eichmann par C. Dejours³¹⁷. D'après cet auteur, Eichmann, parce qu'il était incapable de s'opposer à la norme étatique, en ayant recours à son originalité fondamentale d'être humain, a collaboré activement avec l'État nazi. C'est là, le second argument que l'on peut formuler à l'encontre de l'idée d'assimiler « un » et État.

En effet dans cette hypothèse, le moi n'aurait pas de recours en lui-même pour trouver un mobile de corruption de l'État (quelles que soient ses exactions) ; sans compter que, si l'on suit la conception de Nabert d'un principe d'unité, qui est inhérent à l'acte de l'esprit pur, il semble impossible que, factuellement, un moi puisse identifier l'un et un État tel que celui des nazis. Ces deux problèmes se résolvent si, en revanche, on assimile le nous à l'un puisque le nous, peut être une trahison de l'un (comme l'était la pensée de l'État nazi par rapport au principe d'humanité), et peut donc appeler le citoyen à trahir cette forme du nous doublement déchu, pour une forme dont la matérialité n'empêche pas complètement, par des reprises discontinues, une tendance vers l'un. Ce faisant l'individu peut être à l'origine d'une trahison de l'État totalement corrompu par rapport à l'un, parce que ce dernier ne se respecte donc plus vraiment lui-même en tant que nous (qui par définition implique quand même un rapport, fut il lointain et précaire, au principe d'unité).

Ainsi assimiler le nous à l'État peut permettre de s'opposer à des États ayant des politiques qui trahissent complètement l'un dans le nous. On peut ici, par exemple, penser le cas de l'État nazi, qui choisissait l'amour du "nous" assimilé aux Aryens, comme extension de l'amour du moi (ne retrouve-t-on d'ailleurs pas cet amour du moi dans le culte promu par l'État nazi du corps, grand, blond et sportif de l'Aryen ?). Ce qui, par conséquent, faisait du reste de l'humanité une extériorité, *contre* laquelle l'amour du nous pouvait se manifester, et ainsi se renforcer. D'où l'existence d'une volonté de lutte (et d'extermination) des autres, car « le moi s'aime dans le nous qui se distingue, se ferme sur soi, ou s'oppose »³¹⁸. Ainsi, nous sommes bien là dans un usage pratique et politique, d'un concept mythe de Nabert, le mal de sécession, puisque celui-ci « ne peut mieux se

³¹⁷ Dans : *Souffrances en France : la banalisation de l'injustice sociale*, C. Dejours, Paris, Seuil, 1998, voir VIII-2 et 3

³¹⁸ E.M., p. 131

déterminer que par la subordination au nous par quoi s'exalte le moi propre, du nous par quoi il se délivre de soi »³¹⁹.

Ce que l'on peut conclure de cela c'est que le nous, non pas malgré, mais parce qu'il est corruptible, constitue le moyen de se délivrer de la corruption. Car le caractère de corruptibilité des agents par rapport à l'État, (permis par l'assimilation de celui-ci au nous et non à l'un) semble non seulement potentiellement bénéfique, mais même nécessaire pour se délivrer du risque d'une corruption définitive de la collectivité.

Il y a là deux points différents derrière cette idée du risque (le second découlant du premier) : Il s'agit en effet non seulement de délivrer l'État de sa corruption par rapport à l'un (c'est-à-dire de sa déchéance par rapport à l'expérience unitive qu'il devrait incarner (comme on l'a vu dans le cadre de notre analyse de l'État nazi). Mais également, de prendre en considération le fait que, si les principes sur lesquels repose l'État sont objectivement mauvais, (comme c'était le cas dans l'État nazi par exemple), le choix d'un moi qui corrompt cet État peut permettre par cet acte l'amélioration, et de là l'adhérence (c'est-à-dire la meilleure intégration) d'un nombre plus important de personnes à cet État. Parce que celles-ci, se reconnaissent mieux dans les nouvelles valeurs incarnées par l'État ainsi transformé, ce qui en retour fait baisser la corruption dans son ensemble vis-à-vis de cet État.

Ainsi, lorsque nous évoquons l'impossibilité de dépasser la corruption : ce n'est pas seulement en termes de faits que nous devons le faire, mais bien plus fondamentalement, c'est en droit, que nous devons penser la possibilité de son existence. Celle-ci doit être maintenue. Par conséquent le nous remplit parfaitement son office lorsqu'on l'assimile à l'État.

Ainsi, nous sommes amenés dans cette perspective à faire se correspondre le nous et l'État. Le nous semble en effet parfaitement correspondre, car il est à la croisée d'un principe pur de la moralité (l'un) et de la matérialité, (c'est-à-dire de l'aspect pratique qui est nécessairement celui de la politique). Il nous faut donc remarquer qu'en faisant ainsi se correspondre un principe intrinsèque au sujet (fût-il déchu par son incarnation empirique) à la notion de corruption politique, nous acceptons de donner un ressort purement moral au politique. Aussi, si nous sommes parvenus à donner une dimension politique aux concepts mythiques et moraux de Nabert, la question des conséquences (du point de vue pratique

³¹⁹ *Ibid.*, p. 131

comme du point de vue gnoséologique) se pose à présent, et à travers elle, celle de la fécondité d'un tel geste théorique.

En effet, en assimilant le nous à l'État, nous sommes du même coup amenés, à penser que la corruption est sans doute un mal nécessaire, dans le sens où le nous est une forme au moins partiellement déchuë, corrompue, de l'un. Dans la perspective où nous chercherions seulement à faire baisser cette corruption (puisqu'on a vu qu'il était dangereux de vouloir l'éradiquer totalement), comment faire pour y parvenir ? C'est-à-dire comment permettre au fonctionnaire et son moi de se réaliser (s'épanouir) dans ce nous étatique, et non pas dans un nous plus restreint (comme la famille) ou dans le moi et dans son unique amour de lui-même ? Et quelle responsabilité peut on penser pour l'acte qui consiste à trahir ce nous comme État, au profit du nous (comme famille, comme groupe d'amis), ou simplement du moi ?

b) Les problèmes que pose l'identification du "nous" à l'État : Comment penser la responsabilité et la possibilité de mettre un terme aux pratiques corrompues ?

Le fait d'assimiler le nous à l'État, nous place dans une perspective plus vaste que le simple fonctionnariat, car le nous par définition, implique tous les gens que ce terme recouvre. Ainsi corréluer le nous et l'État, c'est reconnaître que tous les membres de l'État (les citoyens) sont susceptibles de corruption. Et en effet, lorsque par exemple un citoyen "triche" sur sa déclaration d'impôt, et qu'il fait ainsi passer le moi (ses intérêts privés) avant les intérêts du nous (c'est-à-dire publics), alors qu'il se reconnaît dans ce nous, comme l'un de ses membres, (avec les droits et devoirs qui vont avec), n'est-ce pas là aussi de la corruption ? Accepter de vivre sous la loi d'un État, c'est se reconnaître comme partie de celui-ci. Dès lors que nous assimilons cet État à un groupe de personnes que nous pouvons trahir, en niant à notre profit les devoirs (qui peuvent prendre la forme des lois) que nous avons vis-à-vis de lui, il peut effectivement sembler qu'il y a, au fond, possibilité de corruption pour n'importe quel citoyen.

Dans ce cas, la seule différence entre le fonctionnaire et citoyen apparaît être que parce qu'ils ont plus de pouvoir au niveau de la sphère publique, le risque de corruption est majoré chez ceux dont la fonction est de représenter l'État. En disant cela nous ne faisons rien de plus que reprendre le critère de Nabert : la souffrance d'autrui. Il semble en effet que le pouvoir octroyé au fonctionnaire, étant plus important, par rapport à la communauté,

que celui du simple citoyen, sa corruption peut être proportionnellement bien plus dommageable pour le nous étatique.

Cependant tous, (citoyens comme fonctionnaires) sont mis dans cette perspective, devant leur responsabilité. En effet, il est une chose d'être responsable devant soi de sa propre trahison, comme dans le péché. Il en est une autre d'être responsable devant autrui de la corruption de ce principe de l'un, manifesté concrètement par le nous. On pourrait penser, dans la mesure où Nabert ne conçoit pas de dépassement possible de la corruption, ce qui, transposé sur le plan politique, n'est pas infirmé par l'histoire³²⁰, que cette corruption (qui, on l'a vu, semble nécessaire au niveau politique à certains égards³²¹), est déterminée par les circonstances, comme le mal chez Nabert. C'est-à-dire que c'est en partie par hasard que l'on ne se prête pas à la corruption, que la contingence ne crée pas de situations qui tenteraient le moi³²². Dès lors se pose la question de savoir comment assumer cette responsabilité, dont nous ne pouvons être certain que nous n'allons pas la trahir, et qui nous engage pourtant à rendre des comptes aux autres, (et accepter que d'autres assument cette même responsabilité, ou une qui soit encore plus importante, s'ils sont des agents de l'État)?

Il nous semble là, que comme dans la corruption morale de Nabert, (qui est indépassable, car l'amour de soi est à la racine même du moi), il n'y a pas (et pour la même raison) d'autre choix que de s'assumer nous-mêmes dans ce potentiel de corruption politique inhérent à notre conscience singulière (non seulement de fait, mais également comme on l'a vu de droit). Cependant, même s'il n'y a donc pas d'autre choix que de vivre cette responsabilité du caractère indépassable de la corruption, il s'agit de le faire sans déterminisme, nous pouvons en effet tenter de nous servir de l'analyse que nous venons de faire du nous étatique pour penser une voie qui s'approcherait (même si ce n'est jamais que de façon précaire) d'une délivrance de la corruption par l'expérience unitive, (ce faisant, nous réutilisons la méthode de l'*Essai sur le mal* qui use de concepts mythes pour penser la

³²⁰ Nabert semble d'ailleurs aller dans ce sens lorsqu'il écrit : « Ce que nous ne pouvons éviter d'appeler penchant, tendance, amour de soi, ce n'est rien de moins que la réfraction dans l'expérience intérieure et dans l'expérience historique d'une sécession originaire sur quoi bute la réflexion et qui correspond à un resserrement de la causalité spirituelle en chaque moi ». (*Ibid.*, p.82)

³²¹ Cf., notre pensée de l'analyse du cas Eichmann par Dejours, dans le cadre de l'hypothèse d'assimilation de l'État au principe d'unité, vu en II, 2, b.

³²² « [...] nous ne pouvons affirmer à aucun moment que les tendances, dans leur spontanéité apparente, ne comporte pas quelque complaisance du moi. (...) Constitutifs d'une causalité spirituelle, cet amour de soi ôte à chaque tendance à chaque instinct son innocence. (...) À l'instinct de défense il ajoute la méchanceté, à la volonté de puissance la vanité, à chaque passion quelque complaisance à soi-même. Et il apparaît qu'en persévérant dans notre propre causalité ce n'est point à la nature que nous cédon mais à nous-mêmes. » (E.M., p. 79)

possibilité d'une morale humaine). Peut-être peut-on, par conséquent, penser, dans une perspective visant à limiter la tentation de corruption, la nature du rapport du moi au nous étatique.

On peut voir tout d'abord que Nabert s'est intéressé, encore que d'un autre point de vue (celui de l'histoire) au problème³²³. En transposant ce qu'il écrit sur l'histoire, au plan politique, il s'avère que pour lui, il s'agirait pour dépasser la corruption, (même si cela est factuellement impossible à ses yeux), d'amener les citoyens à se rapporter sans cesse à ce principe de l'un qui est à la racine du nous. Et ce, afin de ne pas voir la corruption s'installer peu à peu dans ce qu'on avait connu, comment étant une idée objective du nous, et qui parce qu'elle n'est qu'idée objective, et non pas aspiration pure de l'un, laisse toujours une place au risque de cette déchéance. Ainsi, de bonnes mesures en un temps parce qu'elles perdurent malgré le changement de circonstances, peuvent finir par s'avérer délétères.

Dans la perspective où nous ne voulons pas éradiquer la corruption, mais seulement la limiter, la pensée de Nabert pose la question de l'éducation des citoyens et de la formation des représentants de l'État à qui nous pourrions peut-être inculquer cette capacité à se rapporter régulièrement nous. Cependant, en arrière plan, se dessine en creux le problème du danger du formatage idéologique. Peut-être l'une des pistes de réponses est-elle de permettre aux membres de l'État de se rendre compte du danger, que peut constituer l'absence de cette capacité, à travers l'étude de l'histoire (on peut repenser là, au cas Eichmann).

Le problème plus profond, ici mis en jeu, derrière ces différentes perspectives, c'est celui de la nécessité d'une plus grande identification du moi au nous, (c'est cela qui permet de limiter les risques de corruption). En effet, la meilleure façon pour qu'une volonté ne cherche pas à trahir l'État, c'est qu'elle n'envisage pas celui-là comme un système de lois théoriques, dans lequel le moi ne peut pas se retrouver, dans ce qui est à la racine de sa conscience, c'est-à-dire l'amour de sa propre personne. Il s'agit bien plutôt

³²³ « C'est la rançon de l'opération par laquelle l'esprit s'affecte lui-même pour prendre conscience de soi, en courant le risque d'être aussitôt prisonnier des conditions qu'il se donne ou qu'il engendre, et sans lesquelles il ne peut s'assurer de sa propre intériorité. Mais ces conditions ne laissent pas de trahir l'intention spirituelle dont elles procèdent, dès que se relâche leur subordination à l'acte créateur, ou plutôt dès que ce dernier néglige de se recommencer, en quelque sorte, c'est-à-dire, par des reprises discontinues, de maintenir l'inspiration originelle du processus tout entier. [...] Ce qui apparaît massivement dans l'histoire comme une dégradation des significations et des valeurs est un redoublement, une amplification de l'expérience que nous faisons quand nous constatons l'espèce de déclin dont sont frappées des affirmations, des croyances où nous avons cru, un instant, trouvé la raison d'être de notre vie entière. Refuser ce risque c'est, pour l'esprit, refuser une preuve sans laquelle nulle conscience effective de soi n'est possible. » (*Ibid.*, p.38)

d'amener cette volonté à s'assimiler au nous. Aussi, ce qui est fondamentalement en jeu ici, c'est la question de l'intégration du moi et de sa capacité à se sentir partie prenante dans ce nous étatique, afin que le moi se retrouve dans les intérêts du nous, (sans toutefois oublier dans la préférence exclusive de ce dernier le principe d'unité). Comment parvenir à ce que tout un chacun se retrouve dans le nous ? Voilà le problème qu'il nous faut penser pour abaisser la corruption.

Dans cette visée, nous sommes donc amenés à penser que la corruption, est fonction du type d'État, par rapport à son peuple, à sa culture, à ses aspirations... Aussi il nous semble que ce qu'il faut se demander pour limiter la corruption c'est : Quel type d'État est le plus à même de rendre le moi partie prenante du nous ? C'est-à-dire, plus fondamentalement : comment penser, et faire penser par tous ses membres, son identification au nous ?

La pertinence de cette question semble attestée dans l'actualité, puisqu'à l'heure où au sein du gouvernement, se pose de plus en plus de questions sur le rapport des intérêts privés (notamment celui des entreprises) et publics³²⁴, on voit en même temps apparaître des faits qui attestent d'un questionnement de l'identification du peuple envers l'État, comme par exemple l'arrivée d'expressions telles que « démocratie participative », par ailleurs beaucoup remettent en cause la représentativité de nos élus, et se posent la question de rapport des Français, (mais pas seulement), à l'Union Européenne. Ainsi, il nous apparaît ici, au travers même de l'existence de cette interrogation (sur le "bon type" d'État), issue de notre analyse, et de son reflet dans les faits de la politique contemporaine, que le concept mythe de corruption de Nabert a bien, dans d'autres champs que le sien, une fécondité théorique potentielle, (qui peut avoir des applications pratiques).

Ce qui est fondamentalement au fond de ce problème du "bon type" d'État, c'est la question de savoir ce que signifie concrètement ce "nous étatique" dans lequel se joue la tension entre le moi et l'un. Il s'agit de nous demander comment définir concrètement ce nous étatique, qui semble être l'incarnation de l'idéal du bien commun (c'est en effet le sens même du principe d'unité d'une part, et la visée normative de l'État de l'autre), que les agents peuvent corrompre? Est-il incarné par les lois et le système politique du pays ? On a vu au travers de notre pensée de l'État nazi que cette hypothèse n'est pas tenable. Peut on au contraire le penser sous les traits du peuple qu'il est censé gouverné? Le

³²⁴ (Avec par exemple la question de la privatisation de certains secteurs du publique, celle des mutuelles, et fonds de retraites privés pour pallier des prestations insuffisantes de l'Etat, *etc...*)

problème est là dans la scission factuelle d'un État qui ne représente pas forcément parfaitement le peuple, même dans le cadre d'une démocratie. Et si comme certains le prétendent il n'était plus que la composition de l'ensemble des intérêts individuels ? Cette idée pose problème puisque cela revient à annihiler la notion même de corruption, (puisqu'elle nécessite la pensée d'une sphère publique qui s'oppose à celle du privé³²⁵). Or nous vivons actuellement un processus de libéralisation économique au niveau mondial, qui semble bien souvent incarné cette perspective utilitariste (et ce parfois sous couvert même de lois, qui sont, comme on l'a vu, un autre sens possible que l'on peut donner au "nous étatique"), l'idée du principe d'unité de Nabert peut alors apparaître comme l'un des derniers rempart qui donne un sens à la notion de corruption³²⁶, puisqu'en moralisant cette dernière, elle lui apporte une signification qui est infra-politique, c'est-à-dire en dessous de la norme des lois³²⁷. Par là même, il nous semble que le recours à la notion de corruption morale de Nabert, et sa transposition sur le plan politique, peut se justifier, même dans une pensée d'ordre à première vue strictement politique.³²⁸

Ainsi donc, Nabert avec ces concepts mythes, nous donne des pistes pour penser la corruption et de là, ouvrir des champs de réflexion pour le monde politique sur la façon dont on peut penser la corruption, sa limitation (et le danger de sa totale élimination), la responsabilité qui lui est liée, et même, (de façon pertinente pour l'actualité) ; cette transposition des concepts sur la plan politique peut permettre de rendre une valeur à un terme politique qui conceptualisé dans son stricte domaine devient une abstraction vidée de tout sens, pour les membres de la communauté, (une pure déontologie de fonctionnariat). Nous n'avons pas l'ambition (ni la prétention) d'aller beaucoup plus loin que de montrer

³²⁵ La définition de la corruption reposant de fait sur cette trahison du domaine public du profit du privé

³²⁶ A l'objection qui consisterait à nous faire remarquer que donner un sens moral à des notions politique peut s'avérer dangereux comme le prouve les dictatures qui ont été fondées sur la pensée d'une (ou plusieurs) valeur(s) dite éthique à laquelle (auxquelles) tous devaient adhérer, nous répondrons qu'une telle objection ne porte pas dans la perspective du nous étatique. En effet le nous est tendance vers la multitude des consciences qui n'est pas unification de la pluralité dans une identité, mais échange réciproque, combat spirituel, (Cf. supra : I, 2). Ainsi avec le nous ce qui est la valeur commune c'est la confiance que je mets en autrui (et en moi) en acceptant de penser qu'il est possible de fonder un rapport de réciprocité avec n'importe qui, que la communication et la compréhension (qui ne sont pas l'acceptation, et encore moins l'accord) peuvent toujours avoir lieu. Cette valeur du nous est donc celle qui permet la discussion et par conséquent le nous ne peut en aucun cas être accusé d'être une recherche de la pensée unique d'une valeur (telle que travail, la patrie, la famille...) sur laquelle fonder un contenu politique, bien au contraire, tout au plus le nous peut il amené à fonder la forme du politique, (avec une importance accordé au débat et discussions par exemple), car le sens même de l'idée de réciprocité des consciences est de maintenir les différences qui affermissent les individualités.

³²⁷ En effet il se réfère au rapport au collectif sans que celui-ci soit nécessairement organisé (ce qui est le niveau du politique), en se sens il est purement de l'ordre du social (qui est un ordre infra politique).

³²⁸ En effet un Etat a besoin pour fonctionner que la corruption ne soit pas trop forte sans quoi il prend le risque d'un coup d'Etat ou d'une révolte du peuple. C'est sa stabilité qui est en jeu. Il s'agit donc bien d'une question strictement politique.

ces pistes aussi bien théoriques que pratiques que découvrent les concepts mythes de Nabert, puisque cela est largement suffisant pour montrer la réalité et l'importance de leur fécondité. Il nous faut également remarquer ici que bien que nous soyons partis de la transposition politique de la seule notion de corruption chez Nabert, nous en sommes rapidement venus à penser des applications dans ce domaine d'autres concepts mythes de cet auteur. Le concept de corruption s'est en effet déployé, et ce qui a justement permis ces interrogations sur d'autres aspects politiques (que celui d'une définition de la corruption *stricto sensu*), c'est l'association de ses aspects à d'autres concepts de Nabert (tels que le nous et la question du "bon type" d'État). Ainsi, les concepts mythes de Nabert, en général, paraissent posséder une fécondité en politique, parce que non seulement ils peuvent s'appliquer à ce domaine là, mais que nous pouvons même justifier le recours à de tels concepts du fait de l'existence de lacune dans la pensée politique, qu'ils semblent pouvoir combler. Cette fécondité est également le fait du réseau que ces concepts forment entre eux dans la morale de Nabert, et qui, transposé au niveau politique, fait apparaître des raisonnements théoriques, des relations de causes à conséquences dans le réel, ou des corrélations pratiques, que peut-être une perspective strictement politique ne nous aurait pas permise de découvrir et d'analyser.

C) Conclusion :

Nous avons donc montré que Nabert propose une analyse morale, qui peut constituer un modèle pour penser la corruption en politique. Ainsi, il y a une fécondité des concepts de Nabert, non seulement telle qu'il la montre lui-même dans l'*Essai sur le mal* au niveau de l'expérience individuelle, mais également parce que ces concepts peuvent être appliqués dans d'autres domaines et engendrer de nouvelles thèses, voire même peut-être de nouvelles pratiques.

Conclusion :

Il apparaît donc concernant les concepts mythes, que nous pouvons d'une part leur reconnaître une certaine fécondité, et que d'autre part que l'hypothèse de leur objectivité est tenable (bien qu'improuvable). Nous avons en effet montré que chez Nabert, ce qui fonde le concept de péché, et même plus généralement celui de mal humain, doit être universel (ce que n'est pas la foi), pour que ces notions le soient également : Dieu ne peut donc être ce soubassement. Par ailleurs il nous est apparu que ces concepts ont une efficace possible sur la pratique individuelle.

