

Jean NABERT
(1881-1960)

ESSAI SUR LE MAL

Par François Chirpaz
www.contrepointphilosophique.ch
Rubrique Philosophie
6 février 2011

L'Essai sur le mal est le dernier des livres d'une oeuvre restreinte (trois ouvrages parus de son vivant), mais singulièrement dense et à l'expression délibérément austère. Ouvrage ultime d'une oeuvre attentive à dégager et à ressaisir, dans l'expérience humaine, l'aspiration à l'absolu qui accorde à l'existence sa réelle dimension spirituelle. Pour Nabert, la philosophie ne saurait s'épuiser dans la seule investigation du monde, elle n'est pas toute dans la seule entreprise de l'élaboration de la connaissance objective. Que la philosophie soit, aussi, présente dans l'investigation des phénomènes du monde, cela va de soi. Son centre, toutefois, n'est pas là car elle doit, pour Nabert, être comprise, avant tout, comme expression de la conscience de soi de l'existence, et comme attention au destin de sa liberté. Elle ne peut donc demeurer fidèle à son intention essentielle qu'en amenant la conscience à découvrir, à l'intérieur d'elle-même, ce qui la constitue dans la réelle dimension de son humanité, l'exigence de l'absolu.

La liberté, l'éthique, le mal : trois pôles d'une investigation poursuivie dans la patience, et trois titres pour des ouvrages qui scandent les étapes du cheminement d'une réflexion toute entière mue par le souci de mettre en évidence ce qui, dans le moi, le constitue au plus profond de lui-même, cette exigence qui ne le constitue comme homme que parce qu'en lui elle ne cesse de passer l'homme. Philosophier est cela même : retrouver, dans l'homme, ce qui fait de lui un être humain, mais ce qui ne peut le faire venir à son humanité que parce qu'il ne cesse de le dépasser.

Pour approcher la trajectoire de cette pensée, trois termes s'imposent comme des points de repères ou des clefs : exigence de l'absolu, expérience et démarche réflexive. L'exigence que l'absolu inscrit en nous-mêmes, c'est ce qui est à retrouver et à ressaisir. Cette exigence ne se livre que dans une expérience. Cette expérience, enfin, seule la démarche réflexive est en mesure de la comprendre et de la restituer à la conscience. L'approche de cette réalité essentielle de nous-mêmes, Nabert l'avait inaugurée en s'attachant à *L'expérience intérieure de la liberté*, c'est le titre de son premier livre. Il l'a poursuivie en s'attachant à l'affirmation originaire qui fonde l'existence, tels sont ces *Eléments pour une éthique*. Son *Essai sur le mal* s'inscrit sur la même trajectoire de la mise en évidence et de l'explicitation de notre propre causalité essentielle.

La méthode qui commande à l'ensemble de l'oeuvre se veut donc démarche réflexive. A la condition, toutefois, que nous ne la confondions ni avec sa forme socratique, ni avec sa forme idéaliste, trop intellectualistes, l'une et l'autre, pour comprendre ce qu'il en est de l'expérience spirituelle. La démarche socratique accorde encore trop de privilège à la seule raison connaissante. De ce fait, elle ne parvient pas réellement à rendre compte de ce qui se passe dans l'expérience du mal. Et l'idéalisme spéculatif, qu'il soit, ou non, dialectique, y parvient moins encore. Il y a un "*tranchant du mal*" et un "*tranchant de la séparation*" à quoi répugnent ces formes de pensée et que, par conséquent, elles s'attachent à émousser. S'il est, en effet, une étonnante constante dans la tradition de la pensée philosophique, ce n'est pas

l'ignorance de la réalité du mal, c'est le propos délibérément maintenu de ne pas prendre en compte la question qu'il pose à la pensée. La question qui, parmi toutes celles que la pensée peut poser, est, pour elle, la plus dérangeante.

