

APPROCHE AU PROBLEME DE LA FINITUDE CHEZ JEAN NABERT

par Lisette Vermette, c.n.d.

Thèse présentée à la Faculté de
Philosophie de l'Université
d'Ottawa en vue de l'obtention
de la Maîtrise ès Arts.



Ottawa, Canada, 1969

UMI Number: EC55416

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC55416
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

Voici les signes utilisés en référence pour désigner les oeuvres de Nabert:

EL : Expérience intérieure de la liberté

EK : L'expérience interne chez Kant

EE : Eléments pour une éthique

EM : Essai sur le mal

DE : Le Désir de Dieu

TABLE DES MATIERES

Chapitres	pages
INTRODUCTION	iv
I.- UNE CAUSALITE SPIRITUELLE	1
1. Le sentiment du libre arbitre	2
2. La représentation	11
3. Le sentiment de l'effort	22
II.- UNE CAUSALITE AUTO-DETERMINANTE	33
1. Existence de la croyance à la liberté	35
2. Condition de possibilité de la croyance à la liberté: L'expérience intérieure	37
3. Les catégories de la liberté	44
III.- LA CONSCIENCE D'UN MOI PUR OU ABSOLU	57
1. L'expérience de la faute	59
2. La signification de l'échec	66
3. L'approfondissement de la solitude	72
4. La structure du moi concret	77
IV.- LA CONSCIENCE D'UNE FINITUDE CONTEMPORAINE DU MOI PUR	92
1. Quelques méprises sur la finitude	94
2. La finitude	113
CONCLUSION	132
BIBLIOGRAPHIE	144
RESUME	149

INTRODUCTION

Jean Nabert (1881-1960), agrégé de l'Ecole Normale Supérieure, fut professeur de lycée et professeur à l'Ecole Normale Supérieure, inspecteur général et conservateur à la bibliothèque Victor Cousin. Il vécut ses dernières années retiré dans une propriété de Bretagne¹.

Rigoureux et nuancé dans sa conduite comme dans sa pensée, les professeurs qu'il visitait louent son respect des personnes et sa grande bonté. Dans les discussions philosophiques il parlait peu, mais il posait les questions sous-jacentes aux problèmes et ses collègues s'en irritaient.

Il possédait une connaissance vaste et précise de l'histoire de la philosophie, sur laquelle il avait beaucoup réfléchi. Il semble avoir tenté d'en assimiler les apports positifs. Il a sans doute élaboré dans cette réflexion l'intuition profonde de sa propre philosophie.

¹ Les notes biographiques que nous connaissons sont les suivantes:

H. Birault, *Présence de Jean Nabert*, dans Et.Phil., 17 no 3 (1962), pp. 433-438.

L. Doucy, *Sur l'humanité de l'inspecteur général Nabert*, dans Et.Phil., 17 no 3 (1962), pp. 421-432.

P. Levert, *Jean Nabert. Une philosophie de l'intériorité pure*, dans Arch. Phil., (juillet-septembre 1968), pp. 355-361.

INTRODUCTION

v

Son milieu intellectuel semble polarisé par Brunschvicg et Bergson. Une affinité d'esprit et de coeur le rapprochait de Léon Brunschvicg (1869-1944), sur qui il a publié quatre études critiques. Mais Bergson aurait été son principal adversaire (1859-1941). Dans Expérience intérieure de la liberté, il ne cesse de dénoncer la théorie dite spiritualiste, parce qu'elle cache une force évolutionniste purement naturelle: l'élan vital. Une des conséquences importantes de cette théorie est que la liberté bergsonienne sombre dans l'irrationalisme quand elle entre en relation avec la divinité. Ce sort fait à la liberté contredit l'intime affection de Nabert pour la raison et explique pour une part son intransigeance à l'égard de Bergson. Nabert nous apparaît, d'ailleurs, s'être beaucoup défini par opposition à Bergson.

Nabert a reconnu l'influence de deux maîtres: Kant et Maine de Biran. Il leur a emprunté, de façon critique, des notions de base. De Kant, il accepte le présupposé suivant: "la distinction de l'être pensant comme sujet en soi [noumène] et de l'être sensible [phénomène]". Cette distinction "est une présupposition du système; seulement elle se trouve justifiée²". La théorie kantienne de la connaissance préside à l'organisation de sa réflexion.

2 EK, p. 237.

Pour lui comme pour Kant, "l'entendement et la sensibilité sont les 'deux souches de la connaissance humaine qui partent peut-être d'une source commune mais inconnue de nous' (Crit.R.Pure)³". L'argument qu'il fait souvent valoir en faveur de sa méthode réflexive est celui-ci: il n'y a pas "d'intuition intellectuelle qui nous donnerait accès à l'acte"⁴. L'entendement est la fonction d'objectivité de la pensée; son objet est la nature, même celle qui, dans le fait psychologique, avait été un moment spiritualisée.

Bien kantien quant à sa conception de l'entendement et quant à la radicale différence qu'il pose entre l'entendement et la liberté, Nabert se sépare complètement de Kant sur l'explication de la liberté. Kant en venait à un irrationnel pur, à un noumène inconnaissable. La manière dont Nabert conduit son explication assure à la liberté une rationalité de plus en plus parfaite à mesure qu'elle s'accomplit. Nabert refuse aussi le sujet transcendantal comme sujet de la liberté. Il cherche ce qui constitue le sujet personnel. Dans l'individu concret, il cherche comment c'est la sensibilité, l'affectivité de plus en plus pénétrée de raison, qui constitue la personne.

3 EK, p. 230.

4 EM, p. 59.

L'"appropriation", non la possession de la vérité, est la clef de cette constitution. De ce point de vue, l'historicité est un caractère important de la personne. "A l'épistémologie kantienne, M. Nabert opposera le fait de l'homme et sa nature profonde. [...] Il emploiera les mêmes instruments que ceux qui nous servent à élaborer une science et ne s'aventurera à aucun moment au delà de l'expérience. Mais ce sera l'expérience h - u - m - a - i - n - e [...] dans sa totalité, qui comprend aussi des valeurs et de l'irrationnel⁵". Ainsi la morale ou science des normes n'est pas pour Nabert la règle suprême de la conduite, comme elle l'est pour Kant.

Cette position place Nabert près de Fichte. La théorie de l'"acte originaire" qui constitue le "moi concret" est la trame avec laquelle se tisse la philosophie de l'acte de Nabert. Le jugement sans prédicat ou "affirmation originaire" n'est-il pas le jugement thétique de Fichte? Nabert lui-même d'ailleurs rapproche les deux expressions "affirmation originaire" et "affirmation thétique" dans son article de 1957, La philosophie réflexive⁶. Le jugement de Jean Lacroix est formel: "Jean

5 L. Robberechts, Les grandes lignes de la philosophie de Monsieur JEAN NABERT, thèse manuscrite, Louvain, (1960), p. 62.

6 Dans Encyclopédie Française, XIX, Philosophie-Religion, (1957), pp. 10.04-14 - 19.06-3.

Nabert est sans doute le plus grand penseur français de ce temps écrit-il, et, malgré d'évidentes différences, notre Fichte⁷".

L'effort moteur volontaire, comme fait primitif que Maine de Biran a mis à l'origine de sa philosophie, est aussi pour Nabert une inspiration. Celui-ci reconnaît d'ailleurs sa filiation biranienne "pourvu qu'on interprète ce penseur moins sur la foi de ses formules littérales que sur l'idée de la philosophie qu'il cherchait à créer. Car, ce que M. de Biran voulait exprimer, c'est

cette idée que la conscience ne se produit que par un acte, et que le 'Cogito' qui est essentiellement position du soi par la conscience agissante ne saurait être confondu, si du moins il est question de la vie volitive, ni avec une action de l'entendement ni avec une méthode pour fonder l'objectivité de la connaissance⁸".

Mais il récuse la tentative biranienne de faire sortir du fait primitif "un principe rationnel et universel d'explication⁹".

7 J. Lacroix, Panorama de la philosophie française contemporaine, PUF, (1968), p. 15.

Naulin aussi semble appuyer son explication de Nabert sur Fichte, si on en juge entre autres textes par le suivant: "Il ne nous appartient pas d'apprécier ici dans quelle mesure Fichte atteint son but mais seulement d'examiner en quel sens, sous le titre d'"itinéraire de la conscience", Nabert reprend à son compte le projet d'une histoire pragmatique". (L'itinéraire de la conscience, étude de la philosophie de Jean Nabert, Paris, Aubier, (1963), p. 29.

8 EL, p. 157.

9 EL, p. 164.

La meilleure introduction à la philosophie de Nabert reste son article de l'Encyclopédie Française, où il se situe lui-même dans la philosophie réflexive. "C'est donc, ce semble,

à juste titre, qu'il est permis de parler d'une philosophie réflexive, non pas pour désigner un système fermé, confronté à des systèmes rivaux, mais pour caractériser la forme commune des analyses destinées à mettre en lumière les actes immanents aux significations, et, en arrière d'eux, dominant leur diversité qualitative et leur renouvellement historique, l'acte réflexif où l'esprit s'assure de son inconditionnalité et de son égalité à soi, l'une et l'autre maintenues et impliquées dans toute affirmation qui les subordonnerait à une transcendance, de telle sorte que, si l'on affecte d'un caractère contingent l'acte réflexif originaire, on se prive de la possibilité d'affirmer l'au-delà dont on voudrait que cet acte fût, de quelque manière, dérivé¹⁰".

Le sujet que nous avons choisi d'étudier est aussi étendu dans l'oeuvre de Nabert que sa théorie de l'acte elle-même: Approche au problème de la finitude. Approche, disons-nous, car, si un homme n'est jamais complètement méchant, ni complètement bon¹¹, la conscience qu'il a de sa situation n'est jamais, non plus, parfaitement transparente à soi. Quant à la finitude nabertienne, elle est une notion originale et précise, "la conséquence et non le

10 La philosophie réflexive, p. 19.06-2.

11 EM, p. 139.

principe de la subjectivité¹²", dit Naulin. On pourrait même dire qu'elle est la subjectivité¹³. Cette définition apparaîtra d'elle-même, nous l'espérons, au terme de notre recherche.

Notre soin sera donc d'explicitier l'articulation profonde de la pensée de Nabert. Le premier jalon que nous poserons nous semble être la tendance la plus profonde de Nabert, celle qui fondamentalement d'ailleurs distingue les philosophies. Sans doute, les sciences humaines, qui, dans la première moitié du vingtième siècle ont eu tendance à

12 P. Naulin, L'itinéraire de la conscience, étude de la philosophie de Jean Nabert, Paris, Aubier, (1963), p. 457.

13 Un article de H. Birault, Heidegger et la pensée de la finitude, dans Rev. Inter. Phil., no 52, (1960), pp. 135-162, nous a fourni des distinctions fort utiles à notre réflexion. Cet article expose les trois sens que le terme 'fini' a pris dans l'histoire de la philosophie:

1- Finition, chez les Grecs. Il signifie parfait, achevé (p. 137).

2- Finité, avec le Christianisme. Toute finité renferme une négation en tant qu'elle n'est pas le souverain être. C'est une négation qui n'est pas en elle-même une privation. Le fini se détache de l'infini tout en continuant à se rapporter à lui. Le concept de finité exprime la volonté de fixer le fini entre ces deux formes d'anéantissement: être absorbé par l'être véritable c'est-à-dire Dieu, ou être abandonné au néant (pp. 141-143).

3- Finitude, depuis Descartes. Ce qui signifie blessure, mutilation défigurante et dénaturante, d'un mot, une authentique privation. Caractères de la finitude: elle est le mal; cette privation est position pour faire du fini non plus la négation de l'infini mais de l'infini au contraire la négation du fini; la finitude se présente comme un principe; la condition de l'homme est une libre fatalité (pp. 145-149).

fausser notre notion de l'homme, ne sont-elles pas étrangères à la position rigoureuse de Nabert. Notre premier chapitre montrera que Nabert a été à la hauteur de sa tâche de penseur en établissant, contre la tendance empiriste des sciences humaines, et par le moyen des déterminismes psychologiques eux-mêmes, la causalité spirituelle de l'homme. C'est à partir de la causalité spirituelle qu'il définira ensuite la finitude: il distinguera causalité spirituelle pure et causalité spirituelle impure, cette dernière désignant l'homme dans sa finitude.

Un deuxième chapitre nous placera devant une manifestation de la finitude: la limite psychologique. En effet, la causalité spirituelle est limitée parce qu'elle est nécessairement incarnée. Mais sa limite vient d'une auto-détermination; elle est une auto-limite. Ce deuxième jalon orientera notre réflexion vers le troisième chapitre. Nous saisissons alors que la causalité spirituelle est un absolu, absolu que Nabert place au coeur du moi concret comme conscience pure de soi. La structure bipolaire du moi concret apparaîtra bientôt dans toute sa clarté. Le pôle positif est la conscience pure de soi. Le pôle négatif est la finitude. Celle-ci est contemporaine de la conscience pure de soi et essentiellement relative à elle. Et nous serons alors au terme de notre quatrième chapitre.

Notre projet est donc de relever les contours des limites d'où l'analyse rigoureuse de Nabert a fait surgir l'infini de la liberté. Cependant, nous ne nous arrêterons pas à l'interprétation qu'en donnent Robberechts¹⁴, Naulin¹⁵ et Levert¹⁶, sinon pour appuyer notre propre interprétation. Estimant aussi que l'essentiel de notre problème trouve amplement ses sources et ses réponses dans les écrits publiés par Nabert lui-même, nous ignorerons également l'oeuvre posthume, le Désir de Dieu, publiée en 1966.

Nous tenons à remercier le Père Gilles Cazabon, O.M.I., d'avoir défini avec nous le sujet de notre recherche. Sa présence attentive et stimulante a beaucoup favorisé l'élaboration et l'achèvement de notre travail.

14 L. Robberechts, Les grandes lignes de la philosophie de Monsieur JEAN NABERT, thèse manuscrite, Louvain, (1960), pp. 240-296.

15 P. Naulin, L'Itinéraire de la conscience, étude de la philosophie de Jean Nabert, Paris, Aubier, (1963), pp. 443-477.

16 P. Levert, Jean Nabert. Une philosophie de l'intériorité pure, dans Arch.Phil. (juillet-septembre 1968), pp. 380-385.

CHAPITRE I

UNE CAUSALITE SPIRITUELLE

Dans l'avant-propos de Expérience intérieure de la liberté, Nabert jette un bref regard sur diverses conceptions de la liberté: hellénisme et néo-platonisme, expérience religieuse et morale, théologie, cartésianisme. La fonction d'objectivité et de vérité tient dans ces diverses conceptions une place si importante, croit-il, qu'elle voile la spontanéité du sujet libre. Ces philosophies semblent souvent d'ailleurs "s'appuyer sur des données psychologiques pour corroborer les résultats ou pour fortifier les anticipations de la métaphysique¹".

Nabert se refuse à la sécurité des sentiers battus. Mais il croit pouvoir définir la liberté comme une fonction de l'esprit qui serait la conscience et qui ne serait pas "déterminable par les catégories sur lesquelles repose la vérité du savoir²". Tout en s'insérant étroitement dans la tradition philosophique, il cherche à éclairer la liberté à partir d'un point de vue systématiquement autre: la fonction de l'esprit comme conscience. D'où il procède à l'analyse du fait psychologique. Il tente "un essai pour

1 EL, p. 4.

2 EL, p. XI.

appuyer la croyance dans notre liberté à une étude de l'acte de conscience dans ses rapports avec les données psychologiques de la volition³". Les faits psychologiques qu'il retient sont: le sentiment du libre arbitre, la représentation, le sentiment de l'effort et la croyance à la liberté. Ce dernier fait sera la matière de notre deuxième chapitre.

Avec Nabert, nous ferons la genèse de ces faits afin d'en découvrir la composition et ainsi préciser ce qu'est la causalité spirituelle. Ce point éclairera tout le reste de notre propos, car, nous l'avons mentionné déjà, Nabert définit la finitude à partir de la causalité spirituelle.

1. LE SENTIMENT DU LIBRE ARBITRE

Le phénomène qui est le plus souvent invoqué pour assurer ou pour refuser à l'homme sa liberté, c'est le sentiment du libre arbitre. Si on s'attache au sentiment d'indétermination qui résulte de la délibération, l'homme apparaît libre; si, au contraire, on s'attache aux déterminismes qui paraissent jouer dans la délibération, la liberté disparaît. Nabert ne préjuge pas pour une position ou pour une autre. Il retourne à l'expérience immédiate où ces

3 EL, p. 145.

positions s'enracinent. Suivons l'analyse qui l'amènera à résumer sa pensée en ces mots: "Si le sentiment du libre arbitre ne nous fournit pas d'accès à la liberté, parce qu'il relève, en effet, des lois de la représentation imaginative, il n'est pas cependant un simple effet de mirage: il ne se produit qu'autant qu'il est appuyé à un acte très réel de la conscience⁴". La description de ce sentiment, son origine, sa définition, son rôle, son importance feront l'objet de ce premier paragraphe.

En présence d'un acte à poser, nous éprouvons le sentiment que nous sommes dans l'indétermination. Une fin à poursuivre se présente à l'esprit et les motifs pour ou contre viennent tour à tour solliciter la volonté de poser ou de ne pas poser l'acte qui concrétiserait cette fin et engagerait le moi dans une nouvelle situation. Les motifs et la fin apparaissent comme le commentaire d'une même intention⁵. L'action est comme apprivoisée petit à petit par ce qui constitue le cadre possible de son actualisation. Un va et vient "crée une oscillation de la conscience

4 EL, p. 3.

5 EL, pp. 35-45. Nabert résume ainsi sa pensée: "Si le sentiment du libre arbitre n'est pas encore expliqué, nous tenons cependant un de ses éléments, ou plutôt nous avons dans la dissociation que nous venons de décrire tout ce qu'il faut pour en rendre compte" (EL, p. 45).

délibérante et suscite le sentiment du libre arbitre⁶". Le déploiement des motifs indique l'ampleur du cadre où l'action s'enracine et où elle affirmera sa présence concrète. L'imagination est le terrain à partir duquel les représentations se forment. Plus elle est fertile, plus les représentations de fins et de motifs sont nombreuses et variées.

Ce sentiment d'indétermination semble peu éprouvé par les volontés vigoureuses, par ceux "en qui la pensée se trouve accordée aux tendances et les soutient régulièrement et sans effort⁷". Il semble tenir moins de place "à mesure que la personnalité est plus liée par ses décisions antérieures, [...] que le caractère se noue, [...] que les habitudes s'enracinent⁸". Mais ce sentiment reste authentique et éprouvé dans des situations nombreuses et variées.

Sentiment intermittent, on peut en assigner les conditions qui l'apparentent à un déterminisme. Il procède du jeu des représentations concomitantes à la préparation

6 EL, p. 47.

7 EL, p. 4.

8 Ibid.

de l'acte⁹. La dissociation des représentations en motifs et en fins en est la "condition préalable¹⁰". Alors, il devient "solidaire d'une règle qui lie et définit le jeu des représentations dans la préparation psychologique d'une volition; il traduit la manière dont le moi est tenu de se représenter son activité par rapport aux objets possibles du vouloir¹¹". Les fins et les motifs, concrétisés, explicités dans la représentation, se diffusent sur la sensibilité sous la forme du sentiment du libre arbitre. Celui-ci demeure "solidaire des lois de la représentation et du déterminisme qui en résulte pour la volonté¹²".

Le sentiment est à distinguer soigneusement de l'idée du libre arbitre. L'idée "participe à une vue spéculative sur les rapports de la liberté et de la nature¹³", elle suppose ces rapports. Elle se situe au

9 EL, pp. 49-57. Nabert en avait précisé plus haut les circonstances d'apparition: "Si cet acte initial ne se termine pas aussitôt, soit qu'il apparaisse tout de suite comme une volition complète, soit qu'il avorte au contraire ou se désorganise, il est à l'origine d'un développement d'idées et de sentiments où se fait la préparation psychologique de la volition. C'est à ce moment que le sentiment du libre arbitre prend naissance" (EL, p. 37).

10 EL, p. 38.

11 EL, p. 34.

12 EL, p. 55.

13 EL, p. 16.

niveau de l'universel. Le sentiment, lui, accompagne une volition singulière, concrète. C'est un sentiment "par les racines qu'il plonge dans la conscience individuelle et qui font qu'il est impossible d'en déterminer l'apparition indépendamment des modalités subjectives de la délibération et du choix¹⁴", en vue de tel acte bien déterminé.

Un sentiment éprouvé si souvent et par tant de personnes a engendré une croyance. L'humanité a justifié le libre arbitre par des idées générales qu'elle n'a appuyées ni sur la psychologie expérimentale - qui est une science relativement jeune - ni sur l'analyse rigoureuse de l'expérience intérieure de la liberté - il fallait attendre la phénoménologie. La croyance au libre arbitre se situerait au niveau de l'interprétation spontanée. Après bien d'autres auteurs, Nabert élabore sa propre théorie du sentiment du libre arbitre.

Le dévoilement des mécanismes, jusqu'aux plus subtils, est d'une extrême importance, si on veut dégager une liberté authentique. Comme Nabert le dit souvent, la liberté ne se fraie pas sa voie entre les "failles" du

14 EL, pp. 8-9.

déterminisme¹⁵, et ne laisse altérer son originalité par les catégories que l'entendement applique à la nature. Il tente donc d'établir le "tissu ininterrompu" des déterminismes qui enveloppe l'acte initial de liberté - l'un de ces déterminismes est le sentiment du libre arbitre - afin de mieux fonder l'authenticité spirituelle qu'est l'acte initial de liberté. Son explication ne se soustrait pas à la loi de la représentation, et ne s'en contente pas non plus: elle remonte jusqu'à l'origine qu'une philosophie de l'acte peut reconnaître à la représentation.

A la naissance d'une volition, le mouvement dans nos muscles, les motifs, l'idée d'un résultat, sont indissociables. Mais si la vigueur de l'acte est insuffisante, la volition se déploie dans le temps, et l'acte initial se dissocie, au niveau de la représentation, en fin et motifs¹⁶. L'acte inachevé "est alors dissimulé par

15 Nabert utilise des expressions variées: "lacunes du déterminisme scientifique" (EL, p. X); "usure du déterminisme" (EL, p. 188); "faille dans l'être total" (EM, p. 151). Paul Ricoeur exprime cette idée d'une manière semblable: "Penser quoi que ce soit comme objet empirique, c'est le penser selon la loi. Il faut donc renoncer à loger les structures fondamentales du vouloir (projet, auto-détermination, motivation, motion, consentement, etc.) dans les insterstices du déterminisme, c'est-à-dire dans une cosmologie générale qui prendrait pour première assise l'ordre phénoménal de la causalité physique." (Le volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier, 1949, p. 66). Nous soulignons.

16 EL, p. 37.

une suite de pensées qui prolongent son existence dans notre vie psychologique. C'est en lui que commence l'expérience intérieure de la liberté et que prend naissance le sentiment du libre arbitre¹⁷. La volition comprend souvent plusieurs actes incomplets et plusieurs délibérations partielles.

Le moi s'identifie tour à tour à la fin, qui est l'idée d'un état futur, et aux motifs, qui dans le présent sont mis en relation avec la fin. Le futur de la fin s'oppose au présent des motifs. L'objectivation dans la représentation favorise l'examen des rapports possibles entre la fin et les motifs. C'est la "commune origine" de la fin et des motifs qui, selon Nabert, explique l'oscillation de la conscience délibérante et, par suite, le sentiment du libre arbitre¹⁸.