En effet ces concepts sont caractérisés par une certaine fertilité, puisqu'ils permettent à d'autres que Nabert, de penser la pratique à travers eux. Dans une perspective individuelle et morale tout d'abord, le moi en refaisant en soi l'acte réflexif, se convainc de la justesse du propos de l'auteur et, guidé par celui-là, pense les étapes d'une régénération de soi ; mais aussi seul, en s'appropriant la méthode et les concepts de Nabert, il s'avère qu'il est possible d'analyser d'autres situations et de trouver d'autres pratiques³²⁹. L'un des aspects profondément intéressant de la philosophie de Nabert nous apparaît donc constitué par la multiplicité d'interprétations possibles que présentent les concepts mythiques.

Or, c'est le caractère universel de ces concepts, qui permet sa réappropriation, son interprétation par chacun, selon les circonstances particulières dans lesquelles ils se trouvent. C'est pourquoi, on peut dire que ce caractère est un des premiers facteurs de la fertilité de ces concepts. Il s'agit donc là d'un critère central, dont dépend toute la morale de Nabert. Il apparaît que cet auteur fait remonter l'objectivité des concepts mythes, à l'universalité que nous pouvons, selon lui, reconnaître au sentiment d'injustifiable³³⁰. Ainsi, par exemple, le péché, avant d'être un concept, est un sentiment, que dans un second moment, la pensée saisit puis thématise, comme nous venons de le faire ici, ou comme l'entreprend l'auteur dans son *Essai sur le mal*.

En ce sens, il y a donc une forme de primat du sensible chez Nabert, ce qui l'amène à écrire :

³²⁹ Ce qui vaut pour le domaine politique, vaut bien évidemment dans le domaine moral thématisé par Nabert, pour des situations dont il ne parle pas, (c'est en effet plus simple puisque l'analyse est déjà bien avancée dans cette perspective).

³³⁰ (C'est-à-dire du péché, du mal de sécession, des maux)

Ce que nous tenons pour injustifiable est ce donc une action ou un événement³³¹ ayant seulement ce caractère d'affecter profondément la sensibilité humaine, mais contre quoi nous n'avons à élever ni protestations, ni plainte, parce qu'il n'y a pas de norme à laquelle nous puissions nous référer ? N'est ce pas ce qui se passe pour la plupart des maux ?³³²

Il y a une contradiction entre les normes de la raison³³³ et l'expérience : C'est de cette tension intime de l'être que naît la question de l'injustifiable.

Tout se passe, comme si, par le sentiment de l'injustifiable, se découvrait à nous, dans certains cas, indépendante des oppositions dessinées par les normes, une contradiction plus radicale entre des données de l'expérience humaine et une demande de justification, que la seule transgression de ces normes ne parviendrait pas à décevoir, que la seule fidélité à ces normes ne parvient pas à satisfaire.³³⁴

Or, cette contradiction du sensible, où se découvre l'injustifiable, n'est pas seulement le fait de la raison (de ses normes), mais aussi de l'entendement, dont les catégories ne parviennent pas à saisir la profondeur du mal, parce que leurs déterminations ne sont pas assez fines³³⁵.

Dès lors, on voit bien apparaître une contradiction, entre la conscience intellectuelle³³⁶ et l'intensité du sensible, dans l'esprit de l'homme. Telle est la marque de

³³¹ Il s'agit des maux et du mal humain

³³² E.M., p. 23

³³³ Il nous faut préciser ici la notion de raison, telle qu'elle est pensée dans l'*Essai sur le mal*. Il s'agit ici de la faculté créatrice de normes, et de la loi morale, (c'est-à-dire qu'elle est à la fois pensées spéculative, et à la fois raison pratique) et Nabert remarque qu'elle est en conflit avec l'injustifiable : « il apparaît tant au point de vue de la pensée spéculative qu'à celui du devant être du moi pratique, que rien ne nous autorise à [...] déclarer [le mal et les maux] injustifiables, sinon par une affirmation tout arbitraire, reflet ou transcription, sur le plan intellectuel, de l'intensité de la souffrance. » (*Ibid.*, p. 51). Pour Nabert ces normes sont développées selon les fonctions de l'esprit et elle-même repose sur des couples de contraire. Par exemple la norme de la beauté, repose sur le beau et le laid, la vérité sur le vrai et le faux ; dans une perspective morale Nabert pense le couple du devant être de la morale et sa négation. Mais aucune de ces normes ne parvient à capter totalement ce qu'il y a d'injustifiable dans l'expérience humaine : « Quelles sont les normes par rapport auxquelles nous déciderions que certaines situations tragiques ou certaines tortures morales ne doivent pas être ? » (*Ibid.*, p. 24)

³³⁴ *Ibid.*, p. 22

³³⁵ En effet l'entendement est la faculté qui dégrade les actes purs en idées objectives, et ainsi les inscrit dans une « histoire objective de l'esprit », c'est-à-dire avec « un devenir qui [les] annonce[nt], qui [leur] assigne[nt] une finalité, qui [les] ordonne[nt] à des catégories de la connaissance et de l'action » (*Ibid.*, p. 37) ; or les catégories de l'entendements sont impuissantes à qualifier le mal (tout comme les finalités de la raison auxquelles ces catégories sont soumises), car elles ne sont que des spécification du foyer de l'esprit pur, par rapport auquel l'injustifiable est trahison

³³⁶ Nous utilisons ce terme car il nous apparaît qu'il désigne chez Nabert ensemble la raison et l'entendement, (nous déduisons ceci notamment de la p. 30 (*Ibid.*) où Nabert parle d' « activité intellectuelle », et de la p. 138 où se trouve le terme de « conscience intellectuelle »). Notons qu'ainsi Nabert d'une part reprend la définition courante du terme (associé aussi bien à la forme du penser que du connaître), et d'autre part met en avant son opposition avec l'esprit qui « dans son inconditionnalité » marque un « irrémédiable divorce » avec

l'injustifiable. Celui-ci est donc l'indice d'une absence d'unité en l'homme, entre deux expériences, d'ordres radicalement différents : la pensée et la sensibilité.

Ainsi, le désir de l'homme d'être apaisé, dans son besoin de comprendre ce qui lui échappe (l'injustifiable), renaît, sans cesse, de ce qui semble être une scission de son être. En arrière plan du désir de justification, qui est l'aspiration à une identification du moi empirique avec le moi pur, nous apparaît, finalement, le désir du moi d'une unité compréhensible de l'ensemble de son expérience. Là est, nous semble-t-il, le sens de toute la recherche de l'*Essai sur le mal*.

Dès lors, c'est en partant de la sensibilité, que la conscience doit chercher à saisir le sens de l'injustifiable, (puisque la conscience intellectuelle ne le reconnaît pas). Et en effet, c'est un retour de la conscience sur elle-même, sur son expérience sensible, qui constitue la démarche méthodologique de l'*Essai sur le mal*. Avec elle, apparaissent des concepts mythes, et en tout premier lieu un esprit pur, qui permet de penser la tension entre la sensibilité et la pensée :

Au travers du réel [...] transparaît ce qui échappe à la norme, ce qui est en deçà de l'opposition du rationnel et de l'irrationnel, autant que de la corrélation des contraires, ce dont nous ne pouvons rien dire sans utiliser un prédicat impliquant quelque catégorie, ce qui n'est point un fait, mais s'enveloppe dans tout ce qui se présente comme tel, ce qu'il faudrait donc abandonner à un pur sentir, si nous ne pouvions tout au moins penser la contradiction absolue entre une activité pure transparente à soi et la donnée d'une existence pour nous ingénéralable, invincible à toute analyse.³³⁷

Dès lors, nous pouvons nous interroger plus avant, sur le sens et le statut de l'acte réflexif, qui donne à penser l'injustifiable³³⁸. Il nous reste donc à tenter de mieux comprendre les implications, que l'on peut donner (ou attendre), de la méthode employée ici par Nabert, dans le cadre de son analyse du mal, (notamment dans son rapport au contenu de cette analyse) ; et à travers elle, de s'interroger sur les concepts mythes, que

« la structure du monde où il est engagé » (*Ibid.*, p. 24). Remarquons par ailleurs que dans l'*Essai sur le mal* le terme d'intelligible est lui réservé à l'activité propre à l'entendement.

³³⁷ *Ibid.*, p. 30

³³⁸ On peut dans cette perspective se demander de quel droit Nabert fonde sa pensée rationnelle, et qui se veut objective et universelle (sa pensée de l'humain en général et non du soi particulier), sur une démarche réflexive (qui paraît donc à première vue se rapporter la singularité de l'expérience du penseur) et sur une matière primaire qui est pure sensibilité (au sens de sentimentalité : c'est-à-dire comme effet cumulé des sensations et de leur interprétation nécessairement subjective par la conscience). N'y a-t-il pas, de plus, contradiction entre un contenu qui semble accorder le primat à cette sensibilité (que la raison ne fait que ressaisir après coup) et la forme nécessairement raisonnable et théorique d'un ouvrage philosophique de morale (que constitue l'*Essai sur le mal*) ? Et n'est ce pas contradictoire pour un philosophe qui semble creuser sa philosophie dans le sillon de celle de Kant que de fonder sa morale sur un sentiment ?

cette démarche met en place. Parce que ceux-là apparaissent d'une part, issus d'une démarche réflexive (elle-même fondée sur l'expérience) et d'autre part, parce qu'ils sont des idées régulatrices ayant une fécondité possible dans la pratique, il nous faudra nous demander comment ils peuvent constituer un dépassement de l'aporie, à laquelle nous mène la contradiction entre sensible et conscience intellectuelle, où se joue l'injustifiable.

Nous allons donc à présent nous intéresser à la démarche réflexive et aux concepts mythes qui lui sont liés pour appréhender, à travers le renouveau que Nabert apporte au vieux problème du rapport entre sensible et conscience intellectuelle, ce qui fait l'originalité et la force philosophique de *l'Essai sur le mal*. Et en effet cet ouvrage, loin d'être un énième commentaire sur la finitude, « aurait dû, semble t-il, marquer une étape décisive dans l'histoire de la philosophie pratique en France »³³⁹, et s'il est encore assez méconnu, sans doute du fait de sa difficulté, sa valeur en revanche semble faire l'unanimité chez ces lecteurs, ainsi Ricœur écrit à son sujet :

Il est peu de livres dont le critique ose dire, en le refermant, que c'est celui-là qu'il aimerait avoir écrit ; peu de livres qui lui arrachent un tel aveu, sans une teinte de regret ou d'envie, en pleine reconnaissance pour son auteur.³⁴⁰

³³⁹ « La pensée du mal chez Nabert », dans *Revue des sciences Philosophiques et théologiques*, E. Doucy, 2000, n° 84, p.139

³⁴⁰ « *L'Essai sur le mal* », dans *Lectures 2*, P. Ricoeur, Paris, Seuil, 1992, p. 237

Partie 3

**La recherche d'un équilibre dans la tension entre
sensible et conscience intellectuelle.**

I) L'injustifiable comme centre d'une relation triangulaire dans l'esprit : entre conscience intellectuelle, opération réflexive et sensibilité.

A) Une tension entre sensibilité et pensée.

Avant d'aller plus loin, il nous faut mieux définir les deux pôles de la tension, dans laquelle semble se jouer le sens de l'injustifiable. En effet notre compréhension de ce dernier dépend clairement de ce que recouvre cette opposition.

1) La pensée chez Nabert : une forme d'opposition à l'expérience de l'injustifiable ?

Ainsi ce que nous avons, jusqu'à présent, appelé "pensée" (ou même "raison", au sens large³⁴¹) dans le cadre de cette proposition d'une tension avec le sensible, et ce que Nabert a nommé « conscience intellectuelle » et qui est constituée par la production conjointe de l'entendement et de la raison (pris dans leur sens kantien). En utilisant ce terme de "pensée", nous reprenons un usage de Nabert, dont il nous semble qu'il permet à la fois de distinguer cette notion de la pensée réflexive et également de marquer ce qu'elles ont en commun. En effet toutes deux se différencient de la sensibilité en laissant une place à une part d'*a priori*, à quelque chose qui n'est pas directement donné par l'expérience : C'est le cas des catégories issues de l'esprit pur concernant la conscience intellectuelle, et celui de l'acte pur saisis par la conscience réflexive. Ainsi c'est ce point commun entre les deux types de conscience décrit par Nabert, que désigne le terme de "pensée".

Si Nabert parle de « conscience intellectuelle », c'est donc par opposition, autant que par complémentarité avec la « conscience réfléchie »³⁴², qui est la « conscience qui se ressaisit après l'action »³⁴³. Celle-ci est en effet, celle qui par l'acte réflexif revient sur l'expérience du moi, pour que le moi s'approprie lui-même. Elle permet donc à l'esprit

³⁴¹ C'est-à-dire selon le sens courant donné à ce terme

³⁴² On trouve ces deux expressions en E.M., p. 138

³⁴³ *Ibid.*, p. 138

empirique d'avoir accès à un en deçà du jeu des contraires mis en place par les normes³⁴⁴, à un en deçà de l'ordre d'une rationalité temporelle objective, de l'unité du moi que sauvegarde la conscience intellectuelle en ramenant à un même sujet qui les porte tous ses actes. Car, concernant le méchant : « Le contexte de passion, d'inattention, ou de secrète perversion qui a entouré son acte [une souffrance injustement infligée à autrui] n'y change rien : ce qu'il y a en celui-ci d'absolu le soustrait aux prises de la conscience [entendue ici comme conscience intellectuelle] »³⁴⁵. Ainsi la conscience réflexive est celle qui rend accessible à l'esprit la part d'absolue de l'expérience sensible de l'injustifiable, là où la conscience intellectuelle (avec ses catégories) en était incapable.

On peut donc dire, que ce que nous avons appelé jusqu'à présent, sans plus de précision, opposition entre pensée et sensibilité revient à opposer conscience intellectuelle et sensibilité, notamment en ce que cette dernière est ressaisie dans l'acte de la conscience réfléchie. C'est donc à l'opération réflexive qu'il nous faut nous intéresser plus avant, afin de comprendre plus précisément cette opposition entre sensibilité et conscience intellectuelle.

2) La conscience réfléchie

En effet, s'il y a un primat de la sensibilité dans la morale de Nabert c'est parce que le sentiment d'injustifiable est ressaisi lors d'un retour sur soi de la conscience, par la pensée réflexive (et non par l'entendement ou la raison). Aussi Nabert reconnaît également par l'intérêt qu'il porte à l'acte réflexif, l'aspect de sa morale fondé sur une forme d'*a priori*, comme le sous-tend sa pensée du "pur" (par laquelle il qualifie l'esprit, l'acte, etc., en reconnaissant qu'ils sont des formes que la matérialité et sa contingence corrompent).

³⁴⁴ En effet Nabert écrit par exemple à propos de l'effort du moi pour se délivrer du mal (*Ibid.*, p. 155) : « Dans les formes les plus élémentaires et les plus sourdes de cet effort, comme dans le cas d'une douleur où sombre la disposition de soi, on discerne à la fois un non, un refus, et l'expérience d'une impuissance. C'est pourquoi le plus frustré sentiment du mal, de ce qui ne doit pas être, précède l'idée d'un devant-être déterminé, et non seulement, le précède, mais, souvent, s'approfondit et s'assure de soi*, sans que nous puissions donner une figure au devant-être, son contraire, comme on voit s'affirmer le sentiment d'intolérable dans une certaine situation des rapports entre les individus ou les peuples, quoique nul ne puisse dire avec précision le devant-être qui s'y oppose. » On peut penser en application de cet exemple à la question du partage de Jérusalem entre Israéliens et Palestiniens.

*Cet approfondissement et cette assurance de soi sont le fait de l'acte réflexif.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 142

Cependant il récuse dans la lignée kantienne l'illusion de la raison spéculative³⁴⁶, il le fait à travers ses appels incessants à une méthode immanente à l'expérience, mais aussi explicitement :

L'inconscience ou l'ignorance de ces conditions [de possibilité d'une affirmation du mal] favorise les interprétations fondées sur une confrontation de ce qui est tenu pour un mal avec des réponses déjà données aux questions concernant l'ordre ou le bien, [...] Et il ne faudrait pas croire que la philosophie spéculative est seule à favoriser cette confrontation. D'elle-même la conscience spontanée y incline : pour une injustice subie, ressentie comme un mal, elle se réfère à une justice transcendante, instaure un dialogue, une contestation, un procès. C'est par un retournement pénible, difficile, que se laisse discerner dans cette contestation ce qui la rend possible : l'avènement d'une conscience de soi sans laquelle l'injustice elle-même n'eut point été vécue comme telle.³⁴⁷

Ce que Nabert ne récuse donc pas : c'est l'acte à l'origine des spéculations de la raison, car c'est dans la vérité de la racine qui engendre cette recherche, que Nabert puise la matière de sa méthode. En effet celle-ci interroge le moi dans son expérience de lui-même : C'est la méthode réflexive.

Or c'est sur les concepts mythes qui en sont issus, que repose l'utilité, l'usage possible, d'une telle méthode : La possibilité d'envisager un renouveau moral. En effet Nabert écrit à propos du sentiment de faute :

Il est exact que ce sentiment s'amortit par le jeu des conditions accessibles à la connaissance, mais il appartient à la réflexion d'en restaurer ou d'en maintenir la signification, de résister aux variations qui l'affectent, ou, dans certains cas de les utiliser : l'idée que la conscience réfléchie se forme du mal et de sa nature détermine et commande l'usage qu'elle fait de ces variations spontanées.³⁴⁸

Ainsi la sensibilité seule témoigne de l'injustifiable³⁴⁹, mais d'une part sa saisie partielle par les catégories de l'entendement, pour en faire un contenu connaissable, (car s'inscrivant dans des normes), d'autre part la temporalité, tendent à faire perdre à

³⁴⁶ Il s'agit de la raison comprise comme faculté des systèmes, (c'est-à-dire dans sa tendance à des spéculations infondées sur l'expérience, qui s'engendrent les unes les autres).

³⁴⁷ E.M., p. 157

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 138

³⁴⁹ Rappelons que ce sentiment s'explique par une contradiction entre sensibilité immédiate et l'impossibilité dans laquelle sont les normes intellectuelles à le saisir (c'est-à-dire le déterminer) complètement. C'est donc par exemple le sentiment de solitude qui nous amène à penser le mal de sécession et de même, « [tant] que nous rapportons le sentiment de péché à la transgression d'une loi [...] notre acte nous échappe et le mouvement annoncé d'un retour sur soi tourne court en raison de l'élément d'extériorité qui demeure entre le moi et la loi. Mais la modalité de la souffrance liée au péché atteste qu'il enveloppe un rapport du moi avec lui-même, et l'approfondissement de ce rapport marque le passage de l'extériorité vers l'intériorité. » (*Ibid.*, p. 107)

l'expérience du mal, le caractère *absolument* inacceptable que la sensibilité immédiate lui conférerait par son caractère indéterminable par les normes. En effet en devenant un souvenir des seuls faits (c'est-à-dire un « souvenir empirique »), notre expérience émotionnelle perd de son mordant, et par ailleurs avec le temps nous oublions certains détails, notre souvenir s'efface. Cependant par l'acte réflexif sans cesse renouvelé, la conscience réfléchie peut (et elle seule peut), rappeler en nous l'intensité du mal, et dès lors se mettre dans la perspective de tendre (par des actes) vers un renouveau moral. Seule l'intensité du sensible permet cela.

Dans cette perspective Nabert distingue donc plusieurs types de mémoires (et précise leur lien avec la conscience) : Le souvenir empirique (déchargé de tout l'intensité du sentiment), son opposé : le souvenir sensible (retenu « dans les liens du corps »³⁵⁰, et qu'avec le temps, on ne peut ressaisir que dans l'effort de l'acte réflexif) et ce qui fait le lien, la continuité entre les deux premiers : le souvenir intellectuel (qui est le souvenir des seuls faits). Ainsi dans la conscience intellectuelle, les actes du passé s'ordonnent temporellement les uns par rapport aux autres, dans une continuité qui sauvegarde l'unité du moi, mais :

Tandis que le souvenir intellectuel demeure, le mal, sous la seule action du temps, devient tout autre pour la conscience que ce qu'il était dans le moment de son accomplissement³⁵¹

Autrement dit, sous l'effet du temps le souvenir intellectuel de sensible devient empirique.

Toute pensée du renouveau morale, commence donc d'abord parce que nous faisons de nos souvenirs : soit que nous tendions à restaurer en eux l'intensité émotive de l'expérience première, soit qu'au contraire nous cherchions à les oublier, à les détacher de soi, pour ne faire qu'un événement contingent de toute expérience du mal. En effet il faut bien voir qu'il y a là deux processus, le premier est naturel : spontanément « le sentiment d'unité réelle de la causalité génératrice des actes fléchit au point qu'ils tombent aisément au rang d'événements »³⁵², là est la mémoire des souvenirs empirique. Mais à cet oubli, peut s'ajouter le choix³⁵³ de la conscience d'accentuer, de poursuivre méthodiquement cet

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 139

³⁵¹ *Ibid.*, p. 139

³⁵² *Ibid.*, p. 137

³⁵³ Plus encore qu'un ajout, cette spontanéité de l'oubli prépare le choix de sa reprise, met sur la pente de son accentuation par la conscience: « A mesure que les souvenirs des actes deviennent des souvenirs empiriques, l'être du moi lui-même paraît participer à leur contingence, comme si la faute perdait son caractère absolu et inviolable : le terrain est propice pour une justification de soi liée à la transformation, à

amortissement de l'intensité du sentiment, afin de s'en délivrer, en se délivrant de l'acte mauvais qu'elle nie ainsi comme étant véritablement celui du moi :

Ce rapport librement instauré entre le moi et le temps détermine pour chaque conscience la manière dont elle accueille ou repousse les possibilités d'une réconciliation avec soi.³⁵⁴

Ainsi la possibilité du vouloir d'un renouveau moral dépend de cette démarche primitive de notre rapport en grande partie choisi à nos souvenirs (et de là à nous même, dans la mesure où nous sommes des êtres ayant une unité dans la durée, à laquelle rapporter nos différentes actions). Or cette démarche primitive dépend elle même de l'idée que la conscience réfléchie se forme du mal, à partir donc de l'impression sensible immédiate.

Ainsi il apparaît ici que Nabert distingue la sensibilité avant et après qu'elle ait été ressaisie par la conscience réfléchie : il y a une sensibilité première que la mémoire passive dégrade, et la possibilité de sa reprise dans un second moment, par « une mémoire active et une opération réflexive »³⁵⁵. Il y a donc pour l'auteur, une double dimension du sensible, et par là, une double acception.