L'insistance sur l'expérience, qu'elle soit celle de la liberté, de la faute ou du mal, si elle invoque chaque fois le sentiment, ne signifie pas que la raison soit congédiée (nous ne sommes pas, ici, dans une inspiration de type romantique), mais qu'elle sache se déprendre des écrans intellectualistes qui limitent son horizon, pour se rendre attentive à ce qui constitue réellement notre expérience. En étant capable de la faute, en subissant l'échec, la morsure de la solitude ou bien en étant mise en présence de l'injustifiable, la conscience est comme dépossédée de son assurance ordinaire. Mais c'est là, dans ces formes de l'expérience, qu'elle devient capable de comprendre ce qu'elle est en découvrant son infidélité ou en ayant à subir la douleur du mal. Le sentiment n'est donc pas, par lui-même, connaissance. Il est comme le révélateur d'une couche plus essentielle de l'expérience.

La trajectoire et la structure de *l'Essai sur le mal* répètent celles des *Eléments pour une éthique*. Ce dernier s'ouvre sur l'expérience de la faute et il s'achève sur les sources de la vénération. *L'Essai sur le mal*, lui, s'ouvre sur l'injustifiable et il s'achève sur les approches de la justification. Ici, comme là, selon un mouvement semblable qui part de l'expérience, en vue de mettre en évidence la causalité essentielle qui est comme le fond de toute notre expérience. L'un et l'autre partent d'une blessure de l'expérience. La faute, l'échec, la solitude, déjà, faisaient apparaître une expérience blessée. Sans commune mesure avec cela, la blessure du mal, parce que le mal est toujours injustifiable. Que le mal qu'il nous faut endurer dans la douleur physique ou dans la souffrance puisse se voir assigner des causes que ce soit en nous-mêmes ou bien en dehors de nous-mêmes, il n'en demeure pas moins que le mal est sans nulle raison, ni justification. Il est l'injustifiable, et davantage encore quand il est le fait de l'homme lui-même.

En désignant le mal comme injustifiable, Nabert sort d'emblée des problématiques traditionnelles de la théodicée, comme de tous les systèmes qui ont échoué à le comprendre pour n'avoir pas accepté de déloger une raison fière de ses prérogatives. Là, en effet, on ne parvient qu'à faire du mal un simple résidu insignifiant au regard d'une raison fière de ses succès dans la connaissance, ou bien, lorsque la spéculation se fait dialectique, un simple instrument de son succès.

Or, le mal "*qu'il soit voulu, subi, ressenti, participé, comporte toujours le sentiment d'un empêchement à l'épanouissement de notre être.*" Il est entrave, comme lorsqu'il advient à partir du dehors, telle une douleur qu'il nous faut subir dans notre propre corps. Cependant, si le mal pose question à la pensée, la question de loin la plus essentielle, ce n'est pas tant dans ce qu'il nous faut endurer de la vie mais, bien plutôt, par ce qu'il laisse entrevoir de l'homme dès lors que l'homme est capable de le faire subir à un autre, en fait, capable de vouloir le mal pour lui-même. L'homme est capable de méchanceté, il est capable de vouloir "*par la souffrance, atteindre autrui dans sa substance même.*" Toute pensée qui escamote le tranchant de la question que pose le mal est une pensée qui recherche une causalité au dehors, dans la nature, dans notre nature ou dans notre ignorance, ou bien encore dans notre finitude. Si l'homme ne fait pas le mal de son plein gré, et s'il n'y consent que par ignorance, il peut d'autant plus aisément en être absout. Toute forme d'intellectualisme achoppe donc à prendre la réelle mesure du mal et, en fin de compte, à le comprendre.

C'est le contre-pied de cette attitude intellectualiste que prend Nabert pour qui le mal ne relève ni d'une causalité extérieure, ni d'une ignorance, mais bien d'une causalité qui n'est autre que le mouvement même par quoi la conscience devient ce qu'elle est. C'est en elle, et

en elle seule, qu'il faut en rechercher l'origine, dans cette causalité spirituelle même qui fait être la conscience. Mais cette causalité ne peut être comprise que comme causalité impure, *"une causalité dont on ne dira pas qu'elle est impure pour marquer seulement quelle est inférieure à la première, mais pour rappeler qu'elle est radicalement autre"*, causalité d'une *"liberté souveraine qui ne cesse de déchoir de son rang"*.