En effet, considérons l'un après l'autre ces deux éléments. D'une part, les motifs qui paraissent les plus déterminants à la conscience intellectuelle pourraient nous faire croire qu'ils nous déterminent à vouloir ceci ou cela, ou à vouloir pour telle raison. C'est un déterminisme. D'autre part, l'idée de la fin que nous poursuivons paraît être le résultat de "l'évolution inconsciente d'un

17 EL, p. 36.

18 EL, p. 47.

désir¹⁹", désir polarisé par la représentation d'un état futur. C'est un autre déterminisme. En fait, la conscience délibérante ne peut se représenter en même temps ces deux déterminismes en apparence contradictoires: que les motifs aient déterminé un état futur depuis toujours, avant même qu'il ait été voulu; ou qu'un état futur ait depuis toujours exigé tels motifs pour se réaliser. Motifs et fin sont de sens opposé et pourtant d'origine commune. Ces deux déterminismes se rapprocheront-ils insensiblement pour produire une décision? Sans nul doute, dit Nabert. "Mais ils ne cessent d'être opposés que si la délibération prend fin et l'acte commence. Et c'est aussi le moment où le sentiment du libre arbitre disparaît et où la causalité des éléments de la délibération qui se déterminait dans la représentation s'efface devant une causalité d'un autre genre". Nabert peut conclure que "le sentiment du libre arbitre résulte de la relation que soutiennent, dans une conscience délibérante où ils forment système, deux déterminismes qui se détruisent²⁰". Cette définition descriptive résume l'analyse d'un premier fait psychologique.

Quant à l'importance de ce sentiment pour l'action, elle paraît assez mince. D'après Nabert un acte vigoureux

19 EL, p. 21.

20 EL, pp. 47-49.

ne le connaît pas, à la limite. Ce sentiment se jouerait à la surface d'une conscience "qui n'a plus assez de sève pour se renouveler profondément et qui est obligée de s'exercer sur des éléments appauvris²¹". Il est comme "en marge de l'acte²²".

Il a cependant un rôle positif. Car sous les déterminismes qui engendrent ce sentiment, une causalité spirituelle est à l'oeuvre. Et ce sentiment est "comme une méthode pour creuser un lit plus étroit à la conscience qui se prépare à agir²³" et ainsi lui donner la vigueur suffisante pour passer à l'acte.

Le sentiment du libre arbitre, à lui seul, ne paraît donc pas à Nabert une preuve suffisante de l'existence de la liberté. Il serait plutôt l'élément terminal d'une série causale imparfaite, c'est-à-dire le résultat de deux déterminismes qu'une conscience trop faible ne réussit pas encore à concilier. Mais c'est une causalité spirituelle qui permet à ces déterminismes psychologiques de venir à l'existence. L'acte très réel de la conscience est le principe qui les anime.

21 EL, p. 49.

22 EL, p. 56.

23 EL, p. 45.

2. LA REPRESENTATION

Nabert a démonté sous nos yeux le sentiment du libre arbitre, jugé insuffisant à fonder une théorie de la liberté. Le fait psychologique retenu comme élément clé de l'acte volitif, c'est la représentation. La faculté de former des notions abstraites est, en effet, la condition d'une action libre, soustraite à l'excitation immédiate de la réalité sensible. De plus, "une pensée créatrice de vérité" suffit peut-être à "produire la liberté". C'est pourquoi, nous étudierons "les rapports du sujets de la connaissance avec le moi concret et agissant"²⁴.

Les philosophies ont d'abord essayé de caractériser la liberté par la contingence observée dans la causalité naturelle. Cette contingence indique "une diminution dans la rationalité du réel"²⁵, que la philosophie grecque a rapporté à une "imperfection dans les choses", et que la philosophie moderne a expliqué par une "impuissance provisoire de notre connaissance"²⁶. Cette explication place la liberté dans le monde de l'intelligible, mais elle n'est pas complètement inutile. En effet, la contingence joue un rôle positif quand on l'insère entre la

24 EL, p. 62.

25 EL, p. 58.

26 EL, p. 59.

causalité soumise aux lois de la nature et la causalité par liberté: elle protège la liberté. Mais voilà la méprise. La plupart des philosophies trouvent plus facile de chercher la liberté "dans les limites hypothétiques du déterminisme cosmologique que dans l'analyse de la causalité qui donne la liberté²⁷". Elles s'attardent au premier moment, et définissent plutôt la liberté en fonction de l'intelligible.

Ainsi, Kant a d'abord établi l'entendement comme la spontanéité normative de la raison, uniquement formelle, donnant la connaissance du monde sensible extérieur par la médiation de l'espace et du temps. Mais en un deuxième moment il a affranchi la causalité libre de l'espace et du temps et par là, il a soustrait la liberté à la juridiction de l'entendement. Ainsi Kant n'achève sa philosophie de la liberté "qu'en définissant pour elle-même la causalité de la raison et en abandonnant le point de vue cosmologique où il s'était d'abord exclusivement placé²⁸".

C'est donc en un deuxième temps que la spécificité de la liberté est reconnue: on la soustrait aux lois de la nature, puis on reconnaît sa spécificité. Comme le premier moment semble plus facile à établir, les philosophies de

27 EL, p. 60.

28 Ibid.

la liberté s'y attardent. Cela explique que le problème de la liberté a été posé et discuté, même en notre temps, dans un sens cosmologique.

Cela n'est pas nouveau: les Grecs l'avaient fait. Mais cette tendance de la philosophie prend appui sur une réflexion qui s'exerce d'abord spontanément sur le monde extérieur où elle prend son modèle et forge ses catégories. Rien de plus naturel ensuite - mais de plus fâcheux aussi - que de reporter cet acquis sur la causalité par liberté. L'avantage incontestable que Nabert reconnaît à l'antériorité de la réflexion portant sur le monde extérieur, c'est d'empêcher la liberté d'être confondue avec un subjectivisme irrationnel. Ainsi la philosophie kantienne a fondé l'activité du sujet de la connaissance et son pouvoir de produire la vérité. Il s'agirait maintenant de montrer "que l'activité qui fonde la connaissance répond pleinement à l'idée de la liberté²⁹", et la liberté serait alors définie, non plus de façon négative, mais de façon positive. Tel semble être, justement, le projet de Nabert.

Si les philosophies ont emprunté le biais de la contingence extérieure et de l'intelligible et ont, par là, altéré la notion de liberté, les psychologies ont emprunté

29 EL, p. 62.

le biais de l'immanence et n'ont guère fait mieux. Leur problème est de distinguer la liberté de la causalité psychologique, qui coïncident toutes deux dans les événements du monde interne.

Certains événements, sont expliqués par les connexions que nous découvrons entre eux rétrospectivement. L'entendement articule des déterminismes psychologiques par les relations qu'il établit entre les données de la conscience, comme il le fait pour les données extérieures. Mais d'autres changements nous apparaissent inexplicables quoique spontanés et absolument originaux³⁰.

Comment les psychologies ont-elles traité ces changements inexplicables à partir de leur méthode? La science de la psychologie est dans une situation délicate vis à vis la philosophie, parce qu'elle est, comme la philosophie, "le point de vue du sujet"³¹. Le sujet "artisan de vérité" est constitué par une pensée qui s'approprie les relations entre les données et les domine³². Une psychologie qui ne quitte pas son terrain propre des faits psychologiques se sert de l'idée de sujet uniquement pour assurer l'unité empirique de ces faits

30 EL, p. 64.

31 Ibid.

32 EL, p. 65.

dans son explication. Et comme la pensée discerne le vrai en se dégageant d'une vie psychologique dont elle est d'abord prisonnière il se produit "une sorte d'endosmose entre l'idée de l'activité de la pensée et l'idée d'une causalité psychologique naturelle³³". Les psychologues voient bien les caractères qui différencient la causalité psychologique de la causalité physique, mais ils n'affranchissent pas la causalité psychologique des conditions auxquelles doit satisfaire la causalité physique. Il semble donc que

"la psychologie s'approprie souvent ce qui ne lui appartient pas, et qu'elle incorpore à ses analyses une causalité qui bénéficie de l'équivoque créée par le mot psychologie: tantôt causalité capable de rendre compte du déterminisme de nos volitions, tantôt causalité qui nous renvoie à un acte de conscience irréductible à toute explication par des faits donnés³⁴".

Après avoir ainsi brossé le tableau où philosophies et psychologies développent habituellement la notion de liberté, Nabert tente de justifier, par l'analyse de l'expérience intérieure et par la discussion de théories précises de la liberté, l'hypothèse de travail qu'il semble s'être donnée: la liberté, c'est une conscience qui se veut "cause complète" de ses actes. Car,

33 Ibid.

34 EL, p. 66.

"ni le dessin de l'acte dans la représentation, ni les pensées, ni les jugements où nous l'avons médité, ni les prévisions que nous avons faites sur lui ne sont homogènes à l'acte lui-même, à la réalité spirituelle dont il témoigne et qu'il conquiert à nos yeux dès son accomplissement³⁵".

Mais examinons les représentations où s'incarne nécessairement la liberté. Nous sommes sur le terrain de la psychologie, une psychologie pour laquelle la représentation est la force polarisante des événements de la délibération et de la décision. Comme les autres théoriciens, Nabert reconnaît à l'acte volitif deux phases majeures: la délibération et la décision.

Les motifs et les fins qui jouent dans la délibération ne sont pas le fruit pur de l'entendement créant de toutes pièces ses représentations; ils ne sont pas non plus le fruit pur de la transformation mécanique des instincts et des désirs. Qu'est-ce donc que la délibération?

"Une délibération profonde, qui ne se meut pas passivement parmi des représentations ou des jugements déjà formés, est faite d'une diversité d'actes inachevés où la causalité de la conscience ne nous 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. Et il ne se peut que ces motifs se conditionnent les uns les autres, comme il est requis pour que ne se rompe pas au regard de

35 EL, p. 123.

UNE CAUSALITE SPIRITUELLE

17

l'entendement la continuité de la vie psychologique, les actes dont ils ne sont en vérité que le momentané ne se conditionnent pas, et, en chacun d'eux, la causalité de la conscience s'exprime tout entière³⁶".

Voilà une citation un peu longue, mais elle introduit bien notre commentaire.

Les représentations sont comme l'efflorescence dans l'imagination des actes de la conscience qui n'ont pas la vigueur suffisante pour se produire directement dans la décision. La diversité des motifs provient de la diversité égale des actes inachevés de la conscience. Que le motif soit un effet, la suite d'un acte, seule une méthode réflexive peut se permettre cette affirmation. Les actes ne se conditionnent pas les uns les autres; plutôt, c'est toute entière en chacun que s'exprime la causalité de la conscience. D'où vient alors la continuité que nous décelons entre les fins et les motifs dans la vie psychologique? Cette continuité est faite entre les motifs par l'entendement qui applique jusque dans ce complexe alliage de la nature et de la liberté qu'est le fait psychologique, les catégories qu'il a forgées pour la nature.

Pour Nabert, la délibération n'est pas l'examen objectif et détaché de diverses fins possibles,

36 EL, p. 124. Nous soulignons.

pré-existantes, entre lesquelles nous essayons de choisir la meilleure, en nous appuyant sur des idées ou motifs qui attendent eux aussi de jouer un rôle. Non, la délibération est faite d'éléments originaux. Le motif, dans une délibération profonde, surgit avec l'acte volitif qui se prépare, il participe à l'acte. Il manifeste l'existence de l'acte, il en est le "soutien" et comme la conscience d'existence. L'imagination paraît se mettre au service de l'acte pour expliciter dans les motifs toute la spiritualité qu'il condense³⁷. Mais les motifs participent aussi au caractère des représentations engagées dans le défilé des états psychologiques. Il paraissent devenir les conditions de l'acte final quand, rétrospectivement à leur production, l'entendement introduit la catégorie de causalité dont il use pour l'interprétation objective des phénomènes. Les motifs apparaissent ainsi comme des déterminismes. Manifestation originale de l'acte volitif et déterminisme, "c'est cette double nature du motif qui a toujours fait la difficulté des analyses de la volition³⁸".

Puisque le motif n'est pas une cause mais un simple effet dans l'acte volitif, la représentation qui le porte n'aurait-elle pas une place moins importante que Nabert ne l'a déjà laissé entrevoir?

37 EL, p. 175.

38 EL, p. 127.

D'abord, la représentation est un fait primaire indéniable. C'est précisément l'herméneutique qui en découvre l'origine: la causalité de la conscience. Ensuite, la conscience, étant spirituelle, doit nécessairement s'incarner et s'insérer dans la vie psychologique. Le passage de l'acte initial de la conscience à la représentation apparaît comme l'activité naturelle de la conscience.

A moins d'ailleurs qu'on ne l'appelle une métapsychologie, c'est bien à la philosophie - appuyée sur les données de la psychologie - qu'appartient la tâche d'explicitier la nature du sujet humain et l'acte spirituel qui le constitue. Mais justement, parce que le sujet est humain, l'acte spirituel doit s'incarner, et la représentation apparaît comme l'un des modes de cette incarnation. "La causalité de la conscience, en elle-même irreprésentable, et toujours au delà de son expression, doit s'insérer par les motifs dans le tissu de la vie psychologique³⁹".

Nabert reconnaît aussi aux motifs le rôle de nous indiquer globalement "le niveau de vie spirituelle où nous place l'acte dont nous développons l'esquisse⁴⁰". Les

39 EL, p. 132.

40 EL, p. 131.

motifs épuisent la signification spirituelle des actes inachevés et présentent à la conscience le faisceau de ses ressources. C'est ainsi que Robberechts est amené à définir le motif, chez Nabert, comme "l'acte par lequel la conscience prend position vis-à-vis d'une action qu'elle envisage⁴¹".

La représentation est un élément clé du déterminisme psychologique au moment de la délibération, et elle nous renvoie à une causalité spirituelle comme à sa source.

En commençant le relevé de l'aspect déterministe de la représentation dans la décision, notons l'insistance de Nabert sur le fait que,

"considérée sous son aspect intellectuel, la représentation ne se suffit même pas. Elle est déjà un résultat, elle termine une action de penser, elle est une limite et un fait. Dès qu'elle n'est plus portée par l'activité de la pensée, elle est une gêne, elle alourdit le travail mental. Par elle-même inerte, elle n'a pas de replis, elle témoigne d'un arrêt dans le dynamisme intellectuel⁴²".

Certaines des représentations devenues inertes retrouveront du dynamisme grâce à la décision. Comment cela se produit-il? Nous avons vu que l'entendement a

41 L. Robberechts, Les grandes lignes de la philosophie de Monsieur JEAN NABERT, thèse manuscrite, Louvain, (1960), p. 452.

42 EL, p. 146.

développé un tissu interrompu avec les éléments psychologiques de nos représentations réparties en motifs et en fins. Sans que ces données empiriques ne soient troublées dans leur déroulement ou dans leur contenu, on observe que certaines d'entre elles sont privilégiées. Elles prennent un relief qu'on ne réussit pas à expliquer par les autres représentations qui forment le contexte. Elles acquièrent une "positivité", une "efficacité" soudaine. De façon imprévue, nous commençons à dire "je veux". La décision a eu lieu. Et l'analyse psychologique atteint ici ses limites. Car "tout se passe comme si certaines de ces données subissaient une transvaluation dont il nous est impossible de découvrir l'explication dans d'autres éléments homogènes de la représentation⁴³".

La "gratuité" apparente, qui transvalue un motif en décision, est "le signe de la causalité de la conscience⁴⁴". Celle-ci est spirituelle et agit d'une manière qui ne peut pas être saisie directement par l'entendement. On l'appréhende, incorporée aux données psychologiques, quand celles-ci semblent relâcher leur caractère déterministe. C'est ce qui permet à Nabert de dire qu'"il y a simultanément entre l'acte et un changement

43 EL, p. 147.

44 EL, p. 148.

interne de valeur pour quelques-unes de ces données⁴⁵".

Comme les motifs dans la délibération, les représentations qui fournissent sa matière à l'acte spirituel de la décision auraient un rôle précis à jouer, d'après Nabert. Il les appelle des "pensées". Elles assurent la réorganisation du moi qui vient de s'enrichir d'une expérience nouvelle par l'action accomplie. Les éléments qui constituaient le moi avant l'action entrent dans une nouvelle synthèse avec les éléments nouveaux, grâce aux "pensées". Par la nouvelle image de soi ainsi formée, les "pensées" orientent le devenir: une nouvelle projection de soi éclaire de nouvelles possibilités. La décision est au point de départ d'un nouveau système d'idées, solidaire des éléments concrets par lesquels se réalise l'action dans le monde⁴⁶. La richesse des perspectives nouvelles est un signe du niveau où s'est prise la décision.

La décision est ainsi entourée de "pensées" qui en sont le signe, et qui constituent la dimension de déterminisme nécessaire à l'incarnation de l'acte spirituel.

3. LE SENTIMENT DE L'EFFORT

Sans qu'il y consacre un développement spécifique, il est une autre manifestation de l'activité libre que

45 EL, p. 147.

46 EL, p. 135.

Nabert démystifie en montrant comment elle est le signe d'une limite en même temps qu'une tentative de dépassement spirituel: c'est le sentiment de l'effort. Sans entrer dans de longs développements, nous ne pouvons pas passer sous silence cet aspect de la réflexion nabertienne.

Ici, en plus de s'appuyer sur son expérience personnelle, c'est à Maine de Biran que Nabert fait appel. On peut noter d'ailleurs que l'argument biranien est placé à l'articulation principale de Expérience intérieure de la liberté, servant de transition entre les deux chapitres les plus importants: la causalité psychologique et la croyance à la liberté. D'accord avec ce maître, Nabert distingue "l'effort musculaire" de "l'effort volitif".

Pour Maine de Biran, le fait primitif et la première certitude résident dans l'effort moteur volontaire. Cependant, il dissocie "l'effort volitif" de la sensation du mouvement. Celui-ci est par habitude et non par nature enveloppé dans l'expérience intérieure immédiate⁴⁷, grâce à la perception répétée de la connexion entre le mouvement musculaire et la décision. Le fait d'ignorer, avant d'agir, les conditions organiques dans lesquelles il déploie son action, n'empêche pas le moi de faire effort.

47 EL, p. 160. Nabert cite d'après Anthropologie, éd. Naville. Oeuvres inédites de Maine de Biran, (1859), t. III, p. 476.

D'ailleurs, si l'effort moteur volontaire nous révèle l'existence d'une causalité en acte au moment où l'effort est perçu, il n'apporte pas la certitude que cette causalité existe en dehors de ce moment, et il ne nous apprend rien sur la nature du sujet qui fait effort. L'effort moteur volontaire n'est pas "une expérience où nous saisirions immédiatement l'existence absolue d'une cause permanente⁴⁸".

Que signifie l'effort musculaire? Les psychologues du premier quart de siècle ont noté, en conclusion de leurs expérimentations⁴⁹, que le mouvement musculaire est

48 EL, pp. 164-165.

49 Voici à qui se réfère Nabert et ce qu'il dit des expériences: "Dans les expériences qu'ils ont instituées sur le choix volontaire (Archives de psychologie, Genève, (1911), t. X), MM. Michotte et Prün ont étudié avec beaucoup de minutie des choix qui portaient sur une action que les sujets n'avaient pas à exécuter; ainsi ces expérimentateurs se proposaient d'éviter que l'observation psychologique des états de la conscience dans le choix ne fût troublée ou altérée par des données étrangères et particulièrement par le sentiment des réactions musculaires. Or, ils ont remarqué que si 'l'instruction de la non réalisation' ne provoque aucun trouble et si l'objet de la délibération demeure, en dépit de cette instruction, l'acte en lui-même, abstraction faite de sa réalisation future, néanmoins le mouvement de réaction par lequel les sujets doivent, selon les indications de l'expérimentateur, attester que la décision est prise, possède une très grande importance. Quoique fictive, cette réalisation fixe la décision, et il semble impossible à ces psychologues qu'on puisse 'amener la production d'un choix volontaire lorsque la non réalisation ultérieure de l'objet du choix devient consciente (Loc. cit. p. 139)'. " (EL, pp. 136-137).

contemporain d'une décision prise. Même si l'exécution de la décision est différée, une démarche motrice quelconque se produit toujours. Celle-ci s'extériorisera, même si l'exécution de la décision est assez éloignée, dans un contrat par exemple. Comme ce mouvement extérieur symbolique, un mouvement intérieur accompagne toujours la décision. L'effort musculaire apparaît donc uniquement comme "le signe subjectif de la décision"⁵⁰, et "on ne rappellera jamais assez qu'il n'y a pas de décision complète qui ne comporte quelque réalisation motrice"⁵¹.

La causalité spirituelle, en effet, est imperceptible directement. Ce n'est pas l'intuition - nous reviendrons plus loin sur le rôle de l'intuition - mais la réflexion qui la décèle dans les actes concrets où elle trouve un support matériel. Ainsi, l'effort moteur volontaire, effort musculaire, reconduit les psychologues à la décision, puis les philosophes - Nabert - à la délibération. Et c'est le fruit de la réflexion au niveau de la décision qui permet une réflexion fructueuse au niveau de la délibération. Ici, en effet, le sentiment de l'effort est beaucoup plus subtil. L'isoler peut paraître

50 EL, p. 136.

51 EL, p. 137.

arbitraire. Pour Nabert, il n'est plus musculaire, mais "volitif⁵²".

La délibération, on s'en souvient, est caractérisée par l'efflorescence en motifs et en fins des actes inachevés de la conscience. La multiplicité de ces actes qui n'aboutissent pas est l'indice de l'impuissance actuelle de la conscience. Celle-ci se renseigne sur les directions possibles de son vouloir, elle se renforce par l'explicitation de ses motifs. Elle fait ainsi effort pour se poser dans sa causalité complète mais sans y parvenir. Elle est une "volonté qui tâtonne encore, qui n'est pas soi". Le sentiment de l'effort "occupe l'intervalle psychologique entre des actes qui sont des esquisses préparant notre décision⁵³". Comme nous l'avons constaté plus haut pour le sentiment du libre arbitre, le sentiment de l'effort s'efface aussitôt que la causalité de la conscience est pleinement heureuse.

52 EL, p. 133.

53 EL, p. 134. La discontinuité des actes provoque le sentiment de l'effort. Si le moi profond était durée pure, comme le prétend Bergson, auquel Nabert s'oppose si vigoureusement, nous n'éprouverions pas le sentiment de l'effort. "Si chaque moment nouveau marquait un progrès insensible sur ce que la conscience était auparavant, ce n'est pas un sentiment d'effort que nous devrions éprouver; nous devrions, dans le sentiment renouvelé de notre perfection, sentir la plénitude de chaque moment et de chaque acte: la joie unique et multiple à la fois d'une création continue." (EL, p. 134).

Sans doute, le sentiment de l'effort volitif trouve-t-il sa justification dans la condition humaine: aux motifs, il laisse le temps de se faire jour, de nous éclairer sur notre orientation spirituelle, de favoriser la rationalité de notre choix. Mais il marque en même temps "l'impuissance relative" de la conscience, il est "signe de ce que nous ne faisons pas, non de ce que nous faisons⁵⁴".

Nabert encourage cependant la pédagogie de l'effort. La stimulation conduit plus rapidement à l'acte, où l'effort a disparu, à la joie de l'accomplissement de soi. Car ce n'est pas sur un objet étranger que s'exerce la causalité de la conscience: la conscience se travaille afin de s'accomplir soi-même. Et sa réussite est, en soi, au-delà de l'effort, car "l'acte est au-delà de l'effort⁵⁵".

Nabert a remis plusieurs limites intimes au pouvoir de notre lucidité. Mais ici, plus qu'ailleurs peut-être, se fait sentir l'intention éducative qui accompagne sa réflexion, et qui cherche dans la réalité quotidienne la promotion de l'esprit.

54 Ibid.

55 Ibid.

CONCLUSION

Nous avons été témoins de la minutie de Nabert à désarticuler les mécanismes psychologiques. Comme le dit Robberechts, "un observateur impartial doit s'efforcer de laisser autant de chances au déterminisme qu'à la liberté, il doit rester à égale distance de ces deux éventualités⁵⁶". Robberechts, d'ailleurs, tentait de justifier l'entreprise de Nabert, pour qui

"la liberté n'a rien à redouter d'une méthode qui fonde le sentiment du libre arbitre sur l'analyse exacte du déterminisme de la volition, pourvu qu'à ce déterminisme sa véritable nature soit assignée et que l'on commence la recherche non pas avec lui, mais avec l'acte de conscience initial capable de porter l'idée d'une causalité par liberté⁵⁷".