3) Acceptions de la sensibilité

La théorie de Nabert met en avant deux formes du sensible. Nous allons distinguer ces deux types :

Le premier est celui dont parle Nabert lorsqu'il se défend de faire du sentiment le fondement de l'unité de sa conception du mal : C'est la sensibilité dans son immédiateté, l'émotion spontanée directement issue de l'expérience empirique. Il s'agit là notamment d'une souffrance que ce soit celle d'autrui ou la sienne, dont on perçoit qu'elle est dû à un acte humain : c'est là que né le sentiment d'injustifiable. Or si cette sensibilité immédiate est l'occasion d'une façon d'appréhender la réalité totalement subjective, et peut dès lors faire l'objet d'une exagération, d'une grande partialité, il faut noter que ce n'est pas à partir de cette forme que Nabert pense sa philosophie morale, sans quoi il serait évidemment aisé de lui reprocher un risque de subjectivité alors qu'il prétend rendre compte de l'universel

l'éviction des souvenirs qui empêchaient que le moi reprit confiance en ses possibilités d'avenir » (*Ibid.*, p. 139)

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 140

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 140

Nabert fonde sa pensée, c'est-à-dire plus précisément ses concepts mythes, sur le sentiment tel que le ressaisit la conscience, dans l'acte réflexif. Il ne s'agit plus du sentiment dans son immédiateté, mais du sentiment tel que se le réapproprie la pensée dans un temps ultérieur à son intensité émotionnelle première, tel qu'il est appréhendé en tant qu'expérience intime dont l'intensité ouvre le moi à l'épreuve du mal, d'où peut naître le renouveau moral. Il constitue donc ce dont on pourrait dire qu'elle est une "deuxième forme" de sensibilité (une forme secondaire d'injustifiable), forme sur laquelle Nabert s'appuie pour forger ses concepts mythes.

Or si Nabert reconnaît au sentiment de mal dans son immédiateté, sa subjectivité, il prétend également, que dans l'approfondissement de la conscience celui-ci se transforme. Ainsi pour lui la loi spirituelle, dont le sentiment de péché manifeste la négation, « ne peut s'intérioriser qu'elle ne devienne l'expression de ce qu'il y a de plus intime à notre être »³⁵⁶. C'est donc dans cet approfondissement de l'intimité, que Nabert voit la preuve de l'universalité de ses concepts mythes, de sa morale, en tant qu'elle manifeste ce que nous pourrions appeler une "nature" humaine.

Cette nature, qui est toute entière manifesté dans l'aspiration à l'esprit pur, c'est d'être capable de se révolter contre le réel, car tel est le sens du sentiment d'injustifiable, pour Nabert universel, sur lequel il fonde toute sa morale. Ainsi il écrit :

le propre de l'être n'est pas seulement de n'être rien de ce qui est, mais de se connaître dans la subjectivité par un refus d'acquiescer aux formes de l'existence attestant une adhésion, une complaisance à soi et à leur essence, qui les ferment sur elles-mêmes, les opposent les une aux autres, rétrécissant le sentiment intérieur qu'elles ont de soi. Le droit de dire ce qui ne doit pas être vient de sa parenté, de son identité avec l'être ainsi compris.³⁵⁷

C'est sur ce « propre de l'être » qui donne lieu à l'opération réflexive se retournant sur le sentiment d'injustifiable qu'est le sens de ce que nous avons nommé "forme secondaire" de la sensibilité.

Il apparaît donc qu'il y a une double acception du sentiment, qui résulte de la façon dont ce dernier est saisi dans la conscience. Or toute la morale de Nabert semble fondée sur

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 172

³⁵⁷ Dans la même perspective, remarquons que p. 162 (*Ibid*) Nabert écrit également : « la conscience du péché s'éveillerait elle sans le sentiment de cette opposition intérieure de cette opposition du moi individuel et du moi pur ? Et si elle ne s'éveillait pas, sommes nous encore dans l'ordre humain ? »

la re-saisie du sentiment d'injustifiable, par la conscience. Tel est donc le point central du rapport entre sensibilité et pensée.

4) Acte réflexif et régénération morale

La conception que se fait le moi du mal et par là sa possibilité de renouveau moral, dépend entièrement de l'opération réflexive. En effet, d'une part la conscience réfléchie, par une « récréation active du passé »³⁵⁸, permet au moi de saisir, l'absoluité³⁵⁹ du mal; d'autre part de l'acte réflexif, tourné vers l'immanence du sentiment, s'engendre des concepts mythes, permettant au mal véritable (dans sa totalité) d'être pensé par une conscience intellectuelle et de là d'envisager un renouveau moral. L'acte réflexif et les notions mythes engendrées, (en tant qu'elles sont un type d'idée régulatrice), sont donc primordiaux dans la démarche de Nabert, c'est par eux que se fait le lien entre le sentiment d'injustifiable, et l'usage qu'en fera le moi³⁶⁰.

Par conséquent il apparaît que dans la réflexivité se joue un double rapport : celui du sensible et de la conscience intellectuelle. En effet, si la pensée réflexive saisit un acte spirituel créateur du "pur", cette opération est également la conséquence de l'incapacité de la conscience intellectuelle à comprendre le sentiment d'injustifiable, et qui dans son désir d'y parvenir amène l'esprit à s'ouvrir, à s'approfondir dans une nouvelle fonction. De plus parce qu'elle engendre la création des concepts mythes elle permet à la conscience intellectuelle d'envisager une régénération morale, et ainsi elle l'apaise dans son désir de sens. Il faut donc bien voir que ce rapport que permet l'opération réflexive, n'est pas seulement un aller du sensible vers la pensée, (au sens où la sensibilité résonne dans l'acte réflexif et ainsi appelle la conscience intellectuelle à se tourner vers l'injustifiable); il est aussi un retour car ce que l'esprit tente en rappelant sans cesse en lui la force émotive de son expérience du mal, c'est de s'en forger une idée ayant un efficace pour la rédemption et la justification du moi.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 141

³⁵⁹ Toute trahison de l'esprit pur (c'est-à-dire absolu) prend en effet elle-même ce caractère, puisqu'il ne s'agit pas de la transgression d'une loi extérieure, mais de l'être même du moi. L'intensité du sentiment d'injustifiable (du mal) est le corollaire de l'absoluité de la trahison.

³⁶⁰ Et plus primitivement, c'est lui qui détermine le rapport du moi à lui-même

Par conséquent, c'est aussi avec l'acte réflexif, que naît la possibilité du mal radical. En effet, cette transformation en souvenirs empiriques, d'actes à l'origine émotionnellement forts, dans le cadre de la conscience intellectuelle, dans sa spontanéité puis comme opération choisie par le moi, peut apparaître dans un premier temps comme le moyen pour ce dernier de « se détache[r] tout ensemble du temps qui l'asservit et de l'angoisse de la causalité »³⁶¹, c'est-à-dire de se délivrer de l'impossibilité dont semble attester ces expériences passées de ne pas faire le mal, et donc de reprendre « confiance en ses possibilités et en son avenir »³⁶².

Cependant accepter et plus encore choisir cette voie de l'oubli, c'est également prendre celle de la possibilité d'« une sorte de pardon trop facile du moi envers soi »³⁶³. C'est refuser de se reconnaître comme pleinement à l'origine de ses actes, puisque c'est se refuser la possibilité de l'expérience réflexive qui permettrait de se connaître³⁶⁴, de reconnaître dans son expérience la trahison de l'acte pur du moi, et de là penser les conditions (et la possibilité pratique) d'un nouveau moral. C'est pourquoi Nabert du « mal radical », dont il dit qu'il est à chercher « dans le penchant auquel nous cédon sans cesse quand nous objectivons le mal comme s'il était une donnée saisissable indépendamment de l'opération qui le fait être et qui le juge. »³⁶⁵.

Par conséquent le mal radical se situe dans le fait d'en rester à la conscience intellectuelle de l'expérience, et de ne pas faire le détour pas l'acte réflexif, (qui engendre le désir d'un nouveau moral), ni par les concepts mythes (qui donnent les moyens de penser ce nouveau).

Il apparaît bien que c'est la finalité de ces opérations réflexives qui donne aux différentes dimensions du temps leur valeur par rapport au moi. Son passé ne serait pas pour le moi intolérable, s'il le considérait, par l'entendement, comme une histoire révolue, et si l'acte de réflexion n'était point orienté par un désir de génération.³⁶⁶

³⁶¹ E.M., p. 139

³⁶² *Ibid.*, p. 139

³⁶³ *Ibid.*, p. 140

³⁶⁴ Nabert parle d'« un véritable oubli de soi, [...] un anéantissement du moi, par une ascèse de renoncement et de dépouillement de tout ce qui le retenait dans les liens du corps et de la mémoire sensible » (*Ibid.*, p. 139)

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 159. On comprend bien ici pourquoi Nabert se défend d'une conception du mal comme finitude (ou limitation) comprise comme « une dégradation, une diminution [...] de ce qui est tenu pour l'être ou la réalité ». En effet si l'on peut concevoir le mal « comme un oubli de l'être, on comprend plus difficilement qu'un être puisse se retourner contre l'être qui est en lui et dont il tient toute sa substance. » (*Ibid.*, p. 107). Cela ne s'explique parce que cet oubli l'a déjà mit sur cette pente de la négation de l'être pur, et que le moi ne fait pas l'effort de rétablir un équilibre intérieur, une harmonie avec son être.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 141

Ainsi, certes la sensibilité permet la saisie du sentiment d'injustifiable, et oblige du même coup l'entendement à s'interroger sur celui-là, mais c'est bien la conscience, dans son rapport entre intellection et réflexion, qui en retour, choisi d'être à l'origine du mal radical ou de tenter de penser les conditions d'un renouveau moral. Aussi on peut se demander : Le primat de la sensibilité que nous avons crus discerner, se limiterait-il en fait, au rôle d'indice, de marqueur d'entrée à l'unique voie d'accès vers la morale ? Tandis qu'à la conscience revient le choix d'en faire le moyen d'une pensée morale ?

Il nous semble que dire ceci serait un peu simple, puisqu'il apparaît que chez Nabert, le sensible sans cesse dérange la conscience avec le sentiment d'injustifiable. Ceci semble évident, puisqu'il n'est pas de moi qui ne puisse se passer de l'expérience de soi, que cette dernière passe par l'oubli de l'être pur ou par l'épreuve que constitue sans cesse la discontinuité entre cet être et le moi empirique. En effet toute expérience du moi est avant tout expérience de soi. Personne ne peut se délivrer de cela :

Elle [la conscience] ne se délivre pas plus de la présence de ses souvenirs qu'elle ne le fait de son désir de justification dans le moment même où le passé lui interdit tout acquiescement à soi.³⁶⁷

Il y a donc semble t-il, une illusion dans le mal radical qui est de pouvoir se défaire complètement de son expérience du sentiment d'injustifiable. Ainsi le sensible joue t'il un rôle d'alerte indélébile, par rapport à la pensée, qu'il est seul à pouvoir endosser, pour la conscience du mal. Cette fonction est indépassable, non échangeable, il ne s'agit pas seulement d'un indice du mal, mais de son ultime et unique critère : tout le mal que peut appréhender la conscience relève du sentiment d'un « empêchement à l'épanouissement de notre être qui vient de plus loin que la volonté »³⁶⁸

Ainsi la morale de Nabert pose un vrai primat du sensible, non seulement du fait de son immédiate acuité mais également dans la mesure où cela lui vaut dans un second temps, la possibilité de devenir un objet problématique pour la conscience réfléchie :

L'inadéquation de la conscience réelle de soi et de la conscience pure n'est strictement possible que par l'immanence à l'expérience humaine de la forme de l'absolu, et toute inquiétude de l'injustifiable procède de cette inadéquation.³⁶⁹

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 137

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 155

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 169

On peut donc dire que de ce rapport entre le sensible et la pensée réflexive, quand elle se tourne sur lui, (parce que seul le sensible à le moyen d'amener la conscience par son intensité, par son caractère répétitif, au cœur de l'épreuve de l'injustifiable), naît tout possible pour la conscience de se rapporter à l'esprit pur et donc d'en venir à la morale³⁷⁰.

Ainsi l'importance du sensible chez Nabert, est redoublée par et dans son usage réflexif. C'est cependant dans l'acte réflexif que se joue, avant tout, ce primat du sensible, puisque c'est cet acte qui se lie à une mémoire active (opposée en cela à la mémoire des souvenirs empiriques et à la mémoire sensible) et ravive ainsi l'intensité du souvenir de l'expérience sensible, l'empêche de se dégrader. En effet en dépassant l'immédiateté de l'expérience du mal, tout en en conservant le caractère absolu, la conscience se donne le moyen de penser des concepts mythes, qui permettent d'envisager la pratique.

Ainsi les réactions spontanées du moi à ses actes se subordonnent à une réflexion qui en transforme profondément la signification primitive et fait de la condamnation que le moi porte sur soi le moment où il commence de se sauver.³⁷¹

La méthode réflexive de Nabert semble donc faire la part entre sensibilité et *a priori* (au travers des concepts mythes), pour permettre au moi d'agir. Ce faisant elle se place aussi dans un double danger celui de l'illusion transcendantale pour sa dimension spéculative, et celui d'une subjectivité correspondant à une distorsion interprétative des faits mensongers. Il s'agit donc de se demander comment une telle méthode peut éviter ces écueils ?

B) Critère de la méthode réflexive de Nabert (et des concepts mythes qui en sont issus)

Ainsi, nous souhaitons interroger la méthode de Nabert dans son rapport entre l'*a priori* et la sensibilité (et plus particulièrement dans celle-ci, la part d'expérience empirique, de factualité). Pour cela nous nous proposons d'étudier un cas particulier, qui

³⁷⁰ En effet pour Nabert le moi commence de « se sauver dans l'instant même qu'il discerne une opposition absolue entre une causalité spirituelle pure et la causalité qui s'est exprimé dans ses actions » (*Ibid.*, p. 142)

³⁷¹ *Ibid.*, p. 141

met en avant les difficultés et les lacunes théoriques auxquelles est confronté Nabert du fait de sa méthode, et qui est, par conséquent, paradigmatique de ce rapport de la démarche réflexive avec la sensibilité et la pensée. Ce problème est présenté au chapitre IV et Nabert permet au lecteur de suivre sa résolution, mettant du même coup sous le regard de ce dernier sa façon d'envisager le fonctionnement de la conscience humaine dans son appropriation du réel.

Selon Nabert, notre « causalité [...] découvre le mal en réagissant réflexivement à son acte »³⁷² et par conséquent la « causalité spirituelle » est « surprise par le jaillissement de certains possibles, étonnée des actes [mauvais] »³⁷³. Or, la difficulté est que, dans le mal de sécession tout comme dans le péché, en dessous de la volonté, il existe une causalité constitutive du moi dont chaque conscience doit répondre : C'est une question de méthode qui se pose là pour Nabert. Il s'agit de savoir par quel moyen il peut s'assurer, et jusqu'à quel point, que sa thèse est tenable, (aussi bien pour le péché que pour le mal de sécession), concernant la véritable origine du mal en l'homme.

En effet ce n'est pas l'expérience c'est-à-dire la connaissance des faits (ou l'« anthropologie »³⁷⁴) qui permet par induction de savoir si l'homme (en général) est bon ou mauvais. Non seulement parce que, comme le pense Kant on ne peut pas être sûr qu'il y ait jamais eut un acte réellement fait par devoir (et pas seulement conforme au devoir), mais (même si l'on est moins pessimiste sur la nature humaine), parce que la présence de « bonnes » tendances naturelles humaines compensent celles qui sont contraires, de telle sorte que l'on ne sait comment trancher entre l'idée d'un homme fondamentalement bon et celle de l'homme fondamentalement mauvais (notamment par rapport à la question du mal de sécession mais pas seulement). Ainsi :

Faute d'un principe judiciaire³⁷⁵ qui transcende l'anthropologie empirique et permet d'exclure toute ambiguïté dans l'appréciation des actions humaines, aucune réponse ferme ne peut être donnée à la question : l'homme est-il bon, est-il méchant.³⁷⁶

Cependant l'expérience « fournit plus que des présomptions »³⁷⁷ sur cette question. En effet, dans la mesure où on considère qu'il n'y a pas d'alternative entre l'acte fait par

³⁷² *Ibid.*, p. 125

³⁷³ *Ibid.*, p. 125

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 127

³⁷⁵ Il nous semble qu'ici Nabert veut aller plus loin que la théorie kantienne, faire non seulement comme Kant qui établit le principe de « par devoir » par opposition à « conforme » à la loi, mais aussi à partir de là déterminer le principe qui permette avec certitude de savoir laquelle de ses deux options est à l'origine de l'action humaine, ce que ne peut en aucun cas permettre l'anthropologie à elle seule.

³⁷⁶ E.M., p. 128

devoir et l'acte mauvais³⁷⁸ elle « peut confirmer, voire même prouver indirectement un jugement fondé sur le choix tout intime des maximes de la volonté »³⁷⁹, tel est en effet l'amour de soi que l'on perçoit à la racine des actions humaines, (c'est le sens même de l'observation de l'injustifiable qui a mené Nabert à cette pensée)³⁸⁰. L'anthropologie en ce sens, nous ramène toujours à l'existence des maux.

En effet, « il serait contradictoire que des intentions pures supposées à la racine d'un choix se manifestassent dans le monde par un mal empiriquement constatable, tandis qu'il est juste de penser que [...] les maux, partout et toujours observables dans le monde, [...] dérive[nt] » de l'existence à la source de l'actions d'« intentions subjectivement inspirées par l'amour de soi [qui] détournent de leur orientation primitive les tendances ou les instincts, et les corrompent »³⁸¹. L'expérience (l'anthropologie) paraît donc témoigner de l'existence du mal (au sens de péché) ayant sa source dans la causalité du moi. Cependant cette apparence (puisque l'on ne peut prouver qu'elle est plus que cela) n'est pas suffisante pour affirmer, avec certitude, que la présence du mal de sécession à sa racine de nos actes.

Ce n'est pas en effet la même question entre le péché et la le mal de sécession. L'impossibilité de penser un moyen terme, entre amour de soi et respect de la loi morale, ainsi que l'attestation par l'expérience de l'existence universelle des maux, tend à confirmer (sans prouver) la présence du péché dans le jaillissement de nos possibles. En revanche pour le mal de sécession le problème est plus complexe pour deux raisons. Le désir d'unité ne se manifeste pas aussi clairement que le principe de l'esprit pur : Il faut le ressaisir à travers des sentiments plus complexe que ne le sont la culpabilité, le sentiment de trahison intérieur lié au péché, en effet il « ne se vérifie qu'en se niant selon les apparences, par une contradiction dont il faut déchiffrer le sens »³⁸², (c'est notamment le cas dans le mensonge). De ce fait il n'apparaît pas être à première vue l'expression de

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 127

³⁷⁸ Cette perspective qui semble à première vue toute kantienne est réaffirmée par Nabert parce qu'en effet il semble impossible d'imaginer un moyen terme entre l'amour de soi inspiré, et se traduisant par conséquent au travers, des tendances) et l'amour issu du principe d'unité qui est désir de réciprocité avec les autres consciences.

³⁷⁹ E.M., p. 128

³⁸⁰ Selon Nabert certes il existe des instincts naturels (bons et mauvais) mais dans le mal, ils sont détournés de leur orientation originelle, par l'amour de soi, qui s'inspire d'eux pour s'actualiser :

« L'expérience consultée dans cette perspective apportera autant de fait qu'on voudra, qui attesteront non pas seulement la guerre de l'homme contre l'homme, mais la précarité, l'instabilité des relations de l'homme avec l'homme fondées sur la sensibilité seule. » (*Ibid.*, p. 129)

³⁸¹ (*Id.*, p. 127)

³⁸² *Ibid.*, p. 130

l'âme humaine ; cela est également du au fait qu'il ne naît que dans (et avec) le rapport à l'autre, et qu'il ne préexiste donc pas dans le rapport de soi à soi. Ainsi parce que le principe d'unité est beaucoup plus difficilement accessible à la conscience que la loi morale, il est par conséquent également plus difficile d'appréhender pratiquement le renversement de valeur auquel le mal de sécession correspond. Y'a t'il vraiment une expérience de la conscience spécifique qui relève de ce renversement ? Faut-il nécessairement penser une symétrie entre péché et mal de sécession et trouver un parallèle au désir de s'égaliser à soi (c'est-à-dire au principe de son être) de tout humain ? Le danger est là de forger une « abstraction », qui irait contre ce qui nous apparaît dans la hiérarchie des sentiments, et qui serait donc, totalement « creuse » et « inefficace »³⁸³.

La réponse de Nabert est dans le recours à l'expérience, il y a quelque chose de commun à nos relations de réciprocité quand elles ont lieux, quelque chose qui se constitue dans ces rapports. C'est ce que nous ressaisissons comme étant le désir de l'un dans sa concrétude, c'est-à-dire le désir du nous. Ce désir une fois créé, abaisse tous les autres sentiments, ce qui nous permet par la réflexion³⁸⁴ ensuite, de saisir ce que le principe d'unité a de fondamental (au même titre que la loi spirituelle) pour l'âme humaine. Ainsi Nabert n'impose pas, pour des raisons purement théoriques et spéculatives³⁸⁵, une nouvelle hiérarchie parallèle à celle du péché, à laquelle devrait « se subordonner, comme étant d'un autre ordre, les sentiments »³⁸⁶. Mais bien plutôt, il pose avec l'acte du moi qui se tourne « vers l'un par un sentiment qui devrait abaisser tous les autres » et grâce au discernement (selon que les autres sentiments sont plus ou moins abaissés) de « la présence ou [de] l'absence d'un désir de l'un »³⁸⁷, la possibilité de ressaisir ce désir dans l'expérience humaine du nous. Cette conscience de l'un (saisie à travers la présence de son désir) pour autant ne naîtrait peut-être pas sans le parallèle que semble lui proposer la question du péché, en tant que sentiment de rupture et de solitude intime lui aussi.

Le rapport de la démarche réflexive de Nabert avec ce qui relève du sensible et de l'*a priori* est donc complexe, il impose une finesse et une vigilance toujours en éveil, pour ne pas se faire prendre au piège de l'ambition (de la prétention) de la raison spéculative, sans pour autant se laisser éblouir par les apparences du sensible. Il y a en effet une

³⁸³ *Ibid.*, p. 130

³⁸⁴ Remarquons que ce terme n'est pas chez Nabert synonyme de pensée en général, mais qu'il définit l'opération réflexive. Nous nous conformons à cet usage.