La racine de ce mal, ce n'est donc pas du côté de notre finitude qu'il faut la chercher, mais bien dans la seule liberté, dans le moment où la liberté fait de la préférence exclusive de soi l'unique règle de son comportement, là où la complaisance du moi pour lui-même fait qu'*"il s'exclut de toute communication avec les autres êtres, en se fermant la possibilité de s'égaliser à son être propre."* Du même mouvement, le moi s'exile hors de ce qui fait son être, il exile l'autre hors de notre commune humanité, il s'exclut comme il exclut l'autre de la participation à cette unité qui fonde le lien entre les consciences.

En faisant porter l'accent sur la liberté et non pas sur l'ignorance, Nabert retrouve, mais sans la nommer d'une manière expresse, la tradition chrétienne de la pensée du mal. Et, plus encore, quand, pour désigner cet acte d'une causalité qui se retourne contre elle-même, il parle du péché. Cette notion est, en effet, indispensable si l'on ne veut pas dissoudre le mal pour n'en faire qu'un simple désordre de nos instincts ou de la vie sociale, mais bien comprendre que, là, il s'agit d'une causalité qui se retourne contre soi en se préférant d'une manière exclusive. Le mal proprement dit, c'est le péché qui ne se laisse pas confondre avec la seule immoralité, c'est à dire avec la transgression de normes préalablement reconnues.

"La transgression d'un devoir faire relevant de la moralité", cela relève du sentiment de la faute. Ne pas respecter un interdit dont la conscience n'est pas l'auteur, le bafouer, ou bien passer outre, voilà ce que révèle le sentiment de la faute. Le sentiment du péché, lui, est d'une autre nature, il procède *"d'une rupture opérée dans le moi par le moi"*. Car l'élément déterminant n'est pas la gravité de la faute, mais *"la négation par le moi de la loi spirituelle qui fait le fond de son être."*

En faisant porter si fortement l'insistance sur l'injustifiable, Nabert n'a pas seulement pour dessein de marquer la différence entre la faute et le péché, mais bien de mettre en évidence ce qui, dans le péché qui choisit de faire mal en faisant le mal, se révèle comme scandale au coeur même de la volonté. Le scandale d'une contradiction sans nul rapport avec les autres contradictions de l'expérience, une contradiction plus radicale que toutes autres, une contradiction invincible parce qu'absolue. Le moi qui s'accorde à soi-même le privilège d'une telle préférence ne se contente pas de prendre plus que ce à quoi il a droit, au risque de léser les autres. Tant qu'on en reste là on reste sur le registre de la faute qui transgresse une norme. Par contre, dès lors qu'il devient pécheur en devenant méchant, le moi pervertit sans mesure la causalité qui le fait être. Et, introduisant lui-même à l'intérieur de lui-même un tel divorce essentiel, il découvre le tragique de sa propre condition.

Toutefois, pour parler d'un tel tragique, il importe de le distinguer du tragique contingent où la rencontre du hasard et des destinées humaines nous fait douter d'un accord entre les lois du monde et l'accomplissement de nos désirs. Un désir brisé par l'événement, cela est tragique pour la conscience qui en subit la douleur. Mais le tragique véritable est un tragique plus intime que la conscience endure quand, dans le sentiment du péché, elle touche au fond même de son être. Et quand elle se découvre capable de pervertir ce qui la fait être comme une personne humaine. Que l'homme souffre dans sa vie en voyant se briser ses désirs et ses espoirs, cela est incontestablement tragique. Plus tragique encore, le fait de découvrir la perversion de la possibilité la plus haute. *"Il n'y a de tragique authentique que par son lien étroit avec la noblesse et la pureté de l'âme, avec les dons de l'esprit."*