Pour y réussir, Nabert prend "comme point d'appui permanent l'acte même de la conscience avant toute qualification ultérieure⁵⁸".

L'acte spirituel, voilà l'origine - pour ne pas dire la cause - de l'action libre dans l'ordre réel. Nous ne

56 L. Robberechts, Les grandes lignes de la Philosophie de Monsieur JEAN NABERT, thèse manuscrite, Louvain, (1960), p. 174.

57 EL, p. 33.

58 L. Robberechts, Les grandes lignes de la Philosophie de Monsieur JEAN NABERT, thèse manuscrite, Louvain, (1960), p. 174.

rejoignons cet acte qu'à travers ses manifestations⁵⁹. Les faits psychologiques sont ainsi objet de connaissance comme les faits purement physiques⁶⁰ et, dans l'ordre de découverte de l'action libre, ils sont premiers⁶¹. Le sentiment du libre arbitre, la représentation, le sentiment de l'effort, sont les faits psychologiques que Nabert étudie dans le but d'en faire jaillir la notion de causalité spirituelle. L'entendement les catégorise comme faits, et leur attribue une cause: "une causalité psychologique existe⁶²". En effet, l'entendement, y appliquant la catégorie de causalité, conclut de l'existence des effets à

59 Car "c'est en s'insérant dans des données psychologiques que la causalité de la conscience rencontre [...] l'élément d'opposition grâce auquel elle peut se définir" (EL, p. 144).

60 Nabert décrit l'ambivalence du fait psychologique dans un paragraphe suggestif: "Le fait psychologique qui accompagne comme son ombre la causalité par liberté est aussi une donnée pour la connaissance. Aussitôt en effet que nous cessons de regarder les motifs par la face qu'ils tournent vers la causalité de la conscience, ils ne sont plus que des faits aptes à constituer la matière d'un savoir. De ce point de vue, ils sont les éléments d'un déterminisme psychologique. Ils s'approprient à l'acte du 'je pense' qui domine toute connaissance, et ils tiennent de cet acte le genre d'objectivité qu'ils possèdent" (EL, p. 296).

61 Le réel lui-même justifie la méthode de Nabert. "La méthode que nous avons suivie dans l'analyse régressive de la volition ne réussissait qu'à cette condition que fussent d'abord replacés sur le plan de la psychologie tous les éléments auxquels nous accordions quelque influence" (EL, p. 145).

62 EL, p. 173.

l'existence de la cause, mais il ne peut rien dire à ce moment de la nature de la cause. "Il se pourrait que l'expérience intérieure nous avertit de l'action de la cause que nous sommes, mais sans nous ouvrir une vue sur cette cause elle-même, ou, en d'autres termes, que nous fussions assurés de la causalité de la cause et non de ce qu'il faut entendre par le sujet qui agit⁶³". La causalité psychologique serait donc le nom qu'on donne à la causalité spirituelle au moment où elle informe le déterminisme. Nabert le dit explicitement d'ailleurs:

"Cette productivité qu'il nous faut désespérer d'êtreindre dans la nature, parce que nous ne l'y saisissons que sous la forme d'un changement que la perception et la science élaborent pareillement, nous l'atteignons en nous au moment où s'opère le glissement de l'acte de conscience à la nature et son insertion dans le déterminisme de la vie psychologique⁶⁴".

La psychologie, fruit des opérations de l'entendement appliqué au devenir intérieur, serait impuissante par elle-même à établir la nature de la causalité qui anime ce devenir.

C'est à ce moment de notre réflexion que s'insère la question de la liberté. En effet, pour Nabert, la liberté est le "caractère de la causalité psychologique⁶⁵".

63 Ibid.

64 EL, p. 269.

65 EL, p. 193.

Elle peut être considérée comme une "forme enveloppant la multiplicité de nos décisions"; de sorte qu'en précisant la nature et l'origine de ce "caractère" qu'est la liberté, nous la trouvons "ordonnée à la pure action du sujet spirituel⁶⁶". Elle n'est, pour la réflexion, que la "reprise de cet acte par une expérience intérieure où nous cherchons à la définir par rapport à l'ordre vivant d'une personne⁶⁷".

Cet acte, que Nabert a placé aprioriquement au principe de sa réflexion dans le but d'en justifier l'existence et d'en préciser la nature, au terme de cette première étape de notre démarche, explicitons-en la notion. La causalité spirituelle engendre des possibles, c'est-à-dire des actions présentées dans l'idée comme des fins à poursuivre; elle éclaire ces possibles en explicitant leur sens au travers des motifs; devenue transparente à elle-même - contrairement à la causalité d'une tendance naturelle ou d'un instinct - elle interdit de décliner la responsabilité de notre action, quand le surplus de réalité spirituelle a actualisé une idée, c'est-à-dire quand l'acte spirituel a été assez fort pour se traduire en une décision⁶⁸.

66 EL, p. 196.

67 EL, p. 269.

68 EM, pp. 53-54.

Après les considérations qui précèdent, peut-on douter de la causalité spirituelle? On peut diminuer indéfiniment cette causalité sans jamais l'annuler, "parce qu'elle est au delà de toute synthèse de conditions déterminantes⁶⁹". La causalité spirituelle nous semble le fondement suffisamment solide pour porter une notion de finitude qui ne soit pas synonyme de néant, mais vision juste de la réalité humaine.

69 EL, p. 192.

CHAPITRE II

UNE CAUSALITE AUTO-DETERMINANTE

En raison de la contiguïté des expressions causalité psychologique et faits psychologiques avec d'autres expressions comme causalité physique et faits empiriques, l'emploi que fait Nabert des premières au moment où il tente de définir la causalité spirituelle peut étonner un lecteur non familier. Cette manière de parler pourrait faire croire à une nouvelle conception cosmologique de la liberté. Tel n'est pas le cas.

Car Nabert se lance un défi: celui d'établir la réalité de la liberté au moyen de ses aspects les plus ambigus, empruntant les chemins où se seraient fourvoyées déjà bien des entreprises philosophiques. Il ne la traite pas comme l'objet d'un pur savoir, où toute affirmation a pour ressort l'idée de nécessaire. Pour lui, la liberté n'est pas cosmologique. Il n'en fait pas non plus l'objet d'une intuition, puisque la liberté reposerait alors "sur un sentiment immédiat dont il n'y aurait rien de plus à dire, sinon qu'en l'éprouvant nous éprouvons la causalité pendant qu'elle s'exerce¹". Il évite ainsi de placer la liberté dans un irrationalisme. Fidèle à sa méthode, il

1 EL, p. 185.

accueille, au contraire, le fait psychologique dans toute l'ambivalence qui caractérise ce fait, et procède à une analyse rigoureuse en gardant bien vivement présente cette ambivalence. Il maintient ainsi l'aspect déterministe du fait dans sa relation organique à son dynamisme spirituel.

Cette idée était déjà présente à notre premier chapitre, tellement Nabert évite le découpage arbitraire du réel. Mais c'est le rôle du déterminisme et la place qu'il tient dans l'action libre dont nous traiterons spécialement maintenant. Nous appuyant sur la croyance à la liberté, comme sur un jugement spontané et incoercible de l'humanité, après avoir parlé de l'existence de cette croyance, nous examinerons deux points principaux: la condition de possibilité de la croyance à la liberté et les catégories de la liberté.

L'effort humain tend toujours de quelque manière à s'"approprier" la liberté. Et les moments principaux de cette appropriation, ou catégories - concomittants et pas nécessairement successifs - laissent voir une liberté auto-déterminante et auto-limitante. Ce qui nous apparaît au départ comme une limite extérieure se révélera bientôt comme une limite intime et, comme telle, une manifestation de la finitude que nous sommes en voie de définir.

1. EXISTENCE DE LA CROYANCE A LA LIBERTE

Le fait psychologique qui indique qu'on a déjà commencé de s'approprier sa liberté, c'est la croyance à la liberté. Qu'en est-il de l'existence de cette croyance?

Nabert est amené à en parler à deux reprises, avant d'en traiter systématiquement. Une première fois, quand il montre comment nous réussissons à expliquer certains changements de notre monde interne par les connexions - déterminismes - que nous découvrons entre ces changements. Mais nous refusons que cette explication soit la seule, à cause des autres changements que nous persistons à nous attribuer comme s'ils révélaient une spontanéité indéterminable par en arrière et qui "commande d'une manière originale le devenir de notre vie intérieure²".

Puis, l'explication du rôle de l'effort dans l'acte volitif oblige Nabert à faire un deuxième développement sur la croyance à la liberté. Notre exigence intellectuelle de coordination et de liaison était satisfaite par l'analyse des motifs au moment de la délibération. Notre croyance à la liberté va se jouer, elle, au moment de la décision. L'événement de la décision se présente sous un double aspect: un fait, dont on cherche les éléments; un acte, où la causalité de la conscience transparaît. L'immédiateté

2 EL, pp. 63-64.

de l'acte et de ses éléments nous fait douter si les idées concomitantes à l'acte appartiennent à la série continue de notre passé psychologique, ou bien si leur nouveauté et leur fécondité attestent une initiative capable de fonder une croyance à la liberté. Si nous ne laissons pas retomber sur le plan des faits les idées qui ont jailli de l'acte, celui-ci "conquiert une durée, grâce à quoi la croyance à la liberté pourra s'affermir³". Cette croyance s'enracinera dans l'acte, non en fonction des conditions qui l'ont déterminé dans le passé, mais en fonction de sa valeur spirituelle et de sa productivité dans l'avenir⁴.

La preuve principale de l'existence de la croyance à la liberté coïncide avec sa description même. Dans une décision quelque peu profonde, chacun trouve en soi un élément réfractaire à l'entendement, qui l'amène à croire à sa productivité spirituelle. Cette constatation engendre la croyance. On l'appelle croyance, parce qu'elle correspond à l'aspect pratique de la vie spirituelle; parce qu'elle "se réfère à la causalité d'un sujet qui est au delà de toute détermination par un savoir"; parce qu'elle "enveloppe des idées où se précise pour nous et par nous, sur différents plans, la signification de cette causalité⁵".

3 EL, p. 141.

4 EL, p. 143.

5 EL, pp. 188-189.

La croyance dont il s'agit est déjà marquée par la réflexion, réflexion spontanée, et conduit par une pente naturelle à une définition de la liberté, c'est-à-dire à une conscience claire de notre causalité libre.

La croyance apparaît d'abord comme une réaction massive de la conscience à l'occasion d'un acte, et, en ce sens, elle est un sentiment. Mais elle est aussi une tension où la conscience confronte ce qu'elle était ou voulait être avec ce qu'elle devient. La conscience s'efforce d'apprécier la causalité du sujet et se convertit ainsi en une croyance. La croyance n'est pas la liberté mais elle remplit une "fonction médiatrice" qui permet d'entrevoir le genre ou degré de spiritualité qu'on peut s'attribuer⁶. Ainsi respectueuse de l'originalité de la conscience, la réflexion de Nabert fait découvrir la condition de possibilité de la croyance: l'expérience intérieure de la liberté.

2. CONDITION DE POSSIBILITE DE LA CROYANCE A LA LIBERTE: L'EXPERIENCE INTERIEURE

A côté d'un savoir rationnel dont il reconnaît la nécessité, Nabert réserve les droits d'une expérience d'un autre genre. Cette expérience est, sans doute, totalement différente de la connaissance rationnelle, par la nature

⁶ EL, pp. 195-198.

des certitudes qu'elle apporte. L'action de comprendre le donné nous apporte une certitude sur la pensée et sur les choses. "L'action sur laquelle le sujet introduit ses décisions personnelles dans la suite des états psychologiques et par eux dans l'univers⁷", nous apporte un autre genre de certitude, qui n'est pas inférieur en valeur ou élevé au-dessus de toute critique.

Mais ce genre de connaissance doit respecter les limites de son champ d'expérience et ne pas étendre indûment ses conclusions à un autre domaine. L'expérience intérieure de la causalité ne donne pas la "connaissance de ce qu'est le sujet lui-même dans l'absolu⁸". Elle est liée, bien sûr, à la perception des faits psychologiques, c'est-à-dire de changements dans le corps propre. Mais les faits psychologiques ne sont pas la liberté. Ils n'en sont que l'indice. Et la perception correcte de ces faits, c'est-à-dire leur caractère de vérité dans l'entendement, n'autorise pas à conclure directement à l'existence de la liberté. Car la causalité psychologique n'est pas identique à la causalité spirituelle ou sujet absolu. Cette vigilance prévient les extrapolations qui ne font que rendre explicites des concepts transcendants et a priori qui colorent l'expérience interne.

7 EL, p. 172.

8 EL, p. 173.

Dans l'expérience intérieure, "la pensée se travaille pour s'égaliser à la causalité de la conscience⁹", comme elle le fait dans le savoir objectif pour s'égaliser au monde extérieur. La pensée ne doit pas d'avance être enfermée dans une idée ou une image de la liberté qui pré-déterminerait les conditions de l'expérience interne. Elle rencontre un donné original, qu'elle tâche d'analyser honnêtement. Ne jouissant pas d'une intuition intellectuelle, la pensée est orientée par le choc d'une décision concrète où se rencontrent les déterminismes et la causalité de la conscience.

La décision concrète est en effet le lieu de l'expérience intérieure de la liberté. C'est la décision qui comporte "le surplus de réalité spirituelle" qui engendre une situation intérieure nouvelle. La pensée attentive entreprend alors de s'incorporer ce changement. Elle fait une expérience intérieure qui affine sa conscience de soi.

L'entendement n'est pas le seul agent de l'expérience intérieure; ni l'intuition, qui fixe un moment singulier de l'activité du sujet et par conséquent ne rend pas compte de son devenir. Les deux se relaient pour constituer l'expérience intérieure. Mais l'intuition sensible, grâce à la vigilance de l'attention, surprend

9 EL, p. 187.

l'acte spirituel dans sa manifestation originale et successive, et devient ainsi le "premier moment d'une expérience intérieure qui, appuyée sur l'acte et secourue par la réflexion, fait peu à peu surgir, en l'obligeant de se déployer et en quelque sorte de s'ouvrir, le sujet de l'action, avec ses formes constitutives, avec sa vérité propre, non pas imitée des formes de la conscience intellectuelle et de l'entendement, mais révélatrice de la conscience¹⁰".

Selon Nabert, l'expérience interne suppose les rapports que l'entendement entretient avec l'intuition sensible. Elle mérite son nom d'expérience uniquement après que le contenu de l'intuition sensible a été traduit dans les catégories de l'entendement¹¹. En effet, le noeud du problème de l'expérience interne porte sur les conditions qui rendent possible la connaissance du moi "déterminé". Tout homme a une conscience indéterminée de soi, une simple conscience d'existence qui accompagne tout acte de connaissance des choses sensibles. C'est une "intuition empirique indéterminée". Mais pas plus que la pensée d'un objet en général c'est-à-dire d'une catégorie vide de contenu, n'est la connaissance de tel objet déterminé, pas davantage la conscience indéterminée de soi n'est connaissance de soi.

10 EL, p. 176.

11 EL, p. 211.

"Dans les deux cas il faut une intuition: là pour déterminer en connaissance la pensée de l'objet, ici pour déterminer en connaissance la connaissance formelle de soi¹²". Il ne peut être question d'expérience que si cette conscience vague est déterminée par l'intuition d'états intérieurs précis. Ces états précis deviennent des objets, distincts des autres objets de la nature, que l'entendement peut catégorier et lier comme il le fait des autres objets de la nature. C'est l'intuition sensible qui perçoit ces états variés du moi et fournit à l'entendement sa matière, le contenu de ses catégories. Elle n'est pas une intuition d'espace, mais une intuition de temps par la médiation du changement¹³. Notre existence intérieure est déterminée

12 EK, p. 214.

13 Dans son article EK, p. 229, Nabert commente les conséquences qu'a entraîné l'introduction de l'intuition du temps dans l'expérience intérieure, en ces termes: "L'expérience interne reflète les différentes fonctions du temps dans la philosophie de Kant. C'était une très grande nouveauté de soumettre l'expérience interne aux conditions communes qui régissent, sous le contrôle de la pensée rationnelle, la formation d'une expérience vraie. En ôtant à l'expérience interne le privilège de nous révéler le moi dans une intuition immédiate, Kant brisait les liens qui retenaient le sujet de la pensée dans le sillage de la vie psychologique. Ce résultat ne pouvait être obtenu qu'en faisant du temps une forme de l'intuition sensible requise pour tout usage immanent de la pensée, mais ayant perdu hors de cet usage, toute "force de propension vers l'absolu". Accepter la médiation du temps, ce n'est pas, pour la pensée, une déchéance; ce n'est pas davantage un mode de développement inférieur ou subalterne qui laisserait subsister quelque adhérence métaphysique de l'expérience interne et de l'intelligible. C'est la condition par laquelle tout le

par le changement. La conscience saisit cette détermination quand elle en fait l'objet de la forme sensible du temps. Ainsi, le moi "déterminé" par la forme sensible du temps, satisfait à la condition qui rend possible l'action de l'entendement. Après avoir explicité la théorie kantienne de la connaissance dans l'expérience intérieure¹⁴, nous saisissons mieux que celle-ci est "la conscience déterminée de notre existence¹⁵". Nous résumerions l'explication en disant avec Nabert, que l'expérience interne est une forme de jugement où le sujet "Je" s'apparaît déterminé par les prédicats empiriques que sont les états intérieurs successifs¹⁶.

Comme nous l'avons souligné dans notre premier chapitre, deux directions possibles s'offrent à l'entendement qui cherche à saisir la causalité du moi: d'une part, il peut s'attacher aux antécédents psychologiques de l'acte volitif, c'est-à-dire aux déterminismes; d'autre part, la

donné peut être soumis aux règles sans quoi il n'y a pas pour nous de vérité. Appuyée sur le temps, la pensée domine la totalité de l'expérience." (Nous soulignons).

14 Pour une théorie développée de l'expérience intérieure chez Nabert, on se référera avec avantage à son article L'Expérience interne chez Kant. Il y précise ses accords et désaccords avec Kant sur ce sujet.

15 EK, p. 251.

16 EL, p. 223.

réflexion peut atteindre "au travers des idées lancées par l'acte dans le courant de la vie spirituelle, la causalité qui les donne et persévère encore en elles¹⁷". Dans cette direction, la réflexion détecte peu à peu les manifestations originales de la conscience avec sa vérité et ses formes propres, et oblige le sujet de l'action à s'identifier.

Nabert croit donc avoir trouvé dans l'expérience intérieure "un élément apte à faire sentir diversement la présence d'une causalité libre dans la vie du sujet et à indiquer comment nous pouvons nous approprier cette liberté¹⁸". D'après lui, la croyance à la liberté naîtrait de cette expérience intérieure¹⁹.

La croyance elle-même est expérience et dans chaque individu elle a sa dialectique propre. Cette dialectique, qui n'emprunte pas ses schèmes au savoir objectif, présente une évolution irrégulière puisqu'elle s'établit au moment des décisions concrètes de la conscience²⁰. Ainsi, c'est d'une façon contingente que sont ébranlés les motifs et les

17 EL, p. 143.

18 EL, p. 184.

19 Nous avons parlé d'expérience interne selon la terminologie de l'article de 1924, où Nabert étudie la conception kantienne. L'expression "expérience intérieure de la liberté" est proprement nabertienne. Mais nous avons globalement identifiée l'une à l'autre.

20 EL, p. 198.

"pensées" qui encadraient une manière d'être caractérisée, quand se produit le passage d'une forme de la liberté à une autre. Mais alors la croyance s'affermit.

L'expression ^{expérience} intérieure telle que Nabert la conçoit fonde donc la croyance à la liberté. Cette expérience devient à son tour un objet pour l'entendement²¹. Elle est justifiée au moyen d'idées ou "catégories de la liberté"²². Ces catégories préservent la croyance de glisser trop facilement dans la subjectivité du sentiment. Elles opèrent comme une cristallisation de la croyance²³. Nous pourrions les définir comme des "formes de la causalité de la conscience". Ces formes regroupent sous divers chefs les indices que la réflexion relève dans son examen des actes variés de la conscience. Ces catégories sont au nombre de trois: le caractère, la personnalité et la liberté absolue.

3. LES CATEGORIES DE LA LIBERTE

Après son développement sur la croyance à la liberté, Nabert aborde l'étude de la première catégorie de la

21 D'après Kant, interprété par Nabert, "toute la théorie de la liberté repose sur ce fait que le sujet pensant peut se considérer, à un double point de vue, comme phénomène et comme noumène" (EK, p. 238, note 6).

22 L'expression "catégorie de la liberté" est empruntée à Kant. (EL, p. 180, note).

23 EL, pp. 187-198.

liberté: le caractère. La critique des doctrines déterministes et de la psychologie lui permet de mettre dans un nouveau relief l'originalité de sa théorie. Puis il explore les conclusions de "l'attitude naturelle" où se développe la croyance à la liberté.

La psychologie a expliqué à son niveau la formation du caractère. La décision, moment de l'acte volitif où s'enracine la croyance à la liberté, prend vite place parmi les faits de l'univers. L'entendement a beau jeu pour élaborer des doctrines déterministes et des sciences psychologiques du caractère. La psychologie dispose des éléments universels du déterminisme psychologique. Dans l'abstrait, elle peut produire une complexité infinie de combinaisons: ce sont des types. Peut-elle opérer la synthèse de ces éléments de façon à atteindre la réalité du caractère concret et donner une explication intégrale vraie de l'individualité psychologique? Expliquer le caractère par des éléments universels dont l'unité est effectuée par une "constante qualitative" est une pseudo-explication. Le caractère devient alors le simple "reflet psychique d'une nature", il est étranger à la conscience. Cette explication oblige toute psychologie à s'annexer par la suite "l'idée d'une causalité spirituelle qui n'était pas impliquée dans les postulats de sa recherche²⁴".

24 EL, pp. 213-216.

Que nous révèle à son tour "l'attitude naturelle"? Une réflexion superficielle nous présente le caractère comme un fatum indépendant de notre vouloir et d'où proviennent nos défaillances. Le caractère apparaît comme une structure psychique donnée. On utilise les lois de la nature pour en fortifier certains éléments et pour en affaiblir d'autres. Selon cette interprétation, l'éducation du caractère ne se fait pas par un acte intérieur de liberté.

Certains actes transforment la réflexion. Le fatum du caractère, au lieu d'apparaître comme le résultat de diverses tendances, apparaît comme une loi qui en fait l'unité, sorte de "volonté naturelle capable de maîtriser une grande diversité d'éléments". Cette unité naturelle est interprétée progressivement par "l'idée d'une volonté qui persévère subtilement dans son intérêt". Le caractère se dessine ainsi comme une volonté naturelle qui n'est sentie comme un fatum qu'autant que nous le refoulons dans l'inconscient²⁵.

Cette réflexion pré-philosophique sur l'action concrète a préparé les données de la réflexion philosophique: la perception du déterminisme de nos actions est liée ainsi à l'idée de la causalité du moi. C'est ce que Nabert appelle le sentiment de la fatalité. Ce sentiment résulte

25 EL, pp. 218-220.

de deux éléments: déterminismes et causalité. Déterminismes externes et déterminismes internes sont "une loi d'inertie qui retient notre liberté captive²⁶". Nous traduisons confusément ce sentiment par l'idée d'une destinée, alors que par ailleurs nous croyons à notre liberté.

Le sentiment de la fatalité coïnciderait donc avec le premier étonnement en face d'une dualité qui existe en nous. Cette dualité est faite d'actes délibérés et voulus qui s'offrent à notre réflexion avec une ressemblance qualitative de notre caractère. Mais ce que nous croyions nous être étranger, notre caractère, devient nôtre peu à peu, car "tout nous oblige de soupçonner que notre vouloir se rejoint [...] à une nature concrète et singulière²⁷".

