Document généré le 7 juil. 2025 04:22

Laval théologique et philosophique

Nabert et le problème du mal

Jean Roy

Volume 32, numéro 1, 1976

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1020511ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1020511ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Roy, J. (1976). Nabert et le problème du mal. *Laval théologique et philosophique*, *32*(1), 75–84. https://doi.org/10.7202/1020511ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1976

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

NABERT ET LE PROBLÈME DU MAL

Jean Roy

Il faut reconnaître à Kant le mérite d'avoir remonté la pente naturelle du rationalisme, et peut-être de la philosophie elle-même depuis son origine, qui l'emporte vers une atténuation du mystère du mal et de sa charge de scandale absolu : le mal doit pouvoir être intégré dans un ordre. Sa doctrine du mal radical fut d'abord perçue comme une sorte de trahison de l'Aufklärung. Mais, on le comprend mieux aujourd'hui, cette réflexion sur le mal ne contredit pas formellement les assises de la philosophie critique. Il reste que cette pièce tardive, taillée dans la matière épaisse de l'expérience, reçoit quelque limitation de son insertion dans l'ensemble du criticisme. C'est que l'élan premier de la pensée kantienne le tourne d'abord vers la théorie de la connaissance; elle répugne, semble-t-il, à fouiller les abîmes de la conscience coupable. De plus, en transposant au domaine de l'action, la distinction de l'a priori et de l'empirique, instituée pour asseoir la critique du savoir, Kant manque la dialectique originale de l'agir : la morale est déracinée, exilée dans l'impersonnalité du monde nouménal ; l'absolu de la loi installe l'inimitié entre la raison et la sensibilité, terrassée, humiliée. Bref, la morale du devoir devient abstraite et répressive.

Du reste, c'est probablement à tort que nous tenons les *Fondements* et la seconde *Critique* comme l'expression même de la morale de Kant, deux œuvres qui s'occupent, en fait, du statut du jugement moral [1]. L'intention y est, avant tout, théorique, critique. Ricœur ne craint pas d'y voir « une simple axiomatique de l'intention volontaire » [2]. À la suite de G. Krüger, M. Reboul a raison de considérer la première partie de la *Religion* comme une anthropologie de la vie morale : « après avoir montré ce que *doit* l'homme, Kant s'interroge ici sur ce qu'*est* l'homme » [3].

Le préalable critique était sans doute nécessaire pour arracher la notion de liberté à l'emprise de toute problématique ontologique ou scientifique : il fallait que le terrain fût dégagé pour l'affirmation de la liberté, définie par rapport à une loi qui

1. E. Weil, *Problèmes kantiens*, Vrin, 1963, p. 9.
2. P. Ricoeur, « Démythiser l'accusation » in *Démythisation et morale*, Aubier, 1965, p. 51.
3. O. Reboul, « Le mal dans la philosophie religieuse et politique de Kant » in *Canadian Journal of Philosophy*, December 1973, p. 170.

n'empruntât rien à la nature, à l'histoire ou à la volonté divine. Restait ensuite à retrouver correctement la voie d'accès à la descente aux enfers de quelque « mauvaise volonté ». Car, à la vérité, avait-il une autre alternative théorique que de s'engouffrer dans cet intraitable paradoxe?

Placer l'origine radicale du mal dans les tendances ou dispositions de la nature eût été la mettre trop bas. Le mal n'est pas constitutif de notre être ou d'une partie de notre être, il est de l'ordre de l'agir et comme tel contingent, œuvre de notre liberté, bien que l'expérience atteste la permanence de sa présence. C'est pourquoi certaines expressions de la *Religion*, chargées de résonances gnostiques, ne sauraient être interprétées dans un sens manichéen.

Situer, au contraire, l'origine du mal dans la liberté rationnelle ou volonté (Wille) eût été sans doute la placer trop haut et, par surcroît, former une notion contradictoire. Car, si la volonté se définit comme détermination par la loi de la raison, comment peut-on ensuite en faire le siège de la méchanceté?