³⁸⁵ Telle qu' « une exigence de symétrie [...] dont on dira qu'elle est l'écho d'une exigence transcendante d'unité » (*Ibid.*, p. 130)

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 130

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 130 et p. 131 (cette citation et la précédente)

difficulté à parler d'entités imaginaires (de concepts mythes) qui ne peuvent être saisies que parce qu'elles sont niées et/ou matérialisées (c'est-à-dire, déjà, trahies), dans l'expérience, à travers une contradiction apparente dont il faut déchiffrer le sens³⁸⁸. Le critère pour juger de la justesse de l'opération méthodologique, est interne à l'acte réflexif lui-même, lorsqu'il ressaisit l'expérience. Il s'agit en effet de :

déterminer les conditions de possibilités d'une affirmation du mal : elles ne se distinguent que réflexivement des opérations au cours desquelles se constitue effectivement la conscience du mal³⁸⁹

Le critère de Nabert (concernant la justesse de sa méthode, et des concepts mythes qui en dérivent), est donc celui du sens : il passe par un surcroît de compréhensibilité d'une tension intérieure à la conscience, « qui est éternellement en instance d'apaisement et de résolution »³⁹⁰. Il n'est pas ici question d'objectivité scientifique, la connaissance apportée en est une seulement parce que, pour tous, elle donne une signification à l'expérience du moi, qui peut dès lors agir. L'objectivité de Nabert relève donc de l'universalité du sentiment d'injustifiable, qui contient en elle, l'appel et la justification des concepts mythes. Ainsi, par exemple, concernant le mal injustifiable, Nabert écrit :

Cette certitude est intérieure à une affirmation qui tient toute son autorité de l'acte spirituel qui s'affirme en elle. Cessons-nous de l'affirmer ou plutôt cesse-t-elle de s'affirmer par nous, et il n'y a plus rien à quoi nous puissions ordonner nos jugements sur le mal et ces différentes formes.³⁹¹

Ceci sous-entend évidemment que nous accordions à Nabert que la tension, et derrière celle-ci la question de l'unité de l'homme, (et donc l'existence première du sentiment d'injustifiable), soit vraiment universelle.

Si nous admettons cette idée, alors nous nous apercevons que, ce qui certifie de la qualité de la démarche intellectuelle et réflexive de Nabert, c'est qu'elle permet de *penser* un sens, là où notre *sentiment* nous signifiait cruellement qu'il en manquait ; et sans pour autant qu'il s'agisse là, pour Nabert, d'expliquer, de dire pourquoi, il y a du mal :

³⁸⁸ Il y a par exemple, en effet, « invinciblement dans le nous quelque injustice et quelque mal. Mais le moi ne se tourne directement vers l'un qu'il ne discerne aussitôt l'impossibilité de vérifier sa possession de l'un autrement que par le nous est dans le nous. Dès lors, dépasse-t-elle de beaucoup le témoignage de l'expérience une affirmation qui découvre dans cette préférence de soi au sein du nous la racine du mal de sécession [...] ? » (*Ibid.*, p. 131)

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 157

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 159

³⁹¹ *Ibid.*, p. 156

nous ne comprenons pas le mal mais nous comprenons qu'il est possible chaque fois qu'une liberté détourne au seul profit du moi propre les conditions sans lesquelles il n'est pas de justification réelle pour la conscience.³⁹²

En effet on touche là aux limites de ce que peuvent nos opérations intellectuelles et la méthode réflexive de Nabert.

Ainsi :

l'épreuve non seulement contemporaine du mal, mais indiscernable de son devenir et de sa qualité, produit et cautionne à la fois les raisons par quoi nous le tenons pour tel, pour ce qui ne doit pas être et cependant ne laisse pas d'être.³⁹³

Dès lors, certes on peut dire que de la méthode de Nabert, sont engendrés dans la conscience intellectuelle des concepts mythes, qui sont donc issus d'une "forme seconde" de la sensibilité, car la réflexion en se retournant sur l'expérience lui donne un sens (une unité, qui permet la congruence du concept). Ce sens était insaisissable avec certitude dans l'expérience elle-même, mais dès lors que le concept est posé par un retournement difficile de la pensée³⁹⁴, alors la certitude intérieure d'avoir trouvé une explication féconde de la présence d'un sentiment injustifiable (péché, mal de sécession, maux) apparaît³⁹⁵, et elle constitue le critère qui justifie la part d'*a priori* de la pensée de Nabert. Ainsi la sensibilité est à l'origine de concepts, sans pour autant qu'ils soient prouver par elle, mais cependant ils se justifient pleinement en elle, lorsque dans la conscience réfléchie, le moi surprend sa propre expérience.

Nabert sait donc que l'écart qui apparaît entre l'expérience et la création du concept relève d'un *a priori*, mais n'en perd pas le sens de la vérité, si la vérité est dans l'efficace de la conscience réfléchie du sensible (c'est la question de la pensée morale) et de l'expérience sensible (c'est la question de la pratique morale). L'*a priori* est donc présent

³⁹² *Ibid.*, p. 163

³⁹³ *Ibid.*, p. 158

³⁹⁴ Difficile parce qu'elle ne se laisse pas aller au piège de la pensée spéculative, et à sa tendance à s'en référer à une justice supérieure, transcendante (et transcendantale)

³⁹⁵ En effet l'acte, réflexif restaure l'acuité de l'expérience du sensible, et ainsi en se tenant au plus proche de l'expérience non seulement du mal, mais surtout de la saisie intime par le moi de ce mal, où se découvre son caractère absolu, injustifiable. Par ailleurs le mal ainsi découvert dans son propre acte, peut donner lieu à un désir de dégradation, d'oubli, à cause du sentiment désagréable lié à ce mal. Aussi, comment le moi ne pourrait-il ne pas se retrouver dans la pensée d'une trahison ? Trahison qui ne trouvant aucune norme de la raison à laquelle se raccrocher, cherche une source plus intime à ce qui a été trahis. De là s'engendrent les concepts qui éclairent la présence d'une faille dans le moi, désignent l'opacité du moi, et en présente si bien les aspérités que le moi peut les penser dans sa pratique et y trouver un sens qui éclaire en retour ceux-ci et à travers eux, en point central : les autres. Là est la certitude intérieure d'avoir trouvé une explication féconde de la présence d'un sentiment injustifiable.

dans la pensée morale de Nabert, au travers notamment des concepts mythes, parce qu'il est inévitable :

puisqu'il ne peut s'égaliser directement à son être, comment le moi ne serait il pas astreint à prendre un détour pour effectuer, autant qu'il le peut, cette adéquation ? Ce détour c'est la création des différents univers où il entreprend de retrouver son image.³⁹⁶

Mais cet *a priori* est maintenu dans les limites que lui impose l'expérience sensible. Celle-ci est donc à la fois origine, critère de justesse, et domaine d'application des concepts mythes (issus de la méthode réflexive), et elle en fonde par ailleurs la portée (limitée à une pure significativité).

C) Conclusion.

Nabert se refuse donc à accorder une supériorité à la conscience intellectuelle sur la sensibilité:

Fut-il vrai qu'il n'est pas permis de puiser dans l'énergie du sentiment une certitude dont l'autorité n'est point amoindrie parce qu'elle ne procède pas d'une démonstration rationnelle, il n'y a pas lieu de se ranger si docilement aux suggestions de la pensée spéculative quand elle s'applique à comprendre, avec ses moyens propres, ce qui fait tout d'abord scandale au regard de la conscience spontanée.³⁹⁷

La pensée spéculative, en effet, avec ses catégories fait entrer le mal « dans un plan, dans un ordre »³⁹⁸ et en fait paradoxalement le moyen de la découverte par la raison d'une finalité dont le mal n'est qu'un moment. La raison spéculative cherche, en effet, à répondre à la question : « Pourquoi y'a-t-il du mal ? ». Ce faisant, elle le classe, soit comme une étape d'une finalité constitutive de l'être spirituelle, soit comme une absurdité (le mal est sans raison d'être), soit comme un mystère (le mal est ce que la raison ne peut comprendre).

Ainsi la conscience intellectuelle³⁹⁹, dans son mode de fonctionnement, comme dans ses outils (les catégories) ne permet pas d'appréhender ce qui la passe absolument et

³⁹⁶ E.M., p. 58

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 50

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 51

³⁹⁹ Qui est, rappelons-le, constituée par les opérations de la raison et de l'entendement (en tant que les catégories de ce dernier sont déterminées par les finalités de la raison).

l'embrasse tout en même temps, ce qui en est l'origine, lui donne une direction, et qu'elle peut, dès lors, se poser comme fin : son être. Celui-ci est une forme pure, que seul le sentiment atteste, parce qu'il a pour origine une perception qui est en deçà des catégories et cependant ne prend son sens pour le moi qu'avec elles⁴⁰⁰. C'est pourquoi le sentiment qui ne peut trouver de norme le justifiant, (c'est-à-dire le sentiment d'injustifiable), parvient du fait de cette lacune même (le déterminant), à mettre en évidence la trahison d'une présence d'un au-delà de la conscience intellectuelle, d'un esprit pur omniprésent au moi. En raison de cette immédiateté qui conduit de la réflexion sur le sentiment d'injustifiable à la pensée d'un esprit pur, Nabert peut écrire que ce dernier est immanent⁴⁰¹.

C'est pourquoi il nous apparaît que nous pouvons parler de deux ordres de connaissances chez Nabert, deux ordres qui se méconnaissent⁴⁰² tout en ayant pas d'autres choix (parce que ils se rapportent à un même moi) que de s'essayer à réduire le saut épistémique qui les séparent : Là est la tension intérieure qui nous demande d'approfondir le sentiment d'injustifiable, de lui chercher un sens. Et puisque la conscience intellectuelle d'emblée nie ce sens, il faut chercher à le découvrir par un autre moyen.

Cet autre moyen, c'est la conscience réfléchie dont la certitude est assurée, aux yeux de Nabert, par l'intimité de l'acte réflexif lui-même. Du fait de cette évidence formelle, l'auteur pense également comme certain le contenu de sa pensée réflexive, car la forme lui est intrinsèquement liée.

Si elle le peut, autant qu'elle le peut, que chaque conscience puise dans son expérience singulière la certitude de l'acte spirituel sur quoi le fait ou la douleur n'ont pas de prise, et le sentiment d'une communion avec les autres consciences dans le temps même que le mal les isole et les sépare.⁴⁰³

C'est dans la méthode réflexive que se fonde donc la certitude d'un esprit pur, corollaire négatif de l'injustifiable. Certitude, parce que cette méthode trouve : dans le sentiment d'injustifiable, l'immanence d'un être pur trahit ; dans les erreurs de

⁴⁰⁰ Le sensible est en effet, en deçà des déterminations de l'esprit d'une part, tout en devant se référer à une norme de celui-ci pour prendre une signification, d'autre part.

⁴⁰¹ Cette notion d'immanence se comprend aussi par le fait que: « La conscience pure ne se saisit que dans l'acte de son opposition au monde, et, si la matière de cette opposition lui faisait défaut, elle deviendrait comme étrangère à soi, ignorante de soi » (E.M., p. 178). L'esprit pur jaillit et ne peut jaillir que de cet acte par lequel le moi essaye de se comprendre.

⁴⁰² Nabert en donne un exemple : « Un ordre qui s'institue progressivement ou par une création imprévisible pour un entendement, la pensée le reconnaît, mais la sensibilité tend à l'ignorer ou à le désavouer quand il requiert le sacrifice des individus et quand il fait de leur souffrances à la fois la rançon et le moyen d'une finalité qui les passe. » *Ibid.*, p. 49

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 53

l'entendement⁴⁰⁴ qui sans cesse progresse, l'immanence d'un esprit pur, qui les passe et qui les crée ou qui les nie, quand le moi va à l'encontre de son principe et appelle une correction, un progrès.

Quand le tragique nous éveille à la pensée de ce qui se dérobe invinciblement aux catégories du monde moral [...] A ce moment, l'autorité des normes expire, mais non point celle de l'acte spirituelle dont elles procèdent et qui les passe : il ne tient, que de soi sa garantie, il autorise, il fonde nos jugements sur l'injustifiable et sur les maux qui en sont l'expression, il est la caution de notre sentiment.⁴⁰⁵

Ainsi les concepts mythes ne sont pas issus de la pensée, mais de l'unité d'un acte pur qui les assure par l'immanence avec laquelle il se manifeste à la conscience réflexive. L'acte réflexif tient donc son intérêt philosophique, de l'unité entre sa forme et son contenu qui semble s'engendrer dans la présence même de cet acte :

la réflexion n'est point tant retour sur l'acte d'un sujet que reconnaissance du principe dont elle tient son aspiration et son mouvement.⁴⁰⁶

A la question de l'injustifiable, de l'inégalité du moi empirique au moi pur, « [il] n'y a de réponses possible qu'à partir du moment où le moi renonçant à découvrir ce qu'il est, ressaisit au fond de soi l'acte absolu impliqué dans ce renoncement même, pour être par cet acte, pour être cet acte, et y appuyer son existence effective »⁴⁰⁷. Il y a là quelque chose de l'ordre de l'évidence du cogito cartésien, évidence qui, dès lors, permet de dépasser les dénégations de la conscience intellectuelle vis-à-vis du sentiment d'injustifiable.

Ainsi nous pouvons dire que ce qui se joue dans l'acte réflexif c'est le primat du sensible. Cependant ce sont les notions mythes qui font la jonction avec la conscience intellectuelle et unifie le moi dans son rapport possible à la morale. Il y a donc un passage, et par conséquent une unité, entre la démarche réflexive de Nabert et le contenu de sa morale : ce sont les concepts mythes qui en sont le point de jonction parce qu'ils apparaissent être les résultats de la méthode réflexives d'une part, et les outils d'application de la pensée morale de Nabert d'autre part.

⁴⁰⁴ « Si l'erreur est impliquée dans le caractère progressif de la construction du réel, c'est que l'esprit, dans son ambition de vérité, ne dispose que de normes médiatrices dont le plus franc succès décèle cependant l'incommensurabilité de l'acte dont elles procèdent et de ce qui fournit une matière à la connaissance. » *Ibid.*, p. 30-31

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 54

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 72

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 57

Ainsi ce type d'idées, (avec son statut si particulier), semblent être au centre de toute la pensée de l'auteur, mais aussi se situer entre Nabert et ses lecteurs, comme l'héritage que ces derniers doivent se réapproprier en suivant le cheminement réflexif de *l'Essai sur le mal*, pour ne pas rester eux-mêmes à une dimension strictement intellectuelle, mais pour en venir à la pratique (dans laquelle on a vu que ces concepts étaient potentiellement féconds). Il est vrai que nous avons posé, d'emblée, ce terme de "concept mythe", pour désigner l'ensemble des notions résultant de la méthode de Nabert parce qu'elles ne sont pas issues de critères empiriques. Et nous avons réutilisé sans cesse, depuis, cette désignation. Cependant celle-ci n'est pas tant une dénomination quelque peu arbitraire et opérée dans un souci d'économie, qu'une hypothèse pour penser ce qui apparaît être le point culminant de toute la pensée de Nabert. C'est pourquoi il nous semble important, à présent, d'explicitier plus avant cette hypothèse, puisqu'elle constitue une tentative pour rendre compte du point nodal de la morale de Nabert, qui est paradigmatique de son originalité (aussi bien dans son statut que dans son contenu).

2) Le concept mythe : statut et visée.

On a prouvé que les concepts mythes apparaissent comme des idées régulatrices, et que par ailleurs on peut s'accorder sur une certaine objectivité, mais aussi sur la capacité de ces concepts à ensemercer, à avoir une efficacité sur la pratique individuelle. Là est la marque du caractère symbolique de ces concepts, puisqu'ils permettent une diversité d'applications possibles.

Les concepts mythes ne sont en effet pas seulement des idées transcendantales ayant une efficacité pour penser et vivre, mais plus précisément de concepts dont la réactualisation (à travers l'acte réflexif) permet à chacun tout au long de la vie humaine de se penser et de tendre sans cesse vers le moi pur. Le concept mythe n'est donc pas seulement une condition de pensée pour vivre moralement (comme c'est le cas avec l'idée transcendantale), c'est à la fois le résultat et l'outil d'une ascèse quotidienne fertilisant notre représentation du monde et engendrant de nouvelles pensées et pratiques : Or c'est dans cette capacité de création, d'engendrement qu'est le sens du mythe.

Il n'est pas seulement nécessaire à la survie spirituelle de l'homme ; il le nourrit, de façon à ce que celui-ci puisse croître (spirituellement) c'est-à-dire s'enraciner en lui d'une part et d'autre part développer, étendre son être dans sa relation au réel (avec en point de mire les autres). Ce qui se joue dans le concept mythe c'est donc l'expansion de l'être intérieur, au travers de l'appropriation (théorique et potentiellement pratique) de la réalité humaine. Il y a donc une unité profonde dans la morale de Nabert entre le contenu et le statut de la pensée qui porte et engendre ce contenu. Aussi, pour saisir la force de persuasion de cette morale, nous devons nous intéresser plus avant à ces concepts mythes, qui en forment la caractéristique fondamentale.

C'est pourquoi nous allons interroger, à présent, cette notion de "mythe" que nous avons rattachée aux concepts forgés par Nabert. En effet, s'il s'agit seulement de signifier par là une conception imaginaire (c'est-à-dire qui n'est pas issue d'un critère empirique acceptable pour la conscience intellectuelle), qui a un pouvoir symbolique et permet ainsi de comprendre certaines données de l'expérience empirique (présentement celle de l'injustifiable)⁴⁰⁸, alors pourquoi ne pas user pour mieux définir ces concepts de la morale de Nabert d'un autre terme (que celui de mythe), comme celui de légende, ou plus simplement celui de symbole, *etc.*⁴⁰⁹ ? Ou même pourquoi rattacher le statut des concepts de Nabert à un terme existant déjà, et ne pas se contenter de dire que ces concepts sont des idées régulatrices avec un statut particulier que nous pouvons décrire mais que nous ne pouvons lier à rien de connu jusque-là ? Alors, devons nous vraiment parler de "concepts mythes" ?

Nous allons donc nous interroger en premier lieu, sur cette notion de mythe à laquelle ces concepts se rattachent, pour pouvoir ensuite comprendre l'originalité et l'intérêt de leur statut.

⁴⁰⁸ C'est en effet ainsi que nous avons définis cette notion (*Cf. supra* : I, conclusion)

⁴⁰⁹ Nous pouvons cependant d'ors et déjà récuser certaines notions qui peuvent venir à l'esprit, parce qu'elles ont une portée symbolique, mais qui pour autant ne conviennent pas. Ainsi nous ne proposons pas de penser les conceptions de Nabert sous le vocable de fable, en vertu de la valeur « démonstrative »* de cette notion (valeur qu'on retrouve dans l'apologue) et surtout parce qu'elle insiste sur la dimension « narrative » (tout comme le conte), ce qui ne correspond pas aux concepts forgés par Nabert. Il ne s'agit pas non plus de lier ces concepts à celui de parabole en raison du fait que celle-ci véhicule uniquement un « sens sacré » et l'on a vu avec le péché que Nabert ne voulait pas créer de lien nécessaire entre la foi et ces concepts.

Remarquons que cette note a été rédigée à partir du Dictionnaire de la Philosophie (C. Godin, Paris, Fayard/ Edition du Temps, 2004), p. 483 pour le terme de fable, p. 53 et p. 930 pour celui de parabole.

* La méthode de Nabert n'est en effet pas démonstrative, mais réflexive.

A) *Le mythe*

a) Définition générale de la notion de mythe

Il apparaît que dans le vocabulaire courant, le mythe à plusieurs acceptions ; nous reprenons ici celles données par *Le Petit Robert*⁴¹⁰, qui nous semble constituer la définition la plus complète :

1) Récit fabuleux, transmis par la tradition qui met en scène des êtres *incarnant** sous une *forme symbolique** des forces de la nature, *des aspects de la condition humaine**. Par extension : représentation de faits ou de personnages souvent réels déformés ou amplifiés, par l'imagination collective, une longue tradition littéraire.

2) Sens figuré : *pure construction de l'esprit**

3) Expression d'une *idée**, exposition d'une *théorie philosophique** sous une *forme imagée**.

4) *Représentation idéalisée de l'état de l'humanité dans un passé ou un avenir fictif**

5) *Image simplifiée, souvent illusoire**, que des groupes humains élaborent ou acceptent au sujet d'un individu ou d'un fait et qui *joue un rôle déterminant dans leur comportement ou leur appréciation**.

Il apparaît que nous avons montré en déterminant les concepts mythes comme des idées régulatrices, ayant une certaine objectivité et fertilité, qu'ils répondent bien aux trois premières définitions. (Nous pourrions remarquer ici concernant la première acception du terme, que l'idée de « condition humaine »⁴¹¹, correspond bien à la portée universelle dans laquelle Nabert inscrit sa morale).

Nous aimerions en revanche, nous intéresser un peu plus aux deux dernières définitions, parce qu'elles mettent en jeu, et permettent ainsi d'approfondir, l'aspect

⁴¹⁰ *Le Petit Robert*, dir. J. Rey- Debove et A. Rey, Paris, dictionnaire Le Robert, 2003

* Nous soulignons

⁴¹¹ Concernant 1), il apparaît en effet que le mal originaire, l'Etat d'innocence primitive... sont bien des formes symboliques de la condition humaine dont l'aspect pratique se découvre par le sentiment d'injustifiable.

fécond de la morale de Nabert, dans la tension que nous ressaisissons ici entre le pôle originaire, et la fin pratique :

En effet le mythe lorsqu'il prend une dimension étiologique, est une histoire retraçant les origines de l'humanité sous des formes symboliques, et dans laquelle l'homme se reconnaît, identifie sa propre histoire. Il n'a pas seulement une portée explicative, et représentative de l'homme, il peut également visée une pratique. C'est dans la tension entre des origines symboliques dans lequel chacun se reconnaît et les fins proposées à l'homme dans le mythe, que se façonnent des possibles applications dans la réalité de ce qui a été enseigné à travers celui-ci. C'est là que se joue pleinement à nos yeux, chez Nabert, ce que nous avons appelé concepts mythes, (c'est-à-dire dans la possibilité d'envisager un renouveau moral). En cela on peut donc dire que les concepts mythes sont des idées régulatrices d'un type particuliers, parce qu'elles mettent en jeu cette tension entre une origine et un terme, à travers la réactualisation, la (ré)-application, permanente de son sens, (tel est en effet l'effort que doit reprendre sans cesse le moi pour tendre vers l'au-delà spirituel).

Nous avons mis ici en évidence en quoi les différentes acceptions du mythe, coïncident avec les concepts de Nabert. Il nous reste donc à présent, pour approfondir et justifier réellement cette similitude, à penser une définition générale du mythe.

b) Origine et visée du mythe

Le mythe apparaît comme un système de symboles. De la relation entre ces symboles s'engendre une indétermination du système, la possibilité d'une multiplicité d'interprétations : de cette façon le mythe est à même de rendre compte, pour celui qui cherche à s'y identifier, d'une expérience empirique (et de là donc, sensible) dans son caractère total et complexe. C'est la conscience intellectuelle de l'interprète qui donne au mythe un sens, une application, en le déterminant, en le faisant entrer dans des catégories (telles que le libre arbitre, le juste, le mauvais, etc.). Mais il s'agit là d'une opération ultérieure, indépendante du mythe en lui-même, et qui est tout autant une trahison de sa complexité.