Puis, cette juxtaposition de notre vouloir et de notre caractère se résout en une unité, car si les déterminismes sont une "loi d'inertie", ils sont simultanément "la condition grâce à quoi nous pouvons prendre conscience de notre causalité" et l'éprouver²⁸.

La conception de Nabert est nette: la causalité de la conscience ne vient pas imposer une organisation nouvelle à un déterminisme préexistant, pour en produire un caractère. En effet, c'est une même action qui revêt deux

26 EL, pp. 204-208.

27 EL, p. 213.

28 EL, p. 205.

aspects quand elle est produite: "déterminisme, lorsque les faits psychologiques sont des phénomènes qu'un entendement essaie de comprendre; caractère, lorsque la loi qui opère une sorte de concentration de ce déterminisme sur lui-même et d'unification se trouve rapportée à la causalité d'une conscience²⁹".

Le déterminisme psychologique, c'est le caractère vu par l'entendement, et il constitue une nature. Par la médiation de cette nature, notre causalité devient réalité humaine, car elle éprouve la résistance nécessaire pour prendre conscience de soi. Elle permet ainsi l'expérience de la liberté. Le caractère apparaît comme un "durcissement de la vie spirituelle"; c'est, en effet, la causalité qui sauve sa liberté en se donnant une loi³⁰. Le caractère est une première spécification de la liberté grâce à la loi immanente que la liberté s'est donnée. Il apparaît comme la synthèse concrète dans laquelle la liberté assume les déterminismes qu'elle engendre en s'incarnant. Une causalité auto-déterminante et auto-limitante, voilà la liberté quand on la regarde à l'intérieur même du caractère.

La personnalité est la deuxième catégorie de la liberté. C'est la manière d'être de la liberté, orientée

29 EL, p. 217.

30 EL, pp. 217-218.

non plus vers la nature, mais vers la totalité. La personnalité n'est pas la deuxième étape prévue d'une évolution continue de la liberté. Elle peut recouvrir partiellement des attitudes propres au caractère, car elle peut se révéler ou progressivement ou dans un acte imprévisible. Un acte unique peut-être va entraîner une croyance nouvelle à la liberté: c'est qu'il aura révélé une nouvelle manière d'être, une nouvelle catégorie de la liberté. Cet acte est tout à fait contingent, lié aux circonstances, et ne peut faire l'objet d'une prédiction scientifique³¹.

Avec l'apparition de la personnalité, une unité nouvelle s'établit, différente de celle du caractère. Elle s'éloigne du déterminisme attaché au caractère. La personnalité correspond en effet à une systématisation, à une totalisation de nos actions dans une nouvelle direction. Elle enveloppe des actions plus diversifiées, en raison même de la fécondité des idées qui arrivent à la conscience³². Mais que des actions diverses soient maintenues dans une direction unique est un signe de l'unité d'un acte "qui se renouvelle dans une multiplicité de décisions authentiques et indépendantes³³". Cet acte aura provoqué

31 EL, pp. 224-226.

32 EL, p. 230.

33 EL, p. 236.

une "transvaluation", une nouvelle échelle de valeurs, qui désormais colore différemment les raisons de nos actions. Il se vérifie, non par les motifs que nous retrouvons quand nous considérons notre passé, mais par les "pensées" qui, dans le présent, déploient dans l'entendement l'action accomplie, et par la fécondité des idées et des actions nouvelles qu'il provoque par la suite.

Mais le dynamisme qui a fait éclater le caractère fait aussi éclater la personnalité. La tendance à maintenir la personnalité réalisée à l'abri de toute révolution profonde ne résiste pas à "l'appel" vers l'infinité. Cet appel est un "surcroît de réalité" que l'idée de totalité de la personnalité semble incapable d'assumer³⁴. Le cadre de la personnalité éclate et s'ouvre sur l'infinité de la liberté.

La forme la plus pure dans laquelle la croyance s'approprie l'idée de liberté, c'est la liberté absolue. Un acte nous détache de notre personnalité et nous entraîne dans une expérience plus radicale de la liberté, "où nous nous reposons sur l'idée de l'infinité de la vie spirituelle et de sa capacité de création³⁵". L'idée d'illimitation s'impose à l'esprit et la croyance à la liberté n'a de repos qu'en acceptant cette idée. La liberté absolue

34 EL, pp. 243-244.

35 EL, pp. 251-252.

coïncidera dans un même acte avec le caractère ou la personnalité, puisque la liberté absolue a besoin d'une matière pour s'incarner: les déterminismes du caractère, les attitudes de la personnalité. Mais selon les actes, selon les périodes de la vie, l'une ou l'autre catégorie revêt plus d'importance. Mais "toute action est à la fois l'expression de notre caractère, le commencement d'une personnalité et la suite d'une causalité qui atteste en chaque conscience l'infinité de la vie spirituelle³⁶". Mais alors la croyance est fondée sur une expérience irréductible, la croyance est indéfectible. Voilà les implications de l'expérience intérieure de la liberté telle que la comprend Nabert.

CONCLUSION

Le sentiment du libre arbitre qui constitue le fait le plus probant de la liberté dans plusieurs philosophies ne jouit pas de cette faveur dans la philosophie nabertienne. Pour Nabert, l'indice capital de l'existence d'une causalité spirituelle, c'est la croyance à la liberté. L'examen rapide que nous venons d'en faire, nous a permis de synthétiser la démarche de Nabert. Partis d'un sentiment qu'éprouvent tous les hommes et qu'ils traduisent en une croyance appuyée sur une réflexion pré-philosophique,

36 EL, p. 259.

nous retrouvons, au terme, la perspective de l'infinité de la liberté. Mais Nabert nous a aussi montré que la liberté est un pouvoir d'auto-détermination, c'est-à-dire un pouvoir qui se donne ses propres limites dans une conscience personnelle³⁷.

La conscience personnelle est à distinguer de la conscience intellectuelle. Celle-là se définit dans sa relation au sujet; celle-ci, dans sa relation à l'objet³⁸. Voyons d'abord comment la conscience intellectuelle se constitue.

La spontanéité rationnelle entre en relation avec l'univers dont elle fait son objet. Cet objet est dégagé peu à peu du milieu psychologique où il a pris naissance.

37 Nabert précise que les limites dont il s'agit ici, fruits de la causalité de la conscience, sont à distinguer des "limites du déterminisme qui tiennent à notre connaissance incomplète du réel" (EL, p. 269).

38 Nous tenons à souligner l'ampleur du rôle d'initiateur que Nabert attribue à Descartes. "En ouvrant la philosophie moderne, Descartes laisse une place à ces deux fonctions de l'esprit, et l'élément métaphysique de liberté, présent dans la volonté, révèle la conscience à elle-même, comme la vérité dont le Cogito est la première expression et la garantie, révèle à la pensée sa puissance de comprendre l'univers. Mais ces deux éléments ne sont pas chez Descartes honorés d'une recherche ni d'une analyse égale. [...] La découverte du dynamisme intellectuel nous assure que l'esprit ne saurait être pris sous la nécessité qu'il travaille à tisser pour les choses. Mais après cela, il faut distinguer dans l'esprit lui-même, l'acte qui constitue la règle de vérité intérieure à tout jugement, de l'acte qui fait transparaître sous la personnalité et le caractère l'initiative singulière d'une conscience" (EL, p. 292).

"La conscience psychologique apparaît, dès lors, comme une raison limitée, incomplète ou inconsciente de soi". Et cet objet est amené au niveau de l'universel où "la raison devient peu à peu transparente à soi-même³⁹". Car la raison se cherche, et se trouve, en s'opposant à l'objet, en se retirant de sa relation à l'objet pour la considérer comme un donné. Elle réfléchit "sur les opérations qui garantissent la valeur de la connaissance et la vérité de l'objet⁴⁰". Se servant ainsi de la médiation des formes de la sensibilité, espace et temps, la raison établit une nouvelle relation de la pensée à une forme sensible, et devient ainsi conscience intellectuelle, d'autant plus parfaite qu'elle est plus universelle, c'est-à-dire impersonnelle. C'est dans cette universalité que les consciences individuelles peuvent se rencontrer. Mais des éléments individuels, qui colorent nécessairement l'universalité, persistent toujours.

Voilà la conscience qui s'efforce de s'égaliser à son objet extérieur, la conscience intellectuelle. Mais comment une conscience s'efforce-t-elle de s'égaliser à soi pour devenir une conscience personnelle? Le sujet se constitue en s'appropriant les relations à l'universel enveloppées

39 EL, p. 276.

40 EL, p. 262. Nabert explicite aux pages 280-281 le rôle irremplaçable qu'il reconnaît au sujet de la connaissance.

dans le devenir intime, en dominant ces relations⁴¹. Et la liberté du sujet, "caractère" de l'action, universel ordonné à l'action, se juge "sur les rapports de perfection [à l'universel] que son acte réalise dans une situation donnée⁴²". Ce retrait de soi par la réflexion engendre la conscience de soi, personnelle, individuelle, qui est une conscience psychologique, une conscience de l'acte.

Cette conscience est nécessaire à la liberté qui veut se connaître et qui veut être. La liberté, ou causalité spirituelle engagée dans une situation concrète, ne se connaît qu'en faisant la sémiologie des faits et déterminismes psychologiques^{qu}. C'est ainsi qu'elle s'est connue comme causalité spirituelle: nous l'avons montré au premier chapitre. C'est ainsi qu'elle se connaît aussi comme causalité limitée: "Nous ne connaissons les limites de notre puissance qu'après que l'expérience nous a révélé ce que nous avons effectivement réalisé de nos projets ou de nos décisions⁴³". En effet "l'épreuve de la liberté ne peut se faire que sur un déterminisme où elle contemple la loi qu'elle s'est donnée⁴⁴". Cette loi qui se développe

41 EL, p. 65.

42 EL, p. 307.

43 EL, p. 5.

44 EL, p. 297.

"devant l'entendement sous l'aspect d'une suite synthétique de phénomènes psychologiques [...] donne tout son sens au déterminisme⁴⁵", en le mettant en relation avec la causalité spirituelle. L'acte ne peut être rejoint directement dans sa pure intériorité, puisque nous ne jouissons pas d'une intuition intellectuelle. Mais il se donne, dans les déterminismes et dans les idées qui l'objectivent, "les conditions d'une vérification de soi et de sa valeur⁴⁶". Ainsi seulement la causalité spirituelle peut-elle se connaître, avoir conscience de soi.

Les déterminismes psychologiques que nous avons relevés dans nos deux premiers chapitres sont des limites, bien sûr. La conscience de soi les voit même comme des limites nécessaires, congénitales. La liberté se les donne dans un caractère, une personnalité, ainsi que nous l'avons explicité plus haut. Sans ces déterminismes, la causalité aurait pu douter de soi. Ils sont l'incarnation nécessaire

45 EL, p. 299.

46 EM, p. 17. Nous soulignons. Dans EL, Nabert exprime la même idée de façon plus imagée. Notre décision, écrit-il, "ne se réalise totalement qu'en forçant notre nature à symboliser avec elle. [...] Si notre action, cédant à l'attraction du caractère, retombe sur le plan des faits psychologiques, faut-il dire que nous n'avons pas été libres? Non pas. Car la loi à laquelle nous avons obéi est intérieure à une causalité qui ne peut se connaître qu'en acceptant de se produire selon la nature ou plutôt à l'imitation de la nature" (EL, p. 299).

de la causalité. Ils ne sont pas prédonnés mais créés: "la valeur qui est en eux ne doit pas être seulement le signe qu'ils n'ont pas d'existence complète par eux-mêmes, mais qu'ils sont immédiatement la suite d'un acte par lequel s'affirme la causalité de la conscience⁴⁷". C'est ce qu'avait révélé la genèse du sentiment du libre arbitre, du sentiment de l'effort et surtout de la représentation. C'est ce qu'a révélé l'étude des catégories de la liberté: caractère et personnalité.

Ainsi naissent de la liberté elle-même ses propres limites⁴⁸. Ces limites ne sont pas encore la finitude selon Nabert, mais elles en sont une manifestation. Aussi, le pouvoir d'auto-détermination de la causalité spirituelle est-il inséparablement un pouvoir d'auto-limitation, propriété de la finitude telle que la conçoit Nabert.

47 EL, p. 161.

48 EL, p. 242.

CHAPITRE III

LA CONSCIENCE D'UN MOI PUR OU ABSOLU

La prise de conscience que l'homme est une causalité spirituelle qui se détermine soi-même est propre à susciter un sentiment de dignité de soi, qui stimule la promotion de soi. Peut-on craindre l'égarement d'une appréciation erronée de sa propre excellence? C'est peu probable, car Nabert prend bien soin de montrer qu'en s'autodéterminant, la causalité spirituelle se limite. Elle donne ainsi naissance à des manières d'être du moi concret comme le caractère, la personnalité. Ces conclusions sont le fruit de l'analyse de l'acte volitif lui-même, de l'acte volitif sous son aspect psychologique. C'était le contenu de Expérience intérieure de la liberté.

Dans Eléments pour une Ethique et dans Essai sur le Mal, Nabert analyse les sentiments que le moi concret développe à la suite des actions qu'il a posées. Il se situe à un plan éthique, au plan de "l'histoire du désir constitutif de notre être¹". Sa méthode rigoureuse s'affine en proportion de la délicatesse de la matière qu'il traite. Phénoménologie et réflexion amènent l'analyse nabertienne à son meilleur. On sent aussi que Nabert progresse dans

1 EE, p. 20.

l'approfondissement de sa conception de l'homme. Des matériaux plus délicats vont révéler des éléments plus subtils, plus difficiles à produire en pleine lumière. C'est ainsi que les sentiments liés à la faute, à l'échec, à la solitude, seront englobés dans le "sentiment d'inégalité à soi²", que confirmera le prédicat de valeur. Indice des résistances ou des défaillances du moi, ces sentiments laissent pressentir cependant "l'aspiration qui meut le désir, la certitude qui le soutient ou vers laquelle il tend³".

Nous appuyant surtout sur Eléments pour une Ethique, nous mettrons en relief la relation interne du moi concret à la causalité spirituelle. Nous montrerons que le moi concret est, pour une part, conscience d'un moi pur ou absolu. Nous croyons ainsi expliciter le premier pôle de la structure bi-polaire du moi concret et dessiner le trait final du tableau sur lequel nous voudrions voir se détacher

2 EE, p. 30.

3 EE, p. 20. Nous pourrions appuyer toute la suite de notre recherche sur le petit texte suivant: "Au travers de l'expérience mêlée de contingence qui a été la sienne, une conscience, par la réflexion sur son passé, peut se proposer de découvrir, en deçà de cette contingence, en deçà des accidents et des particularités qui ont affecté sa vie propre, les éléments de la faute, de l'échec, de la solitude, et la double relation que laissent entrevoir ces expériences: à un non-être qui se répand en elles et à une certitude qui en compense et en fonde à la fois la limitation" (ibid.).

la notion de finitude, qui est pour Nabert le deuxième pôle de la structure du moi concret.

1. L'EXPERIENCE DE LA FAUTE

La première expérience analysée est celle de la faute, c'est-à-dire de la dérogation à la loi morale. Le sentiment lié à une faute circonstanciée et le transfert de ce sentiment à la causalité entière seront l'objet du présent paragraphe.

Le moi désapprouve une action qui déroge à la loi morale, après en avoir examiné toutes les circonstances. Mais à sa surprise et malgré ses efforts pour s'en défendre, il ne peut "dissocier l'idée de sa propre causalité du souvenir de l'acte singulier qu'elle a accompli⁴". Cette action a révélé la qualité de la causalité. L'intégrité de la causalité entière est affectée. Le moi est impuissant à fragmenter sa causalité comme sont fragmentées ses actions. Et il éprouve le vertige du désespoir ou de l'indifférence à l'égard de lui-même, quand il découvre que dans bien peu d'actes il s'est égalé à lui-même⁵.

4 Ibid.

5 EE, p. 21. Cette prise de conscience est une croisée de chemin, car alors "la conscience paraît pressée par l'alternative: ou bien de ne plus séparer la causalité du moi de la qualité de l'action accomplie, ou bien de se désavouer soi-même et, par l'oubli, de tenter une sorte de rupture avec son être" (ibid.).

L'obligation que la conscience a enfreinte est cependant sans proportion avec la condamnation globale qu'elle porte sur elle-même. La conscience souffre intérieurement du choix qu'elle a fait et elle est impuissante à circonscrire le sentiment de la faute dans les limites de l'action qui a suscité ce sentiment. Car la transgression d'une règle, d'un devoir dont les conséquences sont saisissables, comporte un sentiment de responsabilité qu'une conscience saine peut, croit-on, assumer sans complication. Mais le sentiment de la faute déborde le sentiment de responsabilité. Il s'agit sans doute du sentiment de culpabilité que les éducateurs de la conscience morale sont attentifs à distinguer, et à faire distinguer par les éduqués, de la faute elle-même. Ce sentiment de la faute est "soutenu par un sentiment qui se mêle à lui et se fond si bien avec lui que nous avons quelque peine à l'isoler, bien qu'il exprime la réaction du moi à ce qui est au principe de toute conscience de soi⁶".

Une dimension de l'action a été soit indépendante de la conscience, soit soustraite à son attention. La conscience ne réussit pas à s'approprier sa causalité en examinant ses buts et ses motifs. Elle voit le mal qui est dans ses actions, elle ne voit pas le mal qui est dans la

6 EE, pp. 22-23.

cause des actions. Pourtant même si elle ne peut pas rendre sa causalité transparente à soi, elle ne peut s'en désolidariser⁷.

Voilà le sentiment négatif que le moi éprouve dans un premier moment, et qu'une action unique peut lui révéler. Mais une réflexion sur une expérience plus large que l'action singulière révèle une sorte d'insatisfaction persistante. Même quand nous avons fait notre devoir, nous avons le sentiment que nous sommes restés "en deçà de nous-mêmes, et que nous n'avons pas répondu à un secret appel que nous entendons⁸". C'est peut-être le sentiment lié à ce qu'on appelle couramment des omissions, actions qu'on a négligé de faire, qui n'étaient pas imposées par le devoir et qui par conséquent n'entrent pas dans des normes générales, mais révèlent des normes pour ainsi dire individuelles. Ce sentiment général de culpabilité se manifeste aussi par un "désir de compenser la faute par des actes absolus⁹". Les actes de réparation qui s'offrent alors à l'esprit, sont sans proportion avec les fautes à réparer. Ces sentiments ne semblent pas exclusifs aux consciences particulièrement affinées, mais celles-ci les éprouvent sans doute davantage que les consciences plus frustes.

7 EE, pp. 25-26.

8 EE, p. 26.

9 Ibid.

Il semble normal que le sentiment confus d'avoir trahi son être envahisse le moi. Dépourvu d'intuition intellectuelle, le moi ne peut percevoir directement la causalité spirituelle qui anime ses actions. Il la perçoit dans des actions circonstanciées par l'espace et le temps, donc limitées. Le jugement inchoatif encore de l'inadéquation de ces actions à l'infinité spirituelle de la conscience suggère que ces actions limitent la causalité spirituelle en se diffusant dans la sensibilité. Les sentiments d'insatisfaction apparaissent comme une complicité de la sensibilité, assumant pour sa part la réaction de la causalité spirituelle: celle-ci proteste contre l'identification de son être à des actions qui n'ont pas encore incarné son être véritable¹⁰.

Nous percevons au plus intime du moi une exigence de régénération, de re-naissance. Le moi espère, après chaque action, se rapprocher un peu plus de son être et cherche à en incarner l'"intégrité" dans des actions absolues.

Au niveau de l'action morale, même bonne, le moi souffre d'une scission, d'un écartèlement qui semble persistant. Ce sentiment nous conduit à reconnaître des éléments constitutifs du moi. Rappelons d'abord ceci: le

10 Ibid.

présent est le jaillissement même de l'activité spirituelle se donnant prise dans le monde; toute action concrète est déjà dans le passé¹¹.

L'action morale, qui est déjà dans le passé, rejaillit sur le moi et le porte à se définir négativement, à se condamner. Mais une condamnation se fait toujours par référence à une règle. Ici la règle ne peut être établie par un autre que la conscience. Certes, la loi morale est universelle; pour certaines consciences, elle peut paraître s'imposer de l'extérieur et condamner de l'extérieur. Mais n'oublions pas que le sentiment d'insatisfaction analysé ici est éprouvé aussi bien dans les actions moralement bonnes, donc conformes à la loi que dans les actions moralement mauvaises. Le moi prend donc conscience de soi dans un rapport qu'il établit spontanément à l'intérieur de soi. Ce rapport est établi par un acte qui se dérobe aux actions concrètes et à ce qu'on entend habituellement par normes. C'est un rapport à un moi qui ne se laisse pas détériorer par les circonstances, à un moi qui est le dynamisme de toutes les actions singulières, qui est le principe et

11 EE, p. 27.

l'unité de la totalité manifestée du moi, qui est le moi pur¹².

La vie du moi se définit comme une "oscillation entre deux limites", deux pôles: l'un négatif, perçu le premier dans l'insatisfaction de la conscience et qui est une sorte de "non-être"; l'autre, positif, principe qui se découvre par réflexion sur le premier, donc ontologiquement premier et que Nabert nomme diversement: "être véritable", "Dieu", "être propre", "action pure"¹³.

Une brève incursion dans les antécédents de l'individu, c'est-à-dire dans le passé de l'espèce humaine, laisse croire que la conscience individuelle n'eût pas suffi à produire la faute si elle n'avait pas rencontré la complicité secrète d'un passé qui se mêle au sien. En effet, "la faute individualise ce passé, sans le créer"¹⁴.

Cette dernière constatation appuie les conclusions de l'analyse que Nabert vient de faire de l'expérience de la

12 Ibid. Voici un des passages où Nabert exprime ce rapport: "Dans la détresse d'un moi qui ne se comprend que par son identité avec un passé qu'il condamne, perçoit un rapport qui compense le premier ou lui fait échec, et qui est le rapport du moi au Dieu qui l'habite. L'être du moi se définit, se constitue, par ces deux rapports: rapport à un passé où toujours, à quelque degré, se trouve impliquée sa liberté, rapport au principe dont il tient son désir d'existence et sa force de régénération" (ibid).

13 EE, pp. 26-29.

14 EE, p. 28.

faute. L'expérience morale se relie à une expérience métaphysique fondamentale, où "l'action pure" et le "non-être" apparaissent comme deux pôles constitutifs du moi. "Le non-être de la faute communique avec un non-être essentiel qui passe les actions du moi¹⁵". Et si par défaillance et complaisance le moi a déterminé ce non-être auquel il participe également au principe opposé, positif celui-là, qui est lui aussi constitutif de son être¹⁶.

Par la réflexion, le moi peut prendre conscience que s'il ne conquiert jamais l'intégrité parfaite de son être, il ne touchera jamais non plus le fond de la misère. Une perception plus aiguë du moi révèle une structure d'être quelque chose d'inaliénable, ou c'est l'affirmation qui sous-tend la négation. L'espérance filtre de partout, gage

15 EE, p. 30.

16 Ibid. Nabert donne une portée nettement métaphysique, totalisante, à son affirmation: "Ainsi l'approfondissement de cette expérience transforme la conscience de la faute. Bien que relative aux actions qu'atteignent les souvenirs empiriques, elle se relie elle-même à un passé qui, tout en n'étant pas le passé du moi, fait participer ce dernier à une structure de l'être qui ne se laisse pas ramener à des opérations de la conscience individuelle. Quoique la faute ne cesse pas d'être imputable à un acte du moi, elle ne se laisse plus comprendre uniquement et exhaustivement à partir de cet acte. Celui-ci ne crée pas à lui seul tout le non-être qui est dans la faute: il le détermine et le fait sien. Le non-être de la faute communique avec un non-être essentiel qui passe les actions du moi individuel sans en atténuer la gravité pour la conscience" (ibid.).

d'une libération qui se continue¹⁷, ou mieux d'une appropriation du moi véritable.