Pouvait-il être le fait du libre-arbitre (Willkür)? Certes, la liberté arbitraire peut choisir la voie raisonnable *ou* son contraire. Mais alors, comment comprendre que devant une alternative aussi claire, elle tranche, en fait, aussi souvent dans le sens du mal? Si le déterminisme de la nature est intégral, si les phénomènes ne nous livrent qu'une chaîne ininterrompue de causes et d'effets, le cours des choses n'est que ce qu'il est : le mal ne saurait surgir comme tel dans le règne absolu de la facticité. Il faut donc qu'il soit commis par une liberté. Celle-ci implique la possibilité de déchoir de sa destination idéale. Mais comment comprendre que la liberté vienne à s'enchaîner elle-même? Comment se fait-il que le libre arbitre se fasse, en réalité, si souvent, serf-arbitre? D'un côté, j'avoue que ce qui est mal, j'aurais pu ne pas le faire. Car, si le mal avait été nécessaire, il ne serait pas mal du tout, n'étant pas posé par l'acte d'une liberté et, s'il était contingent, j'ai raison de déclarer ma culpabilité. Le saut de la possibilité à l'acte constitue l'événement mystérieux de la faute. Ce passage, je ne peux le comprendre car il ne comporte en lui-même aucune nécessité, je peux seulement comprendre son incompréhensibilité. D'autre part, je sais bien aussi que je ne peux pas ne pas faire le mal. Comment éclairer l'énigme de la faute, de la répétition des fautes?

L'approche philosophique de ce mystère, Kant l'accomplit magnifiquement dans sa théorie du penchant naturel au mal, penchant dont la manifestation emplit l'histoire mais qui est, en lui-même, contingent, né de la liberté.

L'*Essai sur le mal* prend ici la relève de Kant. Le premier et le dernier chapitre manifestent une totale originalité; les chapitres II, III et IV prolongent de manière extrêmement personnelle l'impulsion de l'*Essai sur le mal radical*, en s'enfonçant dans l'expérience intérieure de la conscience coupable. La notion de « causalité impure » sert de médiation entre la faute et ce que Nabert appelle le « péché », terme utilisé en un sens nouveau, dégagé de toute résonance archaïque ou religieuse. Comme chez Kant, le mouvement de pensée est orienté vers l'origine commune à toutes les maximes mauvaises.

Dans le cadre de cet article, nous nous limiterons à cerner les points saillants où la fidélité de Nabert à Kant se fait à la fois la plus critique et la plus créatrice. À la limite, cette confrontation peut être conçue comme une péripétie interne du kantisme sur ce point décisif et, à ce titre, ouvrir le débat. N'écrivait-il pas lui-même, peu avant

sa mort, que tout son effort visait à « dépasser la pensée critique sans la trahir, sans transgresser ses défenses »[4].

Partant du jugement spontané que porte la conscience sur le mal, Nabert en prend, dès le départ, la mesure la plus large : la conscience s'insurge non seulement contre le mal moral mais également contre la fausseté et la laideur ; par ailleurs, elle souffre tout à la fois du mal produit par la liberté et des maux qui résultent apparemment du seul jeu des lois naturelles. Ainsi, la réflexion concrète enlace à nouveau ce que le formalisme s'était appliqué à démêler, à scinder. La restauration de l'expérience plénière de la négativité pointe vers « l'injustifiable », prédicat commun à toutes les formes du mal. Cette catégorie globale peut d'abord apparaître comme une qualification arbitraire, sentimentale, gratuite. L'art dialectique de Nabert consiste à s'appuyer sur l'autorité des normes pour suggérer par une méthode de transparence et de passage à la limite, un en deça où la contradiction est absolue. En deça mais au travers des formes spécifiées du non-valable se dessine un fond de résistance invincible qui alimente le jeu des oppositions claires : « ce sont des maux, ce sont des déchirements de l'être intérieur, des conflits, des souffrances sans apaisement concevable »[5]. L'injustifiable, c'est ce qui fait éclater la simple opposition du valable et du non-valable, en tout ordre de réalité.

