NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

95 N° 3 1973

L'origine du mal. Nabert, critique de Kant

J. BAUFAY

p. 279 - 300

https://www.nrt.be/es/articulos/l-origine-du-mal-nabert-critique-de-kant-1228

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'origine du mal

NABERT, CRITIQUE DE KANT

Sans doute, je n'ai rien à me reprocher,
mais je n'en suis pas pour autant justifié.
Saint PAUL, *1 Co 4*, 4.

On sait l'immense effort tenté par Kant pour rendre compte du mal radical dans la nature humaine [1]. — Il constate d'abord que l'origine du mal moral ne doit pas être cherchée au niveau des « dispositions » originelles de l'homme (dispositions à l'animalité, à l'humanité, à la personnalité), lesquelles tendent toutes au bien [2]. Bien plus, sur la troisième rien de mauvais ne peut se greffer : la personnalité, en effet, en vertu de laquelle l'être humain devient susceptible d'imputation, s'exprime dans « la capacité d'éprouver pour la loi morale un respect *qui soit un mobile suffisant par lui-même du libre arbitre* » [3]. Quant à la « raison », ainsi originairement liée à la loi par la médiation du respect, elle ne saurait elle-même être corrompue. Il reste donc à Kant de rapporter l'origine du mal à un « penchant » contingent (nous ignorons quand il fut empiriquement acquis), radical et inné (il ne peut être détruit), et pourtant libre.

Or, du fait que ce penchant au mal ne peut résider dans la sensibilité (nous n'en serions pas responsables), il devrait, semble-t-il, consister dans le désaveu de la loi morale érigé en motif déterminant du libre arbitre. Kant, cependant, estime que l'homme ne peut en venir à pareille intention « diabolique », par quoi il accepterait « le mal *comme tel* pour mobile dans sa maxime » [4] : cessant de considérer la liberté au plan du libre arbitre, il se réfère alors à l'indissolubilité de la liberté et de la loi, à la fonction constitutive de la raison morale en nous : « Nul homme, même le plus pervers, et quelles que soient ses maximes, ne viole la loi morale dans un pur esprit de révolte (en lui opposant un refus d'obéissance). Elle s'impose à nous *irrésistiblement*, au contraire, en vertu de notre disposition morale » [5].

---

1. Cf. *La Religion dans les limites de la raison*, trad. A. TREMESAYGUES, Paris, Alcan, 1913 (Première partie : De la coexistence du mauvais principe avec le bon, ou du mal radical dans la nature humaine, 17-62).
2. *Ibid.*, 26-29.
3. *Ibid.*, 28.
4. *Ibid.*, 41.
5. *Ibid.*, 39. Nous soulignons.

Dès lors, recourant au dualisme de la raison et de la sensibilité, Kant conçoit le principe du mal sous les traits d'une « perversion » qui, dans la maxime, *subordonne* les mobiles issus de la loi morale (seuls inconditionnellement bons) à ceux qui proviennent de l'« amour de soi », c'est-à-dire des inclinations naturelles et sensibles. On remarquera que ce n'est pas la matière, mais bien la forme, des maximes qui est ici concernée ; un résultat empirique bon ne préjuge pas de la qualité de l'intention intelligible : on retrouve là un trait du « formalisme kantien ».

Quant à l'origine du mal dans la nature humaine, il ne faut pas, estime Kant [6], la considérer temporellement (bien qu'il soit inévitable qu'on se la « représente » sous les espèces d'un « commencement ») : il serait en effet contradictoire d'assigner à des actes *libres* en tant que tels une origine temporelle, comme s'ils étaient déterminés par quelque état antérieur. Si l'action mauvaise est vraiment libre, cela signifie « qu'elle peut et doit toujours conséquemment passer pour un usage *originel* du libre arbitre » : d'un point de vue rationnel, toute action mauvaise « doit être envisagée comme le fait d'un homme en état d'innocence immédiatement avant de la commettre » [7].

On verra bientôt, notamment en ce qui concerne ce dernier point, tout ce que Nabert doit aux analyses kantiennes [8]. Remarquons dès à présent avec lui (cf. *EM* 163-165) qu'en reculant devant l'hypothèse d'une volonté « diabolique » chez l'homme et, dès lors, en laissant intacte la « raison », Kant finit par s'interdire de concevoir le mal « radical » comme un mal « absolu » : d'où, chez lui, un certain « optimisme », la croyance en une conversion toujours possible de notre vouloir, dans un acte « intemporel » de liberté, lequel n'apparaît pas au plan des événements empiriques, bien qu'il soit « sym-

---

6. *Ibid.*, 44-51.
7. *Ibid.*, 46.
8. Cf. *Essai sur le mal* (nous citons *EM*), 1re éd., Paris, P.U.F., 1957 ; 2e éd., Paris, Aubier, 1970 (nous citons d'après la 1re éd.). En plus des textes que nous commenterons, il faut considérer avec une attention particulière la « Note sur l'idée du mal chez Kant », sur quoi s'achève le livre (159-165). — Dans un article récent, *Nabert lecteur de Kant. A propos de la réédition de l'« Essai sur le mal »*, dans *Rev. phil. de Louvain* 69 (1971) 537-568, P. Watté a entrepris une remarquable étude de la réinterprétation par Nabert du mal radical kantien, en soulignant que le texte de Kant contient plus que ce que son interprète en retient, notamment en ce qui concerne la dimension communautaire du mal. Par là se trouve compensé ce que le présent article, dans sa perspective délibérément nabertienne, pourrait avoir d'« injuste » à l'égard de l'effort kantien. Il est bien vrai qu'en un sens « Kant continue à parler au moment où Nabert se tait » (*art. cit.*, 566). Par ailleurs : « Il faut donc continuer à écouter Nabert au-delà de son écrasante pensée » (*ibid.*, 567).

bolisé » sensiblement dans le temps par le progrès continu de notre conduite [9].

I. — Le sentiment de culpabilité

Pour le dire en un mot, l'*Essai sur le mal* de Nabert conteste précisément que le mal moral puisse être purement et simplement assimilé à l'immoralité, dans la perspective d'une volonté autonome de type kantien, c'est-à-dire déterminée par la *raison*. La question posée est, dès lors, la suivante : le mal est-il limité à la transgression par la conscience de la loi du devoir ? Ou bien ne sommes-nous pas renvoyés, au-delà des actes qui violent la loi morale, à un *fond impur qui transit la causalité même de la liberté ?*

Réduire la conscience morale à la dimension de l'autonomie, du devoir, de la loi rationnelle, cela revient, d'après Nabert, à concevoir le sujet de l'action à l'imitation de celui des opérations de la connaissance — ce qu'il refusait déjà dans les ouvrages antérieurs à l'*Essai* [10].

D'une part, en effet, « qu'est-ce que le je, dans le je pense, ajoute véritablement à l'acte de la pensée ? Il ne renvoie pas à un moi singulier ; il désigne l'acte coordinateur d'opérations multiples, l'acte par excellence de la pensée unifiante qui maîtrise la dispersion temporelle et la discontinuité des jugements » (*EM* 41-42). Rassemblée sous les traits du moi transcendantal, la conscience intellectuelle n'est rien de plus que le « pôle identique » (*EM* 40) des actes qui constituent la vérité universelle. Elle est, selon le mot des *Eléments pour une éthique* (cf. *EE* 64), anonyme.