2. LA SIGNIFICATION DE L'ÉCHEC

La deuxième expérience négative privilégiée par Nabert est l'échec. En saisir la signification présuppose qu'on limite le domaine de l'échec en le distinguant de celui de la faute, et qu'on dégage la nature et les conditions de l'échec.

Dans toutes les situations négatives, même dans celles qui n'impliquent pas directement la morale, la conscience a tendance à se culpabiliser. Elle se trouble devant les conséquences négatives de son action, dont elle cherche la cause dans une causalité inattentive à un ordre de choses que celle-ci aurait dû respecter. Elle se blâme, et dans sa souffrance, elle considère l'échec non comme un événement mais comme une sanction. L'échec peut donc créer le sentiment de la faute alors qu'il n'y a pas de faute. Certes, l'échec est souvent le prolongement de la faute, il aide à la révéler, mais il en reste radicalement distinct

¹⁷ Cette distinction entre l'échec et la faute est souvent difficile parce que les causes ou les conditions de l'échec, "dans un grand nombre de cas, sont elles-mêmes sous la dépendance directe ou indirecte de la volonté: de telle manière que la conscience n'a qu'à suivre sa pente naturelle pour substituer à une réflexion sur l'échec l'aveu de sa faute ou la recherche des responsabilités" (EE, p. 35).

puisqu'il ne comporte pas une référence à une obligation morale. Inversement, le sentiment du succès peut développer un sentiment de satisfaction, une euphorie qui tend à masquer le sentiment de culpabilité que devrait éprouver une conscience qui a profité de circonstances peu morales et même qui a poursuivi une fin malhonnête. Le poids du succès et l'approbation d'autrui tient souvent lieu de norme morale. Il faut reconnaître le caractère original de l'échec par rapport à la faute, et en faire une autre voie d'accès à la reconnaissance de notre être véritable¹⁸.

Les formes de l'échec sont diverses. Mais en toutes on croit retrouver comme condition "un défaut dans le rapport d'une idée à l'existence concrète qu'elle tendait à se donner, à conserver ou à augmenter¹⁹". On note un défaut de rapport entre une idée et l'existence concrète que celle-ci cherche. Un échec est donc possible chaque fois qu'une idée aura une prétention à exister, à durer, ou à être reconnue par les autres consciences. Une existence qui apparaît comme la dénaturation de l'idée, voilà l'échec²⁰.

18 ~~EE, p. 35.~~ cf. p. 66

19 EE, p. 36.

20 En effet, "sous l'idée il y a un acte plus secret et plus intime. Mais, dès que l'idée n'est plus qu'un discours sur cet acte, elle projette en avant de soi une anticipation d'efficacité, grosse de déboires par l'espèce de dissociation instaurée entre un possible tout idéal et sa réalisation. Il n'y a eu de changement que dans la création d'un signe. A la liaison véritable de l'acte intérieur et

Le défaut de rapport entre l'idée et l'existence semble procéder d'un effort pour reproduire la relation synthétique qui produit la connaissance. Ici, la relation serait celle de l'idée et du réel où nous trouvons l'idée déployée. Par l'expression "relation synthétique", Nabert renvoie à la Critique de la Raison Pure où les seuls jugements enrichissants sont les jugements synthétiques a priori: La théorie de l'acte et de la représentation développées dans Expérience intérieure de la liberté au sujet de la délibération peut ici nous éclairer. L'acte spirituel est principe. Plein de vitalité, il se concrétise dans l'action, et les "pensées" sont la lumière du projet concret. Anémié, l'acte se déploie en représentations où motifs et fins tentent de revigorer l'acte et le faire passer à l'action. Les motifs et les fins prennent d'autant plus d'importance que l'acte est plus faible. Ils peuvent finir par avoir une existence presque complètement coupée de leur source: ils deviennent des choses en soi, idéaux proposés de dehors, qu'on respecte à cause de la dignité de leur origine mais sans prise sur le présent. Car l'acte volitif authentique se donne spontanément sa matière. La relation synthétique qui explique le progrès de la connaissance ne

d'une promotion de l'existence, se trouve substituée la relation d'une transformation future à une idée qui a déjà épuisé la vertu de l'acte où elle a sa source" (EE, p. 37).

correspond pas à la réalité de l'agir. Au contraire, c'est quand on la reproduit qu'il y a échec²¹.

D'une part, une idée-objet, sorte d'acte initial desséché, ne peut pas se vérifier dans le concret. D'autre part, l'idée-acte "concentre toute la fécondité d'une promotion réelle de notre être²²". Idée-objet, par opposition à idée-acte, voilà la stylisation de l'idée qui entraîne l'échec.

Le moment où l'idée-acte devient idée-objet est assez subtil à saisir. Nabert parle d'un glissement de l'une à l'autre. Mais il a décelé la source de l'échec "au point où l'idée, ayant usurpé la place de l'acte intérieur dont elle tient cependant toute sa substance, paraît en quelque manière supérieure à la réalisation qu'elle annonce et dont elle contient déjà par avance toute la valeur²³". L'idée-objet est déjà à elle-même toute sa valeur et se

21 EE, p. 38. A la page 46, Nabert souligne que "nous sommes conduits souvent à considérer comme des échecs des expériences qui attestent que les conditions mêmes de l'échec faisaient défaut, à savoir les opérations où l'acte générateur d'une idée peut juger de sa valeur par le changement concret sur lequel il se réfléchit". [...] L'échec "n'est véritable que dans la mesure même où la réflexion qui se l'approprie discerne son double rapport à la liberté et à la nature où la liberté doit s'envelopper pour juger et de soi et de l'idée immanente à l'opération."

22 EE, pp. 37-38.

23 EE, p. 40.

suffit à elle-même. Elle ne peut pas porter le surcroît de valeur que lui conférerait sa concrétisation. Lui imposer cette concrétisation, c'est nécessairement se vouer au sentiment de l'échec.

Cette expérience de l'échec provoque la conscience à s'interroger sur l'ensemble de son agir afin d'en saisir la signification. Elle constate que son échec singulier, comme c'est le cas dans l'expérience de la faute, se détache sur le fond d'une expérience fondamentale. Tout son échec tient dans l'inégalité de son être à lui-même²⁴. L'usurpation de la place de l'acte intérieur par l'idée-objet manifeste la présence d'un "non-être qui se dérobe à l'analyse et demeure l'indice de ce qu'il y a dans le moi qui échappe" au pouvoir du moi²⁵. Ainsi, un sentiment général de déception à l'égard de sa propre existence peut habiter la conscience qui a réussi à engager ses possibilités profondes dans des actes réussis. La certitude de s'être enrichie et réalisée n'est pas indépendante de ce sentiment de déception. Pendant qu'elle agit, la conscience se concentre sur l'oeuvre qui la réalise. A la faveur de la détente qui suit l'action, la conscience se ressitue dans la totalité d'elle-même. Elle éprouve alors une déception qui se mêle à la

24 EE, p. 42.

25 EE, p. 44.

satisfaction: la réussite n'a pas apaisé le désir qui s'était enveloppé dans une finalité déterminée.

Cette déception, "dans la frange de la conscience comblée²⁶", apparaît solidaire d'une structure du moi. Une différence est toujours renaissante entre le moi concret et ce que celui-ci sent être son vrai moi. Deux pôles opposés apparaissent de nouveau, comme dans le sentiment de faute: pôle négatif où le moi a le sentiment de ne jamais pouvoir s'égaliser à soi; pôle positif qui est la certitude, l'affirmation d'un au-delà du succès et de l'échec²⁷. Le moi se définit de nouveau par un double rapport à ces deux pôles²⁸.

26 EE, p. 40.

27 Car l'échec "n'est point imputable à des conditions contingentes, ou à une défaillance de l'effort, mais à la structure même du moi, dans l'opposition permanente autant que dans la liaison des rapports qui constituent son être" (EE, p. 45).

28 Nabert croit qu'on se tient "bien plus près de l'expérience, si l'on voit dans la communication le fait premier à partir de quoi naît le sentiment de l'existence pour soi, et aussi, à la faveur de la réflexion, la solitude. Celle-ci ne coïncide nullement avec la conscience de l'ego. Elle est, au contraire, ce sur quoi vient buter la conscience née de la communication, quand elle en est privée. Que la conscience médite alors sa solitude et l'approfondisse, elle saisira, au travers du désir qu'elle éprouve de nouvelles communications, bien plus que le désir de retrouver l'expérience de soi. Elle verra dans la communication non pas seulement le moyen d'exister pour soi mais la vérification d'une certitude d'unité, dont la solitude est proprement la négation" (EE, p. 56).

La réflexion sur son sentiment général de déception mène la conscience à découvrir à l'intime de soi la norme de ce jugement spontané qui se répandait confusément dans la sensibilité. C'est la causalité pure, transparente à soi, qui est l'acte où s'enracine toute concrétisation et expansion du moi, et source de son espérance.

3. L'APPROFONDISSEMENT DE LA SOLITUDE

La réflexion sur l'expérience de sa faute a permis à la conscience de distinguer son être métaphysique de son être moral. La réflexion sur l'expérience de l'échec en a éclairé un peu plus les assises. L'expérience métaphysique se poursuit par l'approfondissement de la solitude. A cet effet, Nabert décrit la formation et l'approfondissement du sentiment de la solitude et il en fait l'herméneutique.

Nabert croit découvrir dans la vie unitive un fait antérieur à la solitude des consciences, le fait primitif. L'ordre primaire des relations humaines déterminées par le devoir est orienté vers la vie unitive. La visée inscrite au coeur même des relations humaines déterminées par le devoir est déjà cette vie unitive²⁹. Pour Nabert, les relations humaines concrètes, à caractère spécifiquement moral, appellent, et "supposent déjà, des consciences

29 EE, p. 48.

capables de dire 'nous' et de franchir les frontières de leur individualité³⁰". D'après lui, il serait difficile de trouver une seule communauté humaine où les fins poursuivies en commun et rapprochant les individus les uns des autres, n'eût en vue une vie unitive plus profonde.

Une conscience ignore d'abord les conditions et les suites du commerce des consciences. Le besoin de sécurité entraîne les consciences dans les actes réciproques de demander et de donner, de questionner et de répondre, d'attendre et de recevoir. La conscience accède ainsi au "sentiment de l'existence³¹", elle fait l'expérience de soi dans un courant vital de réciprocité sans problème, sans questionnement. Peut-on questionner sur ce qu'on ignore complètement! A moins qu'entre les consciences, la réciprocité se détériore en une relation sujet-objet semblable à celle que le sujet entretient avec le monde. Une première donnée fondamentale s'impose à la réflexion: "c'est la réciprocité de leurs actes qui est première et qui éveille chacune des consciences à soi-même, avant d'en infléchir et d'en commander à tout instant le développement³²". Pour Nabert, le fait primitif est l'unité des consciences.

30 EE, p. 51.

31 EE, p. 49.

32 EE, pp. 50-51.

L'interruption de ces actes spontanés engendre une forme primitive du sentiment de la solitude. La solitude paraît contingente, liée à l'intermittence de la communication et de la non-communication. La conscience est tentée de se refermer dans une sorte de rêve, en attendant la communication suivante où la vigilance déployée pour se hausser au niveau de l'autre conscience et lui répondre, la mettra de nouveau en possession de son être propre. C'est la première morsure de la solitude. Mais ce dialogue apparaît bientôt une "distraction de soi".

Un "soupçon", une "crainte", une "inquiétude" s'insinue dans la communication: celle-ci est-elle assez vraie, assez profonde? Avec cette question, la solitude est dans la place, le dialogue n'est plus une "suppléance d'existence"³³. Puis, une intensité plus grande du sentiment de la solitude engendre "désarroi" et "détresse" dans la conscience qui s'appréhende comme une subjectivité dont l'origine et la raison d'être, lui échappent complètement³⁴. Expérience de "privation d'être", puis de "dénuement".

33 "La solitude, observe Nabert, fait pressentir au moi que, seul devant soi, il n'est peut-être pas moins séparé de soi qu'il ne l'est des autres consciences au sein de la communication, et que la raison d'être de cette séparation est identique ici et là, comme est identique la certitude qui doit permettre de la surmonter" (EE, p. 50).

34 EE, pp. 52-53.

Un quatrième moment de l'approfondissement de la solitude s'esquisse comme une régénération -- régénération qui apparaissait aussi dans l'expérience de la faute et dans celle de l'échec. L'indice de la régénération, c'est "la transformation de notre sentiment de la solitude au sein de la communication". Dès lors, "le moi ne saurait douter que les obstacles à la communication des consciences ne résident dans l'oubli où elles sont de l'être véritable qu'elles ont découvert ou qu'elles pourraient découvrir au fond de la solitude³⁵".

Le sentiment de l'existence de soi, intégré au premier moment de la solitude, est maintenant enrichi d'une certitude qui délivre le moi de sa solitude, mais non plus par la "distraction de soi", comme autrefois. Voit-on poindre de nouveau la structure du moi concret, approfondi par la solitude?

La certitude obtenue par la réflexion appelle une communication réfléchie et voulue, "vérification d'une certitude d'unité³⁶". Cette vérification n'est jamais définitive puisque la communication n'est jamais absolue, enveloppée qu'elle reste de contingent. La solitude n'est pas relative à telle circonstance de personne, de temps,

35 EE, p. 56.

36 Ibid.

etc. Si les consciences tendent à se donner "réciproquement les unes aux autres possession de soi", c'est dans la nostalgie d'une impossible unité³⁷. Et la solitude est absolue³⁸.

Mais l'absoluité de la solitude s'appuie sur l'absoluité de la certitude. La certitude qui sauve de la solitude est l'acte d'une conscience pure de soi, acte qui passe absolument le moi en tant que moi. Elle est une "assurance d'un autre ordre ". La référence, intérieure à la réflexion même, à partir de laquelle se comprend la négation d'unité d'où naît le sentiment de solitude, est la certitude d'unité.

37 En effet, "ce qui, dans la communication, en est comme le ferment et la condition jamais annulée, c'est une solitude, non point relative, mais absolue: celle que la conscience atteint lorsqu'elle retranche de soi tout ce qu'elle a accoutumé de considérer comme sien et qui lui vient cependant de son commerce avec les autres consciences. Cette solitude ne s'efface pas radicalement de la communication la plus comblée. Bien plutôt est-il vrai de dire que la communication ne se constitue et ne s'enrichit que par elle, tout en luttant contre elle" (EE, p. 54).

38 EE, p. 54. Un peu plus loin, Nabert poursuit: "Entre le moment où nous sommes sollicités d'aller vers nous à partir d'une communication spontanément réalisée, avant toute réflexion, et le moment où nous cherchons librement la communication, se place l'approfondissement d'une solitude, par quoi la conscience découvre ce qui passe la communication" (EE, p. 55).

39 EE, pp. 29, 40, 48, etc.

4. LA STRUCTURE DU MOI CONCRET

La réflexion sur les expériences de la faute, de l'échec et de la solitude nous a amené à distinguer des niveaux différents d'expérience. Chaque niveau présentait une organisation de moins en moins accidentelle pour l'être du moi, jusqu'à ce que le dépouillement complet laisse voir la structure même du moi. Cette méthode ne requiert pas l'appui du syllogisme démonstratif. La rigueur intellectuelle de l'auteur et sa fidélité au réel en sont la justification, quitte à ce que d'autres en fassent une vérification courageuse en reprenant une démarche semblable.

Dès les premières pages de Eléments pour une éthique, Nabert témoigne que son projet n'a pas un but éthique mais bien métaphysique. Par le biais de son expérience mêlée de contingence, la conscience fait réflexion sur soi jusqu'à son principe. Elle voit même que son expérience n'est pas bornée à ses actes personnels et qu'elle "se relie à une expérience métaphysique fondamentale³⁹".

40 Le contexte de ces expressions est intéressant:
1. "Exempts de tout reproche déterminé portant sur des transgressions de la moralité, nous éprouvons le sentiment de n'avoir encore rien fait en vue d'évacuer une complaisance à nous-même, qui nous laisse bien en deçà des exigences d'une justification d'essence plus métaphysique que morale" (EM, p. 49).

2. "Pouvons-nous rapporter la déchéance "à ce qu'il ne serait pas interdit d'appeler encore une chute, pourvu qu'on écartât l'idée de culpabilité et que le sentiment du péché fût seulement l'écho dans l'âme humaine d'un fait métaphysique dont elle subit les suites" (EM, p. 85).

Entre autres expressions, notons celles de "justification d'essence plus métaphysique que morale" et de "fait métaphysique⁴⁰". Il nous est donc permis de ramasser en un seul les trois faisceaux de réflexion que nous avons relevés et de tenter une systématisation de la position métaphysique de Nabert.

Le texte central de notre propos (41) est précédé de quelques considérations utiles. Nabert justifie son choix de la faute, de l'échec et de la solitude. Les trois expériences choisies portent en elles "trois négations d'une même ambition fondamentale" qui concerne "la génération d'un monde de rapports qui rendraient les consciences transparentes les unes aux autres et chacune à soi-même⁴²". Les expériences choisies visent le sujet éthique. Un peu plus bas, il énonce le principe qu'il pose comme le plus important de sa méthode, et qu'il nous remettra en esprit à deux ou trois reprises dans son livre: "Ne point étendre la signification d'un principe au delà des expériences qui ont permis de le découvrir⁴³".

Un sentiment fondamental accompagne les trois négations de la même ambition fondamentale: celui de l'inégalité

41 EE, pp. 66-72.

42 EE, p. 62.

43 EE, p. 63.

à soi. La réflexion a saisi au fond des expériences de la faute, de l'échec et de la solitude, un même non-être, non réductible, ni éliminable, présent en tout: désirs, actes, sentiments. Ce non-être est toujours tout entier "dans chacune des expériences qui décident pour le moi de ce qu'il est et de ce qu'il veut"⁴⁴. Il est là "absolument". On ne peut le comprendre par le moyen d'une relation où il aurait un caractère privatif, impliquant qu'un jour il rejoindrait son principe et disparaîtrait. Ce non-être est, dirions-nous, structural.

Et la certitude que la conscience pressent est, elle aussi, structurale. Par rapport aux expériences concrètes d'où la réflexion la dégage, la certitude paraît abstraite comme un principe, dont on ne peut pas déduire un cas concret. Mais elle paraît bientôt comme ce qu'il y a de plus concret: elle est la "racine" du positif et du négatif, la "lumière intérieure", elle "soutient secrètement le vouloir", elle est indépendante des échecs et des succès; "le plus concret n'est pas ce qui est le plus riche en déterminations; c'est ce qui commande et ce qui sauve"⁴⁵. Elle est "assurance d'être". Le moi naît, i.e. vient à la conscience de soi, par l'affirmation qu'elle constitue

44 EE, p. 66.

45 EE, p. 67.

dans le moi; il reste attaché à sa source, à l'affirmation, parce qu'il y a réciprocité "entre l'acte par lequel elle se produit et l'acte par lequel elle est transparente à elle-même sous les espèces de la conscience qui l'affirme⁴⁶".

On peut donc dire que "c'est l'affirmation absolue qui s'affirme en moi, par moi", par l'affirmation de mon moi. Je la discerne peu à peu au fond de mes pensées et de mes sentiments, et elle en vient à prendre complètement possession de ma conscience⁴⁷. L'affirmation absolue est, elle aussi, structurale.

La certitude de l'affirmation absolue s'exprime, en effet, dans mes actes d'affirmation, actes d'affirmation relatifs à des situations changeantes, et surtout acte d'affirmation constitutif de ma personne. Car l'affirmation absolue traverse et déborde toutes les autres affirmations. Elle fonde le 'je suis', qui s'approprie l'affirmation absolue pour régler désormais la destinée du moi concret.

La certitude qui fonde le 'je suis' est certitude mais aussi "appel", pour que "dans le monde et dans la durée, par le devoir et, s'il le faut, par le sacrifice, il [le moi] vérifie le je suis [son affirmation] et en fasse

46 Ibid.

47 EE, p. 68.

une réalité⁴⁸". Le moi concret enveloppe ainsi un double rapport, à la nature et à l'affirmation absolue.

Nabert peut alors définir la certitude comme "l'actualité d'un rapport" qui est immanence au je suis⁴⁹". Il peut aussi définir le je suis: "l'affirmation absolue s'affirmant par l'acte d'une conscience qui devient conscience de soi dans le moment même où elle découvre qu'elle n'est pas par soi⁵⁰".

Il nous est sans doute permis de dire que la certitude absolue et le je suis sont corrélatifs, d'une corrélation interne nécessaire. Et leur intériorité réciproque écarte tout autre genre de relation⁵¹. Mais cette

48 EE, pp. 69-70.

49 Le texte complet est celui-ci: "La certitude, c'est l'actualité d'un rapport que n'affectent ni les défaillances, ni l'oubli, parce qu'il est immanence au je suis d'une affirmation qui passe toute multiplicité autant qu'elle efface toute séparation entre des sujets" (EE, p. 70). Dans EM, p. 38, Nabert précise que cette certitude originaire est contemporaine d'un "acte qu'il faut bien appeler absolu pour indiquer qu'il enveloppe sa raison d'être".

50 EE, p. 70. Nabert poursuit: "Il n'est pas question ici d'une génération qui restaurerait entre le je suis et son principe une différence du genre de celle qu'il y a entre des êtres. Il n'est d'inégalité absolue entre le je suis et l'affirmation qui le fonde qu'à cette condition que soit écarté toute relation qui ferait obstacle à leur intériorité réciproque." (Ibid.).

51 Les autres genres de relation dont il veut parler, Nabert les avait décrits quelques lignes plus haut: "Toute relation est de cette espèce qui postule quelque séparation, soit qu'elle unisse ce qui était séparé, soit qu'elle justifie une certaine disproportion entre les êtres qu'elle rapproche, soit qu'elle travaille à en garantir l'analogie. Au

corrélation interne nécessaire comporte une inégalité absolue, une incommensurabilité radicale. Car l'acte du je suis n'est pas une relativisation de l'affirmation absolue. Son acte, c'est l'aveu implicite de l'affirmation absolue. "Ce n'est point un jugement: c'est la promesse d'une caution pour tous les jugements, pour toutes les décisions, dont cette affirmation sera l'âme⁵²". L'acte du je suis est "aveu", "caution"; l'acte de l'affirmation absolue est "âme".

Nabert introduit deux expressions nouvelles: "conscience pure de soi" et "certitude originaire"⁵³. La certitude originaire, ou certitude absolue, donne accès à la conscience pure de soi ou je suis. Cela, au niveau de la réflexion, par "la différence pure qui se recrée sans cesse entre la position de l'affirmation [absolue] et la conscience de l'affirmation comme telle [je suis]⁵⁴".

Mais la conscience pure de soi comporte un oubli du moi concret, i.e. des différences concrètes. -- Et comme la réflexion s'enracinait dans l'action, elle retourne

contraire, l'intériorité au je suis de l'affirmation ineffable qu'il s'approprie n'exclut pas entre l'un et l'autre une incommensurabilité radicale" (EE, p. 70).

52 EE, p. 70. Nous soulignons.

53 EE, p. 71.

54 Ibid.

nécessairement à l'action. -- L'affirmation originale devient un "sois". Elle est un infini intensif attestant son efficace dans le concret. L'action historique y puise sa qualité; elle devient la rencontre de la conscience pure de soi et du monde dans le moi concret⁵⁵.

Mais qu'est donc le moi concret dont nous cherchons à éclairer la structure? "Être, pour le moi concret, c'est opérer cette liaison [entre la conscience pure de soi et le monde], et, dans son succès partiel ou dans son échec, acquérir possession de soi⁵⁶". On peut faire ici plusieurs remarques. D'abord, le moi porte en lui une conscience pure de soi. Puis, il assume un donné: le monde. Ensuite, son action est soit succès partiel, soit échec. La raison de son échec ou de son succès partiel est dans son incapacité à assumer le monde. Et cette incapacité est irréductible. Nous expliciterons bientôt son rapport à la finitude. Le moi est donc conscience pure de soi et incapacité irréductible, double rapport à un pôle positif et à un pôle négatif, structure du moi⁵⁷. Un dernier élément est important

55 Ibid.

56 Ibid.

57 Nabert réaffirme sa conviction dans EM: "Le moi singulier se définit à tout instant par la double relation qu'il soutient avec une aspiration qui le passe et avec la contingence de données qu'il ne peut éliminer" (EM, p. 115).