> En présence de certains actes de cruauté, demande-t-il, ou de l'abaissement de certains hommes, ou de l'inégalité extrême de leurs conditions d'existence, est-ce par l'idée d'un désaccord entre ces faits et les règles morales que nous épuisons les raisons impliquées dans notre protestation. Quand la mort interrompant prématurément une destinée, nous frappe de stupeur, ou qu'elle nous apparaît comme la rançon d'une haute ambition spirituelle, est-ce par l'idée de l'injuste que nous apprécions l'événement ?

Non, l'expérience amère de la contradiction radicale est une expérience bien fondée sur laquelle le rationalisme classique, largement imprégné des thèmes stoïciens, achoppe. Ainsi, la limite inférieure et la limite supérieure de la morale kantienne sont enfoncées : comme l'injustifiable excède par en bas le non-valable, tel que la pensée peut encore le contenir par la détermination des « couples de contraires » — le beau et le laid, le juste et l'injuste, le courageux et le lâche —, le désir de justification excède par en haut la simple rectitude morale, telle que cette même pensée normative la prescrit.

D'autre part, l'injustifiable déchire les rets de la pensée spéculative : le mal n'est pas davantage privation, limitation, négativité, finitude, moment d'un progrès extérieur à la conscience personnelle ; il est le contraire de ce que Nabert appelle « la forme de l'absolu spirituel », d'où procèdent les normes et qui les dépasse. Il convient de remarquer que la récupération dialectique du mal par les ambitieuses philosophies de la totalité, qu'il s'agisse de la théodicée de Leibniz ou de la philosophie hégélienne de l'histoire, forme achevée de la théodicée selon son auteur[6], procède d'une récusation de principe du témoignage de la conscience individuelle. Kant en est

4. Lettre du 22 janvier 1957 à P. Naulin, rapportée par celui-ci dans son livre, *L'itinéraire de la conscience*, étude de la philosophie de J. Nabert, Aubier, 1963, p. 15.

5. J. NABERT, *Essai sur le mal*, P.U.F., 1955, p. 21.

6. G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1967, pp. 26, 346.

d'ailleurs conscient, lui qui joint dans sa philosophie pratique des écrits d'humeurs différentes sur le mal, sans y discerner la moindre aporie. Le changement d'humeur tient simplement à un déplacement focal. Un certain optimisme est autorisé si l'on passe de l'appréciation de la qualité morale de l'intention chez l'individu au progrès de la civilisation du point de vue de l'histoire universelle. En effet, sur le plan de l'intériorité morale, Kant peut légitimement appliquer la distinction acquise dans son essai sur les grandeurs négatives à ce domaine particulier : une mauvaise intention ne consiste pas dans la simple absence du motif raisonnable mais dans la présence active du motif contraire. La lâcheté ne repose pas simplement sur un manque de courage mais sur une conduite de démission, engageant l'acte même de la liberté.

Il en va autrement sur le plan extérieur du droit et de la politique qui ne vise pas finalement à la régénération spirituelle de l'individu mais à la conservation de la société humaine. C'est ainsi qu'en 1795, Kant marque un cran d'arrêt aux conséquences réactionnaires que Rehberg, en particulier, avait tirées de ses remarques désabusées sur la valeur morale de l'humanité commune, onze ans plus tôt : « le bois dont l'homme est fait est si noueux, avait-il écrit, qu'on ne peut y tailler des poutres bien droites »[7]. Dans son opuscule sur la paix perpétuelle, Kant formule l'idée qu'il serait possible de faire vivre ensemble une foule de démons, pourvu qu'ils aient quelque intelligence. En d'autres termes, le problème politique est soluble indépendamment du problème moral.