Le sujet de l'action, par contre, celui « qui exerce une causalité, qui prend des décisions dont il assume la responsabilité », doit-on le concevoir, à l'instar du sujet de la connaissance, dépouillé de sa « partialité », libéré de « toute attache à la subjectivité » (*EM* 42) ? Autrement dit, peut-on s'assurer que les actes de la conscience volitive « ne sont point affectés par la particularité du sujet qui les effectue » (*EM* 42) ? Dans l'affirmative, il y aurait « corrélation entre la conscience morale et l'acte d'une volonté parfaitement docile à des impératifs rationnels », lesquels joueraient dans la vie morale

---

9. Cf. *La Religion dans les limites de la raison,* 54-56.

10. Cf. *L'Expérience intérieure de la liberté* (nous citons *EL*), Paris, P.U.F., 1924, 198-199, 281 ; *Eléments pour une éthique* (nous citons *EE*), 1re éd., Paris, P.U.F., 1943 ; 2e éd., Paris, Aubier, 1962 (nous citons d'après la 2e éd.), 64-66. — Dans le cadre de cet article, nous nous bornerons à commenter l'*Essai.* Pour comprendre dans toutes ses nuances la distinction que fait Nabert entre la connaissance et l'action, l'étude des *Eléments pour une éthique* serait indispensable.

le même rôle que les catégories de l'ordre théorique ; les seules résistances opposables à cette liberté située toujours, en droit, « au niveau de ce que lui demande la loi morale » (*EM* 42), ne pourraient plus être le fait que de la sensibilité et des tendances naturelles « indociles à l'impératif de la moralité » (*EM* 43-44). Le mal, dès lors, résulterait, comme le pensait Kant, de la subordination de la motivation par la loi à la motivation par les désirs sensibles. Dans cette perspective, il n'est évidemment plus permis de penser que « la moralité n'est elle-même qu'un moment dans le progrès total de la conscience de soi » (*EM* 43)[11] : il n'y a rien au-dessus de la loi de l'universel et du devoir, puisqu'il n'est rien supposé non plus par quoi le pouvoir de la liberté serait limité « du dedans » (*EM* 43), « à l'intérieur de soi » (*EM* 45)[12].

La critique de Nabert et son effort pour dépasser la perspective morale de ce rationalisme portent précisément sur ce dernier point. *En-deçà de son option* pour ou contre la loi morale, la liberté n'est-elle déjà pas impure et secrètement pervertie ?

Le sentiment de culpabilité suffit à rendre la question inévitable. Comment concevoir, en effet, que nous puissions avoir le sentiment de n'être pas justifiés, non pas parce que nous n'avons pas satisfait à toutes les exigences de la loi, mais « *quoique* nous ayons donné à la loi ce qu'elle demandait » (*EM* 44-45)[13] ? N'est-ce pas avouer que le désir de justification concerne, plus profondément que ses actions particulières, la causalité et l'être même du moi ?

C'est donc bien de « l'introduction d'une autre dimension de l'existence » (*EM* 46) qu'il s'agit ici. Non pas en vue de déprécier l'ordre de la moralité, au niveau duquel il convient de maintenir l'idée que la causalité de la volonté est toujours entière face aux impératifs du devoir ; mais pour rendre compte de certaines données qui lui échappent parce qu'elles sont, en effet, « d'un autre ordre » (*EM* 47) ; pour justifier, comme dit encore Nabert, « une dimension de l'existence qui fait défaut à l'éthique aussi longtemps qu'elle s'appuie sur la seule idée d'une volonté autonome, constamment égale à soi et n'ayant à se défendre que contre la séduction des désirs » (*EM* 62).

Au-delà de la responsabilité que définit le jugement moral, celle qui touche « des actes singuliers, discontinus, dont la qualité est

11. Pour Nabert, le niveau spécifiquement moral n'est qu'un moment nécessaire de l'« éthique » (entendue par conséquent au sens large), à laquelle il revient de décrire l'histoire du désir d'être et de fixer la signification de ses étapes essentielles (cf. *EE* 108, 137, 138, 147).

12. Sur cette question, cf. aussi l'article de M. P. NAULIN, *La Philosophie de Jean Nabert et la morale de l'autonomie,* dans *Les Etudes philosophiques,* 1962, n. 3, 351-359.

13. Cf. le texte de saint Paul cité en exergue. — Dans les citations c'est **toujours nous qui soulignerons.**

déterminée par leur rapport à la loi morale », ce dont nous avertit le sentiment de culpabilité, c'est de la présence d'« 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 à soi, à la vanité » (*EM* 47). C'est donc plus que le simple *remords* assaillant le moi qui s'est rendu coupable de quelque faute déterminée. Ou plutôt, c'est « l'antériorité essentielle » de ce « sentiment de culpabilité plus originaire » (*EM* 47)[14], qui permet au remords de se prolonger « dans un sentiment d'intolérabilité affectant le moi tout entier » — comme si, à l'occasion du remords consécutif à quelque faute localisée contre notre devoir, nous découvrions « 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 » (*EM* 48)[15]. Le remords donne ainsi accès, si l'on consent à remonter, au travers de l'analyse de notre motivation, « *jusqu'au jaillissement du possible* », à « l'actualité d'une causalité qui passe les responsabilités parcellaires » (*EM* 48).

Avant d'en venir à l'étude de la génération des possibles — puisqu'il apparaît que toute l'analyse portera sur ce point et que notre « désir de régénération » concerne la causalité même du moi — Nabert écarte encore deux interprétations possibles de ces sentiments « d'essence plus métaphysique que morale », comme le remords ou la culpabilité, sentiments « qui naissent à l'occasion de l'expérience morale » (*EM* 49), mais semblent lui échapper. Ces deux interprétations ont en commun de ne pas situer la source du mal à l'intérieur même de la causalité du moi et de s'appuyer, par conséquent, sur l'idée de l'intégrité de la liberté.

Dans le cadre de cet article, on négligera la première de ces interprétations, qui est proposée, ce semble, par des penseurs d'inspiration plotinienne (cf. *EM* 50-52). Quant à la deuxième, elle appelle particulièrement l'attention, du fait qu'elle concerne Kant : on y reconnaît en effet les doctrines « d'inspiration rationaliste » ; elle repose sur « le dualisme de l'esprit et de la nature, de la raison et de la sensibilité, conjugué avec l'idée d'une liberté toujours égale à elle-

14. L'antériorité « essentielle » est à opposer à l'antériorité « chronologique ».
15. « Depuis toujours et en toute circonstance » : cette expression se retrouve fréquemment dans l'*Essai,* sous des formulations équivalentes (« originairement et de tout temps » : *EM* 75 ; « ne pas cesser de » : *EM* 62, 84, 87 ; cf. *EE* 31, 64, etc.).

même » (*EM* 53). L'initiative par laquelle celle-ci consent aux suggestions « de la nature sensible et des tendances » (*EM* 52) — alors qu'elle est toujours présupposée capable d'y résister — suffit à expliquer les retards dans le progrès de la conscience. C'est, en tout cas, « en dehors de la causalité du moi », dans les *tendances naturelles,* qu'il convient de situer « la source des résistances à la loi morale » (*EM* 53).