Les termes de pôles, de polarité, sont employés par Nabert lui-même dans une discussion sur le sens de la

à dégager de la définition mentionnée plus haut: le moi concret ne se constitue, n'acquiert possession de soi que par son action. Là est sa naissance et son évolution. L'être du moi concret de l'homme est affecté d'historicité, dirions-nous en d'autres termes⁵⁸.

Nabert reprend l'explication dans des termes de subjectivité. "Pour que naisse la subjectivité [moi concret], il faut qu'une résistance se ramasse [le monde], comme de rien, rendant sensible à elle-même [dans le moi concret] une opération qui ne pouvait faire tout d'abord aucune différence à l'intérieur de soi [la conscience pure de soi]. L'impossibilité de s'égaliser à soi entre dans la constitution de la subjectivité⁵⁹".

liberté humaine: "Je voudrais substituer à votre dualisme, dit-il, l'idée d'une polarité, d'une tension entre deux pôles dont aucun n'est accessible à la volonté voulante [...]. 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 [...]. Si vous m'accordiez que la nature n'est pas une limite fixe [...]. Entre ces possibles, agréés déjà par le moi, il suffirait de laisser s'instituer dans le mouvement même de la conscience cette tension incessante de la liberté et de la nature" (Le sens de la liberté humaine, dans Bull.Soc. Fr.Phil., 1938, pp. 19-20).

58 Relevons quelques lignes à l'appui: "Une conscience pure de soi qui serait, en même temps, adéquate-ment, conscience réelle, n'aurait pas besoin du monde et de l'action historique, pour se posséder soi-même, processivement, dans un risque sans fin" (EE, p. 72).

59 EE, p. 72.

C'est suffisamment mettre en relief, il nous semble, la structure bipolaire -- pôle négatif et pôle positif -- du moi concret. C'est avoir suffisamment souligné surtout comment le pôle positif, c'est-à-dire l'affirmation originelle ou conscience pure de soi est fondement⁶⁰.

Qu'on nous permette de relever un seul autre texte qui montre à la fois comment Nabert peut faire ses vérifications en étant toujours attentif au réel. Dans le beau chapitre Les sources de la vénération, qui clôt Eléments pour une éthique, il note que "l'identité de notre être le plus intérieur et du principe suprême⁶¹" est vérifiée par le sentiment de sublimité que nous éprouvons devant la grandeur qui éclate hors de nous, et où se réalise l'identité du moi concret et de la conscience pure de soi. Nous éprouvons ce sentiment parce que nous participons au principe de cette grandeur⁶².

Ainsi qu'il l'a fait au cours de ses analyses sur la faute, l'échec, la solitude, Nabert prend soin de montrer, à la fin de son chapitre central que la conscience pure de soi, source indirecte de *SENTIMENTS* négatifs, est source directe d'espérance⁶³.

60 Un autre texte (EE, pp. 169-181), sur la certitude d'unité entre les consciences, nous conduirait aussi à l'affirmation absolue.

61 EE, p. 210.

62 EE, pp. 211-212.

63 EE, p. 76.

CONCLUSION

Pour nous assurer d'une validation plus complète de la vision du réel que nous attribuons à Nabert, et pour nous assurer aussi d'une meilleure intelligence de son oeuvre, nous voulons en guise de conclusion à ce chapitre, nous appuyer directement sur sa méthode. -- Nous relèverons quelques-uns des textes épars où il en parle lui-même. -- Il s'agit d'une sémiologie, ou usage d'une théorie du signe.

N'insistons pas sur le fait que nous connaissons dans un signe, le concept. Mais rappelons que l'humanité a toujours interprété certains événements, gestes, choses, comme indicateurs d'une autre réalité qu'eux-mêmes. Le signe est tellement naturel à l'homme, qu'en se civilisant, en se technicisant, il a érigé tout un système de signes conventionnels. Ainsi, le mouvement naturel de la conscience spontanée est repris par la conscience réfléchie. Et c'est par là qu'on pourrait résumer la méthode de Nabert, en précisant qu'elle s'est exercée dans le domaine de la psychologie dans Expérience intérieure de la liberté et dans celui de l'éthique dans Eléments pour une éthique et Essai sur le mal. C'est dans la conscience spontanée qu'un "transfert se produit de la qualité de l'action singulière à la causalité du moi, [que] le prédicat négatif de valeur attribué à l'action passe à la causalité du sujet agissant,

se communique au moi tout entier⁶⁴". Mais c'est la conscience réfléchie qui exerce la vigilance et, par exemple qui peut affirmer que "rien ne nous autorise à sortir des frontières que dessinent les catégories esthétiques et à convertir le prédicat esthétique en un prédicat ontologique⁶⁵". Ainsi les conclusions de Nabert sont celles de la conscience spontanée approfondie par l'analyse réflexive.

Pour les besoins de l'explication, nous pourrions distinguer ensuite une sémiologie générale et une herméneutique du prédicat.

La sémiologie est bien évidente dans Expérience intérieure de la liberté. Ainsi, les "pensées" et le sentiment de l'effort musculaire sont des signes de la décision prise par une causalité spirituelle. Tandis que les motifs qui se déploient dans la délibération, le sentiment de l'effort volitif qui accompagne la délibération, et le *sentiment* du libre arbitre qui suit la délibération, sont signes d'une causalité impuissante encore. La réflexion a discerné "sous l'esquisse de la finalité qui est en train de naître, l'acte qui l'anime", le "moment originaire" sous le "jaillissement du possible⁶⁶". En effet, une conscience

64 EE, p. 21. Nous soulignons.

65 EM, p. 13.

66 EM, p. 66.

analysant ses propres décisions, discerne la causalité du moi pour la première fois au moment où celle-ci s'enveloppe dans les motifs. Avec Maine de Biran, Nabert fait de l'occultation du principe générateur "l'expression d'une loi qui affecte toutes les manifestations de l'esprit humain⁶⁷".

Le raisonnement de Nabert n'a cependant rien d'une induction. Il ne s'agit pas de science empirique dont le modèle est emprunté aux sciences de la nature; il ne s'agit pas de la généralisation d'une conclusion vérifiée dans plusieurs cas: Nabert ne fait pas d'anthropologie⁶⁸. Il s'agit d'un "acte réflexif", qui n'a pas besoin de plusieurs cas: un seul à la rigueur suffit. Par exemple, une seule volition, le jaillissement d'un seul possible, peut révéler à une conscience attentive la causalité qui s'y cache⁶⁹.

67 EE, p. 78. Nabert s'appuie expressément sur ce maître, ce qu'il fait rarement d'ailleurs. Voir aussi EM, pp. 64-65.

68 EM, pp. 62-63; 106-107.

69 Voici, en deux phrases nuancées, l'essentiel de sa pensée: "C'est par un acte réflexif portant sur une volition singulière ou sur le jaillissement d'un possible, que nous surpréons, d'une connaissance certaine, une causalité qui n'est point adéquate à celle qui impliquerait un renoncement aux intérêts du moi. N'eût-il été accompli qu'une fois, cet acte réflexif nous commande de penser que, sous des visages multiples, et souvent masqués, cette causalité ne laisse pas d'accuser sa présence" (EM, p. 63).

Dans cette sémiologie s'enracine le principe de l'herméneutique du prédicat. La conscience transfère spontanément au moi le prédicat par lequel elle qualifie l'action du moi. Ce transfert se manifeste sans contrainte dans un sentiment, qu'on pourrait caractériser comme un jugement qui se diffuse dans la sensibilité. Nabert n'use pas d'induction ici non plus. On ne peut attribuer le prédicat d'une action bonne au mauvaise à la causalité de cette action à titre de qualité permanente⁷⁰.

Le texte central sur le prédicat est lié à la théorie des valeurs⁷¹. "Le rapport qui se noue sans cesse entre la conscience pure de soi et l'existence réelle, [...] rapport fondamental qui se retrouve au fond de l'idée de valeur⁷²", intéresse le prédicat, lui-même essentiellement relatif. La conscience pure de soi qui cherche à s'affirmer dans le monde, dans toute son absoluité explique le caractère d'infinité qui passe dans la valeur et dans le

70 "Pas plus qu'il n'est permis, en effet, d'aller d'un prédicat de liberté appliqué à telle ou telle action singulière, à l'affirmation d'une causalité libre, substantiellement et dans son être même, pas davantage il n'est légitime de voir dans le prédicat de telle ou telle action vertueuse l'indice d'une causalité de l'être agissant à laquelle conviendrait ce prédicat à titre de qualité permanente" (EE, p. 194).

71 EE, pp. 77-86.

72 EE, p. 77.

prédicat qui exprime celle-ci. Le prédicat traduit l'action singulière du moi concret en même temps que l'intention infinie de la conscience pure de soi qui anime cette action singulière⁷³. L'acte générateur du prédicat, ou affirmation de la conscience pure de soi, affirmation originaire, affirmation absolue, déborde les prédications singulières comme il habite chacune d'elle. Il est dans le prédicat singulier un "appel", un "ferment d'insatisfaction"⁷⁴.

Le prédicat révèle donc la même inégalité à soi que les sentiments éprouvés dans la faute, l'échec, la solitude, mais par le truchement du jugement de valeur. Le prédicat -- qui apparaît comme le revers noétique de la valeur -- confirme les conclusions auxquelles nous étions arrivé dans le présent chapitre. L'homme se définit essentiellement par un rapport à une causalité spirituelle pure, à un absolu d'affirmation. Le je suis, ou affirmation du moi concret, tient tout son être de l'affirmation absolue qui s'affirme en lui.

"Pour une conscience, être, c'est vérifier que sa certitude suprême se répand dans les vertus et les devoirs les plus humbles, et, incognito, fait son oeuvre. Ces vertus et ces devoirs suppléent l'acte où la certitude suprême trouverait

73 "Sous le prédicat d'un jugement de valeur se cache donc une position inconditionnée à laquelle nulle réalité ne peut s'égaliser" (EE, p. 80).

74 EE, p. 81.

son expression authentique. A la vérité, c'est l'idée de cet acte qui donne aux devoirs et aux vertus leur valeur, et fait de la continuité de celles-ci, du caractère impératif de ceux-là, le symbole et l'expression d'une affirmation qui les passe⁷⁵".

Mais le moi concret, on ne peut oublier qu'il est un double rapport: à l'affirmation qui le passe et au monde où celle-ci est tenue de s'approprier soi-même.

Cette appropriation de soi par le moyen du monde, par l'action, comporte des limites qu'il convient maintenant d'explorer pour elles-mêmes. Nous avons voulu traiter des approches nécessaires au problème de la finitude, mais c'est la finitude qui polarise notre recherche. Ainsi notre prochain chapitre portera expressément sur la finitude.

75 EE, p. 198.

CHAPITRE IV

LA CONSCIENCE D'UNE FINITUDE CONTEMPORAINE DU MOI PUR

Le sentiment d'espérance que Nabert fait jaillir au terme de chaque analyse révélatrice du moi pur -- nous l'avons quelquefois souligné dans notre chapitre précédent-- ne nous fait pas perdre de vue que "le sentiment d'inégalité de notre être à lui-même est premier¹". La pensée théorique cherche à rendre compte du non-être qu'elle constate dans l'ordre pratique. C'est elle qui établit alors la relation nécessaire du non-être à l'affirmation absolue, en explicitant progressivement le moi pur qui s'affirme absolument à l'intérieur du prédicat de valeur attribué à l'action concrète. Ainsi, dans l'ordre de l'ontologie métaphysique, le moi pur est premier; dans l'ordre de l'expérience métaphysique, c'est le non-être qui apparaît premier² à travers le sentiment d'inégalité de soi à soi.

1 EE, p. 30.

2 Nabert s'exprime ainsi: "L'opacité de l'être à la connaissance symbolise, du point de vue de la pensée, une opacité primitivement éprouvée par la conscience dans son rapport à l'épanouissement d'un désir d'existence. La manière dont la pensée théorique interprète cette expérience fondamentale et métaphysiquement première ne doit pas faire illusion sur l'ordre réel de leur conditionnement et de leur dépendance. Quand la pensée entreprend de réduire selon ses méthodes propres le non-être auquel elle se heurte, elle

Un autre sentiment négatif, qui n'est pas lié, celui-là, à des actions négatives, oriente la réflexion dans le même sens. C'est le sentiment d'insécurité, éprouvé quand "le moi s'interroge sur la qualité de la causalité attestée par ces actions" moralement bonnes³. Comment interpréter un tel sentiment: d'où vient-il? comment se fait-il qu'il paraisse d'autant plus marqué que l'action semble davantage conforme aux impératifs de la moralité⁴? "Désir de justification du moi⁵", "désir d'une régénération de la causalité du moi⁶", voilà ce qui fait question. La justification et la régénération sont-elles possibles?

oublie aisément qu'un certain sentiment d'inégalité de notre être à lui-même est premier, et qu'il fournit les données à partir desquelles elle se constitue dans son autonomie". (EE, pp. 29-30).

3 EM, p. 44. Nabert continue plus loin: "Tandis que nous constituons l'histoire du moi à l'aide des seuls actes qui tombent sous le jugement moral, perce un sentiment d'un autre ordre correspondant à celui que peut avoir de soi une causalité se connaissant comme inégale à l'aspiration qui la travaille. Qu'il n'y ait pas coïncidence entre 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 les mouvements où il se préfère à tous les êtres et à l'universel." (EM, p. 47).

4 EM, p. 44.

5 EM, p. 45.

6 EM, p. 49.

Nous voici sur la piste qui nous mènera au deuxième pôle structural de l'être du moi: la finitude. Nous devons préciser soigneusement le contenu de ce terme de "finitude", que Nabert emploie une seule fois au sens accepté par lui⁷. Les développements précédents nous paraîtront ici justifiés et revêtiront le caractère d'"ap-proche" qu'ils ont effectivement. Avec Nabert, nous relèverons d'abord quelques méprises sur la finitude, puis nous définirons la finitude.

1. QUELQUES MÉPRISES SUR LA FINITUDE

Pour Nabert, quatre méprises sur la finitude sont particulièrement courantes. Elles placent la finitude dans la privation, au sens des ontologies traditionnelles et des philosophies de l'histoire, ou dans le déterminisme de la nature. Elles en font le caractère principal du sujet moral ou "l'injustifiable" manifesté dans les maux.

La finitude du moi n'est pas dans le caractère de privation que les ontologies ont traditionnellement reconnu au moi. Ainsi, elle ne saurait être un moment négatif, au sens hégélien, de l'expérience de la conscience, "un moment de la pensée", pas plus que la faute, l'échec, la solitude ne serait "la suite et l'expression d'une limitation qui

7 EM, p. 99.

affecte la pensée quand elle se pense dans des consciences particulières et finies⁸". Le non-être privatif des ontologies traditionnelles et des philosophies de l'histoire n'est pas absolu, mais tout relatif à une plénitude d'être, à la pensée absolue, universelle⁹. Il exprime une manière d'être d'existences qui se rangeraient, "à titre de contraires, dans un même genre: fini et infini, partiel et total, particulier et universel¹⁰".

Ce non-être privatif, qui maintient dans la conscience un rapport à la transcendance, a droit de cité en philosophie sous le titre de mal métaphysique. Ses visages sont divers¹¹. Mais sous toutes ces formes, le propre du mal métaphysique, est "d'avoir hors de soi sa raison

8 EE, p. 65.

9 EL, p. 313.

10 EE, p. 66.

11 Nabert en mentionne quelques-uns, assez englobants cependant: "Il est vrai que le mal métaphysique se présente sous des visages divers. Mais, qu'il soit la marque du fini en face de l'infini, qu'il indique dans le savoir la présence d'un élément empirique que la pensée humaine, comme telle, ne parvient pas à réduire au concept, qu'il corresponde à une nécessité externe, laissant subsister, tout au moins, l'apparence du hasard, du désordre, du caprice, en opposition à une nécessité interne de liaison organique et d'harmonie, qu'il témoigne d'une certaine passivité inscrite dans le statut d'une créature, qu'il se traduise pour la conscience par l'obligation de passer toujours par des moyens, de procéder inductivement ou dialectiquement, qu'il se manifeste par des conflits que des synthèses conciliatrices ont la charge de résoudre: [...]" (EM, p. 35).

d'être¹²". De sorte qu'il est soustrait au jugement humain et réside tout entier dans une nécessité supérieure.

Les termes de la relation: moi et transcendance, apparaissent d'abord séparés. Les tentatives d'explication de cette séparation préalable sont diverses:

"retard dans la possession de soi; [...] épreuve d'une créature qui se tend vers son créateur, et ne peut évacuer les conséquences d'une chute; [...] référence à une essence singulière qui nous demeure cachée aussi longtemps que nous vivons sous le régime de l'imagination et que nous n'accédons pas à une connaissance privilégiée par quoi nous saisissons ce qu'il y a en cette essence et en nous d'éternel¹³".

Dans toutes ces tentatives d'explication, la finitude, ou "distance ontologique" qui sépare le moi de son principe, est privation, manque, défaut. Et quand le moi fait un progrès, c'est un progrès absolu. Sa "sécurité ontologique" est inaltérable, car la réflexion peut toujours mettre le moi en contact avec son principe, avec lequel, d'ailleurs, une rupture ne paraît pas possible. Le trait commun à toutes ces explications est que l'adéquation du moi à son être est assurée, puisque l'obstacle qui l'en séparait au départ "est, peu à peu, réduit, minimisé, à la limite, surmonté¹⁴", le seul obstacle ne pouvant être, en

12 Ibid.

13 EM, p. 36.

14 EM, p. 36.

effet, qu'une "certaine inertie ou passivité du moi"¹⁵. Cette conception est, au fond l'expression des normes de la raison constituante.

Au terme de son analyse de la liberté, Nabert a découvert un élément d'infinité, qu'il a relié -- on s'en souvient -- à la catégorie de la liberté absolue. Il constate alors que la tentation est grande de recourir à un principe transcendant qui serait la règle de développement et d'achèvement de la liberté. Mais par ce moyen la liberté aurait sa règle hors de soi, et engagé "dans cette voie, on évitera difficilement d'annuler la liberté humaine"¹⁶. La finitude radicale, telle que la conçoit Nabert, ne peut donc exister dans une privation relative.

Pourrait-on l'identifier à la nature qui est dans le moi? C'est à partir de ce problème -- exposé dans des termes de liberté -- que Nabert formule la problématique historique, contenue dans l'avant-propos, de sa première oeuvre.

La philosophie s'est d'abord occupé de l'investigation du réel physique. Elle y a découvert la nécessité qui le gouverne et a exprimé cette nécessité dans des lois. Ainsi est apparue l'objectivité de la connaissance, appuyée

15 EM, pp. 49; 8-9.

16 EL, p. 305.

"sur les catégories de l'être ou du non-être, de la nécessité et de la contingence, de l'un et du multiple, de la forme et de la matière¹⁷". Il était tout naturel que ces concepts soient appliqués à la conscience, et que la notion et la réalité de l'intériorité de la conscience ou liberté, soient assimilées à la notion et à la réalité de rationalité ou intelligibilité. Mais la conscience était ainsi soumise à la nature. La nature c'était l'explication qu'on donnait des incapacités et des limites de la conscience. Toute la

17 EL, p. VII. Nous ne résistons pas à la tentation de transcrire le texte principal où Nabert expose sa compréhension de la philosophie grecque sur ce sujet: "C'est aux lois idéales discernées par elle dans la nature que la pensée incline en premier lieu à soumettre la conscience, comme si la hiérarchie des formes du savoir devait se renouveler ou se produire dans l'action. Quand Aristote conçoit la liberté à l'imitation de la nécessité rationnelle qui règne dans le monde sidéral ou comme un acte par lequel nous nous replacerions sous l'empire de cette nécessité que traversent et contrarient ici-bas la contingence et le hasard, il est le plus fidèle représentant de la pensée grecque: il ignore le témoignage de la conscience. La philosophie grecque ne pouvait définir la conscience autrement que comme un reflet des harmonies ou des oppositions du monde intelligible. Les plus vigoureuses analyses psychologiques d'un Platon ou d'un Aristote demeurent orientées par le réalisme intellectualiste de leur théorie de la connaissance. Il ne s'agit pour eux que de situer l'âme humaine dans la hiérarchie des formes et de lui assigner, parmi elles, sa fonction. La conscience est le lieu des idées. Sans doute, ni le désir ni l'action ne sont toujours homogènes à l'idée. Il faut avouer que tout n'est pas parfaitement rationnel dans l'âme. Mais c'est l'occasion d'établir que la perfection de l'action participe de la plus haute nécessité rationnelle, et, s'il y a dans l'âme des éléments irrationnels, ils sont, par rapport à elle, ce qu'est, dans l'univers, par rapport à l'idée ou à la forme, cet élément d'indétermination qui se retrouve partout où l'idée n'est pas souveraine et subit des altérations et des mélanges." (EL, p. VIII).

pensée grecque est marquée par cette "liberté cosmologique¹⁸", dont Aristote est le plus fidèle représentant:

"Comme ils ne comprennent d'autre infini que cet infini tout négatif dont le rôle est de souligner l'écart entre l'être engagé dans le devenir et l'être pleinement soumis à la nécessité rationnelle de même ils ne peuvent attribuer à la conscience une puissance et une réalité pour soi, par quoi elle se distinguerait du système des essences¹⁹".

Ils cherchent donc à définir la conscience par une idée dont la plénitude serait proportionnelle à sa libération du sensible, forme pure délivrée de la matière ainsi que l'illustre le mythe de la caverne. La finitude, c'est le sensible.

La philosophie moderne suit aussi cette trajectoire. C'est la fonction d'objectivité et de vérité qui passe au premier plan. Quoique ce processus ait eu l'avantage d'empêcher la philosophie de s'empêtrer dans un irrationalisme stérile, il fait indûment chercher la liberté "ou bien dans l'acte de la raison, ouvrière de vérité, ou bien dans les lacunes du déterminisme scientifique²⁰". Et la finitude a été assimilée à la résistance du sensible, à l'indéterminabilité de l'irrationnel, à la contingence et aux déterminismes dont il est impossible de dire s'ils ne

18 EL, p. 60.

19 EL, p. IX.

20 EL, p. X.

sont pas simplement la manifestation de notre ignorance provisoire. Une nature limitante n'est pas la finitude humaine radicale, pour Nabert.

Cet éclairage d'une liberté cosmologique nous fait mieux discerner les implications de la morale et le sens de la finitude kantiennes.

Pour Kant, la limite n'est pas le sensible en tant que tel. Car la disposition originaire au mal a un "fondement subjectif": un "penchant contingent, né de la liberté". La racine du penchant est un "acte intentionnel". Mais le motif n'est pas une "rébellion" du libre arbitre contre la raison et la loi -- ce qui serait le propre d'une volonté diabolique.

Une telle rébellion est impossible puisque Kant identifie la liberté à la loi rationnelle et en fait une liberté d'autonomie. Le motif de ce "penchant contingent" au mal n'est pas intrinsèque à la liberté. Kant trouve son principe de solution dans le dualisme raison-sensibilité. Il établit entre les deux une relation de subordination, avec suprématie de la raison. Le mal réside dans le renversement de la suprématie de la raison. Le mal, c'est "la subordination de l'impératif rationnel", c'est-à-dire de l'universel, "à l'amour de soi", c'est-à-dire à l'amour du singulier sensible. Cet amour de soi est alors "érigé en

règle de la volonté". Le mal n'est que "mensonge sur soi", "illusion". Cette malice n'est donc pas "un mal absolu, elle ne détruit pas l'intégrité de la raison et de la liberté originaire²¹". En effet, cette malice, acte impénétrable et intemporel, reste extérieure à la raison et à la liberté, puisqu'elle est le simple renversement de l'ordre initial où c'est l'amour de soi qui est subordonné à l'impératif rationnel.