Par conséquent il nous apparaît ici que si l'acte réflexif en vient chez Nabert à saisir le mal dans des concepts mythes, c'est justement parce qu'au mythe est lié une totalité indéterminée, à laquelle répond celle de la réalité que le sujet moral doit affronter. Il y a un

caractère du mythe, qui le place en deçà de toutes formes interprétatives particulières, même s'il ne se laisse appréhender que de cette façon. Ainsi, par le mythe, par la multiplicité d'interprétations possibles qu'il engendre, Nabert échappe avec ses concepts à l'impuissance à laquelle nous voue la conscience intellectuelle (emprisonnée dans les catégories). De cette façon, il nous est permis de trouver un sens à l'injustifiable.

C'est pourquoi, s'il faut définir ici le mythe plus précisément, nous reprenons la proposition de P. Ricoeur :

Par mythe j'entends bien entendu un mode de pensée plus fondamental que le folklore ou la légende, à savoir les grands récits fondateurs qui, par rapport au problème du mal, présentent le triple caractère suivant : d'abord, ils disent comment toutes choses [...] ont commencés ; le mythe couvre ainsi de façon indifférencié l'*éthos* et le *cosmos*⁴¹²[...]. Deuxièmement, le mythe, pas plus qu'il ne distingue entre l'*éthos* et le *cosmos*, ne distingue entre le bien et le mal. La source de toute chose est placée au-delà du bien et du mal⁴¹³. Mais surtout [...] le mythe contraint face à tout problème à penser en terme d'*origine* : origine de toute chose, origine du bien et du mal comme on vient de le dire.⁴¹⁴

Tel est en effet le sens du mythe, et celui du concept mythique chez Nabert. Nous voyons donc bien ici en quoi ils sont liés.

Cependant nous ne voulons pas nous en tenir au mythe comme représentation purement imaginaire : Il ne faut en effet pas oublier⁴¹⁵ que certains événements historiques, ont eu un impact tellement important sur des consciences humaines, qu'ils prennent pour elle un caractère de mythe et génèrent des histoires ou des pratiques, qui sont des interprétations de l'événement d'origine, très souvent amplifié (voir même complètement dénaturé) par l'imagination. Ainsi cette autre dimension du mythe ne change rien à ses caractéristiques générales, car le mythe historique, pour les hommes qui considèrent un fait de cette façon, apparaît comme une nouvelle origine à laquelle il faut sans cesse se référer. Il constitue un bouleversement dans la pensée de l'homme, un recommencement façonnant toute la réalité humaine (et de là éventuellement le monde, étant donné les capacités techniques de l'homme). Par conséquent nous pouvons bien attester de l'existence d'une similitude entre mythe et concept mythe.

⁴¹² On peut penser là à la pensée du mal et des maux chez Nabert

⁴¹³ Chez Nabert il s'agirait plutôt d'un « en deçà » des catégories du bien et du mal. Mais il ne nous semble pas que la différence pose vraiment de problème.

⁴¹⁴ « Le scandale du mal », dans *Esprit*, P. Ricoeur, n° 7-8, Juillet - Aout 1988, p. 58 - 59

⁴¹⁵ Cf. première définition du mythe donné dans le *Petit Robert* et rapporté ici en III, 1, A

Or il nous semble qu'à travers ces différentes caractéristiques du mythe, ce qui se joue, c'est une fonction du mythe, qui fait de ce dernier le principe universel à l'origine d'une multiplicité d'interprétations possibles. La fonction mythique est donc une fonction symbolique qui porte sur la condition humaine, parce qu'elle s'attache à son origine. Et c'est dans la perspective de cette fonction, que nous fondons notre proposition de parler de concepts mythes.

En effet on ne peut pas dire des concepts mythes (l'un, l'état d'innocence, le mal originaire, etc.) qu'ils sont des représentations. Or le mythe en est toujours une. C'est dans cette différence que réside la dimension conceptuelle, dans l'expression "concept mythe" ; et c'est par conséquent seulement au niveau de la fonction que ce dernier relève du mythe.

Le concept mythe se définit donc par sa fonction mythique, qui est constituée à la fois par son pouvoir créateur (du à sa force symbolique), mais aussi par le caractère multiples de ses interprétations possibles, et enfin parce que le mythe se présente d'emblée dans son statut de fiction originaire, il manifeste donc immédiatement sa portée et ses limites. Cette fonction du concept mythe offre à la morale de Nabert la particularité, de pouvoir être associée avec des mythes qui en sont des interprétations possibles : c'est donc là que se fonde l'originalité du statut de ces concepts.

B) La fonction mythique

Il faut bien voir en effet, que si les concepts mythes ne sont pas en eux-mêmes des mythes, ils sont cependant souvent associables à ces derniers, parce qu'ils ont une fonction commune : la fonction mythique.

a) Mythes et concepts mythiques

C'est pourquoi on peut sans difficulté lier les concepts mythes de Nabert à différents mythes (tel que celui de la chute dans la *Genèse*, ou celui d'Oedipe) ; mais aussi à certains moments historiques qui peuvent manifester une telle portée morale, qu'ils prennent un caractère mythique. D'ailleurs Nabert écrit :

rien n'interdit d'affirmer que le tournant de l'histoire a été pris en tel lieu, en tel temps, dans telles circonstances, et d'investir d'un caractère absolu un moment de l'histoire, si

la conscience nie qu'il ait jamais été dépassé ou qu'il puisse l'être, et si elle en fait comme la *règle** et le *modèle** de toutes les relations où se trouve engagée la justification du moi.⁴¹⁶

Ainsi le mythe est une des expressions possibles d'un concept mythe, qui en constitue le sens profond derrière la contingence des circonstances que présente dans sa forme le mythe (qu'il soit représentation imaginaire, ou qu'il témoigne d'une expérience réelle). A cette forme peut donc être lié du sensible que ce soit dans l'intériorité même (dans l'histoire) du mythe, ou dans son interprétation : Serait-ce là l'avantage du mythe, sur le concept ?

Nous trouvons une réponse chez Nabert :

Le sensible a toujours deux visages : il est, à la fois, ce qui obscurcit l'intelligible et ce qui fait obstacle à la loi morale ou divine.⁴¹⁷

C'est-à-dire que l'intensité du sensible est ce qui appelle la conscience intellectuelle à s'intéresser à la question du mal, mais qu'elle est, en même temps, subjectivité, déterminations contingentes du moi et de son contexte. Elle est la matière qui empêche l'esprit empirique de se réfléchir dans l'esprit pur, et qui rend subjectives les étapes du parcours par lequel il tend vers son être. Tel est le sens de l'interprétation que donne le mythe du concept mythe, et de celle que donne l'agent moral d'un mythe. Ainsi le sensible porte en lui-même, le moyen et ce qui apparaît comme une limite, de notre expérience morale. Mais est-ce vraiment une limite ?

La réponse de Nabert est : non. Il va contre ces philosophies du désespoir et du destin, car il ne faut pas rapporter dans son exacte mesure, le mythe à un concept. Là est la tâche de l'activité réflexive, car en comparant l'expérience du moi, à une expérience historique exprimant « le passage et le souffle de l'absolu »⁴¹⁸, elle nous permet de donner tout son sens à la rupture d'avec notre être pur, et ainsi de nous identifier avec l'impératif intime de l'esprit pur. Il nous semble en effet, que ce n'est que parce qu'à la contingence de la forme du mythe répond celle de notre expérience personnelle, que le moi s'autorise à saisir une analogie, et de là à chercher un sens derrière la forme. Ainsi la pensée de l'existence d'un symbole, du caractère mythique (d'une histoire ou d'une représentation), ne naît que parce que le moi saisit un parallèle dans des expériences mettant en jeu cette contingence mais où cependant paraît toujours l'immanence de l'esprit pur. C'est

⁴¹⁶ E.M., p. 170

* Nous soulignons

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 171

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 170

pourquoi, concernant ce que nous avons appelés les expériences mythiques historiques, il apparaît que :

A la contingence des actes qui ont inséré l'absolu dans l'histoire répond la contingence des initiatives qu'ils inspirent.⁴¹⁹

Ainsi, ce serait méconnaître cette contingence que d'essayer « de hausser une donnée historique au niveau du concept, par une sorte de transmutation qui la vide de sa substance propre et de sa richesse »⁴²⁰. Dans le mythe, il y a en effet, un caractère circonstanciel, qui a une valeur pour l'homme parce qu'il est l'affirmation de la multiplicité de significations concrètes, et donc d'expériences, que peut prendre une morale fondée sur des concepts mythes. Dans le même temps, parce que la philosophie de Nabert est une philosophie qui prend son origine dans l'impression sensible du moi, il apparaît que celui-ci ne peut ressaisir les concepts mythes qu'à travers ses diverses interprétations possibles, incarnées dans des représentations ou des expériences empiriques (telles que les mythes historiques).

Il n'y a donc pas de supériorité du concept mythe sur le mythe qui en est l'interprétation : le moi empirique étant pris dans la contingence, nous ne pouvons faire l'économie de celle-ci, si l'on veut trouver des modèles de renouveau moral :

« toute doctrine du salut [...] ne peut éviter de faire une place à la subjectivité dans la déterminations des étapes que l'âme doit parcourir pour s'identifier à son principe »⁴²¹

Cependant, le concept mythe est ce qui fonde et justifie le sens absolu que prennent pour nous ces expériences historiques mythiques ou les représentations imaginaires de mythes⁴²².

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 170

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 170

⁴²¹ *Ibid.*, p. 171

⁴²² Si l'on se place dans la même perspective que Nabert il nous apparaît qu'il ne faut pas confondre les deux formes de mythes entre elles, chacune à un statut. En effet, il écrit qu'il ne faut pas « rabattre sur le plan de la représentation ou d'une forme subalterne d'intellection, l'aperception de cette forme intime d'absolu et de l'historique qui donne un sens au devenir » (E.M., p. 170). Ainsi le risque que pointe Nabert du doigt ici est celui du littéralisme : S'en tenir à une représentation, sans symbole, sans qu'elle soit le reflet d'un concept mythe, n'a pas d'intérêt pour la morale de Nabert. Ceci n'est pas un danger pour le mythe historique car il porte un sens intrinsèque : par l'exemple qu'il constitue pour le moi, il peut lui permettre d'espérer parvenir à sa conversion morale. La représentation imaginaire d'un mythe en revanche (tel qu'elle est présente, dans des livres, des peintures, etc..) peut être vidée de son absolutité, parce qu'elle est liée à une matérialité qui engendre un littéralisme, sans pour autant que celui-ci soit nécessairement compensée par une affirmation de sa contingence, comme l'est nécessairement l'expérience humaine dans l'histoire. Là est le sens du danger de tous les littéralismes dogmatiques, car c'est dans la reconnaissance de cette contingence du mythe que chaque moi puise l'espoir de pouvoir s'égaliser dans les conditions qui lui sont propres au même absolu. Aussi peut on

Or, il apparaît également par là, que, quelle que soit la forme du mythe (issu de l'histoire ou de représentations strictement imaginaire), sa contingence masque une partie du sens absolu (pur) que porte le concept mythe, qui par là, la sous-tend. En effet à propos du rapport concret du moi à autrui, Nabert écrit que l'immanence de la forme de l'absolue que manifeste ses relations « permet de comprendre que l'expérience du salut comporte des vérifications diverses, exprimant chacune dans son langage propre, une même vérité »⁴²³.

Ainsi le concept mythe qu'il soit interprété, incarné dans l'histoire ou dans une représentation ne peut être rabattu sur aucune de ces deux formes de mythe, (encore que la première nous donne un accès plus directe à ce dernier, en ce qu'elle peut incarner une possible régénération morale). Ce que tous ont en commun c'est la fonction mythique, cependant pour le concept mythe, celle-ci se double, de la possibilité d'être lié à un mythe, qui est une interprétation du mythe fondamental contenu dans le concept mythe. Ce dernier constitue en effet la forme, épurée de toutes contingences, des différents mythes que nous pouvons lui associer : il en est le concept. C'est pourquoi il nous semble qu'en réalité l'événement historique ou la représentation qui incarnent une interprétation du concept mythe, ne sont perçus comme tels (comme des mythes) que parce qu'ils participent au concept mythe, à son sens.

Par conséquent nous parlons de concept mythe, que nous définissons par la fonction mythique, qui est en fait une double fonction : De la fonction mythique proprement dite découle en effet une sous fonction. Cette dernière nous proposons de la qualifier de principielle, puisque par elle, nous pouvons saisir à la racine des mythes associables, un mythe plus fondamental, une forme pure, (c'est le concept mythe).

Le lien entre ces deux fonctions, c'est l'acte réflexif. Le sens réel du concept mythe n'apparaît, en effet, que dans l'effort par lequel nous ressaisissons réflexivement l'acte pur. En effet, lorsque nous parlons de mal originaire, de péché, d'état d'innocence, c'est bien à des concepts pris dans des déterminations catégorielles que nous faisons référence. Nous parlons de *concept* mythe parce que nous ne parlons (ni ne pensons) jamais qu'avec des catégories. Nous ne touchons au sens véritable des concepts mythes, que dans l'opération réflexive qui remet en jeu leur création. Dès que nous en sommes à la théorie, à

dire, sans trahir Nabert que c'est bien la fonction symbolique du mythe, parce qu'elle l'élève au dessus de la seule représentation, qui donne son sens au lien possible entre celui-ci et le concept mythique.

⁴²³*Ibid.*, p. 169

l'explication de ce qu'est le mal de sécession, le péché... bref dès que nous voulons désigner cette immanence à laquelle l'acte réflexif nous donne accès, nous tombons dans la nécessité de conceptualiser, de déterminer. Aussi le sens absolu n'est donné que par l'acte réflexif, mais l'homme ne peut se vivre, ne peut se penser lui-même, qu'en le ressaisissant sous la forme du *concept* mythe, et même du mythe. Nous ne parvenons jamais au sens que dans la tension d'un acte, qui nous interdit du même coup toutes les déterminations catégorielles qui permettent à notre conscience de se saisir d'elle-même.

Ainsi le concept mythe est déjà une objectivation du sens, qui du même coup le fait déchoir. En effet :

N'est il pas vrai [...] qu'il n'est pas de témoignage spirituel qui ne soit exposé à une altération profonde de son aspiration initiale du seul fait de la dissociation de l'acte dans sa pure intériorité et de l'idée qui l'objective, de la forme où il se fixe sous le regard de la conscience ? En vain l'on voudrait préserver la pureté de l'au-delà spirituel en renonçant à l'opération par quoi il se donne les conditions d'une vérification de soi et de sa valeur.⁴²⁴

Les mythes, eux, sont des interprétations du concept mythe. Ainsi, si la déchéance de sens est en eux plus importante, ils sont en revanche plus faciles d'accès, parce que leur forme met en jeu le sensible et la contingence par lesquels tout homme peut s'identifier. C'est en effet dans la multiplicité des traductions possibles, qui dépend des conditions contingentes où l'action à lieu, que l'expression "concept mythe" prend son sens pour nous.

Dire que nous ne sommes pas (réellement ou effectivement) ce que nous sommes (absolument), c'est *rassembler la signification** d'une expérience émotionnelle à laquelle nul homme ne peut se flatter d'échapper, si pleine et si riche soit, par ailleurs, sa destinée.⁴²⁵

Et tel est bien le sens du mythe d'Œdipe, qui symbolise ainsi :

cette expérience dont l'universalité ne pourrait être masquée que par le caractère pathétique des *descriptions** qu'on en fait et qui donnerait à penser qu'elle vient d'être découverte. Mais l'accord des analyses n'est qu'apparent. Elles sont infléchies dans le sens le plus favorable à l'*interprétation** qui doit en fournir le principe⁴²⁶

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 37

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 56

* Nous soulignons

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 56

* Nous soulignons

Telle est la déchéance dans le mythe, du sens absolu de l'être, et dès lors le mythe présente (bien plus que le concept mythe) le danger de trahir complètement l'esprit pur.

Il y a donc une herméneutique de la morale de Nabert. En effet cette morale repose, sur un esprit pur et sa contradiction dans l'injustifiable, or à ces deux pôles de la contradiction, seule la médiation réflexive, donne accès et sens, au travers des concepts mythes.

b) Enjeux du concept mythe dans la théorie de Nabert

Par là s'explique à nos yeux une bonne part de la terminologie de Nabert. En effet on pouvait se demander : Pourquoi Nabert prend-il le risque d'utiliser le terme de péché si connoté et si susceptible de rencontrer l'objection de son insuffisance d'objectivité, alors qu'il lui aurait suffi de proposer un néologisme pour montrer sa rupture radicale d'avec la religion ? A cela nous proposons une réponse : C'est parce que Nabert ne cherche justement pas cette coupure radicale. En effet la redondance dans sa pensée de notions qui rappellent l'épisode du jardin d'Éden dans la *Genèse* (l'état d'innocence et de pureté originaire antérieur à tout, l'usage du terme de « chute », ...), bien qu'il en note les limites (c'est-à-dire qu'il en accepte seulement certaines interprétations), peut difficilement être considéré comme le résultat d'un hasard, surtout si l'on tient compte de la méticulosité de l'auteur, concernant la justesse, de sa pensée, dans l'*Essai sur le mal*. Dès lors, il est permis de penser que le mythe de la *Genèse* sert la pensée de Nabert, car il constitue un lien entre la sensibilité et la conscience intellectuelle : L'homme vit (et se vit) dans des représentations de lui même qu'il projette sur la réalité, et dont le mythe peut faire partie, puisqu'il donne à l'homme un cadre pour comprendre (avec une interprétation particulière), et à partir de là, agir, sur le monde. Le mythe est cette idée régulatrice que l'homme peut appliquer dans sa vie quotidienne en interprétant la généralité des symboles, afin d'ordonner le réel. On voit bien, là, pourquoi la pensée de Nabert se rapproche de la religion.

Lui-même reconnaît la proximité entre l'expérience métamorale et l'expérience religieuse. Elles ne diffèrent que, parce que, pour la seconde, il y a d'une part une raison d'être (une finalité cachée derrière l'injustifiable), et de l'autre, une certitude que le salut est possible. C'est pourquoi, il nous semble que l'acte réflexif de Nabert a quelque chose à

voir avec l'expérience mystique, au sens où ils donnent tous deux accès à l'immanence⁴²⁷ d'un absolu, d'une totalité indicible car indéterminable par les catégories. A partir d'une même tension dans l'être entre sensible et sens (qu'incarne le mal injustifiable pour la religion comme pour la philosophie réflexive) se met en place un même type de démarche qui ne cherche pas le pourquoi du mal. Ainsi, c'est l'interprétation du mal qui change :

Les dieux qui entrent dans l'histoire, par l'imitation infinie qu'ils proposent, déterminent des modèles par la médiation desquels l'humanité s'approprie le sens absolu de la loi qui la rend à elle-même.⁴²⁸

Ces donc dans ces modèles, que présentent toutes les paraboles bibliques (qui sont des mythes religieux), que s'incarnent le sens des concepts mythes⁴²⁹, mais aussi quelque chose qui est propre à l'expérience religieuse. Il y a donc bien, un lien entre religion et philosophie réflexive.

Or, si dans la bible, il y a tant de paraboles ce n'est pas sans raison. En effet il faut bien voir que si le concept mythe s'incarne dans le mythe (fut-il religieux), c'est que ce dernier lui permet de marquer l'union entre sensible et pensée. Toute la tension entre la sensibilité et la conscience réfléchie, que porte l'activité réflexive, aboutit en effet au mythe, qui incarne la double dimension humaine : l'expression de l'expérience du sensible d'une part dans sa forme, le sens de l'autre. Car toute la difficulté de la saisie du mal se joue dans le rapport entre le fait qu'il soit en deçà des catégories (comme l'affirme la sensibilité dans l'injustifiable) et qu'il soit nécessaire, pour l'unité de l'homme, que l'esprit empirique puisse le saisir d'une quelconque façon. C'est dans cet espace que la fonction mythique du concept mythe prend son sens, ainsi Ricœur écrit « La force du mythe en effet contrairement à son apparence irrationnelle, c'est de paraître expliquer »⁴³⁰.

⁴²⁷ Certes dans la religion l'homme a accès à une transcendance, cependant dans l'expérience mystique c'est bien à ce que cette transcendance à de présence (voir même d'omniprésence) au moi qui est en jeu. Là est l'immanence dont nous parlons : en effet celle-ci est saisie dans l'expérience ; même si aux yeux du religieux elle appelle une transcendance totale (dieu) alors que chez Nabert elle relève d'une création intérieure (l'acte pur), qui dans la mesure où elle est une forme d'impénétrabilité du moi à lui-même, présente seulement une analogie avec l'expérience de la transcendance.

⁴²⁸ E.M., p. 60

⁴²⁹ Nabert lui-même n'est pas contre l'interprétation religieuse en lien avec ces concepts mythes. En effet dans une lettre que Nabert écrit à Doucy concernant son Essai sur le mal il dit : « Par une sorte de pudeur déplacée, je n'ai pas voulu me servir d'un vocabulaire trop chargé de significations religieuses et chrétiennes, tout en espérant cependant que chacune de mes analyses pourrait donner lieu à une sorte de *réinterprétation** sur le plan de la foi et de l'expérience spécifiquement religieuse » (lettre citée dans « La pensée du mal chez Jean Nabert », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, E. Doucy, 2000, n° 84, p. 473)

*Nous soulignons

⁴³⁰ « Le scandale du mal », dans *Esprit*, P. Ricoeur, n° 7-8, Juillet - Aout 1988, p. 59

Ce qu'il s'agit d'expliquer chez Nabert c'est l'injustifiable. C'est pourquoi le moi passe par la médiation de l'acte réflexif, et donc par celle des concepts mythes. Cependant le sens de ces concepts n'apparaît que dans l'effort d'attention spirituelle de la conscience réflexive. La conscience intellectuelle elle, avec ses catégories, n'a accès qu'aux interprétations. De là, naissent pour elle, des applications pratiques. Mais elle reste dépendante de l'acte réflexif qui seul assure à ses interprétations, et par là à sa recherche d'actes moraux, qu'ils sont le plus prêt possible de l'esprit pur.

L'explication n'en est donc pas vraiment une : Seul l'acte réflexif, en se tendant vers l'esprit pur, le saisit ; mais il s'agit là d'une expérience intime, pas d'un raisonnement qui fournirait une explication. Il n'y a rien d'autre à la clef de cet acte que l'épreuve de l'immanence de l'être du moi. C'est le *sens du concept mythe*, qui ne devient explication que lorsqu'il est repris dans les catégories de la conscience intellectuelle, sous la forme du *concept mythe* ou de son interprétation dans des *mythes*. Ainsi la tension humaine entre la sensibilité et la pensée semble donc pouvoir être captée dans l'unité du concept mythe.