L'hypothèse que Nabert introduira lui-même pour rendre compte intégralement du sentiment de culpabilité sera celle d'« une causalité spirituelle qui serait *à la fois libre et prévenue en faveur de certains possibles,* libre et déjà complice de la nature » (*EM* 56-57). La théorie des possibles, résumée dans l'*Essai sur le mal,* demande cependant quelques explications complémentaires, qui nous renvoient au premier ouvrage de Nabert : *L'Expérience intérieure de la liberté.*

Quelques indications peuvent être rassemblées, tout d'abord, à partir de ce que Nabert appelle *la dissociation de l'acte dans la représentation* (cf. *EL* ch. 1, § 4, 35-49)[16]. Ce phénomène est invoqué au moment où il s'agit de montrer que le sentiment du libre arbitre ne fait pas toute notre expérience de la liberté[17], mais renvoie à « une expérience intérieure singulièrement plus riche et plus complexe » (*EL* 35). — Il faut, estime Nabert, inverser le schème selon lequel sont habituellement disposées les phases de la volition : loin de se donner d'abord « l'idée d'un ou de plusieurs objets possibles pour notre activité » sur lesquels la délibération et la résolution s'exerceraient « après coup » (*EL* 36), il convient plutôt de considérer que les idées d'objets possibles constituent, non pas la préparation, mais *la suite* et la conséquence d'un acte de volonté. Seulement, cette volition initiale est demeurée *inachevée* : pour « prolonger son existence », elle se développe dans la vie psychologique « par une suite de pensées, dont les liaisons, à mesure qu'elles seront mieux comprises, dissimuleront davantage la causalité initiale qui leur a ouvert un chemin » (*EL* 36). *C'est à cet acte inaugural qu'il convient de faire commencer l'expérience intérieure de la liberté.*

Quant au *sentiment du libre arbitre,* il ne peut naître qu'au moment où la volition initiale s'est déjà traduite, psychologiquement, en idées prêtes à fournir autant de « motifs ». Pour l'âme hésitante, l'acte de conscience initial, qui maintenait d'abord en sa simplicité un complexe d'éléments indiscernables, se scinde dans la représentation, s'il n'est pas accompli mais qu'il subisse comme un « arrêt » (*EL 37*) du

16. Ce phénomène est étudié par M. P. RICŒUR dans son article sur *L'Acte et le signe selon Jean Nabert,* dans *Les Etudes philosophiques,* 1962, n. 3, 339-349, article repris dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique,* Paris, Seuil, 1969, 211-221.

17. Cf. *supra,* p. 279.

fait des pensées opposées qu'il met au jour, en deux parts, d'ailleurs solidaires. D'un côté, il « se projette en avant de nous sous la forme d'un objet idéal, d'une fin, d'un possible qui prétend à l'existence », tandis que, d'autre part, il « se traduit par des pensées qui sont, à nos yeux, des motifs de réaliser cet objet » (*EL* 38). Cette dissociation constitue la condition d'apparition du sentiment du libre arbitre :

> La volition commencée, mais inachevée et tenue en suspens, se dédouble, se polarise pour obéir aux lois de la représentation, et, quoiqu'ils ne puissent renier leur commune origine, ces deux éléments se disposent de telle sorte à nos yeux qu'ils refoulent le souvenir de l'acte auquel ils doivent l'existence. Dès que cette dissociation s'est opérée, le contraste s'accuse entre l'objet immobile qui est offert à notre option et les représentations qui militent avec plus ou moins de succès en sa faveur et qui sont entraînées dans le devenir de la vie psychologique. Plus l'intervalle entre ces représentations et l'objet qu'elles concernent semblent s'étendre, plus il nous est difficile de concevoir l'indivision primitive de l'acte où il faudrait ressaisir la causalité de la conscience, et il nous semble qu'il n'y a pas eu encore le moindre commencement de volition. Ainsi nous nous méprenons parfois sur des décisions déjà prises, quand le temps qui nous sépare des mouvements à exécuter est occupé par un discours intérieur où nous croyons tout remettre en question et délibérer encore, alors que nous avons déjà voulu (*EL* 36).

Ce qu'il importe de retenir de cette théorie, c'est que *le surgissement des possibles suppose un premier acte de volonté,* acte inachevé dont ils sont la trace et qu'ils prolongent dans la vie psychologique : « ces possibles qui sont devant moi, devant ma représentation, dit ailleurs Nabert, sont des actes de ma conscience, des esquisses de lois : se séparant de la conscience, qui les a produites, elles suscitent l'impression d'un choix à faire entre des possibilités antagonistes » [18].

Quant à la nature des *motifs* sur lesquels s'exerce la délibération, elle est exposée dans un paragraphe de *L'Expérience intérieure de la liberté* intitulé « La motivation et l'acte » (cf. *EL* ch. 2, § 6, 123-156).

La progression liée des motifs, en quoi l'on décrit généralement la délibération, ne constitue, d'après Nabert, qu'une représentation de l'entendement. En réalité, la délibération « est faite d'une série d'*actes inachevés* où la causalité de la conscience ne s'est dissimulée qu'en raison de l'inachèvement même des actes. Chacun de ces actes incomplets se transpose pour nous en motifs, dont il faut dire qu'ils sont, dans la vie psychologique, les effets ou plutôt les suites de la causalité de la conscience » (*EL* 124). La continuité qu'instaure entre ces motifs l'entendement, jusqu'au choix ultime auquel nous

18. *Le Sens de la liberté humaine,* dans *Bulletin de la Société française de philosophie,* janv.-févr. 1938, 17.

nous arrêtons et que la « responsabilité morale et sociale » (*EL* 125) prendra seul, à bon droit, en considération, dissimule aisément qu'en chacun d'eux — et non seulement en l'acte final de décision — « la causalité de la conscience s'exprime tout entière » (*EL* 124) et qu'ils sont donc *libres*. Il en résulte que notre responsabilité intérieure « n'est pas moins totale pour chacun des moments effectifs de la délibération » (*EL* 125)[19].

Le motif est donc doté d'une double nature : il est la suite d'un acte de la conscience, et il déploie cet acte dans la représentation. A l'observation psychologique, seul ce dernier aspect est perceptible. Il y a donc lieu de bien comprendre le rapport entre les motifs et la causalité de la conscience qu'ils expriment :

> Grâce à eux, l'action de la conscience se développe. Par eux, nous savons *ce que nous avons voulu*, ou plutôt nous le saurions, si toujours nous y cherchions les signes d'un vouloir actuel, au lieu de les considérer comme des données qui n'engagent pas encore la causalité du sujet (*EL* 129).

En rigueur de termes, on ne dira pas que les motifs précèdent ou suivent l'action de la conscience ; ils sont avec elle dans un rapport d'immédiation. Ce n'est que si l'on oublie qu'ils tiennent tout leur être d'un acte de conscience, qu'on les considérera comme « des faits psychologiques dont un déterminisme avisé décèlera les seuls rapports de condition à conditionné » (*EL* 131). Une lecture psychologique est donc rendue possible. Et, du même coup, située : car

---

19. Cette théorie repose, comme on le voit, sur la *discontinuité des actes* de la conscience (cf. *EL* 123). « Il n'est pas facile, concède Nabert, de comprendre qu'autant de fois s'exerce la causalité du sujet, autant de fois commence un autre moi » (*EL* 150). N'avons-nous pas d'ailleurs le sentiment que notre vie constitue une même destinée ? Sans doute, mais cela traduit encore, non plus au niveau des volitions singulières, mais à celui d'une solidarité entre les déterminismes partiels entourant les différentes volitions, la loi de l'étalement de l'acte dans la représentation. L'idée d'un choix unique que nous aurions posé, lequel permettrait de « relier par une même courbe les phases de notre vie volitive » (*EL* 154), est pour nous le moyen de nous approprier le contenu de nos décisions. Il est en effet remarquable que le sentiment de *l'unité de notre destinée* ne détruise pas la croyance en une conversion toujours possible de notre vouloir (cf. *supra*, p. 280). — Ce qui explique la compatibilité de ces deux sentiments, c'est le fait que la causalité de la conscience ne trouve jamais d'expression parfaite. De sorte qu'elle demeure toujours « en-deçà de l'idéal de causalité absolue vers lequel elle tend » (*EL* 155) : limitation que manifeste le sentiment de l'effort. Celui-ci, en effet, « s'efface aussitôt que la causalité de la conscience est pleinement heureuse » (*EL* 133). — Dès lors, « nos décisions sont comme des essais en vue d'un acte concret que nous n'accomplirons jamais, où la causalité de la conscience s'égalerait pleinement à soi, sans s'apercevoir aussitôt au travers des données psychologiques toutes prêtes à prendre place dans un déterminisme qu'aucune analyse ne peut, à la rigueur, être assurée d'épuiser » (*EL* 155 ; cf. 257). C'est cette causalité absolue, jamais parfaitement exprimée, que nous comprenons sous le sentiment de l'unité de notre destinée.

on se souviendra que jamais ces faits psychologiques n'auraient pu être promus au rang de motifs, s'ils n'avaient pas coïncidé d'abord « avec un acte de la conscience, dont on perd la trace dans la vie psychologique » (*EL* 131)[20].