De la même manière, sur le plan de l'histoire, la « ruse de la nature » utilise les vices privés pour faire progresser l'humanité ; elle fournit ainsi un motif d'espérance raisonnable de la portée de l'action dans l'histoire, car il est nécessaire d'espérer pour entreprendre et continuer...

Sans nier le fait que le mal individuel puisse fructifier en entrant dans une économie plus vaste dont nous tentons de déchiffrer partiellement le sens dans des lectures diverses, Nabert tourne le dos à cette perspective abstraite qui contredit fondamentalement la méthode réflexive qu'il met en œuvre. D'emblée il se porte à l'expérience vive de la conscience, auteur ou victime du mal, en ce que cette expérience comporte d'unique et d'irréductible. Les histoires dialectiques exercent une sorte de dégradation ou de nivellement de la transcendance des actes à travers lesquels la conscience perce les limites de la moralité commune, tels l'acte sublime du sacrifice ou l'acte diabolique de la cruauté gratuite. La vérité vécue est qu'il y a des maux que rien ne peut compenser, des actes irréparables, des contradictions non-dialectiques qui débouchent sur un tragique d'autant plus pur que la contingence du malheur frappe des êtres de plus grande intégrité morale. L'affirmation de l'injustifiable cesse d'être arbitraire si on la ressaisit dans l'acte qui lui est intérieur et qu'il faut bien appeler *absolu* « pour indiquer qu'il enveloppe sa raison d'être »[8], « sa propre garantie »[9]. C'est cet acte « qui communique aux vœux de la conscience une autorité qui passe la sensibilité individuelle tout en recueillant ses protestations »[10].

7. E. KANT, « Idée d'une histoire universelle »... in *La philosophie de l'histoire*, Aubier, 1947, p. 68.
8. J. NABERT, *Essai sur le mal*, p. 38.
9. *Ibid.*, p. 31.
10. *Ibid.*, p. 31.

Pourtant, l'injustifiable n'est pas encore le mal ; il y manque la complicité de la volonté ; il est seulement « ce qui permet de restituer au mal toutes ses dimensions »[11]. Ici encore, la morale de Kant est l'horizon théorique à partir duquel Nabert approfondit l'expérience du mal.

Chez Kant, la loi morale constitue la *ratio cognoscendi* de la liberté. La liberté autant que la moralité se définissent entièrement par rapport à un impératif catégorique qui commande universellement. Cette définition postule qu'après chacune de ses fautes la liberté dispose souverainement d'elle-même c'est-à-dire est capable de se replacer, l'instant d'après, dans la posture du choix absolu de l'obéissance ou de la désobéissance. Cette position, impliquant à la limite une dissociation de l'être agissant et de ses actes, est encore clairement formulée dans la *Religion* :

> Toute action, quand on en recherche l'origine rationnelle, doit être considérée comme si l'homme y était arrivé directement de l'état d'innocence ; car quelle qu'ait été sa conduite antérieure et quelles que soient aussi les causes naturelles ayant agi sur lui, qu'elles se trouvent en lui ou hors de lui, peu importe, son action est cependant libre et nullement déterminée par une quelconque de ces causes ; elle peut donc et doit toujours être jugée comme un usage *original* de son libre arbitre[12].

C'est précisément cette inaltérable intégrité de la causalité du moi que Nabert met en question en introduisant l'idée d'une « causalité impure ». Certes, Kant s'interrogeait dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* s'il y eut jamais un acte moralement pur posé par une liberté raisonnable et finie. Dans la *Religion*, il fait même de l'impureté, le second niveau du penchant au mal. Mais cette détermination n'implique aucune rupture des catégories morales du kantisme : elle signifie simplement le mélange des mobiles inspirés par la nature avec les motifs rationnels dans l'effectuation concrète de la liberté. Le décompte des actes et de leurs mobiles, pris un à un, par rapport à l'absolu de la loi, n'est pas remis en cause, à ce niveau, pas plus d'ailleurs qu'au plan de la méchanceté. À ce dernier niveau, la pointe avancée de la culpabilité réside dans le penchant, librement contracté, à renverser la subordination idéale de l'amour de soi à l'impératif de la raison. Bien que les actes puissent être extérieurement conformes au devoir, le renversement des motifs n'en est que plus perfide car il trahit l'exigence morale au moment même où il montre l'apparence de la vertu et se croit justifié pour autant.