Conclusion :

Il apparaît donc qu'à l'origine de l'*Essai sur le mal*, était le désir de comprendre une contradiction sans apaisement entre le sentiment d'injustifiable et les normes de la pensée. Par la méthode employée, cette opposition s'est transformée en s'approfondissant dans l'intimité du moi, elle est devenue rupture du moi empirique d'avec l'être pur et ainsi s'est posée comme renouveau de la question morale, comme aperçu d'une expérience métamurale. Cependant dans le statut des concepts engendrés, il nous apparaît que cette tension s'approfondie encore, car en s'incarnant dans la symbolique du concept mythe, elle prend la forme de tendances dirigées vers deux directions opposées mais, par là, se joignant : Tendance vers la forme sensible (à travers son incarnation possible dans le mythe, dans sa complexité et sa contingence) d'une part, et de l'autre, aspiration à un sens (sens que donne l'acte réflexif, mais que se réapproprie sous une forme conceptuelle, et donc déchu, la conscience intellectuelle).

Ainsi c'est l'unité de ces concepts mythes qui permet de penser un renouveau moral, parce qu'à travers eux tiennent tout ensemble les deux termes de la contradiction factuellement irréductible du pur et de l'empirique. Par là, en effet, ces concepts répondent aux deux dimensions humaines que sont l'aspiration vers l'au-delà spirituel et tout en même temps, la nécessité de conceptualiser la réalité pour pouvoir agir. Ainsi ces concepts incarnent une unité de la morale, qui s'oppose à la tension contenue dans l'injustifiable. Il faut bien voir qu'à cette unité qu'incarnent les concepts mythes, en termes de contenu, dans la morale de Nabert, s'ajoute celle de la forme.

En effet avec la démarche réflexive, de cet auteur, la pensée tombe dans son propre gouffre, dans le silence du moi, et de là, elle emplit ce vide par un acte créateur⁴³¹. Ainsi sans nier la profondeur de la césure du moi dans sa relation d'omniprésence à lui-même, l'acte réflexif lui donne, à travers un concept mythe, une symbolique qui permet d'en saisir le fond. De cette façon, le concept mythe donne au moi, non pas le pouvoir de réparer, mais de vivre cette rupture intime, dans une relation désormais manifeste au moi (et donc potentiellement fertile), parce qu'il met en jeu tout autant la dimension sensible que la pensée en l'homme. Autrement dit les concepts mythes dépassent l'aporie de la contradiction de la sensibilité et de la conscience intellectuelle concernant le statut de l'injustifiable. Après l'acte pur, par lequel la conscience réfléchie les crée, ils peuvent être ressaisis dans les catégories sous formes de concepts, voir de mythes, par la conscience intellectuelle, qui, par là, peut donner un sens au sentiment d'injustifiable du moi. Cependant c'est seulement dans cet acte réflexif que les concepts mythes se manifestent absolument. Ces concepts prennent donc tout leur sens pour la morale de Nabert, aussi bien du fait de leur contenu, que du fait du statut épistémique qui est le leur : C'est ce qui fait la force de conviction et l'originalité d'une philosophie morale fondée sur la méthode réflexive.

On peut toutefois remarquer que l'immanence de l'absolu, au moi empirique, qui nous apparaît dès qu'on a forgé ce type de concepts, comme la justification même du sens de cet acte créateur, manifeste non seulement la rupture du moi à travers sa trahison mais tout en même temps un désir de justification, qui nie l'absoluité de cette rupture. Par l'aspiration à un retour sur cette rupture, par le désir d'absolu, se manifeste la tension du

⁴³¹ En effet Nabert écrit « de l'inégalité [du moi à son être] qui est au cœur de l'expérience, pourrions nous espérer rendre raison [...] ? Il n'y a de réponse possible qu'à partir du moment où le moi renonçant à découvrir ce qu'il est, ressaisit au fond de soi l'acte absolu impliqué dans ce renoncement même, pour être par cet acte, pour être cet acte, et y appuyer son existence effective » E.M., p. 57

moi empirique qui explique selon Nabert que « chaque progrès de la réflexion nous convainc qu'une justification est possible, alors que l'expérience de notre vie réelle nous dissuade de croire qu'elle est effective. »⁴³². Ainsi le sens du désir de justification se manifeste, et s'épanouit à travers les concepts mythes (tel que celui de rupture, d'esprit pur, ...); et par conséquent c'est avec eux que se pose dans toute son acuité la question de liberté humaine, en ce qu'elle peut être le fondement d'une véritable conversion morale, ou tout du moins laisser l'espoir de sa possibilité.

⁴³² *Ibid.*, p. 172

Conclusion

Ce que le concept mythe de péché enseigne au moi, c'est que, pour parvenir au renouveau moral, c'est-à-dire à réfléchir ses actions dans la loi spirituelle, il lui faut se déprendre de l'amour de soi. Or, ceci bien sûr, met en jeu la question de la causalité, de la liberté.

Il est certain que nous pouvons l'exercer, en premier lieu, pour empêcher le sentiment d'injustifiable de perdre complètement de son intensité, car celle-ci s'amortit naturellement dans « le jeu de conditions accessibles à la connaissance », dans l'érosion du temps. En effet :

il appartient à la réflexion d'en restaurer ou d'en maintenir la signification.⁴³³

Tel est l'enjeu d'un des choix du moi, choix qui peut lui donner accès au chemin menant vers la moralité (cet accès passe par l'acceptation de la souffrance puisque le moi choisit de maintenir la présence de sa faute dans sa conscience) ou au contraire au mal radical, par l'objectivisation du mal (c'est le cas par exemple lorsque le moi en reste à la faute au lieu d'entrer dans le péché). C'est dans ce choix premier, qui détermine le rapport du moi à son passé, que se joue pour lui, la possibilité de ressaisir sa causalité.

Aussi est-ce dans l'acte réflexif du moi se tournant sur son expérience que naît la pensée d'une liberté possible :

Son passé ne serait pas pour le moi intolérable, s'il le considérait, par l'entendement, comme une histoire révolue, et si l'acte de réflexion qui le ressaisit n'était point orienté par un désir de régénération. Ainsi les réactions spontanées du moi à ses actes se subordonnent à une réflexion qui en transforme profondément la signification primitive

⁴³³ *Ibid.*, p. 138

et fait de la condamnation que le moi porte sur lui-même le moment où il commence de se sauver. De se sauver dans l'instant même qu'il discerne une opposition absolue entre une causalité spirituelle pure et la causalité qui s'est exprimée dans ses actions.⁴³⁴

C'est donc le choix premier d'un libre arbitre, (qui n'est que la liberté telle qu'elle est comprise intellectuellement à travers les catégories), qui nous ouvre (ou non) l'accès à la saisie d'une liberté consubstantielle à l'être pur : *la* liberté.

C'est donc bien sur la question de la possibilité d'une reprise par le moi de sa propre causalité que débouche le désir de justification. Plus précisément, il s'agirait d'« une révolution dans l'intention, c'est-à-dire dans le choix des motifs, une conversion changeant radicalement l'être du moi par la création d'une loi spirituelle à quoi s'ordonnent toutes les pensées et les mouvements du cœur, ce n'est rien de moins que la visée d'une conscience aspirant à une régénération radicale de soi » (et même plus exactement, à une régénération radicale de la causalité du moi)⁴³⁵.

Cependant pour vérifier la réalité en soi d'une telle révolution intérieure, on devrait pouvoir retrouver les applications de ce renouveau dans la totalité de notre conduite (et ici entre en jeu notamment le critère de la durée). Un moi qui, dans la durée, résoudrait la contingence, la discontinuité et la diversité des situations et des devoirs par l'unité d'une maxime de conduite, issue d'un choix originaire (et dont seraient témoins nos actes et sentiments), aurait la preuve décisive d'une telle régénération. Mais, parce que les actes sont toujours discontinus, si nous pouvons envisager une continuité du progrès en retrouvant une unité de maxime sous leur pluralité, il est en revanche difficile de penser un progrès personnel intérieur.

En effet c'est par les actes que s'affirme autant qu'elle s'exprime cette maxime. Ainsi Nabert écrit :

l'unité intellectuelle d'une maxime, d'une règle, d'une croyance, maintenue dans le souvenir ne dispense pas des actes qui les vérifient ; leur conservation dans le souvenir requiert elle-même la répétition de ses actes.⁴³⁶

Bien qu'il n'explique pas plus ce point, il nous semble assez naturel, (entendu qu'un acte se référant à une maxime nécessite à chaque fois pour rendre compte de cette dernière de tendre vers la pureté d'où la forme de l'acte est tirée), que ce soit par des reprises

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 141

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 142

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 144

incessantes pour tendre vers cette pureté de la maxime, que se forment dans la pratique ses diverses applications, mais aussi, dans la conscience le sens de celle-ci. En dehors de l'effort sans cesse renaissant qu'il faut effectuer pour y parvenir, la maxime est une abstraction creuse, sans réel contenu, tout au plus une interprétation (et donc déjà une trahison) de la conscience intellectuelle : Elle naît dans l'esprit humain avec cet effort et se termine en même temps que lui.

C'est pourquoi nous n'avons jamais de maxime unie, seulement une discontinuité d'actes par lesquels elle peut s'exercer. Aussi :

Ce qui s'approche le plus du progrès [intérieur], c'est l'approfondissement de la signification des idées impliquées dans la régénération de notre intention.⁴³⁷

Ceci sous-tend également que nous ne pouvons jamais être sûr de notre progrès, tout acte est une nouvelle épreuve, quelle que soit le degré de moralité de notre vie passée, rien ne prouve que la prochaine étape ne nous verra pas chuter.

L'unité de l'intention n'est qu'une idée qu'aucune expérience ne vérifie absolument.⁴³⁸

Dès lors, chacune de nos actions est susceptible de créer une nouvelle histoire qui interrompe totalement celle qu'avait pu mettre en place les actions précédentes. De là, naît, l'impossibilité pour chaque moi d'être jamais certain de son progrès, de la réalité de sa révolution intérieure : Là, est le caractère insatisfaisant de toute tentative de justification.⁴³⁹

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 144

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 145

⁴³⁹ « En toute rigueur, il n'y a pas de coordination des actes par lesquels nous décidons de nous-mêmes, et ce n'est pas seulement la complexité ou l'obscurité des motifs accessibles à l'analyse qui affecte d'incertitude notre croyance en une améliorations ou un amendement de notre être, ce n'est pas non plus ce qu'il y a d'impénétrable dans l'intuition : c'est la discontinuité radicale des opérations intérieures auxquelles il nous faut appuyer l'espérance d'une justification » (*Ibid.*, p. 144).

Notons que c'est de cette précarité d'un amendement possible que naît le désir d'actes absolus : « L'incertitude, la précarité d'un progrès intérieur, l'impatience d'une vérification ou d'une preuve décisive quant à la vérité ou la profondeur de notre régénération font naître dans la conscience l'idée d'actions absolues qui soient à elles-mêmes leur propre lumière. » (*Ibid.*, p. 144). Il s'agit d'actes qui relèveraient d'une intensité particulièrement haute de l'effort du moi, (dans sa volonté, face à la douleur, etc.) pour parvenir à agir moralement. Il s'agit par exemple d'aller au devant d'actions que notre devoir moral n'exigeait pas, ou de renoncer à une possibilité, tout en sachant que l'on n'obtiendra absolument aucune compensation, (on peut également ici penser à ce qu'on appelle couramment : action héroïque, martyr, sacrifice, etc.). Par là, ces actes seraient aux yeux de la conscience la preuve d'une régénération effective de notre être, et le moi imagine donc qu'ils le dispensent de devoir sans cesse ressaisir sa maxime pratiquement. En effet « Ce que souhaite [...] la conscience, c'est non point seulement de compenser par des actes nouveaux ses défaillances passées, mais d'échapper à la nécessité de disperser son effort dans une succession de décisions mineures qui ne font pas une durée d'accroissement, comme s'il était possible de conjurer en une fois toutes les servitudes et d'empêcher que le retombement de la causalité ne ramenât le moi sur un plan qu'il avait un moment dépassé. » (*Ibid.*, p. 145). Nabert remarque que ces actes absolus ne sont pas différents des autres parce qu'ils demandent un surcroît d'effort par rapport à la morale, car il existe de nombreux cas où faire son devoir, présente un coût extrêmement élevé pour le moi, et ceux-là ont aussi par conséquent un caractère absolu.

Quoi que nous fassions, il y a une échéance qui risque de nous trouver insolvable, et d'autant plus qu'à cette incertitude touchant la vérité de notre amendement s'ajoute l'insuffisance des réparations par lesquelles nous avons entrepris de compenser, en quelques mesure, le mal que, de notre fait, d'autres êtres ont subi.⁴⁴⁰

En effet les maux, (suites plus ou moins directes de nos actions que les autres subissent), constituent une forme de mal dont la responsabilité nous incombe tout autant que la rupture d'avec notre être pur. Car il est vrai que s'il y a contingence anodine de l'acte voulu d'une part, il y a également pour celui qui subit les retombées de l'acte une horrible contingence, absurdité cruelle, sans raison d'être : injustifiable⁴⁴¹. La contingence apparaît ici constituer un point fondamental dans la détresse de la personne, car elle marque l'absence de sens de la souffrance⁴⁴². Pour Nabert il ne s'agit donc pas d'en rester à la résignation, mais de trouver la finalité qui couvre l'injustice. C'est à cette finalité que répond la responsabilité qui est le premier pas dans le désir de justification, car il dépasse le caractère hasardeux, contingent des actes.

Mais ce n'est pas seulement dans les maux que se joue la question de la souffrance d'autrui : En effet si la morale de l'*Essai sur le mal* fait en effet une place centrale à la souffrance d'autrui c'est aussi bien dans les maux que dans le péché et le mal de sécession. La difficulté de cette morale vient donc à la fois de cette importance accordée à la souffrance d'autrui et à la fois de son aspiration au principe d'unité. Par là en effet, elle amène la conscience à s'ouvrir à la pensée du mal (au sens large) accomplis et/ou subis par d'autres êtres. Dès lors la difficulté de parvenir soi-même à une régénération morale, par déprise de soi, paraît secondaire, tant est vrai que pour parvenir à l'esprit pur, il faudrait un nouveau moral universel. Car le moi ne peut oublier que les approches de la justification

Aussi l'acte absolu qu'il relève de ce que nous demande la morale ou qu'il dépasse cela, n'élimine pas la nécessité de retrouver dans la durée des actes qui attestent du progrès intérieur, car quand bien même le moi pourrait attester d'un acte absolu dans son expérience, rien ne garantit pour autant que celui d'après ne sera pas infâme.

⁴⁴⁰ E.M., p 145

⁴⁴¹ « Car il n'y a ni raison d'être, ni degré d'être, ni finalité, ni limitation d'aucune sorte à quoi l'être blessé puisse rapporter, pour le comprendre le mal dont il pâtit ». (*Ibid.*, p. 146)

⁴⁴² Notons que ce caractère contingent permet aux yeux de Nabert de réfuter l'idée que le moi parviendrait dans le mal subis à s'approprier sa souffrance du fait d'une solidarité entre les consciences ; la solidarité en effet devrait amener à une répartition équitable (ou alors à une répartition juste) de la souffrance, non à la contingence, (qui élimine l'idée d'une proportion entre le mal fait et le mal subis, et de la possibilité de voir là une forme de justice).

ne sont permises qu'à certains. Ceux qui subissent le mal (au sens large⁴⁴³), dans toute son intensité, ne peuvent s'en relever⁴⁴⁴. Aussi :

C'est au moment où le moi croit être sur le chemin de la régénération que commence de se faire jour non seulement le sentiment d'une possession de soi foncièrement inadéquate à une aspiration, à un désir d'être qui demanderait que nous fussions assurés d'exercer une causalité délivrée de tout ce qui nous retient captifs d'une nature donnée, mais, bien plus nettement encore, le sentiment de l'incomplétude radicale d'une justification qui n'est point accordée au principe d'unité dont nous ne pouvons vérifier la réalité que par la promotion réciproque des consciences.⁴⁴⁵

Ainsi il apparaît, qu'en réalité, le désir de justification nous met sur le chemin d'une morale, qui découvre le mal en s'approfondissant, et qui par conséquent nous laisse toujours en deçà de l'apaisement auquel le moi aspire. Telle est la démarche que nous acceptons lorsque nous reconnaissons en nous le sentiment d'injustifiable qui est le refus du mal réel, la « négation impliquant que la conscience se repliant sur elle, se donne l'assurance de faire tomber sous son acte tout ce qu'elle nie, et même de se prendre elle-même pour objet dans une réflexibilité indéfinie »⁴⁴⁶.

En effet, la morale de Nabert suit le mouvement d'une pensée réflexive qui tourne de façon concentrique autour du sujet, pour analyser ce qui dans son expérience est contradictoire ; elle ne cesse par ce mouvement de revenir sur les points déjà déterminés, et de les (ré) approfondir grâce à ce qu'elle a appris auparavant. Il y a là une tension intellectuelle difficile à soutenir mais véritablement féconde, car de ces multiples passages renaît sans cesse du sens, et ainsi Nabert s'approche toujours plus prêt de la vérité du moi.

Or ces sillons intimes, toujours plus profonds, qui tendent vers l'être, sont aussi bien le fait de sa méthode que de sa morale, car celle-ci ne se fonde pratiquement, que dans le retour à l'acte réflexif. En effet c'est par cet acte, que nous cherchons, toujours plus intensément, les raisons pour lesquelles le mal ne recule pas (comme l'atteste l'expérience empirique), et c'est par le sens qu'il donne à nos actions que nous pouvons parvenir à résister à la tentation, et tenter d'aller contre l'injustifiable. Ainsi c'est dans l'opération réflexive que nous découvrons :

⁴⁴³ C'est-à-dire maux compris

⁴⁴⁴ Plus précisément Nabert écrit : « les approches de la justification ne sont permises qu'aux êtres sur lesquels ne pèsent pas excessivement les disgrâces de la nature, ou à ceux que leur passé ne voue pas à une souffrance sans apaisement, ou à ceux qui ne sont pas entièrement privé de la confiance des autres hommes » (E.M., p. 150)

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 150

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 161

un mal plus subtil et plus caché, accusant une contradiction toujours plus profonde entre le moi pur et l'existant que nous sommes.⁴⁴⁷

Ceci implique l'idée qu'il n'y a pas de recette morale. Certes, tout désir de justification se doit à l'effort solitaire sans cesse répété d'approfondissement du moi vers le moi. Certes, toute aspiration à une pratique morale, passe par le fait d'être toujours, aussi continûment que possible, dans la tension intime d'avec soi, et ce, non pas tant pour soi, que pour les autres, (car c'est par eux que passe notre « salut »⁴⁴⁸). Mais puisqu'il apparaît dans cette perspective, que l'acte réflexif (en se retournant sur le sentiment d'injustifiable), en vient « à faire surgir des formes du mal auxquelles la conscience était tout d'abord insensible »⁴⁴⁹, il apparaît évident que la morale de Nabert a un caractère indéfini. C'est pourquoi on ne peut jamais qu'en rester aux « approches de la justification »⁴⁵⁰.

De ce point de vue le renouveau moral paraît impossible. Et cela reste vrai, même si, oubliant toutes aspirations à l'universalité (au principe d'unité) on n'envisageait ce renouveau « que » comme une conversion passant par le dépouillement effectif de soi, car nous ne parvenons jamais qu'à une « vérification précaire, incertaine » de ce dépouillement, qui est cependant « d'autant mieux assurée de soi qu'elle n'est pas tournée vers la régénération de notre être et qu'elle se lie à l'atténuation de l'injustifiable dans les maux qui tombent sous les prises de la liberté »⁴⁵¹

Mais Nabert refuse le désespoir, et affirme la nécessité de l'effort pour tendre vers une régénération morale, tout en ayant conscience de l'impossibilité apparente que présente sa morale. Il y a là, une tension dans sa pensée, comme en atteste ce type de remarque :

Nous ne devons pas renoncer à penser que ce dépouillement est possible et que l'histoire en apporte des témoignages irrécusables. Mais sommes-nous encore au niveau de l'expérience humaine ?⁴⁵²

Ce qui apparaît ici, à travers cette ambiguïté concernant les possibilités de régénérations morales humaines, c'est une obligation de moyen, afin de ne pas redoubler le mal. Aussi pour Nabert le mal, fondamentalement, consiste dans le refus de l'effort par quoi s'engage l'épreuve morale, dans le refus de la tentative de régénération :

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 160

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 177

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 160

⁴⁵⁰ « Les approches de la justification » est le titre du chapitre V de E.M.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 162

⁴⁵² *Ibid.*, p. 162

Le mal, le mal essentiel, c'est le fléchissement de l'attention spirituelle [...] ⁴⁵³

Par là, il nous semble en effet que cet auteur condamne tout autant la discontinuité avec laquelle le moi saisit l'esprit pur (parce qu'il ne peut le faire que de cette façon), que le désespoir et le fatalisme moral qui pourrait nous sembler préférable (parce qu'il demande moins d'effort que de se confronter à la difficulté morale). En effet puisque toute la morale de Nabert repose sur le refus du mal (tel est effectivement le sens du sentiment d'injustifiable), c'est que le sens de sa morale ne naît qu'avec la protestation, la révolte, du moi.

C'est l'acte spirituel immanent à tous ces refus, qui passe la conscience individuelle et l'oblige. Mais le mal n'est ce pas de se refuser à ces refus ? Et n'est-ce pas le péché ? Sans doute. ⁴⁵⁴

Ainsi, refuser cette protestation du moi, notamment en objectivant le mal, est pour Nabert le mal radical. Or cela nous donne bien une prise sur le renouveau moral, car dès lors le commencement de celui-ci, passe par un choix actif du moi, par l'acceptation de l'épreuve du mal. L'auteur ne prétend certes pas pour autant qu'il soit possible de parvenir à une pleine régénération, ni même en réalité que l'accès à une démarche morale soit possible pour tout le monde:

Il reste que les approches de la justification demeurent interdites à un très grand nombre d'êtres, soit que la réflexion ne puisse s'éveiller dans des consciences trop frustes, soit qu'elles plient tous des maux dont elles ne percent pas l'origine. ⁴⁵⁵

A ceux dont la conscience ne peut ressaisir le sens du sentiment d'injustifiable, s'ajoute ceux que la douleur liée au mal subi, rend incapables du surcroît d'effort que demanderait la recherche d'une reprise morale. Ainsi nombreux sont les humains qui ne peuvent tenter une conversion.