Sur la base des indications fournies par *L'Expérience intérieure de la liberté,* on peut, semble-t-il, comprendre les remarques par lesquelles Nabert introduit son hypothèse d'*une causalité libre et pourtant déjà impure.*

Reproduisant en cela la doctrine de son premier livre, Nabert définit la causalité spirituelle comme « une causalité dont l'acte, générateur de possibles, s'éclaire, se connaît par les motifs qui en épanouissent la signification, permettent un jugement, et laissent quelque intervalle, si court qu'on le conçoive, entre le jaillissement de l'idée et son actualisation » (*EM* 53). S'il nous est par ailleurs impossible de saisir directement « la causalité qui s'est investie dans le possible » (*EM* 54), nous pouvons y accéder indirectement, « au travers des motifs qui en déploient le sens dans la conscience, mais aussi le dissimulent et donnent à penser que la causalité requise pour la décision suspendue est autre que la causalité initiale, alors que c'est bien la même causalité, mais devenue, dans une certaine mesure, transparente à elle-même, et toujours assez pour que ce retour réflexif, si fugitif qu'il ait été, en introduisant une différence absolue entre la causalité d'une tendance naturelle ou d'un instinct et la causalité spirituelle, nous interdise de décliner la responsabilité de notre action » (*EM* 53-54)[21].

Appliquée maintenant au problème du mal, cette définition implique que, pour « une causalité spirituelle pure », certains possibles — ceux qui ne seraient pas ordonnés « à l'universel, à la loi morale, à l'être véritable du moi » — non seulement seraient immédiatement repoussés et dissous « sous le regard de la conscience », mais, bien davantage, « *ne franchiraient même pas le seuil de la conscience* » (*EM* 54)[22]. Dans une causalité impure, au contraire, le possible désordonné « ne se désorganise pas *dès qu'*il prend conscience de soi et se connaît comme tel » (*EM* 54), mais se continue dans les motifs. D'ailleurs, « l'hésitation qui suit son apparition » (*EM* 54) suffit

---

20. On pourrait poursuivre ce type d'analyse au niveau de la décision (cf. *EL* surtout 140-149). Ce que nous avons dit suffira cependant comme introduction à la problématique de la « causalité impure ».

21. Cf. aussi l'article de Nabert sur *La Philosophie réflexive,* dans *Encyclopédie française,* t. XIX, 1957, 19.04-15.

22. Mais « est-ce encore la causalité d'un moi ? » (*EM* 54). — La question se reposerait dans un examen de la motivation de celui que Nabert appelle, dans son ouvrage posthume (*Le Désir de Dieu,* Paris, Aubier, 1966), « le témoin absolu de l'absolu ».

à témoigner de la « complaisance à soi » du moi qui l'a engendré. — Même si la causalité spirituelle pure n'est encore, à ce moment, qu'une « idée » [23], elle sert en tout cas à faire éprouver la différence radicale qui la sépare de la causalité impure et, par conséquent, la régénération non moins « radicale » (*EM* 54) que le passage de la seconde à la première exigerait. Dans l'entre-temps, la responsabilité intérieure de la conscience doit être reculée bien plus loin que ne le permettait la théorie kantienne : elle ne se situe pas seulement (contrairement à ce que pourrait faire croire l'intervalle qui sépare la naissance du possible et le consentement du moi) au moment de l'adhésion ; au niveau de la génération du possible se manifeste déjà notre causalité « originairement impure » (*EM* 55).

Il reste maintenant à déterminer en quoi consiste cette « impureté » originaire. Nul doute qu'elle révèle, aux yeux de Nabert, *une préférence de soi,* un amour de soi consubstantiel au moi [24]. C'est de cet *égoïsme,* et non pas d'une certaine causalité des tendances naturelles, que provient le mal. — A vrai dire, on ne peut même plus parler de tendances « naturelles » (bien que ce soit au travers d'elles que se manifeste la préférence de soi), car elles « perdent leur naturalité à mesure que la causalité de moi se coule, si l'on ose dire, en elles », et sont, dès lors, « portées sur le plan d'une causalité spirituelle impure qui puise en elles jusqu'à la *matière* de ses possibles » (*EM* 57). L'amour de soi qui adhère à notre causalité spirituelle « ôte à chaque tendance, à chaque instinct, son innocence. Il devient le rapport à soi qui s'insinue dans chacune des manifestations de l'instinct. A 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 cédons, mais à nous-mêmes » (*EM* 58).

Il ne faut donc pas se laisser abuser par « le langage du penchant » (*EM* 58), dans lequel nous sommes contraints d'exprimer la causalité concrète du moi. L'amour de soi « ne saurait être confondu avec une tendance, avec un penchant de la nature, hérité et transmis » ; néanmoins, l'impureté n'est discernable « qu'au moment où elle s'enveloppe dans des motifs inspirés par des désirs et des tendances empiriquement déterminables » (*EM* 59), et que la psychologie peut dénombrer. Plus fondamentalement, cependant :

---

23. Le mot « idée » désigne chez Nabert une « exigence infinie » — sens que ne désavouerait pas Kant lui-même.

24. Et, ultimement, d'une préférence de soi au sein du « nous » (cf. *EM* 110 et déjà 47).

> Ce que nous ne pouvons éviter d'appeler penchants, tendances, 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 (*EM* 61).

Nous allons revenir dans un instant sur cette rupture originaire. Mais auparavant une objection doit encore être rencontrée, d'autant plus redoutable qu'elle paraît s'autoriser des affirmations mêmes de Nabert. — Dans *L'Expérience intérieure de la liberté,* celui-ci posait la discontinuité des actes ou moments de la conscience [25]. Or, ce que l'on croit saisir ici, c'est « l'acte consubstantiel à l'être du moi et à sa causalité, qui transparaît à travers (les) décisions particulières » (*EM* 61). Est-il permis, à partir de l'analyse d'actions particulières, de forger « l'idée de l'unité de la causalité du moi » (*EM* 63) ?