En approfondissant ce divorce mensonger de la légalité et de la moralité, Nabert est amené, de proche en proche, à dépasser la conception abstraite de la liberté rationnelle, du libre-arbitre, et de la loi chez Kant.

En effet, Nabert rend suspects même les actes accomplis avec une intention moralement pure, c'est-à-dire par considération de la loi du devoir. Dans la fidélité de l'idéal de l'autonomie, la conscience ne laisse pas d'éprouver un sentiment d'insécurité quant à la causalité de son acte, attestant que celui-ci n'est pas totalement transparent à lui-même. L'intérêt, l'amour-propre, la vanité ont pu se mêler au respect pour la loi, « comme quelques gouttes d'acide suffisent à corrompre l'eau la plus pure ». Mais Nabert ne s'arrête pas là ; il demande qu'on remonte même « en arrière de l'intention »,

11. *Ibid.*, p. 40.

12. E. KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, 1793, pp. 62-63.

« jusqu'au jaillissement du possible... indiscernable de l'accueil que nous lui avons fait, pour retrouver la causalité à laquelle nous renvoie le remords »[13]. Car celui-ci nous atteint nous-mêmes, par delà toutes nos responsabilités déterminées, discontinues, ponctuelles. Derrière les motifs, accessibles à un simple effort de lucidité psychologique, il faut remonter à la genèse obscure de l'intention, puis, à la « génération des possibles ».

> Qu'il n'y ait pas coïncidence entre une responsabilité venant au moi en conséquence de ses actes singuliers et une responsabilité concernant la causalité qui est en arrière de tous ces actes, c'est ce dont témoigne un sentiment dont la force et l'autorité sont d'autant plus nettes que nous n'avons pas méconnu les obligations de la moralité : il 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 des mouvements où il se préfère à tous les êtres et à l'universel. (...) Au fond, du remords, ce que nous découvririons, si nous n'avions à le refouler pour ménager nos forces, c'est que nous n'avons pu transgresser notre devoir, une fois et en un temps, que nous n'apprenions du même coup que nous l'avons transgressé depuis toujours et en toute circonstance, sinon dans notre conduite extérieure, du moins dans les motifs qui l'ont inspirée »[14].

Bref, Nabert affirme dans une de ces formules ramassées et incisives dont il a le secret « que l'idée d'une trahison, c'est déjà une trahison »[15].

Ce qui se fait jour dans ce mouvement de pensée, c'est l'idée d'une résistance intérieure à la liberté ; l'*Essai sur le mal* n'incrimine plus ici l'indocilité de la nature ou de la sensibilité mais un empêchement intime à coïncider avec l'exigence d'une causalité pure. Dans cette philosophie de l'immanence radicale, nulle psychologie ne peut décharger la culpabilité du moi en installant à l'intérieur des individus la transcendance de mauvais penchants naturels qui limiteraient, du dehors en quelque sorte, l'action de la liberté. À rebours de la pente naturaliste et déterministe de l'entendement, tout l'effort de Nabert vise, au contraire, à ressaisir sous la trame des passions constituées selon le modèle des sciences de la nature les actes cachés et ténus à travers lesquels le moi se préfère. Au terme de cette dialectique de dévaluation des actes qui prennent place dans le monde, il faut aller jusqu'à affirmer notre égalité dans le péché ; la distance que la légalité instaure entre les « bons » et les « méchants » est annulée ; les consciences s'égalisent non dans ce qu'elles font mais dans ce qu'elles auraient pu ou pourraient faire car nous n'effectuons pas plus que le méchant l'idée d'une causalité pleinement spirituelle c'est-à-dire « qui verrait se dissoudre sous le regard de la conscience, le possible qui ne serait pas ordonné à l'universel, à la loi morale, à l'être véritable du moi. (...) Ce n'est pas même assez de dire qu'une causalité pure n'aurait pas à repousser certains possibles : ils ne franchiraient même pas le seuil de la conscience »[16].