Inscrire, comme le fait Nabert, le tragique au centre de la réflexion n'est donc pas se contenter de dresser un inventaire des maux dont peuvent souffrir les hommes. Ce n'est pas davantage accentuer le sentiment de la déchirure et de la contradiction dans l'expérience humaine quitte à rechercher (puisqu'il n'est pas possible à l'homme de vivre en permanence dans la douleur de cette déchirure) les éléments d'une réconciliation qui l'arrache à cette souffrance. C'est pour mettre en évidence ce que l'analyse de la faute, pas plus que celle de l'expérience intérieure de la liberté n'avaient pu parvenir à dégager, c'est à dire ce rapport étrange que nous avons avec la causalité spirituelle qui nous constitue, causalité *"plus intime à nous-même que toute liberté de choix"*.

L'homme, en effet, n'est ce qu'il est que parce qu'il est comme traversé par une causalité spirituelle dont il n'est pas lui-même l'auteur. Cette causalité n'est pas de lui, elle n'est pas de son fait, et elle n'est pas son oeuvre. Et pourtant elle ne se manifeste que par lui. Il n'est pas lui-même l'esprit, mais l'esprit ne peut se réaliser que par les oeuvres et les actes de l'homme.

Mais comment comprendre cette causalité si l'on se refuse à la faire sortir de notre nature, si l'on ne veut pas la confondre avec l'énergie de nos instincts ? Faut-il la comprendre comme présence de Dieu, en moi plus intime que le plus intime de moi-même, pour reprendre l'expression de St Augustin, *intimior intimo meo* ? Nabert, pourtant, ne se place pas dans une perspective religieuse. Nombre de ses expressions laissent entendre des échos pascaliens, mais sa démarche n'est pas celle de Pascal. Si, comme Pascal, il est attentif à ce qui, dans l'homme, passe l'homme, cela il ne l'apprend pas du texte d'une révélation. Jusqu'au bout, il entend s'en tenir à la seule exigence d'une réflexion qui ne délaisse pas la raison. Et mettre en évidence, par la seule raison, la pure causalité spirituelle, fond essentiel de notre être.

Il y a, dans cette oeuvre à l'expression si délibérément austère, une audace semblable à celle de Descartes entendant établir, par les ressources de la seule raison, la preuve de l'existence de Dieu et la possibilité d'un discours sur l'être de Dieu. Une raison qui ne doit rien qu'à elle seule. Mais, pour Nabert, la raison n'a pour intention centrale l'établissement du fondement de notre connaissance du monde. Ce à quoi elle doit s'attacher, en priorité, c'est la mise en évidence d'une causalité, en nous plus essentielle que toutes les causalités particulières et, pour tout dire, le désir d'absolu, *"un désir plus qu'humain"*, pour *"se recueillir, s'offrir à l'acte qui la traverse, bien qu'il n'ait d'actualité que par elle"*, pour que le moi soit à même pour ressaisir au fond de soi l'acte absolu, *"pour être par cet acte, et y appuyer son existence effective."*

Il est du destin de l'esprit de ne pouvoir se saisir directement lui-même. Il ne peut se trouver ni se prouver à soi que par les résistances qu'il est capable de vaincre, il ne peut s'instruire qu'auprès du sentiment de l'échec, de la faute, ou du péché qui lui révèle, dans son infidélité, une fidélité à quoi il a manqué. En se découvrant capable du mal, il a fait de sa causalité essentielle une causalité impure et la causalité impure a instauré une rupture entre sa propre conscience et toutes les autres. Le péché fait de l'homme un étranger à sa propre humanité et de tout homme un étranger.

Tel est, en dernière analyse, le sens ultime de l'acte réflexif. Il ne s'exerce *"que pour ressaisir une causalité spirituelle"*, mais il ne peut la ressaisir que parce qu'il est *"orienté par un désir de régénération."* Dès lors, de la même façon que le mal est retournement et perversion de la causalité spirituelle, en même temps que sécession des consciences, rupture de leur communauté indispensable à la vie de l'esprit comme à celle chacun, la conversion

spirituelle est régénération de soi en même temps qu'institution d'une communauté entre les hommes, par delà le péché.