Contre cette forme-là d'injustifiable qui laisse notre aspiration à l'un inassouvie, et par là nous tient loin de notre désir de justification, nous pouvons tenter de nous révolter. En effet, il existe un moyen non pas de s'en défaire, mais de s'approcher du renouveau

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 157

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 162

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 163. Il faut bien voir que Nabert ne met pas en doute l'idée que pour une conscience suffisamment fine pour saisir derrière le sentiment d'injustifiable la présence de l'esprit pur, il soit possible d'appréhender par l'acte réflexif l'injustifiable dans toute sa profondeur. Il n'y a pas d'« injustifiable absolument » au sens où ce dernier attesterait « une limite au pouvoir constituant de la pensée dans l'interprétation du réel » *Ibid.*, p. 163- 164

moral, dans la perspective de cette aspiration à l'unité. C'est dans l'ouverture de sa conscience propre, aux autres, que s'ouvre la possibilité de penser la morale :

qu'il n'y ait point une autre conscience en qui retentissent les hésitations et toutes les péripéties de l'acte intérieur de la conscience agissante, dans le temps même où celle-ci accomplit de l'irrévocable, c'est ce qui fait que cet irrévocable devient, absolument, de l'injustifiable.⁴⁵⁶

L'« injustifiable absolument »⁴⁵⁷ c'est l'événement qui nie l'esprit pur, sans pour autant qu'il soit saisi comme contradictoire avec la norme du devant-être. A cet injustifiable absolument répond donc l'expérience véritablement morale. Celle-ci consiste certes dans la confiance, mais plus encore dans une confiance telle qu'elle se donne dans un acte gratuit où le moi se reconnaît dans le méchant, le malheureux. Par cette acceptation délibérée du moi, de s'abaisser à l'état de souffrant, par cette honnêteté devant l'autre vis-à-vis de la nature de sa propre causalité, le moi permet un échange réciproque des consciences, et ainsi brise l'isolement dans lequel la causalité du méchant l'avait muré, ou dans laquelle la souffrance de l'injustifiable enferme le malheureux. Par cet acte où le moi se déprend de soi, il prend à sa charge les maux d'un autre agent, rétablissant du même coup « autant qu'il est possible un équilibre spirituel, à la faveur duquel le coupable s'ouvre à un espoir de régénération et le malheureux à une expérience compensatrice. »⁴⁵⁸.

L'injustifiable absolument peut donc être évité par la restauration de la réciprocité des consciences, alors que celle-ci était, de fait, rompue⁴⁵⁹. Puisque c'est seulement dans la conversion vers l'esprit pur (dont un aspect et le principe d'unité) que nous pouvons parvenir à l'expérience métamorale, cet acte de renoncement du moi crée la possibilité du nouveau moral pour les deux consciences en jeux. Ainsi, il s'impose comme bien plus primordial pour le désir de justification que la seule recherche de régénération du moi dans sa singularité, dans l'intimité de sa conscience. C'est en effet « par une souffrance gratuitement consentie pour restaurer les chances perdues d'un univers spirituel » que

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 164

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 163

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p.165

⁴⁵⁹ Cependant il faut noter que l'échange réciproque avec le malheureux ne peut se faire que si ce dernier s'y prête. Ainsi le principe d'unité que nous ressaisissons dans l'acte réflexif est il susceptible d'être contrarié dans les faits. La justification réelle doit dépasser la dispersion des consciences, la contingence de la répartition et l'intensité des maux ainsi que les manquements de la liberté. Or parce que la souffrance enferme la conscience dans sa singularité, le mal du malheureux, comme du méchant est redoublé, si une autre conscience n'assume pas pour eux le rôle de providence. Nabert reconnaît donc la réalité de l'injustifiable absolument, c'est-à-dire qu'aucune conscience n'assume ce rôle de providence, seule une « conscience absolue » (E.M., p. 167) pourrait en effet remplir cet office. Cependant cela ne pallierait pas l'« impératif d'harmonie entre les êtres » (*Ibid.*, p.176), qu'enveloppe le rapport de l'un aux consciences.

consiste pour toutes les consciences « les conditions dernières de leur justification »⁴⁶⁰. Car c'est, comme nous l'avons montré, dans la souffrance d'autrui, que se trouve le critère ultime du mal⁴⁶¹.

Il faut bien voir, par ailleurs, que par ce renoncement, le moi accepte de ne pas juger autrui : Là est donc le vrai sens d'une déprise du moi.

Ce que cet acte annule, ce ne sont pas seulement les différences de la vanité ou de la présomption, mais celles-là aussi que crée l'inégalité des efforts vers la moralité.⁴⁶²

Cet acte est donc un acte d'humilité, (non d'indulgence ou de condescendance), car le moi reconnaît que toutes ces différences ne sont que l'effet du hasard, de la chance, de la contingence du contexte dans lequel chacun a dû évoluer et agir :

Mesurées sur l'ambition spirituelle dont la liberté est l'instrument, ces différences tombent à zéro.⁴⁶³

Ainsi chez Nabert la régénération morale, passe par un acte d'honnêteté fondamentale. Honnêteté intellectuelle du moi tout d'abord vis-à-vis de la présence en lui d'un sentiment que la pensée ne justifie pas, et qui accepte en conséquence de vivre l'épreuve du mal, ressaisi et ravivé par l'acte réflexif. Honnêteté d'autre part vis-à-vis du méchant, dans la reconnaissance de notre chance et de l'impureté de notre causalité. Cette honnêteté est donc toujours reconnaissance humble du moi, de son impureté, c'est pourquoi il apparaît que le renoncement, la déprise de l'amour de soi, est, quelles que soient les formes du mal (compris au sens large), le moyen de répondre au désir de justification.

Or si l'on ne peut jamais totalement renoncer à soi, c'est malgré cela, ce qui va donner un sens, une direction, pour le moi dans son entier (conscience intellectuelle comprise), à la tentative de régénération. En effet, par la médiation de la pensée, dans l'acceptation de sa responsabilité, mais aussi dans l'expérience de la dignité propre à

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 165

⁴⁶¹ On peut justifier cette idée, en rappelant ce qu'écrit Nabert : « [...] quoi qu'il fasse, le moi est muré dans sa souffrance. Eternité de peine et de déchirement qui passe toute relation de justice comme d'expiation. Qu'un être pâtisse d'une injustice, qu'innocent soit condamné dans le silence, dans l'ignorance ou dans la complicité de tous, qu'une personne soit dans la détresse par le fait d'une trahison, qu'une autre soit frustrée des conditions sans lesquelles il n'est pas d'expansion possible de l'être intérieur, ce sont des maux perdent de leur relativité et deviennent de l'injustifiable absolument, s'ils ne sont pas compensés par les actes d'une autre conscience qui les prend à sa charge » (*Ibid.*, p. 164)

⁴⁶² *Ibid.*, p. 165

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 105

chacun (conférée et reconnue dans et par le rapport de réciprocité des consciences⁴⁶⁴), s'ouvre la voie de la justification du moi. Il apparaît que la première forme de cette médiation, se joue donc dans l'intériorité de la conscience et semble (au premier abord) annihiler pour le moi tout espoir de régénération ; c'est en fait, seulement avec la seconde, qui s'actualise pour et par les autres, malgré ce que nos rapports comportent d'incertains, que cette médiation (sous ces deux formes) prend vraiment tout son sens et participe à la possibilité d'un agir moral. La morale de Nabert n'est pas celle d'un ermite solitaire, ne reposant que sur l'expérience réflexive, elle ne débute qu'avec la confiance de l'autre, qu'avec ce que nous donne autrui. Ainsi, on ne peut jamais entrer seul en morale :

En instaurant, en consolidant entre les personnes des rapports finis ; en appelant chaque moi à une option incessante pour ou contre la loi ; en postulant une volonté pure capable de cette option, l'universel prépare le moi à comprendre que la moralité, dans son ordre travaille à réduire une partialité originaire qui se retrouve à la racine de toute défaillance.⁴⁶⁵

Il reste alors, en effet, à l'acte réflexif à repenser, à élargir le libre arbitre, (ou liberté d'option), pour parvenir à *la* liberté, en la saisissant en deçà des catégories. Par l'opération réflexive en effet, la liberté est identifiée à la pureté spirituelle, et ainsi le moi reconnaît en lui une volonté humaine, non point coupable, mais « d'une impureté qui, sans atténuer la responsabilité du moi, tombe en deçà des oppositions constitutives de la moralité ; et interdit à l'être agissant de trancher le problème de sa justification en fonction de ses seules oppositions, de se condamner sans appel, [...], de s'approuver, ou de se considérer comme quitte [...] »⁴⁶⁶. En effet, ce que l'acte réflexif découvre, c'est une impureté toujours plus profonde, « parce qu'une différence se recrée sans cesse entre l'idée d'une existence allégée du mal et notre existence effective dans le monde »⁴⁶⁷. C'est donc dans l'approfondissement par le moi de son désir de justification, que se pose la question de la liberté, et à travers elle, celle du renouveau moral.

Or :

l'Un est à la pluralité des consciences ce que la conscience pure est au moi singulier : identité du principe et différence entre les actes qui le trahissent ou qui le servent.

⁴⁶⁴ « il faut se garder de déprécier la fonction de l'universel pour la justification du moi.[...]

l'universel fonde entre les consciences une réciprocité de rapports grâce à quoi chacune d'elle acquiert la possibilité de se considérer comme sujet au centre de relations, et d'obtenir ainsi une dignité, une existence pour soi dont elle n'eût point été assurée si elle n'avait pas accepté cette discipline » (*Ibid.*, p. 64)

⁴⁶⁵*Ibid.*, p. 64

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 65

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 178

Même immanence à chacune et à toutes d'une loi dont la découverte coïncide avec un approfondissement de la réflexion⁴⁶⁸

Ainsi c'est l'immanence de l'esprit pur qui donne sa vérité et sa valeur (son efficacité) aux situations d'échanges concrets et contingents, qui constituent, comme on l'a vu, le point nodal de toute approche de la justification. C'est donc, cette immanence qui permet de fonder vraiment le sens d'une pensée de la justification. En effet pour Nabert l'esprit pur (et donc le principe d'unité) fonde en droit la possibilité factuelle des relations particulières. Dans cette perspective, il écrit que :

l'idée même de la justification, ne devrait même pas surgir dans une conscience, et qu'elle ne s'y produit en effet, que parce qu'elle y'est l'expression d'un rapport actuel entre le moi et son principe, qui demande seulement à être explicité, quelque onéreuse que puisse être pour l'individu la reconnaissance et la vérification de ce rapport.⁴⁶⁹

Ainsi parce que l'esprit pur ne laisse pas d'être dans la conscience singulière, comme principe judiciaire qui se détache en négatif face aux mauvaises actions du moi, on peut affirmer que la rupture originaire, n'est pas le souvenir d'un acte qui fut, elle est la propédeutique à la découverte de l'être en soi, immanent au moi, mais auquel seule notre trahison nous donne un accès. C'est pourquoi en réalité ce mal de la rupture d'avec l'être est le plus grand mal, et « tous les maux qu'une âme singulière paraît y ajouter ne l'augmentent point tant qu'il la confirme »⁴⁷⁰. Nous ne sommes donc pas face à une division extérieure au moi et effectuée sans sa participation, pas face à une chute ontologique dont nous subissons les conséquences sans pouvoir nous retourner dessus : le mal est autre chose qu'une rupture originaire « génératrice d'erreur plus que de faute »⁴⁷¹.

Bien au contraire pour Nabert :

Il n'y a point à inverser dialectiquement, à partir d'un *terminus a quo*, l'opération dont [le moi] dérive, mais à s'approprier les actes qui ont consolidé la représentation du soi, autre que l'autre, et, bien vite numériquement distinct.⁴⁷²

L'espace et le temps sont donc l'objectivation extérieure d'une sécession intérieure d'avec la multiplicité des consciences. Là est l'achèvement qui met en valeur le mal originaire, mais l'extériorité ne fonde pas l'origine de celui-ci. En réalité, elle ne l'explique pas tant qu'elle l'accuse : à la pluralité des corps, rien ne prouve en effet, que doive répondre une

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 173

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 168

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 173

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 174

⁴⁷² *Ibid.*, p. 174

pluralité des consciences, c'est un choix du moi qui se trouve confirmé dans la réalité physique. Il n'y a pas de nécessité dans la causalité originare, si on considère que par l'expérience des relations de réciprocité nous pouvons nous en délivrer. Il faut donc bien voir que c'est parce que le moi choisit, dans l'intimité de sa conscience, de se rétracter des relations de réciprocité, que se produit l'acte qui nous referme sur notre conscience singulière et dans le même temps nous laisse construire la pensée de l'existence d'un autre : c'est là que se situe l'origine du mal de sécession, là que se crée ce concept mythe.

A travers lui le moi constitue l'identité numérique des consciences, et en vient à les compter, comme il le fait « pour des corps »⁴⁷³. Ainsi :

A l'origine du multiple il n'y a point une force qui s'affaiblit, ou se divise et rencontre l'espace ou l'engendre : mais des actes qui dénouent des liens spirituels avec la complicité des formes de l'extériorité.⁴⁷⁴

C'est pourquoi on peut penser le sens du renouveau moral dans la reprise de la réciprocité, dans la confiance qui se noue, dans le "sacrifice" du moi en quoi constitue une déprise de son amour de soi, et de là, dans l'honnêteté qui se joue au centre de ses rapports. Aussi Nabert dit-il de la rupture originare que :

Elle est en moi sans être de moi, et il suffit d'une reprise de l'attention pour qu'elle soit là toute entière.⁴⁷⁵

C'est donc par l'attention spirituelle que nous en revenons au point fondamental de la possibilité de régénération : la question de notre liberté. Celle-ci apparaît en effet avec le désir de justification et c'est à travers l'effort dans lequel il s'épanouit que la liberté prend son sens. En effet en épousant ce désir :

la liberté change de caractère : [...] elle se confond avec l'élan qui la traverse, au lieu d'être déchirée dans des choix opposés.⁴⁷⁶

Ainsi la liberté ne prend sa signification véritable, (c'est-à-dire en dehors des catégories), que dans le retard du moi empirique pour atteindre le moi pur. C'est dans ce désir de nous élever à notre être, qu'elle se joue toute entière. Aussi il nous semble que ce désir en est "l'âme", puisqu'il constitue le principe qui en est à l'origine et la soutient autant qu'il

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 175

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 175

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 175

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 172

l'orienté. En effet, Nabert écrit que le développement de la liberté, est corrélé à celui du désir de justification. Par conséquent :

L'histoire de la liberté est l'histoire de ce désir.⁴⁷⁷

Il nous apparaît que c'est la liberté ainsi comprise, qui donne un sens à l'une des dernières assertions de l'*Essai sur le mal*, alors que celle-ci présente un caractère apparemment paradoxal par rapport au reste de l'ouvrage :

Mais la loi spirituelle n'attend ni ne reçoit sa justification d'un devenir où elle se vérifierait, non plus qu'elle ne l'attend ni ne la reçoit de l'être dont elle serait la réfraction dans une conscience particulière.⁴⁷⁸

Nous proposons, pour résoudre le paradoxe, de penser qu'ici Nabert se réfère à la justification empirique, à son expérience pratique possible, et non pas à l'absolu qu'il faudrait atteindre pour s'assurer d'une véritable conversion morale. Ainsi la justification ne se situe empiriquement que dans le sens qu'elle donne à notre liberté, car même si le moi empirique tendait à s'identifier avec son principe, par « un progrès orienté », cela n'empêcherait pas qu'il y ait eu un jour « un mal authentique »⁴⁷⁹. Par la présence du mal, nous sommes ramenés à la rupture, à une forme de chute, qui affirme notre causalité originaires et tout en même temps s'accuse à travers elle. Ainsi, cette présence découvre en nous, l'immanence de l'être pur.

C'est dans ce rapport d'identité et d'opposition d'avec la loi spirituelle, « non dans les déterminations contingentes dont l'individu est affecté, que se trouve la raison d'être d'une oscillation incessante dans la conscience de soi, que jamais ne vient apaiser la certitude d'une immédiation possessive »⁴⁸⁰. Or dans cette tension, dans cette précarité sans cesse renouvelée, la liberté peut se déployer et s'épanouir, parce qu'elle est ce qui nous ramène à l'être pur. C'est pourquoi, nous semble-t-il, nous pouvons affirmer que chez Nabert, la justification n'est pas dans une vérification de l'être pur par le moi, elle est dans l'effort pour tendre vers celui-ci. Elle n'est pas donnée par cet être pur, mais par la contradiction au moi que nous offre la réalité, dans le refus de l'injustifiable, et par conséquent dans l'aspiration : c'est là que naît la liberté.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 172

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 176

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 176

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 176

C'est donc dans l'épanouissement de la liberté que se découvre non pas la fin, mais les étapes, de l'expérience menant à la morale. Ainsi à travers la liberté, se joue la dignité humaine. En effet s'il est impossible de conceptualiser, ce qu'est cette liberté consubstantielle à l'être, c'est que la justification ne se tient jamais que dans un désir inassouvi. Il n'y a pas de sens à penser une réalité de la conversion, ce serait la mort de l'effort, du désir, de la liberté⁴⁸¹, ce serait parvenir à un ordre de l'expérience qui n'a plus rien d'humain.

L'humanitas de l'homme, c'est d'être, parmi tous les vivants, le seul en qui s'éveille la certitude de n'être pas un être donné dont on pourrait cerner la nature; c'est de se refuser à n'être qu'un vivant supérieur capable d'une praxis dépassant celle de tout les autres êtres ; c'est de rejeter tout humanisme qui se flatterait de prendre la mesure de l'homme.⁴⁸²

Derrière ce problème de l'unité entre sensible et pensée, (qui est au central pour saisir le sens de la liberté et plus fondamentalement celui de toute la morale de l'*Essai sur le mal*), se joue donc la question de la transparence à soi. Ainsi Nabert déclare que l'injustifiable :

C'est ce qui fait sentir sa présence dans les retards, dans les reprises et les recommencements inévitables, dans les contrariétés et les disgrâces qui se font au sein de chaque vérité conquise, *dans l'opacité qui se forme autour de la zone lumineuse de la pensée et du vouloir**[...].⁴⁸³

La liberté incarne donc le paradigme de ce problème qui traverse tout l'ouvrage. Or, puisque les concepts mythes sont le point nodal des tendances humaines et la clef de la recherche morale de Nabert, nous sommes en droit de nous demander : Quelle transparence de soi permettent-ils?

Il reste de l'obscur dans l'*Essai sur le mal*, concernant la relation du concept mythe avec le mythe (ou, si l'on préfère, dans la tension entre le sens et la fonction mythique de ce concept). Il y a des mythes, parce que nous ne pouvons jamais nous voir nous-mêmes, si ce n'est dans un miroir, ce que peuvent constituer chacun de ceux-là. Cependant comme tous miroirs, ils renvoient des reflets lumineux qui dissimulent et empêchent d'avoir une idée complète de soi ; et surtout ils nous présentent des reflets de nous-mêmes qui varient

⁴⁸¹ On peut justifier cette idée, par ce qu'écrit Nabert : « la liberté [...], si la conscience pure et la conscience du moi pouvait se rejoindre elle s'abîmerait dans leur accords. » *Ibid.*, p. 172

⁴⁸² *Ibid.*, p. 169

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 60

* Nous soulignons

selon l'endroit d'où nous les regardons. C'est un des effets, de la multiplicité d'interprétations, qu'ils peuvent incarner.

La transparence n'est donc jamais totale. Nabert, dans *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophies morale*, le reconnaît :

l'analyse réflexive révèle toute sa fécondité en surprenant le moment où l'acte spirituel s'investit dans le signe qui risque aussitôt de se retourner contre lui. La pensée symbolique ne symbolise pas une pensée déjà complète par soi et certaine de soi : elle est, bien plutôt, à différents degrés et de différentes manières, la forme du sillage que dessine, pour se connaître et s'accomplir, l'acte spirituel. Or, dès que se relâche le lien entre l'acte et la signification qui paraît faire corps avec l'œuvre, la fonction de la subjectivité transcendantale paraît tenir toute entière dans le regard qui lui donne accès à des valeurs, à des essences, à des significations objectives. C'est en ce point qu'il conviendrait de fixer la différence entre les actes de la subjectivité transcendantale dans l'analyse phénoménologique⁴⁸⁴ et les actes de la conscience constituante dans la philosophie réflexive.⁴⁸⁵

Il y a donc une limite dans la pensée de Nabert. Par conséquent, dans la continuité de *l'Essai sur le mal*, nous demandons : Comment penser le rapport entre l'expérience réflexive qui donne accès au sens du concept mythe et le mythe tel qu'il est appréhendé par la conscience intellectuelle ? C'est toute la question du caractère symbolique du mythe.

Ricoeur reprendra à son compte ce problème du mythe. En effet E. Doucy, dans son article intitulé *L'héritage de Jean Nabert*, écrit :

Sous un titre devenu fameux : "Le symbole donne à penser", Ricoeur pose le problème de *La symbolique du mal*. A travers les symboles et les mythes, le livre a saisi l'aveu que la conscience religieuse⁴⁸⁶ fait du péché, un aveu qui passe la compréhension du mal accessible à la réflexion pure⁴⁸⁷. Mais en faisant appel à une autre expérience et à

⁴⁸⁴ Ceci est tout à fait en accord avec la perspective de Ricoeur, pour qui « la phénoménologie reste l'indépassable présupposition de l'herméneutique » (et pour qui, par ailleurs « la phénoménologie ne peut exécuter son programme de constitution sans se constituer en une interprétation de la vie de l'ego »). Ces citations sont tirées : *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, P. Ricoeur, Paris, Seuil, 1986, p. 55

⁴⁸⁵ *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophies morale*, J. Nabert, Paris, PUF, 1994, p. 407

⁴⁸⁶ Concernant le rapport avec Nabert, s'il est besoin de le préciser plus avant, rappelons que Nabert rapproche l'expérience métamorale de l'expérience religieuse.

⁴⁸⁷ Il faut bien voir que pour Ricoeur la réflexion n'est pas l'opération réflexive, contrairement à la terminologie de Nabert, mais la pensée en générale. Concernant le sens de la phrase, elle peut s'expliquer par cette citation, de l'écrit de Ricoeur : « Le hiatus entre la *réflexion* pure sur la "faillibilité" et la confession des "péchés" est patent. La réflexion pure ne fait appel à aucun mythe, à aucun symbole ; en ce sens elle est un exercice direct de la rationalité ; mais pour elle la compréhension du mal est scellée ; la réflexion est pure, mais elle laisse en dehors de soi la réalité quotidienne, pour autant que le quotidien de l'homme c'est

un autre jeu de langage n'a-t-on pas brisé la continuité de la réflexion ? C'est la question que pose Ricœur : " Est il possible, après cette rupture, de renouer avec la réflexion pure, de l'enrichir de tout l'acquis de la connaissance symbolique ?" ⁴⁸⁸

En effet, c'est bien cette question qui est en germe dans tout *l'Essai sur le mal* : L'originalité et le problème que pose le statut des concepts mythes en est la preuve. Il s'agit bien à travers eux, de penser la façon dont l'acte pur, auquel l'acte réflexif nous donne accès, est saisi et conceptualisé dans la conscience intellectuelle ; et de cette façon, la fertilise. C'est de cette façon que l'esprit peut répondre aux différentes formes du sentiment d'injustifiable (tel que le péché et le sentiment de culpabilité qui l'accompagne)

Or : «Tous les symboles de la culpabilité –déviation, errance, captivité- tous les mythes- chaos, aveuglement, mélange, chute, - disent la situation de l'être du monde ; la tâche est alors, à partir des symboles, d'élaborer des concepts existentiels, c'est-à-dire non seulement des structures de réflexion, mais des structures de l'existence en tant que l'être de l'homme », écrit Ricœur. Il nous apparaît bien, que Nabert est parvenu à s'acquitter de cette « tâche » avec les concepts mythes. En effet si l'homme est à la jonction entre pureté et matière, entre esprit et sensible, à travers ces concepts il peut penser cette jonction pour agir et ne pas en rester à l'étonnement stérile et à la souffrance du méchant. Cependant pour Ricœur, c'est une fois ces « concepts existentiels » formés, qu'apparaît la véritable la difficulté :

C'est alors que se posera le problème de savoir comment s'articule sur l'être de l'homme et sur le néant de sa finitude, le quasi-être et le quasi-néant du mal humain. ⁴⁸⁹

Ainsi les concepts mythes de Nabert s'ils maintiennent l'unité entre deux tendances inverses, ne nous permettent pas de la comprendre : cette unité n'est pas transparence de l'homme à soi.