---

13. J. NABERT, *Essai sur le mal*, pp. 48-49.
14. *Ibid.*, pp. 47-48.
15. J. NABERT, « Le sens de la liberté humaine » in *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris, janvier-février, 1938, p. 19.
16. *Ibid.*, p. 54.

Après avoir désigné la source impure, insondable, des fautes, l'intime complaisance à soi-même en deça des transgressions ou subversions singulières du devoir, Nabert la décrit dans le rapport à soi, et à autrui, comme lésion d'une relation, comme scission originaire, c'est-à-dire comme « péché » et « sécession des consciences ». Le péché est éprouvé « comme diminuation de l'être même du moi, à quoi ne correspond aucune échelle objective des devoirs : ce qui compte ce n'est plus la gravité de la faute mais la négation par le moi de la loi spirituelle qui fait le fond de son être »[17]. En d'autres termes, il est trahison de l'exigence absolue qui est l'âme du vouloir et, à ce titre, il met en question l'ensemble de nos actes, la totalité de notre être. Or en trahissant cette aspiration totale, le moi se trahit lui-même, se constitue comme subjectivité séparée, repliée sur elle-même et, du même coup, comme autre que les autres. Par cette « rupture opérée dans le moi par le moi »[18], la conscience altère la qualité de son rapport aux autres en même temps qu'elle corrompt la vérité de son rapport idéal avec elle-même qui coïncide avec un principe d'unité qui n'est créateur du pour soi que parce qu'il est d'abord à la racine du nous. Le moi pur est à la conscience particulière ce que l'un est au nous. (...) « Ce qui est péché dans l'intimité de la conscience est identiquement sécession dans le rapport des consciences les unes avec les autres »[19]. C'est alors qu'autrui prend le visage de l'ennemi, que le moi se contracte, et que le désir infini du moi est amèrement contredit. Ici, encore, Nabert remonte des sentiments justiciables de l'observation psychologique, aux actes spirituels qui s'y révèlent et s'y dissimulent tout à la fois. De ce point de vue, les sentiments de défiance, d'hostilité et d'agressivité n'apparaissent pas comme origine et fondement de la sécession des consciences mais bien plutôt comme l'enveloppe extérieure visible, d'actes dont la spiritualité n'emprunte rien à la nature ou au principe de la moralité car celui-ci « n'a pas d'autre fonction que d'ordonner à l'universalité de la raison les rapports réciproques de personnes autonomes, et qu'il laisse par là même hors de ses prises la possibilité d'une relation directe et intime de chacune d'elles singulièrement, avec un principe qui passe la raison »[20].

Finalement, la réflexion bute « sur un fait originaire qui échappe aux prises de la conscience réflexive parce qu'il est à la racine de toute conscience possible et qu'il coïncide avec une rupture spirituelle constitutive d'un moi singulier »[21]. C'est pourquoi Nabert peut ajouter, corrélativement, « que l'inversion radicale du rapport en quoi consiste le péché n'exigerait rien de moins que l'éviction du moi »[22]. Ainsi dans cette perspective, la multiplicité numérique des consciences, la finitude, devrait être comprise à partir du mal et non l'inverse.