Les approches de la justification vers quoi tend la trajectoire de l'ouvrage ne viennent donc pas pour calmer l'intolérable de la douleur de l'expérience de l'injustifiable. Le sentiment de l'injustifiable est mise à nu d'une contradiction qui constitue le fond même de cet être que nous sommes. L'acte réflexif, quant à lui, est cet acte capable de comprendre, par elle, que *"plus on se refuse à faire de l'esprit quelque chose, plus on lui rend sa dignité qui est d'être au delà de toute dignité, et plus il devient évident qu'il ne peut se manifester qu'au travers de ce qui, par rapport à lui, est une négation absolue."* Voilà bien notre destin. *"C'est le négatif absolu qui persiste dans les négativités qui portent plus haut le devenir de l'esprit."*

Et comme le mal engendre la sécession entre les consciences, ce ne peut être que par la réconciliation avec une autre conscience que la conscience peut, tout à la fois, faire à nouveau communauté avec les autres et se faire à nouveau fidèle à la fidélité bafouée. Une réciprocité qui n'est pas le pardon, mais *"la présence effective d'une conscience qui se reconnaît dans celle du coupable et du malheureux et, par cette libre et totale reconnaissance, crée la possibilité d'une régénération de l'un et de l'autre."* Cette reconnaissance est reconstitution d'une communauté entre l'homme et l'homme.

Du même mouvement, elle est restitution de chacun à ce désir plus profond, en l'homme, que tous ses autres désirs, le désir de l'absolu. Car tel est bien le point central de toute la démarche réflexive. Cette dernière y vient par le détour du sentiment de l'injustifiable, mais c'est pour qui découvrir ce fond primordial de notre être. Ce que nous sommes, nous ne le sommes que parce que mu par l'esprit, et ce mouvement de l'esprit en nous est désir d'absolu, un aller qui n'est pas un retour. *Un aller qui n'est pas un retour*, l'expression revient avec insistance, tout au long de l'oeuvre et en ce livre plus particulièrement. Si la démarche réflexive est, par son mouvement même, retour de soi sur soi, remontée, dans et par la reprise de ses expériences, vers la couche la plus profonde de notre être, elle ne découvre pas, au terme de sa démarche, la nécessité de faire retour dans une patrie perdue. Mais, bien plutôt, que sa vérité réside dans l'aller vers l'absolu qui fait vivre parce qu'il fait sens.

Cet absolu n'est pas, dans l'oeuvre publiée, nommé Dieu. Il ne le sera que dans les textes édités après la mort de Nabert, comme si la raison conservait, en elle-même, un pudeur qui l'empêche de nommer, d'une manière explicite, la part religieuse inséparable d'une réflexion de cet ordre. Il y est, tant de fois, parlé du péché, mais aussi de l'espérance qu'une telle oeuvre laisse apparaître une tonalité religieuse. Et cet aller qui n'est pas un retour évoque, incontestablement, davantage la figure d'Abraham que celle d'Ulysse. Cette tonalité pourtant n'imprime sa marque sur l'oeuvre que comme l'horizon vers lequel elle se dirige et non pas de ce dont elle part. L'explicitation du désir de l'absolu comme désir de Dieu n'appartient qu'aux derniers écrits de Nabert et, pour lui rendre pleine justice, il faut savoir entendre ce que veut dire le mouvement d'aller de cette pensée. Un aller qui n'est pas un retour ne désigne pas le seul mouvement de la conscience humaine. Il désigne, également, le mouvement même de la pensée de Nabert.

"il n'est aucune relation entre les consciences particulières qui n'enveloppe une exigence d'absolu, par quoi, sans être soustraites à la nature, elle change radicalement de caractère et de valeur. L'humanitas de l'homme, c'est d'être, parmi tous les vivants, le seul en qui s'éveille la certitude de n'être pas un être donné dont on pourrait cerner la nature ; c'est de se refuser à n'être qu'un vivant supérieur capable d'une praxis dépassant celle de tous les autres êtres ; c'est de rejeter tout humanisme qui se flatterait de prendre la mesure de

l'homme. L'inadéquation de la conscience réelle de soi et de la conscience pure n'est strictement possible que par l'immanence à l'expérience humaine de la forme de l'absolu..."