Ici apparaît la possibilité d'envisager la relation symbolique comme rapport ultime de l'homme au monde. Tel est en effet le problème que semble manifester nos tentatives toujours renouvelées d'appréhender non seulement le monde extérieur mais aussi le monde intérieur. A travers les concepts mythes (dont on a vu qu'ils présentaient encore des zones

«l'esclavage des passions » ». (*Philosophie de la volonté*, tome 2. *Finitude et culpabilité*, I. *L'homme faillible*, II. *La symbolique du mal*, P. Ricoeur, Aubier Montaigne, 1960, p. 323)

⁴⁸⁸ « L'héritage de Jean Nabert », dans *Esprit*, P. Colin, 1988, n° 7-8, p. 125- 126

⁴⁸⁹ *Philosophie de la volonté*, tome 2. *Finitude et culpabilité*, I. *L'homme faillible*, II. *La symbolique du mal*, P. Ricoeur, Aubier Montaigne, 1960, p. 332

d'ombres) et la pensée de la liberté (insaisissable sinon dans le désir), l'*Essai sur le mal* précise le sens de ces tentatives mais ne donne pas de réponse définitive au problème :

Par la reconnaissance du sujet pur et de la liberté qui en est solidaire, on s'avance vers ce qui est en delà du sujet et de la liberté, comme par l'idée de nature, on atteint ce qui est en deçà, à la racine de toutes les résistances spécifiées par des normes qui marquent les directions dans lesquelles l'esprit humain s'engage pour satisfaire à des exigences venant de plus haut que lui, mais qui ne se saisissent et ne se connaissent que par lui.⁴⁹⁰

Ainsi, c'est certes la question de la morale qui est au cœur de l'*Essai sur le mal*, (c'est-à-dire celle de la relation à autrui), mais en arrière plan, se dessine le problème épistémique de l'ensemble du rapport de soi à soi et au monde, en chacun d'entre nous.

Ce rapport est-il vraiment symbolique, comme le laisse soupçonner le statut des concepts mythes et la pensée de la liberté, chez Nabert ? Nous pouvons chercher une réponse avec Ricœur, puisqu'il écrit :

Je parie, que je comprendrai mieux l'homme et le lien entre l'être de l'homme et l'être de tous les étants si je suis l'*indication* de la pensée symbolique. Ce pari devient alors la tâche de *vérifier* mon pari et de le saturer en quelque sorte d'intelligibilité ; en retour cette tâche transforme mon pari : en pariant *sur* la signification du monde symbolique, je pari en même temps que mon pari me sera rendu en puissance de réflexion, dans l'élément du discours cohérent.⁴⁹¹

C'est toute la question de l'herméneutique pensée par Ricœur. Par conséquent il nous faudra nous y intéresser de plus près, afin d'approfondir et d'éclairer la pensée de Nabert. L'évidence de la relation entre ces deux philosophies, nous apparaît, en fait, d'autant mieux que Ricœur situe son herméneutique dans une perspective qui reconnaît sa dette envers la philosophie de Nabert :

Pour employer un autre langage que celui de Nabert, mais que son œuvre encourage : parce que la réflexion n'est pas une intuition de soi, par soi, elle peut être, elle doit être une herméneutique.⁴⁹²

Tel sera donc notre problème.

Ainsi nous avons tenté de montrer que dans l'*Essai sur le mal*, Nabert, à partir de l'expérience sensible de l'injustifiable, en vient, en suivant un cheminement réflexif, à

⁴⁹⁰ E.M., p. 151

⁴⁹¹ *Philosophie de la volonté*, tome 2. *Finitude et culpabilité*, I. *L'homme faillible*, II. *La symbolique du mal*, P. Ricoeur, Aubier Montaigne, 1960, p. 330

⁴⁹² *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1969, p. 221

poser des concepts mythes. A travers eux, il invite son lecteur à un acte réflexif qui lui permet d'accéder à une forme d'expérience de la connaissance passant par la saisie immédiate d'un acte pur, saisie dans laquelle il peut retrouver le sens de ces concepts mythes. Sans cette participation active du lecteur, ces concepts perdent de leur sens, car ils ne se laissent appréhender par les catégories intellectuelles que sous une forme déçue, interprétée. Pour éclairer l'ensemble de la morale de Nabert nous avons donc cherché à mieux comprendre le statut des concepts mythes.

Et il apparaît que si l'opération réflexive, donne à la morale de Nabert une cohérence entre forme et contenu, nous offrant ainsi la certitude intérieure de son objectivité, il n'en reste pas moins que cet argument est faible, et que rien ne prouve, en réalité, l'universalité de la morale de Nabert. Celle-ci repose sur le présupposé d'une nature sensible commune, or puisque nous savons que les sentiments sont influencés par les croyances, certains seraient en droit de douter de l'objectivité du sentiment d'injustifiable, sur lequel Nabert fonde entièrement l'*Essai sur le mal*.

Aussi avons nous essayé, par le présent travail, de montrer qu'il y a une possibilité de penser la morale de Nabert, et qu'elle est tenable. Certes nous ne prétendons pas avoir rien prouvé quand à son universalité, il nous semble cependant avoir mis en évidence le fait que les concepts mythes constituent une hypothèse recevable⁴⁹³, et par ailleurs qu'ils sont féconds pour la théorie comme pour la pratique. Or c'est l'importance et le caractère holiste de cette fécondité qui justifie que l'on s'intéresse de près à l'*Essai sur le mal*, et qu'on ne le relègue pas au rang d'hypothèse probable parmi tant d'autres : car le contenu et plus encore la méthode de Nabert (à laquelle le dit contenu est intrinsèquement lié) possèdent une pertinence particulière pour appréhender le réel. En effet :

L'office de la réflexion, c'est de ne pas laisser en dehors l'une de l'autre, l'intimité de la conscience et l'universalité de la raison⁴⁹⁴

Par conséquent il s'avère que dans l'unité des concepts mythes, tient toute entière, la double tension de l'homme, et qu'ainsi en eux se joue la liberté, en ce que celle-ci peut ou non tendre vers l'esprit pur. Cependant le statut de ces concepts dans la relation qu'ils entretiennent avec la conscience réflexive n'est pas sans poser problème. Il nous faut donc bien voir, que ce qui fait la force de conviction de la morale de Nabert, par ce qu'elle offre

⁴⁹³ Jusqu'à preuve du contraire

⁴⁹⁴ *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophies morale*, J. Nabert, Paris, PUF, 1994, p. 402

à chaque moi qui refait en lui l'acte réflexif l'évidence intime de sa justification, marque aussi sa limite. Dès lors, il nous reste à penser plus avant le concept mythe qui est le point nodal de cette théorie : en questionnant la notion de mythe et l'herméneutique de Ricoeur d'une part ; et de l'autre, en interrogeant dans cette perspective, l'ensemble de l'œuvre de Nabert (notamment sur ce qui apparaît ici au cœur du problème : la liberté humaine). Il s'agira en fait de voir quel sens profond peut avoir une morale, et plus généralement une pensée philosophique, faisant une place à des formes symboliques.

Alors s'ouvre devant moi le champ de l'herméneutique proprement philosophique : ce n'est plus une interprétation allégorisante qui prétend retrouver une philosophie déguisée sous le vêtement imaginaire du mythe ; c'est une philosophie à partir de symboles qui tâche de promouvoir, de former le sens, par une interprétation créatrice.⁴⁹⁵

⁴⁹⁵ (*Philosophie de la volonté*, tome 2. *Finitude et culpabilité*, I. *L'homme faillible*, II. *La symbolique du mal*, P. Ricoeur, Aubier Montaigne, 1960, p. 330

Bibliographie :

Bibliographie du projet de mémoire

Source primaire :

NABERT, J., *Essai sur le mal*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001, [première édition : Paris, PUF, 1955].

Sources secondaires :

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, IV
ARISTOTE, la *Poétique*, traduction R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980, 6, 49 b28 et 13, 1453 a10

ARISTOTE, *Les Politiques*, traduction P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993 VIII, 7

BLONDEL, E., ed., *La morale*, Paris, Flammarion, 1999

BOLLACK, J., *L'Oedipe roi de Sophocle*, T1, Lille, Presse Universitaire de Lille, 1990

CASTELLANO, V., « Jean Nabert : un approccio critico al problema del male », dans *Annali della Facolta die Lettere e Filosofia della Universita de Bari*, n° 27 - 28, 1984/85, p. 517 - 535.

COLIN, P., « L'héritage de Jean Nabert », dans *Esprit*, P. Colin, 1988, n° 7-8, p. 125- 126

CRIGNON, C., ed., *Le mal*, Paris, G.F. Flammarion, 2000

DEJOURS, C., *Souffrances en France : la banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998, VIII 2 et 3

DEMETRIO JIMENEZ, J., « Mal y pecado. Una lectura del "Ensayo sobre el mal " de Jean Nabert », dans *Revista Agustiniana*, vol. 40 n° 122, 1999, p. 577 - 592.

DODDS, E. R., *Les Grecs et l'irrationnel*, traduction de M. Gibson, Paris, Flammarion, 1977 [première publication : *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1959]

DOUCY, E., « La pensée du mal chez Jean Nabert », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol.84 n° 3, 84, 2000, p. 439 - 474.

FESTUGIERE, A.-J., *De l'essence de la tragédie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 16 - 28

GODIN, C., (dir.), *Dictionnaire de philosophie*, Fayard/Éditions du Temps, Poitiers, 2004

- KANT, E., *Les fondements de la métaphysique des mœurs*, (1785), traduit de l'allemand par V. Delbos et revu par A. Philonenko, Paris, J. Vrin, 1980
- KANT, E., *Critique de la raison pure*, traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2^e édition 1986 [la première édition date de 1944], I, 2^e division
- LA FAYOLLE, A. de, *La question du mal d'après Jean Nabert et le péché originel*, Lyon, Université catholique de Lyon, 1998 (mémoire)
- NIETZSCHE, F., *Œuvres, I, La naissance de la tragédie, Considérations inactuelles*, publié sous la dir. de M. de Launay, Paris, Gallimard, 2000, chapitres 7 à 10
- PLATON, *La République*, traduction G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 2004, 595 a - 608 c
- REINHARDT, K., *Sophocle*, traduction française E. Martineau, Paris, Editions de Minuit, 1971, [première édition : *Sophokles*, Francfort, Klostermann, 1933], p. 144 - 154
- RHODE, E., *Psyché. Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, Payot, 1928, p. 320 - 328
- RICŒUR, P., « Le scandale du mal », dans *Esprit*, P. Ricœur, n° 7-8, Juillet - Aout 1988, p. 58 - 59
- RICŒUR, P., « L'Essai sur le mal », dans *Lectures 2*, Paris, Ed. du Seuil, 1992, p. 237 - 252 (il s'agit de la reprise complétée de « L'héritage de Jean Nabert », dans *Esprit*, n° 7 - 8, 1988, p. 119 - 128)
- RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté*, tome 2. *Finitude et culpabilité*, I. *L'homme faillible*, II. *La symbolique du mal*, P. Ricœur, Aubier Montaigne, 1960, conclusion (« Le symbole donne à penser »)
- SAÏD, S., *La Faute tragique* Paris, Librairie François Maspero, 1978, introduction et II-2-VI
- SOPHOCLE, *Œdipe Roi*, traduction P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1998
- VERNANT, J.-P., et VIDAL NAQUET, P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1981 [première édition : Librairie François Maspero, 1972], III et IV

Bibliographie projective du mémoire

Sources primaires :

- NABERT, J., *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943.
- NABERT, J., *Le Désir de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.
 Réédition : NABERT, J., *Le désir de Dieu ; suivi d'un inédit : La conscience peut-elle se comprendre ?*, Paris : les Éditions du Cerf, 1996
- NABERT, J., *L'expérience intérieure de la liberté : et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994 (première édition : 1923, thèse pour le doctorat ès lettres présentée à la Faculté des lettres de Paris).
- RICŒUR, P., *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986

RICOEUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965
 RICOEUR, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986
 RICOEUR, P., *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975
 RICOEUR, P., *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1960
 RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté*, tome 2. *Finitude et culpabilité*, I. *L'homme faillible*, II. *La symbolique du mal*, Paris, Aubier Montaigne, 1960
 RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990
 RICOEUR, P., *Temps et récit*, 3 vols., Paris, Seuil, 1983 - 1985

Sources secondaires :

BRUNSCHVICG, L., *et al.*, « Deuxième centenaire de la naissance de Kant », dans *Revue de métaphysique et de morale*, numéro exceptionnel 31e année n° 2 : avril juin, 1924, p. 133-372.
 BRUNSCHVICG, L., *et al.*, *Études sur Kant*, Paris, A. Colin , 1924
 CAPELLE, Ph ., Éthique et religion Nabert et Ricœur : En mémoire de Paul Ricœur, dans *Transversalités*, Paris, n° 96, 2005 , p.139-150
 CAPELLE, Ph., dir., « Jean Nabert. Compréhension de soi et désir de Dieu chez Jean Nabert », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, vol. 84 n° 3, 2000, p. 409-411
 CAVACIUTI, S., *Essere e libertà : nella filosofia riflessiva di Jean Naber*, Italie, Il Testimone ed. , 1995
 GIOIA, G., *Desiderio di Dio e libertà in Nabert*, (appendice de J. Nabert), Palermo, Enchiridion , 1984
 GREISCH, J., « " L'inquiétude de se comprendre " et le désir de Dieu », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Belgique, vol.84 n° 3, 2000, p. 475-488
 JERVOLINO, D., *Paul Ricœur. Une herméneutique à la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2005
 KÜHN, R., « Reflexionsphilosophie als religionphilosophie bei Jean Nabert », dans *Kant Studien*, Berlin, vol. 89 n° 1, 1998, p. 68-79.
 LEVERT, P., *Jean Nabert ou l'Exigence absolue*, Paris, Seghers , 1970
 LEWIS, G., *et al.*, *Descartes (ou Descartes et son temps)*, Paris, le Livre mondial, 1953
 LOUDES SIRGADO GANHO, M. de, « Consciencia e intersubjectiva em Jean Nabert », dans *Didaskalia*, n° 28, 1998, p. 213-218
 NASSIB KHAIRALLAH, G., *La dialectique de l'aspiration dans la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Faculté des lettres Paris Sorbonne
 NABERT, J., « La philosophie réflexive », in *Encyclopédie Française*, t. XIX, Philosophie – Religion, Paris, 1957, p. 19.04-14 à 19.06-3
 NAULIN, P., *L'itinéraire de la conscience : étude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Aubier, 1963
 NEBULONI, R., *Certeza e azione : la filosofia riflessiva in Lagneau e Nabert* , Milan, Vita e pensiero , 1984
 ORTH, S., *Das verwundete Cogito und die Offenbarung : von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Freiburg, Herder , 1999.
 PONCEAU, A., *Initiation philosophique*, (présentation de J. Nabert), Paris, M. Rivière, 1964
 PUCELLE, J., *Études sur la valeur. Vol. 2. Le règne des fins : l'essence de la civilisation*, (préface de Jean Nabert), Paris, E. Vitte, 1959

- QUELQUEJEU, B., « Jean Nabert et les philosophies de la réflexion. Un bref repérage. », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 84 n° 3, 2004, p. 413-419
- RENARD, N., *L'approche réflexive de la finitude dans la philosophie de Jean Nabert*, thèse soutenue en 1974 à Paris X Nanterre, sous la direction de Ricœur P.
- RICOEUR, P., *et al*, sans titre (compte-rendu des interventions de la séance d'inauguration du Fonds J. Nabert à l'Institut Catholique de Paris), dans *Transversalités*, n° 82, avril-juin, 2001, p.1-30
- RICOEUR, P., « L'acte et le signe », dans *Les Études Philosophiques*, Paris / Marseille, juillet - septembre, 1962, p. 339-350
- RICOEUR, P., *La Critique de la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995
- RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté*, I. *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier Montaigne, 1950
- RICOEUR, P., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995
- ROBBERECHTS, L., *Essai sur la philosophie réflexive*, Namur (Belgique), Presses universitaires de Namur, 1971
- ROBBERECHTS, L., *Essai sur la philosophie réflexive. Volume II : Jean Nabert et après.*, Namur (Belgique), Presses universitaires de Namur, 1974
- ROBBERECHTS, L., « Réflexion phénoménologique et réflexion éthique », dans *Les Études Philosophiques*, Paris / Marseille, juillet - septembre, 1962, p. 403-420
- ROBILLARD, S., *Liberté et transcendance : Nabert après Fichte*, thèse soutenue en 1997 à l'Université de Poitiers ; sous la direction de Vieillard-Baron J.L.
- ROSSI, F., *Jean Nabert : filosofo della religione*, Perugia (Italie), Benucci, 1987
- WORMS, F., ed., *F. L'Acte libre et le temps de la réflexion, introduction aux Éléments pour une éthique de Jean Nabert*, Paris, Beauchesne, 2006

Sigles et abréviations utilisés

E.M. : NABERT, J., *Essai sur le mal*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001

G.I. : DODDS, E. R., *Les Grecs et l'irrationnel*, traduction de M. Gibson, Paris, Flammarion, 1977

O.R. : SOPHOCLE, *Œdipe Roi*, traduction P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1998

Table des matières

SOMMAIRE	4
INTRODUCTION	5
PARTIE 1 LA THÉORIE DU MAL CHEZ NABERT	13
<i>Introduction</i> :	14
1) <i>La Causalité impure</i>	18
2) <i>Le mal de sécession</i> :	25
3) <i>Le péché (et le sentiment du péché)</i> :	39
<i>Remarques préalables</i> :	39
<i>Remarque finale</i> :	50
<i>Conclusion</i> :	51
PARTIE 2 L'EFFICACITÉ DES CONCEPTS MYTHIQUES	62
<i>Introduction : limites des deux critères de l'efficacité</i>	63
A) <i>Le critère de l'objectivité</i>	63
B) <i>Le critère de la fécondité</i>	64
<i>Conclusion</i> :	65
1) <i>Le « péché » chez Nabert : la question du cadre religieux</i>	65
A) <i>Les limites d'une critique de l'objectivité de la pensée de Nabert</i>	66
B) <i>Le cas des Grecs</i>	69
a) <i>Péché et faute</i>	70
b) <i>La tragédie et le cas de l'Oedipe Roi de Sophocle</i>	75
c) <i>Remarque finale sur le sens social de la tragédie grecque</i>	84
C) <i>Conclusion</i>	86
a) <i>Pensée du Divin et sentiment de péché, dans l'Essai sur le mal</i>	87
b) <i>Conclusion : L'objectivité des conceptions mythiques de l'Essai sur le mal</i>	90
2) <i>La pensée de Nabert appliquée à une échelle supra individuelle, c'est-à-dire à la collectivité ?</i>	91
A) <i>Le concept de corruption chez Nabert</i>	92
B) <i>Un élargissement possible du concept de corruption à une dimension politique?</i>	93
a) <i>De quel principe pouvons-nous penser que la corruption politique est la négation, dans la perspective ouverte par Nabert dans l'Essai sur le mal ?</i>	94
b) <i>Les problèmes que pose l'identification du "nous" à l'État : Comment penser la responsabilité et la possibilité de mettre un terme aux pratiques corrompues ?</i>	97
C) <i>Conclusion</i> :	102
<i>Conclusion</i> :	103
PARTIE 3 LA RECHERCHE D'UN ÉQUILIBRE DANS LA TENSION ENTRE SENSIBLE ET CONSCIENCE INTELLECTUELLE	107
1) <i>L'injustifiable comme centre d'une relation triangulaire dans l'esprit : entre conscience intellectuelle, opération réflexive et sensibilité</i>	108
A) <i>Une tension entre sensibilité et pensée</i>	108
1) <i>La pensée chez Nabert : une forme d'opposition à l'expérience de l'injustifiable ?</i>	108
2) <i>La conscience réfléchie</i>	109
3) <i>Acceptions de la sensibilité</i>	112
4) <i>Acte réflexif et régénération morale</i>	114
B) <i>Critère de la méthode réflexive de Nabert (et des concepts mythes qui en sont issus)</i>	117
C) <i>Conclusion</i>	123
2) <i>Le concept mythe : statut et visée</i>	126
A) <i>Le mythe</i>	128
a) <i>Définition générale de la notion de mythe</i>	128
b) <i>Origine et visée du mythe</i>	129
B) <i>La fonction mythique</i>	131
a) <i>Mythes et concepts mythiques</i>	131
b) <i>Enjeux du concept mythe dans la théorie de Nabert</i>	136

<i>Conclusion</i> :.....	138
CONCLUSION	141
BIBLIOGRAPHIE :	160
SIGLES ET ABRÉVIATIONS UTILISÉS	164
TABLE DES MATIÈRES	165

MOTS CLÉS : mal, morale, mythe, péché, philosophie réflexive

RÉSUMÉ

Nous envisageons ici la théorie et la méthode de *l'Essai sur le Mal* écrit par J. Nabert. Il s'agit de voir comment pour cet auteur, l'opération réflexive, se tournant sur le sentiment d'injustifiable, ressaisit un acte pur, qui permet au moi de penser le péché, le mal de sécession et les maux. Ces trois formes du mal ont une même racine : la causalité originare qui est consubstantielle au moi. Ainsi après avoir mis en évidence ces différentes notions, nous nous attachons plus précisément à leur statut, et essayons de montrer qu'elles sont des concepts ayant la même fonction que les mythes. Il s'agit pour nous de voir, que c'est cet aspect, qui fonde la portée et l'originalité de la morale de Nabert.