Oui, si l'on observe que cette idée n'est pas le fruit d'une « induction appuyée sur le discernement des ressemblances sensibles entre nos décisions ou nos sentiments » (*EM* 62-63), ni le fruit d'une intuition intellectuelle « qui nous donnerait accès à l'unité de la causalité du moi dans la succession de nos décisions » (*EM* 63) — car cette intuition nous fait défaut (cf. *EL* 183-191). Un seul « acte réflexif », qu'il porte « sur une volition singulière ou sur le jaillissement d'un possible », suffit pour que nous surprenions, « d'une connaissance certaine, une causalité qui n'est point adéquate à celle qui impliquerait un renoncement aux intérêts du moi », une causalité qui, « sous des visages multiples », ne cesse d'« accuser sa présence » (*EM* 63). — Mais si l'on accorde la possibilité de cette appropriation réflexive, encore faut-il rendre compte de l'empêchement qui détourne souvent de l'accomplir. Nabert l'attribue aux « catégories de l'éthique » (*EM* 63)[26], qu'il faut bien respecter pour juger de notre agir effectif. Or, ces catégories reposent, comme on le voit chez Kant, sur « l'idée d'une liberté dont aucune défaillance n'implique la déchéance » (*EM* 63), l'idée de l'autonomie de la volonté, et se situent donc au plan de la « liberté de choix » (*EM* 64)[27]. Opposition, donc, entre deux *dimensions* de la vie, qui concernent respectivement l'exigence de la moralité et un désir de justification plus vaste. Opposition qui doit préserver « une conscience de soi attentive tout ensemble à la rectitude des actions selon la loi morale et à la pré-

---

25. Cf. *supra,* note 19.

26. Le mot « éthique » n'est pas employé ici dans le sens technique qu'il revêt souvent chez Nabert (cf. *supra,* note 11) ; il désigne simplement le niveau proprement moral.

27. Le ch. I de *L'Expérience intérieure de la liberté* montre précisément que le libre arbitre ne constitue pas notre expérience la plus profonde de la liberté. Cf. aussi *Le Sens de la liberté humaine,* notamment 17.

somption d'un moi qui se flatte d'avoir évacué l'impureté de la causalité et de ne pas avoir à répondre de soi autrement que par référence à cette rectitude » (*EM* 63).

Sur le plan où la question du mal nous a transportés, il convient d'insister davantage sur l'approfondissement du sentiment de culpabilité. Celui-ci nous avertit d'une impureté qui remonte « à la génération des possibles auxquels il faut bien que nous donnions quelque adhésion, puisqu'ils franchissent le seuil de la conscience » ; la génération où ils reçoivent quelque « commencement d'existence », il faut bien en attribuer au moi la responsabilité — sauf à considérer qu'il est devenu « étranger aux possibles qu'il a nourris de sa propre substance » (*EM* 65). Sans doute, l'acte réflexif, quoiqu'il touche « l'acte créateur de ces possibles » (*EM* 65), bute sur ce qu'il y a d'« originaire autant qu'impénétrable » dans le « moment » (*EM* 66) du *jaillissement du possible*. Mais il en apprend assez sur la qualité de la causalité du moi. En deçà du choix entre des possibles, par lequel « le moi se fait sujet de la moralité », le jaillissement même des possibles atteste que le moi « s'est déjà choisi lui-même par un acte qu'il prend en charge, qu'il ne peut penser que comme une déchéance irrémédiable du moi pur » (*EM* 66).

Avant de poursuivre en analysant le sentiment du péché, nous voudrions revenir quelques instants sur la rupture originaire dont il était question un peu plus haut, et qui correspondrait, disait-on, à « un resserrement de la causalité spirituelle en chaque moi » (*EM* 61)[28].

On a discerné, dans la causalité spirituelle impure, une préférence de soi qui lui était consubstantielle (*EM* 57, 61), un amour de soi contemporain de l'être du moi (*EM* 59). On évoquait également la détermination originaire qui replie la causalité spirituelle sur soi et la resserre dans les frontières d'un moi (*EM* 61, 91). Cet acte par lequel le moi se choisit lui-même, il est dit, enfin, qu'il ne peut être pensé que comme une déchéance du moi pur (*EM* 66, 82-83).

Par opposition, il semble bien qu'une causalité pure, qui seule apaiserait le désir de justification en même temps que l'expérience de la culpabilité, impliquerait « un renoncement aux intérêts du moi » (*EM* 63) et même, selon une rude expression, « l'éviction du moi » (*EM* 86), opération que l'on pourrait traduire d'une manière positive, dans le vocabulaire de Nabert, par « adéquation du moi concret au moi pur ». — S'il en est bien ainsi, quelques conclusions s'imposent déjà[29].

28. Cf. *supra*, p. 289.

29. Pour les développements qui suivent, on voudra bien se référer à notre article *L'Expérience du transréel selon Nabert*, dans *NRT*, 1972, 721-740.

En premier lieu, c'est dans l'expérience dite *métaphysique* — l'expérience de l'inégalité du moi réel à son être vrai — que s'éprouve précisément la différence où le désir de justification s'enracine. Pour que celui-ci fût satisfait, il ne faudrait pas moins que *renverser*, si l'on peut dire, cette expérience dans une autre, où se manifesterait la coïncidence du moi avec son être véritable.

Peut-être est-on incliné à déclarer impossible pareille expérience. N'est-ce pas elle pourtant, si précaire qu'on la conçoive, qui est donnée au sommet des *Eléments pour une éthique* (cf. *EE* 73) ? De toute manière, les caractères que Nabert lui reconnaît, faisant contraste avec la « rupture originaire », conviennent parfaitement. Elle est, en effet, « expérience d'une vie qui n'est plus concentrique au moi et qui frappe d'une sorte d'irréalisme maintes données dont la conscience se croyait solidaire ». Elle comporte un « renoncement à tout ce qui concerne les intérêts du moi propre ». Cette expérience, nous l'appelons *expérience du transréel,* selon le nom qu'elle porte dans *Le Désir de Dieu,* où il est encore dit qu'elle correspond à l'effacement de la détermination [30] — ce qui l'oppose encore plus évidemment à la « détermination originaire » en quoi consiste l'impureté de notre causalité. — Ces quelques correspondances suggèrent déjà que c'est dans une expérience de ce type que pourrait être donnée l'expérience de la justification.

II. — Le sentiment du péché

Le *sentiment du péché* n'est pas foncièrement séparable du sentiment de culpabilité étudié jusqu'ici [31]. Par contre, il est tout autre que le sentiment de « l'impureté des motifs de l'action » (*EM* 68)[32], qui, de soi, nous laisse encore au niveau du devoir.

Mais il se distingue également, ajoute Nabert, du sentiment « de l'inégalité du moi à son être véritable ou de sa finitude » (*EM* 68)[33]. Celui-ci est assurément « une donnée fondamentale de la vie intérieure », mais, outre qu'il est rarement éprouvé à l'état pur, il se confond avec la « différence renaissante » entre ce que fait la conscience et « l'être qu'elle aspire à se donner » (*EM* 68).

---

30. Cf. *Le Désir de Dieu,* 195-199.

31. Pas plus que la sécession des consciences ne le sera de l'expérience du péché (cf. *EM* 70, 86-87, 90). Nabert approfondit sans cesse l'expérience du mal, ainsi que le remarque M. P. NAULIN (cf. *L'Itinéraire de la conscience. Etude de la philosophie de Jean Nabert,* Paris, Aubier, 1963, 428, 442, 444, 459).

32. Il ne s'agit pas ici du *jaillissement* des possibles.

33. L'expérience de la finitude correspond donc ici à ce que nous appelions un peu plus haut « expérience métaphysique ».