© François Chirpaz

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

6 février 2011

NOTICE BIOGRAPHIQUE de JEAN NABERT

Jean Nabert est né le 27 juin 1881 dans le Dauphiné. Elève au lycée de Grenoble, il sera ensuite étudiant à la Faculté de Lyon. Marié à Jeanne Neis, de ce mariage naitront un fils et une fille. Agrégé de philosophie en 1910, il enseigne au lycée de Saint-Lô, puis de Brest. Mobilisé dès le début de la guerre et blessé 1914, il est interné en Suisse jusqu'à la fin de la guerre en 1918. Professeur à Metz en 1919, docteur en philosophie en 1926, puis professeur à Paris dans deux lycées avant d'enseigner en classe supérieure (en Khâgne), à Lakanal, et à Henri IV jusqu'en 1944. A cette date, il est nommé aux fonctions d'Inspecteur général de l'enseignement secondaire. Il sera enfin directeur de la bibliothèque Victor Cousin jusqu'à sa mort, le 14 octobre 1960, à Loctudy en Bretagne.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

1. Ouvrages

* *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, 1924

* *Eléments pour une éthique*, Paris, 1943, 2^e édition avec préface de Paul Ricoeur, 1960

* *Essai sur le mal*, Paris, 1955, nouvelle édition, 1970

* *Le désir de Dieu*, Paris, 1966, avec préface de Paul Ricoeur (recueil posthume de textes inédits)

2. Articles

* Etude critique : "Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale" de M. Léon Brunschvicg, in *Revue de métaphysique et de Morale*, 1928

* Compte-rendu : Paul Decoster "Acte et synthèse", in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1929

* Etude critique : Léon Brunschvicg "De la connaissance de soi", in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1931

* Etude critique : "Les instincts virtuels et l'intelligence dans "Les deux sources de la morale et la religion", H. Bergson, in *Journal de psychologie morale et pathologique*, 1934

* Discussion : "La nécessité du double suffrage universel : suffrage individuel et suffrage social", in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1934

* Discussion : "La Morale et les Valeurs. Consistance et précarité", in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1936

* Discussion : "Acte réflexif et acte créateur", in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1936

* Discussion : "Le sens de la liberté humaine", in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1938

* Discussion : "L'agrégation de philosophie", in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1938

- * Etude critique : René Lacroze "L'angoisse et l'émotion", in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1939
- * Etude critique : "La raison et la religion selon Léon Brunschvicg", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1940
- * Etude critique : Dominique Parodi "La conduite humaine et les valeurs idéales", in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1940
- * Compte-rendu : "Epicure, doctrines et maximes traduites et accompagnées d'une note sur le *clinamen*" par Maurice Solovine, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1941
- * Etude : "L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1941
- * Etudes : "La correspondance des valeurs chez Brunschvicg", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1945
- * Avertissement à *Kant : la philosophie de l'histoire* (opuscules), 1947
- * Etude critique : "Ontologie et criticisme dans la philosophie de Kant", in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1953 (à propos de G. Martin "Immanuel Kant *Ontologie und Wissenschaftstheorie*" Köln, 1951)
- * Etude : "L'optimisme de Le Senne et son interprétation de la contradiction", in *Etudes philosophiques*, 1955
- * Evocation : Dominique Parodi (1870-1955) in *Etudes philosophiques*, 1956
- * Textes : "Les manuscrits d'Hamelin à la bibliothèque Victor Cousin", in *Etudes philosophiques*, 1957
- * "La philosophie réflexive", in *Encyclopédie française*, tome XIX, Philosophie-religion, 1957
- *Préface à J. Pucelle "Les règnes des fins. L'essence de la civilisation", 1959
- * Etude : "Le divin et Dieu", in *Etudes philosophiques*, 1959
- * "La Rencontre de l'Absolu : Le Témoignage", in *Etudes Philosophiques*, 1962