Kant s'était approché de cette idée dans la notion de choix intemporel pour marquer que cet acte ne saurait être assimilé à une cause parmi les causes mais aussi pour poser, en pensée, une certaine « antériorité » ou transcendance d'un acte radical

17. *Ibid.*, p. 69.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*, p. 97.
20. *Ibid.*, p. 96.
21. *Ibid.*, p. 74.
22. *Ibid.*, p. 86.

de la liberté à l'ensemble des actes qui composent son histoire mondaine sans pour autant réintroduire, en fait, une sorte de destin qui ruinerait l'idée d'une régénération totale de notre être de la liberté elle-même. Cependant, cette catégorie demeure tributaire de la raison pratique et appelle quelque réserve : en voulant comprendre « l'acte consubstantiel à l'être du moi et à sa causalité »[23] il y a risque de la subordonner à un déterminisme non plus maturel mais « transcendant ». Nabert vise, en particulier, l'idée d'un « caractère intelligible » qui ferait du moi singulier une expression dans le temps de la causalité du moi nouménal. En l'exilant loin du moi empirique, Kant a placé la liberté trop haute. Contre la scission abstraite des deux moi, du moins sur le plan de l'analyse, il faut adopter une interprétation dynamique du libre-arbitre qui nous mette sur la voie d'une éthique concrète « qui corresponde à l'histoire vraie d'un moi »[24]. À l'extériorité du dualisme de la nature et de la liberté, il faut substituer « l'idée d'une polarité, d'une tension entre deux pôles dont aucun n'est accessible à la volonté, dans le mouvement par lequel elle se déploie sur des plans différents, faisant surgir des résistances nouvelles par l'effet de son mouvement lui-même. Cette conception ne sera pas une conception dualiste si elle s'interdit de réaliser dans la nature, l'antithèse de la valeur. (...) Et pour la même raison, je n'oserais pas dire que la nature gravite vers la liberté, car j'affirmerais par là qu'un moment peut venir où je réaliserais d'une manière adéquate l'idée de la liberté, par laquelle j'agis »[25]. Concrètement, nature et liberté s'enlacent dans l'action, dans l'objectivité de l'œuvre et du signe. Dans sa théorie du signe, esquissée à l'occasion de la théorie du motif et de la valeur, Nabert montre « comment la liberté participe, sans s'y perdre, à la vie d'une conscience et au système des faits psychologiques qui s'y déroulent »[26]. D'un côté le motif « participe à l'acte » et, d'autre part, il « se prête à devenir très vite l'élément d'un déterminisme psychologique »[27]. De la même manière, sur le plan de la normativité éthique, « il n'y a de valeur que par une adhésion contingente de la conscience aux normes d'une pensée faite pour l'impersonnalité »[28]. La nature n'est plus uniquement perçue comme l'autre de la liberté mais comme sa propre condition de réalisation ; elle est le non-moi par le moyen duquel le moi actualise et vérifie l'authenticité de son effort d'accomplissement et, inversement, la volonté « a besoin pour se produire, de cela même qui la limite et qu'elle aspire à dépasser »[29].

Dans les *Éléments pour une éthique*, cette dialectique s'applique admirablement à la conscience morale. D'un côté, Nabert reconnaît la pleine validité de la discipline du devoir et du droit : « il est nécessaire que soit maintenu à l'arrière plan, comme une sauvegarde contre les méprises ou les entraînements de la subjectivité, l'ordre

23. *Ibid.*, p. 61.
24. *Ibid.*, p. 52.
25. J. NABERT, « Le sens de la liberté humaine », *loc. cit.*
26. J. NABERT, *L'expérience de la liberté*, P.U.F., 1924, p. 63.
27. *Ibid.*, p. 127.
28. *Ibid.*, p. 310.
29. *Ibid.*, p. 213.