Cette distinction entre *l'expérience du péché* et *l'expérience de la finitude ou expérience métaphysique* soulève un problème dont la position complète demanderait que soit développée dans son ensemble la philosophie religieuse de Nabert [34]. La distinction, pourrait-on suggérer, consiste en ceci : le sens du péché correspond au « sentiment d'une rupture opérée dans le *moi par le moi* » (*EM* 69), tandis qu'au niveau de l'expérience métaphysique la conscience « s'étonne » (*EM* 68) encore d'une rupture dont elle ne s'avise pas qu'elle est son propre fait. La distinction recouvrirait ainsi deux niveaux d'approfondissement et d'*explicitation* d'une même expérience. Au niveau du péché, la conscience voit que la différence qui la constitue, c'est elle-même qui *ne cesse de* la poser [35], et que la *différence* cache une *préférence* coupable qui accuse la première. Quoi qu'il en soit, il faut épingler ce texte qui demande à dissocier finitude et mal, contrairement à la tendance constante de Nabert [36].

Mais c'est surtout par opposition au sentiment de la *faute* que se découvre la nature du péché. A condition, du moins, d'entendre par « faute » la « transgression d'un devoir-faire relevant de la moralité » (*EM* 68)[37], car il est bien évident, comme le montrent les premières pages des *Eléments pour une éthique,* que l'expérience de la faute, en s'approfondissant, trouve en elle une expérience d'un autre ordre, appelée là-bas expérience métaphysique, et ici expérience du péché : « la faute devient expressément péché, au moment où elle n'est plus éprouvée comme transgression d'une règle, comme refus d'obéir à tel ou tel commandement, mais comme diminution de l'être même du moi, à quoi ne correspond aucune échelle objective des devoirs :

---

34. On peut se reporter à l'ouvrage de M. P. NAULIN, *L'Itinéraire...*, notamment 420, 442, et au compte rendu de l'*Essai sur le mal* par M. P. RICOEUR : *L'Essai sur le mal de Jean Nabert,* dans *Esprit,* juill.-août 1957, 124-135.

35. Cf. *supra,* note 15.

36. C'est de cette tendance que s'inquiète M. P. RICOEUR (cf. *L'Essai sur le mal de Jean Nabert,* 134), qui ajoute : « à l'inverse de tant de doctrines qui réduisent le mal à la finitude, Jean Nabert tendrait plutôt à réduire la finitude au mal ; ce qui est peut-être une manière inverse de les confondre ? » (131). — On éprouve la même impression en lisant sous la plume de M. P. NAULIN : « Le mal révèle un acte que la liberté ne peut éviter d'accomplir, puisqu'il est la condition nécessaire de toute conscience de soi » (*L'Itinéraire...*, 273) ; et encore : « je ne puis être une conscience, me poser comme conscience, sans poser en même temps le mal et le poser comme ce qui doit être refusé absolument » (442). — Le problème se ramènerait peut-être à la distinction des deux premières expériences que décrivent les *Eléments pour une éthique,* la *faute* et l'*échec* : peut-on affirmer sans nuance qu'elles révèlent un même foyer de la réflexion (cf. aussi *L'Itinéraire...*, 420) ? Et si, concrètement, c'est le moi comme tel qui est mauvais, ne convient-il pas de maintenir, en droit, le hiatus qui sépare la différence de la préférence ? Sous ces questions, c'est sans doute la conception même de ce qu'est un « moi » qui est en jeu (cf. déjà *EE* 56).

37. Cf. *supra,* note 11.

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 » (*EM* 69)[38].

Cependant la révélation du péché au travers de la faute ne peut manquer de susciter « 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 » (*EM* 69-70)[39]. Par là se découvrent *deux perspectives* solidaires qui « s'entrelacent » : la racine du mal est à chercher « dans l'intériorité de l'acte qui le produit et dans sa relation à la pluralité des consciences ou à la division de l'être » (*EM* 70). Le second point de vue, celui de la « sécession des consciences », fait l'objet du chapitre IV de l'*Essai sur le mal* (cf. *EM* 90-112). Pour l'instant, c'est le premier qui est exploré par le biais du péché ou expérience du mal (cf. *EM* 69).

En ce qui concerne l'*origine* du sentiment du péché, le fait qu'il était, sans doute, primitivement lié à des « structures sociales » et à des « croyances irrationnelles » (*EM* 70) que le progrès de la raison a progressivement dissoutes, ne signifie pas que c'était en vertu de sa nature propre. La survivance du sentiment, au contraire, pourrait bien plutôt être le signe qu'il n'était appuyé à ces structures et croyances que « par accident » (*EM* 71)[40]. — En revanche, la signification du péché a tout à gagner d'une détermination précise des « exigences spécifiques de la moralité » ainsi que des « sentiments qui accompagnent la transgression de ses normes » (*EM* 72). Par opposition à ces derniers, il renvoie alors sans ambiguïté à « la présence d'une causalité à laquelle nous n'avons accès, sans doute, qu'au travers de nos décisions particulières », mais qui signale « un mal plus profond » qui témoigne d'un « refus » (présent dans les décisions mêmes « qui pourraient nous faire penser que nous nous en sommes libérés »), d'un choix « qui commande tous nos choix particuliers, bien qu'il n'y ait rien dans notre expérience personnelle qui nous permette de le ressaisir et d'en retrouver l'origine » (*EM* 73)[41].

Aussi est-il strictement impossible de parler comme il conviendrait de cette *rupture originelle,* d'autant que nous ne disposons que des

38. Nabert évoque encore, plus vigoureusement, la « blessure que le moi se fait à soi-même » (*EM* 150).

39. Cf. *supra,* note 26.

40. Ainsi que Nabert le dit ailleurs à propos du sentiment du divin : « ce qui justifie la permanence d'un sentiment n'est pas nécessairement ce qui se présente au commencement » (*Le Divin et Dieu,* dans *Les Etudes philosophiques,* 1959, n. 3, 324).

41. Cf. *supra,* note 19.

« catégories de la raison pratique » : elles seront toujours déficientes pour exprimer « 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 originelle constitutive d'un moi singulier » (*EM* 74). — Puisque le mal se situe à ce niveau, en deçà de la perspective de la loi (qui ne fait que réfracter « l'expérience d'une causalité par quoi le moi trahit, non point une loi, mais son être même » (*EM* 80) : l'expérience du péché), et que toute conscience le retrouve en soi en tant qu'elle est conscience (singulière), comment la distinction des « bons » et des « méchants », qui conserve son sens au niveau du devoir [42], là où les défaillances de la volonté sont déterminables, ne s'évanouirait-elle pas pour mettre au jour « une égalité essentielle des consciences, sinon quant au péché effectif, du moins quant à la possibilité du péché » (*EM* 76) ? Tous, nous sommes « la négation vivante » (*EM* 83) d'une conscience pure.

En conséquence, des formules extrêmes apparaissent sous la plume de Nabert [43] : « l'inversion radicale du rapport en quoi consiste le péché n'exigerait rien de moins que l'éviction du moi » (*EM* 86) ; ou encore : « L'appropriation du péché par une opération réflexive qui serait, en même temps, délivrance, demanderait donc que fût élevé à l'absolu ce détachement de soi qu'enveloppe toujours à quelque degré la moralité. Dès lors, les limites de cette appropriation apparaissent dans l'effort que nous faisons pour échapper à la forme même du moi en ce qu'elle a de singulier » (*EM* 87). — Finalement, le « mal essentiel », celui-là sans lequel le « mal absolu » ou « diabolique » (*EM* 88) [44] lui-même — la volonté d'un moi de dépraver un autre moi — ne serait pas possible, est celui qui a créé le moi « comme autre » (*EM* 88) et qui « coïncide avec la génération du multiple » (*EM* 89) [45]. L'opposition de la conscience individuelle au moi pur appelle donc un second point de vue pour compléter le premier, un point de vue qui envisage le mal comme une *sécession* « qui sépare les consciences les unes des autres en même temps qu'elle les sépare du principe qui fonde leur unité » (*EM* 90) [46].