La finitude apparaît accidentelle et temporaire: elle est comme un "mouvement de retour à la raison, tandis que l'âme humaine traverse la région du monde sensible", mouvement d'une "raison déchue de sa souveraineté et aspirant à la ressaisir²²". La volonté ne résiste pas aux séductions de la nature sensible et des tendances, mais "elle le pourrait, absolument", car elle garde toujours son intégrité²³. Quand la liberté choisit la nature, c'est qu'elle n'a pas de prise sur la nature, ou que celle-ci est

21 EM, Note sur l'idée de mal chez Kant, pp. 159-165.

22 EL, p. 309.

23 Cette explication recèle un présupposé que Nabert énonce ainsi : "Ce qui est supposé dans tous les cas, c'est qu'il n'y a rien qui limite du dedans le pouvoir de la volonté ou qui l'incline, et qu'il y a seulement des tendances, une nature, indociles à l'impératif de la moralité, et une subjectivité dont les résistances sont difficiles à vaincre." (EM, p. 43).

trop envahissante. La liberté est violentée, mais elle reste intacte. Toujours égale à elle-même dans son principe, ses succès sont des progrès irrémédiables, comparables aux progrès de la technique. Pour caractériser cette finitude en des termes parallèles à ceux de Nabert, nous l'appellerions une finitude "cosmologique". Cette finitude par la nature n'est pas celle acceptée par Nabert.

Pour une meilleure intelligence de ce qui suit, il est utile de garder présent à l'esprit le type kantien de morale et de finitude, auquel Nabert assimile pratiquement toutes les autres morales. L'ordre moral avec ce qu'il comporte de prévision, de détermination et d'universalité reste nécessaire comme sauvegarde contre les méprises ou les entraînements de la subjectivité. Car le devoir conspire à éveiller le désir d'unité et le désir de transparence à soi-même, même s'il ne peut les satisfaire, et le soutien de la loi est nécessaire aux formes supérieures de l'existence pour prévenir l'insincérité et l'irréalisme qui pourraient s'y glisser²⁴. L'approfondissement de ce désir d'être constitue l'histoire de chaque

24 Cette idée est une conviction chez Nabert: "Si le moi ne se juge pas d'abord soi-même et n'accepte pas d'être jugé selon ces normes, son désir de régénération et de réconciliation avec soi demeure foncièrement suspect. C'est au delà de ce jugement, après que l'autorité des normes a été sauvegardée, et parce qu'elle a été reconnue ou acceptée, que se fait jour dans le moi le désir de ne *peut être confondu avec ce qu'il a fait ou ce qu'il est devenu*".
(EM, p.146).

individu et se confond avec l'éthique elle-même, mais il n'est pas la morale²⁵.

Mais si la morale nous met sur la piste de découverte de la finitude radicale, elle ne la révèle pas directement, car la conscience morale défend son indépendance: à la fois causalité libre et raison, elle est auto-nomie, c'est-à-dire qu'elle établit ses propres "devant être"²⁶, ses propres normes. En effet, les divers ordres, ou foyers de la réflexion par exemple l'ordre moral, l'ordre esthétique, comportent un au-delà et un en-deçà, avec des normes régulatrices établies par la raison.

Le devant-être impliqué dans les normes de l'action peut laisser croire que la liberté est illimitée et n'est pas coupable avant d'agir, que le monde n'est pas complice, que l'avènement du règne de la moralité comblerait tous les vœux de la conscience et serait pour l'homme sa justification. Ainsi, au-delà des normes, la raison est impuissante à justifier les maux, la liberté est impuissante à les faire disparaître. Quand les normes établies sont parfaitement intégrées, la raison les recule, les remplace par d'autres plus affinées; et cela indéfiniment. C'est le témoignage de l'histoire.

25 EE, p. 137.

26 EE, p. 85. Seul néologisme créé par Nabert, dit Ricoeur.

La finitude ne peut être identifiée à cette impuissance temporaire et relative de la conscience à s'égaliser à des normes elles-mêmes temporaires et relatives. Nabert ne professe pas l'optimisme des morales. Au travers de l'immoralité, il discerne "des résistances à la loi morale qui ne sont pas le fait de la volonté", des "limitations de la vie spirituelle que nous appelons des maux²⁷". L'obéissance à la loi n'est peut-être pas "la garantie d'une causalité spirituellement pure²⁸".

D'ailleurs, la "privation ontologique" et la moralité ont les mêmes postulats: le moi concret est substantiellement bon, fondamentalement intègre. Il pose des actes mauvais, mais c'est qu'il n'a pas rejoint son terme, qu'il est en voie vers son terme que, dès le départ, il est assuré d'atteindre. Le moi est liberté d'autonomie, c'est-à-dire liberté exempte de l'hétéronomie extérieure des sensibles et des passions, exempte de l'hétéronomie interne d'une contradiction fondamentale; le moi est une

27 EM, p. 14.

28 EM, p. 15.

"causalité toujours neuve, toujours complète"²⁹, ³⁰.

Nous référant de nouveau, selon la méthode nabertienne, aux sentiments vécus, nous constatons aisément que "exempts de tout reproche déterminé portant sur des transgressions de la moralité, nous éprouvons le sentiment de n'avoir encore rien fait en vue d'évacuer une complaisance à nous-même, qui nous laisse bien en-deçà des exigences d'une justification d'essence plus métaphysique que morale, que nous ne pourrions chercher à apaiser directement sans compromettre [d'ailleurs] les intérêts dont la moralité a la charge"³¹. Le sujet de la moralité, en tant que soumis à des normes ne répond donc pas à la notion de la finitude de Nabert.

29 EM, pp. 52-55. Nabert explique ainsi ce fait d'histoire: "Ce que dissimule donc la représentation objective d'une nature morale, c'est la pensée d'une différence supprimée entre le sujet pur et l'être concret. Or, tant que n'était pas faite la distinction de la nature et de la liberté, tant que la liberté morale pouvait être considérée comme une sorte de nature supérieure, la vertu devait passer, en effet, pour le plus haut moment de la moralité." (EE, p. 193).

30 Tout le troisième livre de Eléments pour une éthique, intitulé l'Existence, analyse ce problème. Il laisse aussi affleurer un peu partout, l'idée métaphysique qui préside à la réflexion: une aspiration, une affirmation absolue qui aspire et oriente la conduite morale (p. 198), aspiration et affirmation que nous avons tenté de dégager dans notre troisième chapitre.

31 EM, p. 49.

Un dernier champ de possibilités nous reste à exclure pour cerner la finitude humaine telle que Nabert la conçoit. Il s'agit de "l'injustifiable". Notre sensibilité est blessée devant certains faits de l'existence. Cette réaction est liée sans doute à des habitudes de penser, à une mentalité; mais pas loin derrière la mentalité, cette réaction s'appuie sur des normes garanties par le jugement. C'est pourquoi, dans notre sensibilité blessée, naît le sentiment de l'injustifiable. Nous préciserons ce que les normes représentent pour Nabert et nous dégagerons sa notion de finitude par rapport à ces normes et à la finitude.

Les normes sont des jugements qui guident le discernement du valable et du non-valable, qui établissent les frontières du devant-être d'un ordre donné, par exemple de l'ordre moral ou esthétique. Elles sont valables pour l'ordre qu'elles constituent: "elles orientent ou commandent notre attente de certaines actions, de certaines affirmations, de certaines oeuvres dont nous apprécions la qualité et que nous condamnons ou désapprouvons en nous référant à un devant-être³²". Elles rétablissent une certaine proportion, ménageant une transaction entre la vie spirituelle et le monde³³. Elles médiatisent les actes originaires de la

32 EM, p. 2.

33 EM, p. 16.

conscience, "elles en atténuent les exigences; elles les assouplissent à la mesure du monde et de la complexité de la vie individuelle et sociale³⁴".

Mais les normes sont relatives. Et dans tous les domaines, elles sont susceptibles d'être élargies de façon à intégrer ce qui leur est d'abord contraire: "ce qui se présentait comme irrationnel tombe sous la juridiction de catégories plus fines³⁵". Ainsi les normes sont le fruit des exigences de la raison, et l'opposition de leurs contraires ne peut venir de la nature même des choses: "ni cette nature, ni cette opposition n'ont de consistance à part de la finalité de la fonction et des règles qu'elle s'impose³⁶".

Certains faits échappent à ces normes. La blessure qu'en éprouve la sensibilité en témoigne. Alors la raison régulatrice adopte spontanément l'une des deux attitudes suivantes: dans la première attitude, elle reconnaît une raison d'être à ces faits, qui lui apparaissent de quelque manière accordés "aux finalités immanentes ou transcendantes constitutives de l'être spirituel"; selon la seconde attitude, la raison renonce à comprendre: elle "oscille entre l'aveu du mystère et la reconnaissance de l'absurde³⁷". Ces

34 EM, p. 38.

35 EM, p. 3.

36 EM, p. 11.

37 EM, p. 16.

deux attitudes témoignent que la raison régulatrice n'a pas de prise sur certains faits, qu'un au-delà et qu'un en-deçà des normes existent.

Parmi les faits qui échappent aux normes, il en est qui sont purement contingents. Il en est d'autres qui attestent "un irrémédiable divorce entre l'esprit dans son inconditionalité et la structure du monde où il est engagé et où nous sommes engagés. Nous les appelons injustifiables³⁸". Ce sont les "maux" - pas le mal -, "limitations de la vie spirituelle³⁹".

Quatre catégories de maux, formes et expressions⁴⁰ de l'injustifiable, sont ensuite analysés par Nabert: l'historicité humaine - si on veut bien nous pardonner d'utiliser ce mot dans l'éclairage négatif qui est le nôtre ici -, le tragique, la douleur physique, la mort.

Dans notre premier chapitre, nous avons vu comment la causalité spirituelle est tenue de s'incarner pour prendre conscience de soi. Mais par le fait même, elle est exposée à "une altération profonde de son inspiration initiale⁴¹". Cette altération n'est pas due à une défaillance du vouloir; elle n'est pas une nécessité, un fait de

38 EM, p. 4.

39 EM, p. 14.

40 EM, pp. 21, 34.

41 EM, p. 16.

nature. Aucune norme ne saurait être invoquée contre cette altération. C'est un mal inscrit dans les conditions mêmes de toute création. Voilà un aspect négatif de l'historicité⁴² que Nabert assimile à l'injustifiable.

Les tragiques aussi sont la manifestation de l'impuissance spirituelle. "Tragique contingent, quotidien"; au niveau de l'événement; "tragique véritable", "interruption des finalités humaines" à cause d'une "fatalité intérieure" dont l'origine échappe et qui est risque de perte pour l'individu; "tragique plus intime", quand "le moi doit résigner l'espérance d'un bonheur" à portée de la main, en raison de l'infidélité d'autrui; "tragique pur", dans le contraste "entre la sublimité des actes et l'accueil que leur fait le monde". La moralité n'est pas en cause ici. Ou plutôt, le tragique se dérobe aux normes⁴³, il se réfugie dans la zone de l'injustifiable.

A propos de la douleur physique, on parle d'un bon usage des maladies. Et celui-ci est parfois possible. Mais la douleur physique "augmente démesurément le pouvoir de l'univers sur l'individu, elle l'expose à des contacts auxquels il était insensible"; "elle replie l'être sur lui-même et rend plus incertaine sa communication avec d'autres

42 EM, pp. 16-19.

43 EM, pp. 20-23.

consciences". Brisant ainsi "les ressorts de l'être", elle mine "l'intégrité de l'être intérieur". Quelle relation la douleur physique a-t-elle avec les normes⁴⁴?

Et la mort? surtout quand elle est "l'absence d'un être avec qui nous avons ébauché une communication", l'accomplissement de notre être à l'un et à l'autre. Car ce n'est que "par chance qu'il y aura une coïncidence finale entre la mort et le dénouement du processus par quoi le moi s'est donné une raison d'être". Quelles normes peuvent rendre une mort valable⁴⁵?

Ces quatre catégories de maux présentent des caractères communs: ils se dérobent aux normes; ils comportent un élément de retardement qui n'est pas un injustifiable en soi⁴⁶; ils attestent un "empêchement auquel se heurtent des finalités d'ordre spirituel⁴⁷". Nous avons explicité cet empêchement pour chacun des quatre maux étudiés. L'approfondissement des réactions spontanées de la sensibilité à l'égard des maux arrive ainsi à des conclusions tout à fait opposées aux conclusions optimistes de la pensée rationalisante évoquées plus haut.

44 EM, pp. 23-25.

45 EM, pp. 25-28.

46 EM, p. 33.

47 EM, p. 28.

Cette affirmation du mal dans les maux peut-elle être justifiée, bien qu'elle ne relève ni des catégories de la raison spéculative, ni du devant-être de la moralité? Oui, si, dans l'expérience singulière, au delà de l'autorité des normes, on retrouve l'autorité de l'acte spirituel dont ces normes procèdent et qui les passe.

Mais la réalité est délicate. Même appuyée sur l'acte spirituel, cette affirmation du mal ne reste-t-elle pas arbitraire? Ou plutôt l'acte spirituel qui ne tient que de soi sa garantie quand il fonde nos jugements sur l'injustifiable et cautionne notre sentiment de l'injustifiable, n'est-il pas, lui, arbitraire? Nabert rappelle que cet acte spirituel n'est pas un désir tout humain de sécurité, c'est un désir plus qu'humain⁴⁸. Cet acte spirituel, c'est l'affirmation absolue qui s'affirme dans la conscience du moi, c'est le moi pur, dont nous avons explicité la notion dans le chapitre précédent.

Les normes cependant, à l'instar des autres réalités humaines étudiées par Nabert, sont ambivalentes. Spécifications de cet acte spirituel tourné vers le monde, elles présentent des limites qui sont les spécifications d'une contradiction radicale. Cette contradiction radicale n'est pas dans le monde. Nous l'avons cherchée dans le monde

48 EM, p. 34.

sous les traces de l'injustifiable⁴⁹. Mais c'est en soi, "par le seul rapport qu'il soutient avec soi", que le moi en discerne la source: l'invincible contradiction est inscrite dans le moi, qui s'en assure "par l'acte même qui dénonce cette contradiction⁵⁰".

L'injustifiable n'est donc pas une limite qui pourrait être annulée par des normes plus raffinées: "c'est le négatif absolu qui persiste dans les négativités qui portent plus haut le devenir de l'esprit". Il n'est pas non plus la finitude au sens nabertien du terme: car il y faudrait la "complicité du vouloir⁵¹". Mais l'injustifiable est si près du mal qu'il permet d'en éclairer les dimensions profondes.

49 EM, p. 128.

50 EM, p. 35. Cette contradiction, continue Nabert, est "sans remède, sans atténuation concevable; elle réapparaît dans tout effort pour la surmonter. Mais c'est une contradiction salvatrice dont l'ignorance et la méconnaissance sont à l'origine des prétentions du moi. Elle anéantit toutes les fausses valeurs (et, en un certain sens, toutes les valeurs)."

"Dire que nous ne sommes pas (réellement ou effectivement) ce que nous sommes (absolument), c'est rassembler la signification d'une expérience émotionnelle à laquelle nul homme ne peut se flatter d'échapper, si pleine et si riche que soit, par ailleurs, sa destinée." (EM, pp. 35-36)

51 EM, p. 40.

2. LA FINITUDE

L'élimination de quelques méprises sur la finitude nous habilite enfin croyons-nous, à cerner la notion nabertienne de finitude. Celle-ci se détache sur une contradiction fondamentale que Nabert discerne en tout premier lieu dans une affirmation du mal. Nous tenterons donc de développer les conditions de possibilité d'une affirmation du mal, puis de la réalité du mal. Quelques paragraphes nous permettront alors de définir la finitude et de la rattacher à des thèmes séculaires de la vie.

De nombreux indices d'une contradiction fondamentale apparaissent dans l'analyse réflexive de Nabert. Une appréciation spontanée les prend pour le mal lui-même⁵². Pour toute conscience en effet, même pour celle qui ne saurait dire quel est le devant-être opposé, ils ont le caractère commun de "ne devant pas être"⁵³. Car "la pauvreté d'une expérience n'est pas l'indice de sa fausseté"⁵⁴.

52 Nabert note la distance qu'il y a entre les deux: "Il y a loin de la protestation indiscernable d'une réaction spontanée de défense contre la douleur ou la servitude, à un refus fondé sur l'idée rationnelle de justice. Il y a loin de la souffrance intime suscitée par une trahison à une expérience de la sécession des consciences appuyée sur l'idée de l'un. Il y a loin du désarroi momentané d'une conscience étonnée de sa propre action, au remords qui s'attarde à la recherche de l'impureté des motifs et du vouloir" (EM, p. 138).

53 EM, p. 133.

54 EM, p. 148.

Voici quelques indices qu'on est porté à prendre pour le mal lui-même. L'opposition des contraires explicités dans des normes, à l'intérieur de chaque foyer de la conscience: esthétique, moral, théorique: beau-laid, bon-mauvais, vrai-faux. Mais à la réflexion, ces contraires se détachent "sur le fond d'une contradiction dont l'expression la plus proche de nous est donnée dans l'être du moi qui est, tout ensemble, acte pur et prise de possession de cet acte par une conscience prisonnière, par ailleurs de ses désirs et du monde. Tous les contraires participent de cette contradiction⁵⁵". Voici un deuxième indice: le sentiment d'un empêchement à l'épanouissement de notre être, empêchement sur lequel notre effort le plus lucide et le plus authentique n'a pas de prise. Cet indice nous laisse soupçonner que cet empêchement n'est pas uniquement d'ordre moral⁵⁶. Notons aussi "l'insatisfaction attestant un désir

55 EM, p. 39.

56 Cet empêchement a de multiples visages, mais la cause est unique: "Qu'ont-ils de commun [tous les aspects du mal], sinon ce caractère qui leur vient dès que nous les reconnaissons comme ne devant pas être? Il faut donc que ce caractère ne soit pas seulement et exclusivement attaché à l'acte d'une liberté défaillante, transgressant une obligation. C'est un mal que l'impureté d'une causalité spirituelle, sensible au travers de la génération des possibles et de la qualité des motifs. C'est un mal que l'insularité des consciences, sensible à travers tous les modes de sécession et d'hostilité. C'est un mal que l'inutilité apparente des souffrances exemplaires qui ont été subies pour les causes les plus nobles. De tous ces maux, nous affirmons qu'ils ne doivent pas être, mais ce n'est point en les rapportant à un impératif qui n'a pas été obéi. Ils ne

de dépassement qui n'est pas comblé": cette insatisfaction traduit "la différence sans cesse renaissante entre le moi pur et le moi singulier⁵⁷". Signalons enfin le "retard de la justification réelle sur la réflexion spirituelle", indice "d'une contradiction irréductible entre la forme de l'absolu qui habite la conscience pure, et les conditions auxquelles doit se soumettre ici-bas, pour se connaître, pour se vérifier, pour se maintenir, la plus humble pensée⁵⁸".

Cette contradiction irréductible, la pensée la découvre progressivement, à travers des expériences multiples, où le moi participe toujours à du négatif et au moi pur. Un mal plus subtil et plus caché accuse une contradiction plus profonde.

La découverte de la contradiction fondamentale est le fruit d'une "expérience réflexive du mal⁵⁹". Ce qui est reconnu comme ne devant pas être l'est par un jugement. Ce

sont pas tant la négation de ce qui se présente comme un devant-être strictement défini pour une liberté, que les déterminations, relatives à l'homme, d'une contradiction fondamentale entre l'idée d'une opération transparente à soi parce qu'entièrement spirituelle, et ce qui est à la source de résistances aussi variées, aussi nombreuses, que le sont les visages du monde et du malheur" (EM, p. 133).

57 EM, p. 139.

58 EM, p. 141.

59 EM, p. 136.

jugement peut actualiser des normes déjà établies, par un jugement plus originaire. Ou encore, ce jugement peut être l'expression directe d'un ne devant pas être qui se rapporte directement au devant être originaire. Ce devant être, c'est l'affirmation qui engendre le sentiment de certitude suprême. Le jugement absolu, dans le même mouvement qu'il s'oppose le mal de façon absolue, fait naître la conscience de soi. Ce qui tout d'abord paraissait relever de la fatalité, de la nature ou de quelque autre cause aveugle, tombe sous la juridiction du jugement, qui nous fait mesurer la profondeur du mal⁶⁰, parce qu'il nie, refuse, ce qui s'oppose à l'affirmation originaire. Ce jugement exprime une "contradiction irréductible entre la forme de l'absolu qui habite la conscience pure, et les conditions auxquelles doit se soumettre ici-bas, pour se connaître, pour se vérifier, pour se maintenir la plus humble pensée⁶¹".

Le jugement absolu n'est-il qu'une application du principe de contradiction, fondement du bon fonctionnement de la raison dans l'ordre du vrai? Non. Il s'agit ici d'un jugement de valeur qui discerne ce qui convient et ce qui répugne à l'être même. C'est pourquoi, à mesure que la conscience s'affine, des formes nouvelles, des aspects

60 EM, p. 137.

61 EM, p. 141.

nouveaux du mal apparaissent, que la conscience refuse. Quel est donc le fondement de ce jugement de ne devant pas être? C'est l'acte spirituel immanent à tous ces refus, qui passe la conscience individuelle et l'oblige⁶²".

C'est donc à travers le jugement de ne devant pas être que se manifeste le mal. Avec Nabert, qui le fait expressément, tentons de "déterminer les conditions de possibilité d'une affirmation du mal⁶³".

Distinguons d'abord entre l'ordre de l'expérience et l'ordre de la réflexion où se fait entendre cette affirmation. "L'expérience intérieure de la liberté ne repose d'abord que sur la conscience seule⁶⁴". C'est dans l'expérience qu'on atteint le sujet de l'action. On peut chercher d'effet en cause et de cause en effet l'organisation de cet univers de l'action et retrouver l'action à sa source, à son principe. On fait alors systématiquement abstraction

62 EM, p. 140. Voici à quels indices Nabert reconnaît le "recours" au fondement: "Mais quel recours? Le seul qui interdise de minimiser ce qui ne doit pas être et qui empêche que le mal ne se ramène à une apparence, à un défaut à une privation, à l'oubli d'un séjour dans l'être dont nous sommes exilés, dont nous nous exilons, terre d'accueil où tout est lumière. Le seul qui nous appelle à la vigilance et qui se retrouve au fond du refus que nous opposons à l'injustifiable, à la séparation, à l'injustice, au péché. C'est l'acte spirituel immanent à tous ces refus, qui passe la conscience individuelle et l'oblige" (EM, p. 140). (Nous soulignons).

63 EM, p. 136.

64 EL, p. 306.

de l'interférence de l'instrument de découverte, et dans la découverte, et dans l'action elle-même. -- Ce que j'appelle ici instrument de découverte, c'est la raison dans son acte réflexif.

Nabert cherche à mettre au jour l'ordre de l'expérience. Mais comme il ne peut s'appuyer sur une intuition intellectuelle qui le lui révélerait directement, il doit passer par la raison réflexive. Et il ramasse tous les éléments que la réflexion lui remet en cours de recherche, y compris la réflexion elle-même.

Quand il réfléchissait sur l'acte volitif, dans Expérience intérieure de la liberté, il a montré les relations de la raison et de l'acte, par exemple dans la délibération, dans la décision, dans l'élaboration de la croyance à la liberté. Quand il réfléchit sur l'acte accompli, sur le retentissement qu'il a sur la sensibilité, et qu'il cherche à partir de là l'organisation de l'univers de l'action jusqu'en sa source, l'acte réflexif apparaît comme interférant beaucoup plus. C'est la raison sans doute qui décèle et interprète l'absolu d'être qui requiert son dû à travers les sentiments d'inégalité à soi dans les actes bons et mauvais, d'insécurité dans les actes bons. Mais jusqu'à un certain point, la raison objective alors une réalité en dehors d'elle-même: les sentiments. Tout ce qu'elle examine est de l'ordre du fait, même si le fait a été constitué par elle.