spécifiquement moral »[30]. Mais, d'autre part, il affirme du même souffle : « on ne saurait douter que dans le train ordinaire de la vie, le devoir ne touche pas l'âme en son centre »[31]. Son sens est au-delà de lui dans des actes absolus comme le pardon ou le sacrifice. En fait, le devoir et les institutions n'ont pas pour office de contraindre la nature, de l'extérieur, mais de travailler à sa transmutation en s'appuyant sur elle. D'absolue, la loi devient médiation du désir le plus profond, point de repère critique de la conscience réfléchissant sur la valeur de ses actes. Il est vain et dangereux de réprimer ou d'épuiser la sève des tendances comme si ce combat était une fin en soi : « on oublie que la conscience ne peut se délivrer du penchant qu'en lui empruntant sa causalité et qu'elle ne peut succomber sous le penchant qu'en lui prêtant sa lumière »[32]. Ne vaut-il pas mieux le reconnaître franchement : « l'espèce de déception qu'engendre l'obéissance au devoir risque à tout instant de provoquer un dégoût de la règle et de favoriser l'hypocrisie dans les mœurs. La recherche du plaisir comme tel est la forme la plus frustre sous laquelle se manifeste le besoin de prendre une sorte de revanche contre la règle et de rompre l'isolement que la moralité ne laisse pas d'engendrer, quand elle ne dispose que de la loi pour unir les êtres, et qu'elle les sépare par surcroît de la nature et du monde »[33]. Replacé dans la dialectique totale de l'aspiration qui est la dialectique de l'existence elle-même, le devoir n'est plus qu'un moment dans l'histoire de la conscience particulière cherchant à s'égaler à la plénitude de la conscience pure.

Ainsi, la morale est débordée de multiples manières. Tout d'abord, l'éthique ne prescrit pas ; elle décrit seulement l'élan profond du désir d'être, sa direction idéale. La scission du pur et du « pathologique » instituée par le formalisme est dialectisée et subordonnée à un foyer d'irradiation qui n'est plus négation mais affirmation originaire.

Kant a dégagé une loi morale universelle mais cette universalité est extensive : elle se réfère à l'ensemble des êtres raisonnables. À cette conception il manque la dimension temporelle de la personnalité concrète. Nabert parle alors d'une « universalité intensive »[34] qui relie virtuellement tous nos actes à venir. La loi valable pour tous et en toute situation est, en réalité, une pensée d'entendement comme le disait déjà Hegel. L'impersonnalité de la raison législatrice doit être ré-insérée dans l'expérience concrète de la conscience comme puissance d'intégration et de totalisation de ses actes.

D'autre part, l'effort vers l'établissement du règne des fins est englobé dans un désir plus vaste, le désir de l'Un qui est, comme « le désir du mal surmonté » une autre figure du désir de Dieu ou plutôt du divin[35].

Enfin, le pardon, le sacrifice, le sublime éclatent au-delà de l'empire de la loi, comme « l'injustifiable » échappe à la vision morale du monde, par en bas. « Il y a de

30. J. NABERT, *Éléments pour une éthique*, p. 136.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 107.

33. *Ibid.*, p. 135.

34. J. NABERT, « Le rationnel et la moralité », Lycée Henri IV, 1938-39, rapporté par P. Naulin in *L'itinéraire de la conscience*, p. 195.

35. J. NABERT, Inédits in *Nabert*, P. Levert, Seghers, 1971, p. 142 ; *Le désir du Dieu*, Aubier, 1966, p. 56.

"l'incoordonnable", dirions-nous volontiers, avec J.-J. Gourd, pour désigner le caractère des actes, des opérations, des sentiments, qui ne vont pas contre les normes des différentes fonctions de la conscience intellectuelle, esthétique, morale, mais qui échappent à ces normes par en haut, si je puis dire, en raison, de l'absoluité intensive dont ils témoignent, de leur imprévisibilité, de l'impossibilité de les convertir en règles universalisables »[36].

Ainsi la morale de Kant s'approfondit en une Éthique qui affronte résolument le tragique de l'existence, dans l'immortelle espérance d'une justification totale, toujours déçue. Dans la nuit, l'âme n'est finalement soutenue que par le témoignage d'actes singuliers et contingents mais sublimes à travers lesquels passe « le souffle de l'absolu »[37].

36. J. NABERT, « Le Divin et Dieu », in *Les études philosophiques*, n° 3, juillet-septembre, 1962, p. 328.
37. J. NABERT, *Essai sur le mal*, p. 149.