---

42. Et que le méchant n'a pas le droit de refuser en ce qui le concerne ! Qu'il vaille mieux que ce que révèle son action effective, c'est ce dont le moi ne peut décider pour lui-même (cf. *EE* 32). Seule, « la clairvoyance de l'amour » (*EE* 202) d'une autre conscience peut l'affirmer.

43. Il faudrait les examiner de près, notamment à la lumière du dernier chapitre de l'*Essai* (cf. p.ex. 139).

44. « Diabolique » est à prendre au sens étymologique de « séparateur » (opposable au « logos » rassembleur).

45. « Coïncide » ne dit pas la même chose que « est identique »... — Cf. *supra*, notes 15 et 36.

46. Cf. *supra*, p. 293.

Des nombreuses indications de Nabert relatives à la relation du mal et de l'intersubjectivité, on retiendra seulement celles qui, dans l'*Essai sur le mal,* concernent immédiatement l'expérience du péché. On sait pourtant, depuis l'analyse de la solitude, opérée dans les *Eléments pour une éthique* (*EE* ch. III et IX)[47], que le philosophe se refuse à concevoir un moi qui serait déjà pour soi avant de nouer communication avec un autre moi. C'est la relation même, fondée sur un principe d'unité qui lui est immanent, qui détermine chaque moi, sans que cette détermination soit encore transformée en conscience d'un moi séparé, maître de vie intérieure ; les différences, qui ne sont pas encore « l'indice d'une dualité numérique » (*EM* 95), constituent « le support de la communication » (*EM* 93). — C'est seulement quand s'interrompt ou s'affaiblit la communication spontanée que se trace un chemin du moi vers lui-même, qui l'éveille à sa solitude. Si celle-ci et le chemin qui y conduit sont entérinés et « durcis » par un consentement spirituel du moi à son pour-soi, le mal de sécession est accompli : « Le plusieurs achève et accuse, en l'objectivant, l'opération secrète de sécession, où le moi s'affirme pour soi dans le temps même qu'il nie le moi spirituel de l'autre » (*EM* 153). Le moi en est venu à « se poser en retrait de toute relation », s'exilant par là de son être et commençant, corrélativement, à « constituer l'autre comme autre, absolument » (*EM* 94) ; l'un et l'autre sont exclus, désormais, de la participation à l'unité qui soutenait leurs rapports. « La certitude vivante d'une présence glisse au niveau d'une affirmation d'existence » : rupture de la participation qui se traduit dans « la représentation d'une pluralité numérique des consciences » (*EM* 95) ; l'autre est nié comme « présence spirituelle » et réduit à « l'état d'objet » (*EM* 96) : dans le même mouvement est nié le principe d'unité [48].

De même que le péché est invinciblement pensé comme rupture d'un « état d'innocence » (*EM* 100), *la sécession paraît succéder à un état de confiance* réciproque. L'idée d'une pareille « déchéance » où le mal trouve son « commencement », c'est la manière dont un moi inséré dans le temps interprète la rupture du rapport qu'il soutient avec son principe. Pour la conscience, affirmer un état d'innocence antérieur, *c'est affirmer que sa causalité est entière dans le mal* — comme le remarquait déjà Kant —, que rien n'explique sa per-

47. On ne fera pas état ici des riches analyses éparses dans *Le Désir de Dieu.*
48. Par opposition, une lettre (Pâques 1956) adressée par Nabert à M. L. Doucy évoque « la certitude que, de proche en proche, d'ami à ami, d'amant à amant, un courant passe qui abolit le mal en tant que problème » (*Sur l'humanité de l'inspecteur général Nabert,* dans *Les Etudes philosophiques,* 1962, n. 3, 424).

version, puisque la condition de possibilité de l'affirmation du mal et de la condamnation de soi n'est autre que la présence persistante de la certitude suprême que l'on vient de trahir. Mais c'est seulement « dans la détresse » que le moi forme l'idée des « paradis perdus », en réagissant réflexivement au mal qu'il ne cesse d'introduire :

> L'innocence est toujours aussi proche de nous qu'elle pouvait l'être à la première faute. Il n'est donc pas vrai qu'il y ait effectivement une expérience antécédente de la pureté ou de la confiance que suivrait l'expérience du péché et de la sécession des consciences. C'est une seule et même expérience qui se dissocie, lorsque, par le péché ou par le mensonge, le temps précédent nous apparaît et doit nous apparaître comme le temps de la pureté et de l'innocence (*EM* 102).

Pareillement, former l'idée que la sécession succède à « une sorte d'indivision » (*EM* 102), c'est céder à « une représentation illusoire autant que nécessaire » (*EM* 104). Illusoire, parce qu'« il n'y a ni totalité, ni indivision avant l'acte diviseur en quoi consiste le mal » (*EM* 102). Nécessaire, parce que nous ne pouvons évoquer autrement la négation par notre acte mauvais de la forme spirituelle d'unité « immanente aux relations de réciprocité » (*EM* 103).

Le *désir de justification* est le nom que prend le désir d'être dans un moi qui découvre le mal qui est en lui. Sans doute, il y a, sous l'effet du temps, comme un effacement des souvenirs qui accablent le moi sous le passé de sa faute, qui lui permet de reprendre quelque confiance en lui-même. Il est à craindre, cependant, qu'en abandonnant ainsi le souvenir « à l'usure et à la dégradation » (*EM* 119), le moi n'en vienne à oublier sa responsabilité et à se pardonner trop facilement à lui-même. — Mais il lui est également possible de se situer autrement par rapport au temps, de rétablir « comme une contemporanéité du présent et du passé », par une « mémoire active » (*EM* 119), dans l'intention d'« intégrer » (*EM* 120) ses fautes à son histoire et de se mettre en état de réparer — si le mot peut avoir quelque sens — « ce qui est irréparable » (*EM* 126). Mais comment récupérerions-nous les conséquences de nos actes, le retentissement qu'ils ont eu sur d'autres consciences ?

En tout cas, seul le courage par lequel le moi décide de rester en face de son passé, si accablant soit-il, permet de *rapprocher les différents aspects du mal* : les maux tenus pour injustifiables (ce qui est traditionnellement appelé « mal physique ») et le mal proprement dit (le mal « moral »). La seule manière de prendre en charge tout le mal, est de former l'idée que les maux — dans une mesure sans doute « indéterminable » (*EM* 128) — procèdent de l'insertion dans la nature de libres décisions humaines. *Sans cette assomption, rien ne nous autoriserait à protester* contre le fait de

la désharmonie entre les exigences de l'esprit et la structure du monde. Par là, l'attention est ramenée à ces aspects du mal qui ne renvoient qu'à de libres défaillances de la volonté humaine, et « le mal moral proprement dit » apparaît comme « se détachant d'une expérience plus large, qui enveloppe tous les aspects de l'expérience humaine » (*EM* 134), expérience qu'il serait dérisoire de comprendre par opposition à un devoir, à un devant-être déterminé qui aurait été contrarié. — Si la conscience accepte de considérer le mal à une telle profondeur, ce ne peut être qu'en adoptant pour elle-même « une attitude qui passe le devant-être, sous toutes ses formes concevables » (*EM* 135), et qui consiste, comme on vient de le dire, en une « attention spirituelle » (*EM* 135-136) qui refuse de laisser en dehors de son jugement aucune des dimensions du mal, qui refuse d'en déposer la responsabilité sur la structure du monde ou sur la fatalité. Recueillant en elle tout le corps de péché, la conscience, tout à la fois se donne le droit d'affirmer tout le mal et se constitue comme telle, discernant à l'intérieur d'elle-même « l'acte spirituel » sans lequel il n'y aurait pas d'« expérience réflexive du mal » (*EM* 136). Et dans la mesure où s'approfondit cette attention, qui refuse d'objectiver le mal « comme s'il était un donné saisissable indépendamment de l'opération qui le fait être et qui le juge » (*EM* 138), sont débusquées et portées à la lumière des formes de plus en plus subtiles du mal, « auxquelles la conscience était d'abord insensible » (*EM* 139). — Mais c'est avouer que le fond occulte, dont la lucidité spirituelle découvre toujours de nouveaux replis, interdit à la conscience l'espoir de s'être par là rapprochée de son principe : « un moi singulier en est toujours aux approches de la justification » (*EM* 139).

Cette affirmation repose le redoutable problème de la confusion du mal « avec la différence sans cesse atténuée et sans cesse renaissante entre le moi pur et le moi singulier » (*EM* 139) : la perception de cet écart — l'expérience métaphysique — se distingue-t-elle encore de l'expérience du mal et du péché ? Concrètement, du moins, le discernement est bien difficile, et l'on peut sans doute affirmer que le sentiment de l'opposition du moi individuel au moi pur est la condition grâce à laquelle peut s'éveiller la conscience du péché (cf. *EM* 140). — De toute manière, « une authentique justification » n'exigerait « rien de moins qu'un dépouillement effectif de notre être » — dépouillement dont on ne peut douter qu'il soit encore « au niveau de l'expérience humaine » (*EM* 141)[49].

---

49. L'expérience du « transréel », décrite dans l'article cité note 29, évoquait cependant une « certitude momentanée de justification ».

On ne voit pas, du moins, comment une conscience pourrait accomplir par elle-même ce dépouillement, si personne n'est là pour recueillir sa souffrance et son aveu, la décharger de son passé et lui rendre la disposition d'un avenir, lui ouvrir l'espoir d'une « expérience compensatoire » (*EM* 143) ou d'une régénération. Sans doute, il y aurait là « de l'injustifiable, absolument » (*EM*, 142, 143) — mais comment en écarter la possibilité ?

Le malheureux, ou le coupable, trouvera-t-il toujours, « au moment opportun » (*EM* 144), une conscience qui, renonçant à ses différences propres, fasse office pour lui de conscience absolue, lui accorde « l'absolution » ? — Et même à supposer qu'il s'en trouve toujours une « à l'heure convenable », comment celle-ci pourra-t-elle, prisonnière elle aussi de sa particularité et de son péché, assumer pour l'autre « le rôle d'une providence » (*EM* 145) — sauf à constituer elle-même un *témoin de l'absolu* (cf. *EM* 149)[50], en qui l'être concret aurait exactement rejoint le sujet pur ?

*
* *

Telles sont les dernières questions introduites par l'approfondissement du problème moral chez Nabert. L'*inégalité* du moi à son principe « coïncide », comme on l'a vu, avec un fond d'*iniquité* qui défie toute interprétation raisonnable. Ce que dévoile le sentiment de *culpabilité*, c'est la présence en nous d'une liberté dont la responsabilité ne s'arrête pas aux actions déterminées par lesquelles nous avons transgressé la loi morale : une liberté qui a déjà commencé de céder au mal dans le simple accueil par quoi nous avons permis à certains possibles désordonnés de franchir le seuil de notre conscience. Quant au sentiment du *péché*, il manifeste que l'inégalité du moi à lui-même est concrètement indissociable de la préférence maligne par laquelle il entérine sa différence, dans la complaisance à soi et la négation du moi spirituel d'autrui. Ainsi le moi découvre un désir de justification, qui consisterait moins dans l'abolition des actes qu'il a effectivement posés (et dont, par ailleurs, les conséquences lui échappent), que dans une régénération atteignant son être même.

Situant d'emblée l'expérience fondamentale de la liberté au-delà de la dimension du libre arbitre, et le péché, par voie de conséquence, au-delà de sa liaison avec la loi et le devoir, Nabert semble

50. Cette analyse trouverait ses ultimes développements dans l'idée de ***pardon***, telle qu'elle est présentée dans *Le Désir de Dieu* (357-360).

bien avoir pénétré plus avant que Kant dans la « méchanceté » de l'homme. Si l'on est en droit de penser que notre responsabilité concerne la matière de notre agir, les actions effectivement posées contre la loi morale, n'est-on pas également assuré, par l'expérience quotidienne, qu'au-delà de ses actes réels, c'est l'être même de l'homme, quelle que soit la rectitude de sa conduite, qui demande à être régénéré ? Tel est peut-être le sens de la proposition de saint Paul citée en exergue, tel est peut-être aussi celui de cette parole du Christ : « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu ne commettras pas l'adultère. Eh bien ! moi je vous dis : Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle » (*Mt 5,* 27-28). Nabert disait, à sa manière, que la conscience est prompte à « méconnaître que *l'idée d'une trahison, c'est déjà une trahison,* tant il est vrai que nous sommes accoutumés à considérer que seules comptent les actions qui ont pris place dans le monde » [51].

En outre, dans la mesure où sont identifiés, dans l'*Essai sur le mal,* l'acte mauvais qui sépare l'homme de son être véritable et celui qui le sépare d'autrui, la dimension intersubjective, apparemment peu considérée par Kant, est portée à une profondeur insoupçonnée. — Sans doute, on a noté une possible confusion entre la singularité et le mal — encore qu'il faille bien entendre que la singularité condamnée par le philosophe correspond au niveau où, déjà, les consciences font nombre et commencent de se compter (cf. p.ex. *EM* 95). Concrètement, cependant, n'avouera-t-on pas que le saut de la « différence » à la « préférence » de soi est indiscernable ? D'une manière plus générale, il est d'ailleurs remarquable que la tradition n'ait cessé de considérer le péché comme l'idolâtrie vouée à la détermination comme telle. Plus près de nous, dans la pensée philosophique, on se souviendra des analyses blondéliennes de la « superstition », et du « culte rendu au fini » qu'évoque, dans un ouvrage récent, M. Henry [52].

Enfin — Kant et Nabert se rejoignent sur ce point — la *représentation* de ce qu'on est accoutumé d'appeler, en théologie, « péché originel » est soumise à la critique philosophique. Ce n'est pas dire que les schèmes d'antériorité temporelle n'ont aucun sens [53], ni qu'est évacuée la perspective historique du mal et du salut : en ce qui concerne Nabert, du moins, on a vu comment toute la problématique de la justification se suspendait, en définitive, à la rencontre contingente du médiateur, témoin de l'absolu. — Il n'est cependant pas inutile, sans doute, de considérer que, dans la mesure où l'acte libre

51. *Le Sens de la liberté humaine,* 19. Nous soulignons.
52. *Philosophie et phénoménologie du corps,* Paris, P.U.F., 1965, 301.
53. Cf. p.ex. *supra,* p. 296.

(dans lequel la causalité de la conscience est entière) est effectivement transcendant par rapport à toute espèce de conditions antécédentes, il se représente fatalement, s'il est mauvais, comme succédant à un état d'innocence. Quant à déterminer si cette représentation rejoint quelque fait historiquement donné, cela n'est plus, ce semble, du ressort de la philosophie.

Il suffit qu'elle ait indiqué, à sa manière propre, la profondeur à laquelle doit atteindre le salut, pour correspondre à l'abîme que constitue, selon les derniers mots de l'*Essai sur le mal,* « la malice persistante du cœur humain » (*EM* 165).

B - 5000 Namur J. BAUFAY
rue Bergmet, 9