Mais quand la raison passe de l'ordre du fait à l'ordre du droit, c'est elle-même qu'elle examine. Elle est le seul miroir où peuvent se lire les profondeurs cachées de l'acte, l'acte à sa source jaillissante.

Cependant, voilà que nous ne pouvons pas pousser très loin notre recherche dans cette direction, suivant en cela Nabert, qui affirme que les conditions de possibilité d'une affirmation du mal ne se distinguent que par leur degré d'abstraction des conditions de possibilité du mal lui-même: elles "ne se distinguent que réflexivement des opérations au cours desquelles se constituent effectivement la conscience du mal⁶⁵". En d'autres termes, l'ordre de l'expérience est la condition de possibilité de l'ordre de la réflexion.

Cette distinction des deux ordres serait-elle superflue? Non, car il semble que, pour Nabert, la confusion des deux ordres par les philosophies traditionnelles ait été une des raisons de leur impuissance à expliquer le mal: elles convertissaient l'être et l'intelligible. Il faut dire cependant que la difficulté à donner un traitement séparé à l'un et à l'autre - puisqu'ils sont si intimement liés dans le concret -- entraîne entre l'un et l'autre un va et vient qui rend ardue l'entreprise philosophique en général, et touffue la pensée de Nabert.

65 EM, p. 136. Nous soulignons.

Puisque les conditions de possibilité d'une affirmation du mal "ne se distinguent que réflexivement des opérations au cours desquelles se constitue effectivement la conscience du mal", assurons-nous de celles-ci.

Ces opérations qui constituent effectivement la conscience du mal forment l'ordre dynamique de la découverte du mal. L'analyse réflexive situe ces opérations. Le donné, ce sont les sentiments négatifs qui accompagnent un acte du moi: sentiments plus ou moins globaux, subtils, conscients, selon la liaison de l'acte singulier de la liberté avec l'universel de la raison. En effet, la liberté est solidaire de la raison dans l'exercice de son acte. C'est ce que Expérience intérieure de la liberté a montré en examinant la genèse de l'acte volitif. C'est ce que Éléments pour une éthique a montré en faisant, par exemple, l'herméneutique des valeurs. Dans la mesure où la liberté se solidarise de la raison, celle-ci préserve celle-là du "subjectivisme" et la fait participer à la "richesse capitalisée de la vie spirituelle"⁶⁶.

66 Autant Nabert refuse d'assimiler les catégories de la liberté aux catégories de l'entendement, autant il en souligne les relations: "S'il y a une corrélation entre ces catégories de la liberté et les valeurs de la raison, c'est en tant que celles-ci peuvent servir à illustrer celles-là, à leur fournir un soutien, à donner à la conscience la possibilité de participer à la richesse capitalisée de la vie spirituelle. Cette corrélation demeure idéale et théorique tant qu'elle n'est pas adoptée par un acte de liberté. Elle ne se maintient que par le recommencement de cet acte,

Une contradiction radicale émerge rapidement à la conscience. Elle est exprimée implicitement mais absolument dans le refus qu'oppose l'entendement à un mal singulier, c'est-à-dire dans le jugement qui porte sur un mal singulier. Ce jugement est une des actualisations de la contradiction radicale. Celle-ci est le fondement de celui-là. Une réflexion sur le jugement singulier montre que la contradiction radicale se produit dans l'entendement en présentant indivisiblement la relation de contradiction et les deux termes de la relation⁶⁷.

Les deux termes de la relation: l'affirmation originale, et la négation du mal singulier absolutisée par son rapport nécessaire à l'affirmation originale, indiquent à la réflexion la réalité bipolaire qu'ils traduisent: l'acte spirituel et le "mal original". En résumé, la conscience du mal ou conscience de soi était, réflexivement, la condition de possibilité d'une affirmation du mal.

quoique la conscience dans son commerce avec la raison, puisse très vite en venir à juger de plus en plus de sa liberté sur les rapports de perfection que son acte réalise dans une situation donnée. Ainsi la conscience s'arrache à un subjectivisme qui l'isolerait des contenus réels de l'action autant que des valeurs permanentes de la vie morale. Et ces valeurs, à leur tour, s'animent d'une vie plus riche, chaque fois qu'elles sont voulues par une conscience" (EL, pp. 306-307).

67 Nous avons traité ce point dans notre troisième chapitre.

Voilà l'ordre de droit établi pour le fait de l'affirmation du mal.

Mais la contradiction originaire nous oriente vers la réalité bipolaire du moi concret. Quelles sont les conditions de possibilité de cette réalité? Après avoir fondé en droit l'affirmation du mal, nous tenterons de fonder en droit la réalité du mal, l'existence concrète du mal.

L'un des deux pôles structuraux du réel auxquels la réflexion est parvenue, le pôle positif, "acte spirituel", s'impose et de fait et de droit en même temps: il est absolument premier, fondement du pôle négatif lui-même. "Cessons-nous de l'affirmer l'acte spirituel ou plutôt cesse-t-il de s'affirmer par nous, et il n'y a plus rien à quoi nous puissions ordonner nos jugements sur le mal et ses différentes formes⁶⁸". Le pôle positif n'a pas de raison d'être: il est absolument premier. Le droit et le fait coïncident. N'est-ce pas ce qu'on appelle une évidence?

Quant au pôle négatif, il est, dans les faits, aussi originaire que le pôle positif⁶⁹: le moi concret est constitué par son double rapport à ces deux pôles. Mais nous

68 EM, p. 135.

69 Nabert en parle en terme de péché: "Les déterminations que revêt le sentiment du péché dans l'expérience humaine, et plus particulièrement dans l'expérience morale, les catégories pratiques sous lesquelles nous le comprenons quant à sa forme et quant à la finalité des impératifs dont la transgression le suscite, dissimulent et expriment tout

avons montré que, de droit et de fait, le pôle positif est premier. Nous sommes donc acculé à nous demander comment se fonde en droit le pôle négatif, c'est-à-dire comment se produit ce "mal originaire", et quelle nature lui reconnaître.

Puisque la réflexion est impuissante à remonter plus loin dans l'ordre du fait qu'elle a dûment constaté, elle cherche les raisons susceptibles d'expliquer les faits: elle entre dans l'ordre du droit. C'est pourquoi elle développe tout un tissu de "raisons" ou "conditions de possibilité⁷⁰", qui double l'ordre des faits en tentant de l'expliquer.

Dans une perspective où le moi pur s'exprime dans l'universel de l'idée et où le moi concret est le singulier, la condition de possibilité du mal se situe comme une liberté qui se replie sur le moi singulier. En effet, "nous ne comprenons pas le mal, mais nous comprenons qu'il est possible chaque fois qu'une liberté détourne au seul profit du moi propre les conditions sans lesquelles il

ensemble 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" (EM, p. 74). (Nous soulignons).

70 EM, p. 136.

n'est pas de justification réelle pour la conscience⁷¹", c'est-à-dire un retour à l'universel.

Pour résoudre la contradiction entre l'expérience du péché et l'espérance indéracinable de la régénération, Nabert recourt à "un choix originaire inspirant tous les choix successifs⁷²". Des faits justifient le bien-fondé de ce recours. La liberté de libre arbitre qui oscille entre la loi et la nature apparaît comme une détermination de la contradiction intime, Expérience intérieure de la liberté nous l'a montré. Le sentiment de la faute procède de la "transgression d'un devoir-faire⁷³" lié à la moralité, mais la conscience qui transgresse la loi en se flattant de n'agir ainsi que pour protester contre la loi, "se dissimule qu'elle a déjà pris parti contre la loi, dans le secret de son coeur, par cette même causalité qui découvre au méchant le sentiment de péché⁷⁴". L'expérience du péché fonde l'expérience morale.

71 EM, p. 142.

72 EM, p. 74.

73 EM, p. 68.

74 EM, p. 80. "La forme du devant-être et de son contraire, qui, au niveau de l'expérience morale, implique une dualité de la raison et de la nature sensible, réfracte, dans la perspective de la loi, l'expérience d'une causalité par quoi le moi trahit, non point une loi, mais son être même" (ibid).

Qu'est-ce donc que le péché? Assurément pas quelque chose de donné, de passif, mais une réalité essentiellement dynamique, un acte. Les expressions sont nombreuses qui nomment cet acte: "une blessure que le moi se fait à lui-même⁷⁵"; une "rupture du moi avec lui-même qu'il accomplit à l'intérieur de soi⁷⁶"; "la négation par le moi de la loi spirituelle qui fait le fond de son être⁷⁷" la "négation vivante" d'une conscience pure⁷⁸. La causalité qui produit cet acte est "indiscernable de l'être du moi singulier" c'est-à-dire d'un "moi que sa propre causalité replie sur soi⁷⁹". Elle est une "causalité originaire", nécessaire: "c'est une causalité indiscernable de la complaisance que le moi a pour soi, et dont il n'aurait pu se délivrer qu'en se dépouillant radicalement de tout ce qui ramène le moi à lui-même et à la conscience de soi⁸⁰". L'actualisation d'une "complaisance" pour soi, est, en effet, "l'action constituante d'une conscience de soi⁸¹".

75 EM, p. 150.

76 EM, p. 87.

77 EM, p. 69.

78 EM, p. 83.

79 EM, p. 83.

80 EM, p. 82.

81 Ibid. Plus haut, Nabert avait parlé d'"une rupture spirituelle constitutive d'un moi singulier" (EM, p. 74).

La "sécession originaires" entre le moi pur et le moi concret en faveur de celui-ci correspond à "un resserrement de la causalité spirituelle en chaque moi". La causalité spirituelle ainsi resserrée dans les frontières d'un moi est par nature impuissante à rendre raison de ce resserrement qui lui donne naissance⁸². Si par la réflexion elle peut se dédoubler et rendre raison des actes dont elle est la cause, elle est impuissante à rendre raison de l'acte dont elle procède, à comprendre cet acte. La raison de cette impuissance est connue: "il lui manque l'intuition intellectuelle d'un acte ou d'un choix qui serait à la racine de son être⁸³". Cet acte lui apparaît donc nécessaire et originaires.

Mais elle est une "causalité impure": c'est d'elle que procède "l'acte par lequel nous ne cessons de renverser à notre profit le rapport du moi pur et du moi particulier⁸⁴"; elle est un acte positif de négation⁸⁵. Le "penchant", la "tendance⁸⁶" qui tire le moi pur vers le moi singulier sont décrits sous des termes variés: "amour

82 EM, p. 61.

83 EM, p. 139.

84 EM, p. 87.

85 EM, p. 151.

86 EM, p. 61.

de soi⁸⁷", "préférence de soi⁸⁸", "secrète complaisance à soi⁸⁹", "attachement à l'être du moi⁹⁰". Mais ce penchant n'est que ce que nous pouvons percevoir, n'est que la manifestation d'un acte.

Le fait que Nabert nomme "mal originaire"⁹¹ c'est la "sécession des consciences". "La conscience doit se définir comme l'expérience d'une séparation. Elle l'est au point de départ; elle le demeure jusqu'aux confins de son histoire⁹²". Cette sécession n'est pas un donné à la

87 EM, p. 59.

88 EM, p. 57.

89 EM, p. 139.

90 EM, p. 58.

91 Une distinction est utile ici. Le mal originaire constitutif du moi concret est autre que le "mal radical". Le "mal radical" apparaît comme une sorte de démission de la réflexion sur les données de la conscience: "fléchissement de l'attention spirituelle", qui fait "tomber sous le jugement" ce qu'on attribue spontanément à une autre cause que l'activité spirituelle (EM, pp.135-136). Ce mal est radical car il est l'obstacle majeur à la justification: il est la suppression de la réflexion, seul moyen d'approche vers la justification dans une philosophie où l'appropriation de soi est libération. "Il reste que les approches de la justification demeurent interdites à un très grand nombre d'êtres, soit que la réflexion ne puisse s'éveiller dans des consciences trop frustes, soit qu'elles plient sous des maux dont elles ne percent pas les origines" (EM, p. 142).

92 EE, p. 110. Un autre texte dans EM p. 153 reprend cette idée: "L'identité de l'acte par lequel le moi se pose, jalousement, pour soi, conduit à douter qu'il y ait véritablement du plusieurs avant qu'il y ait des autres. Le plusieurs achève et accuse, en l'objectivant, l'opération secrète de sécession, où le moi s'affirme pour soi dans le

conscience. On le comprend bien si on se souvient que la conscience de soi apparaît avec la négation, le refus du mal. Nabert est d'ailleurs très rigoureux sur ce point: "l'acte intime de sécession spirituelle ne trouve pas en face de lui une sécession ontologique déjà effectuée, qu'il ratifierait ou consoliderait: il la crée⁹³".

Ainsi les approches de la justification ne seront possibles qu'à la condition d'une réconciliation avec les autres consciences: qu'une conscience amorce un mouvement vers le coupable, le malheureux, et que celui-ci accueille et réponde. Bien plus, l'absence de cette condition -- où une conscience peut en "prendre à sa charge" une autre -- est l'unique cause de l'injustifiable absolu⁹⁴. Ainsi, "l'expérience donne la réalité du mal; sa possibilité se fonde sur la négation de la présence au nous de l'un qui en est l'âme⁹⁵".

Après avoir tracé -- trop brièvement à notre gré -- les voies d'accès à la conception nabertienne de la finitude, nous pouvons maintenant la définir.

temps même qu'il nie le moi spirituel de l'autre. L'espace et le temps traduisent par le plusieurs, sur le plan de l'extériorité, les actes intimes de sécession".

93 EM, p. 102.

94 EM, p. 143.

95 EM, p. 110.

Au début de son chapitre sur le péché⁹⁶, Nabert rapproche de la finitude une réalité dont il avait commencé de parler dès Expérience intérieure de la liberté: c'est le sentiment "de l'inégalité du moi à son être véritable ou de sa finitude⁹⁷". Cette réalité nous semble avoir été suffisamment analysée. Nous ne la reprendrons pas ici. Que le mot finitude y soit accolé comme un synonyme nous semble largement éclairant.

Au chapitre suivant sur la sécession des consciences⁹⁸, Nabert analyse l'expérience humaine caractérisée par la "tension intérieure", ^{tension} engendrée par l'opposition entre "l'unité" exigée par le moi et la "rupture" où le moi commence à déchoir. Les expériences unitives entre les consciences sont animées par le désir que les consciences ont l'une de l'autre pour une promotion réciproque de leur être. Une forme d'unité absolue est "immanente" à ce désir. C'est en s'opposant à ce désir que la conscience s'éprouve comme causalité d'un moi, "crée" la "rupture" et fait surgir la contradiction⁹⁹. Et si les consciences peuvent toujours entrer en relation les unes avec les autres, "c'est

96 EM, pp. 67-69.

97 EM, p. 68.

98 EM, pp. 90-112.

99 EM, pp. 101-105.

par la médiation du lien qu'elles conservent, chacune pour soi, avec leur principe transcendant" ou l'Un.

Nabert parle de la finitude que les consciences "tiennent du processus par quoi elles ont été données à elles-mêmes": "le mal originaire est dans cette finitude¹⁰⁰".

Quelques lignes plus loin, il relie ce mal au problème séculaire de l'un et du multiple, quand il parle d'un "mal dont la conscience singulière est la source et qui est contemporain de l'apparition de la pluralité et de l'extériorité des âmes¹⁰¹".

Dans un texte du chapitre "les approches de la justification¹⁰²", où il analyse le problème de l'un et du multiple¹⁰³, il rapproche la finitude comme "inégalité du moi à son être véritable", de la finitude comme "sécession des consciences": les deux sont sous le signe d'une rupture d'unité et d'une naissance de multiplicité. "Le mal, dans la sécession des consciences, ne se différencie que par abstraction du mal qui paraît n'intéresser que la conscience individuelle. Car l'Un est à la pluralité des consciences ce que la conscience pure est au moi singulier: identité du

100 EM, p. 99.

101 Ibid.

102 EM, pp. 91-158.

103 EM, pp. 151-155.

principe et différence entre les actes qui le trahissent ou qui le servent. Même immanence à chacune et à toutes d'une loi d'unité¹⁰⁴".

Pour bien souligner à quel niveau se situe Nabert dans sa définition de la finitude, qu'on nous permette de citer ce dernier texte: "Empiriquement, si l'on ose dire, dans la perspective d'existences séparées, il y a des degrés du mal, et le moi peut faillir devant lui-même sans offenser autrui. Ontologiquement, tous les degrés s'effacent devant le mal qui coïncide avec la génération du multiple¹⁰⁵", et qui constitue, nous l'avons montré, la finitude.

104 EM, p. 151. Nous soulignons.

105 EM, p. 89. Nous soulignons.

CONCLUSION

Notre "approche au problème de la finitude chez Nabert" nous laisse profondément conscient d'avoir seulement ébauché une reprise de la réflexion nabertienne.

Notre projet était d'explicitier la structure que nous avons discernée comme support de la finitude. Nos deux premiers chapitres, appuyés sur l'étude plutôt psychologique de Expérience intérieure de la liberté, nous ont mis en présence d'une causalité spirituelle (premier chapitre), qui se limite soi-même (deuxième chapitre). Les deux derniers chapitres, appuyés sur l'étude plutôt éthique de Eléments pour une Ethique et de Essai sur le Mal, nous ont présenté un moi pur, absolu (troisième chapitre), et une finitude contemporaine du moi pur (quatrième chapitre), comme structure bipolaire du moi concret. Ainsi, le déterminisme est un aspect de la finitude; le mal au coeur de la liberté en est un autre¹, comme le résume Naulin¹. Entendement, science, objet; liberté, conscience, sujet. Voilà, ramenée aux catégories courantes, la distinction fondamentale établie par Nabert.

Les oeuvres publiées de son vivant ont amplement fourni les données nécessaires à notre étude. Mais le

¹ P. Naulin, L'itinéraire de la conscience, étude de la philosophie de Jean Nabert, Paris, Aubier, (1963), 517 p., pp. 418-419.

premier livre de son oeuvre posthume concerne directement notre sujet. Nous y relevons des titres comme: finitude et réflexion, finitude et mal, la compréhension de la finitude et le désir de Dieu. C'est dire que la recherche reste ouverte. Mais la conception de la finitude y sera trouvée identique à celle que nous avons explicitée, avec son opposition à une finitude qui serait privation d'être², avec sa définition du mal radical comme "refus de la réflexion"³, en fin, avec sa conception de la finitude comme "différence entre moi et moi"⁴ dans une "relation immanente de soi à soi"⁵, à la racine de laquelle "se découvre une idée de la sublimité"⁶ où se concrétise l'identité entre le moi pur et le moi concret.

C'est sans doute parce que Nabert pourrait répondre, ou qu'il a répondu implicitement dans les oeuvres que nous avons étudiées, que nous sommes amené à lui poser des questions radicales. Ces questions touchent au problème de la finitude et nous paraissent fondamentales dans la philosophie nabertienne en général. 1- Quelle est la nature de

2 DD, p. 26.

3 DD, p. 55.

4 DD, p. 34.

5 DD, p. 32.

6 DD, p. 54.

l'acte originaire? 2- Quelle est la valeur du fait primitif choisi: la vie unitive? Voici quelques pistes où s'attardera notre réflexion.

L'hypothèse de l'acte originaire nous semble devoir être examinée en premier lieu. C'est une notion que, selon toutes apparences, Nabert a empruntée à Kant, et dont il a changé l'appellation. Car il trouve justifiée la distinction que Kant a placée aprioriquement à la base de son système, c'est-à-dire la distinction entre noumène et phénomène. En effet, l'acte originaire nous paraît être l'acte du noumène. Mais on ne peut connaître directement ni le noumène, ni son acte, puisque nous n'avons pas d'intuition intellectuelle. A la base de sa réflexion, Nabert pose donc l'acte originaire comme une hypothèse qu'il cherche à vérifier. L'étude des faits de la conscience psychologique révèle la nature spirituelle de cet acte. Mais les théories de représentation et de décision qu'il élabore suscite la discussion. Ainsi, Ricoeur se demande si l'idée peut surgir de l'agir. Motifs, fins et "pensées" sont-ils, en effet, la simple efflorescence psychologique de l'acte originaire? Les idées sont-elles uniquement le dernier terme d'une série causale psychologique? C'est ce que Ricoeur semble croire. Il serait sans doute utile, pour éclairer ce problème, de distinguer entre la genèse des idées et leur contenu.

La théorie génétique des idées est psychologique. Il n'est pas question d'innéisme cartésien ou de catégories logiques kantiennes. Et la théorie nabertienne est assez cohérente pour rendre acceptable l'hypothèse de l'acte originaire comme réalité spirituelle. Mais cela ne signifie pas que l'idée comme signification n'a qu'une valeur psychologique. Au contraire, dans les possibles que sont les idées, c'est comme spirituel que l'acte originaire prend conscience de soi, qu'il connaît sa qualité spirituelle et peut d'une certaine manière l'évaluer. Ainsi on ne peut dire que les idées selon la théorie de Nabert sont des épiphénomènes de l'action, comme semble le croire Ricoeur. Nabert, il est vrai, avoue reprendre pour une part le projet de Maine de Biran, mais il se défend vigoureusement de le suivre dans son erreur.

Certes, Nabert, n'a pas élaboré une théorie systématique de la connaissance. S'il l'avait fait, le problème n'existerait pas. Mais on discerne des positions qui seraient sans doute fondamentales dans une telle théorie. Ainsi, il attribue un rôle au sensible sans dire lequel. Comment peut-il expliquer que les idées formées sous l'influx spirituel de l'acte originaire correspondent à des réalités extramentales? Ici il faut supposer qu'il accepte la théorie kantienne de la connaissance. Il n'a pas supprimé le monde sensible pour qu'ensuite l'esprit humain le

reconstitue de toutes pièces. On peut donc regretter qu'il n'ait pas explicité davantage sa théorie de la connaissance. Mais on peut tenir pour certain qu'il reconnaît l'acte spirituel originaire et le sensible comme deux conditions de possibilité de la connaissance, originales et indispensables.

Peut-être faut-il être plus attentif pour lire que l'acte originaire nabertien n'a rien d'une action ou d'un agir au sens courant des termes. L'acte originaire est l'activité spirituelle constitutive du sujet humain. Et cela fait toute la différence.

L'acte originaire soutend aussi la liberté. Celle-ci est le nom de celui-là en tant qu'il informe l'agir concret. Mais selon Nabert, l'exercice de la liberté est étroitement lié à la raison. Et le mal radical, c'est le refus de la réflexion. Quelle relation existe-t-il entre la raison et la liberté? Ici, Kant, l'impératif catégorique et le principe suprême de moralité ne peuvent rien expliquer. Car cette relation n'est pas d'ordre moral mais d'ordre métaphysique. Nabert dit que les idées préparent le lit où la conscience s'exerce, qu'elles la font participer à la "richesse capitalisée de la vie spirituelle". L'influence des idées sur la liberté est donc certaine. Mais on aimerait que ce point fût développé davantage.

Nabert parle aussi de "foyer" de la connaissance et de "foyer" de la liberté. Ces foyers d'activité apparaissent distincts quand on les examine dans le concret. Cependant, il nous semble assez certain que l'acte spirituel constitutif du sujet humain, l'acte originaire, soit la source unique de l'activité de liberté et de celle de connaissance. Notre recherche nous incline à croire que ces foyers ont une source commune qui est l'acte originaire. Nous savons, par ailleurs, que des opinions contraires ont été émises à ce sujet. Mais Nabert n'a pas développé spécifiquement ce point de sa pensée.

Ces quelques considérations suffisent amplement à nous convaincre que la notion d'acte originaire est une clé de la philosophie nabertienne. Mais pour Nabert, le sujet humain n'est pas le sujet transcendantal de Kant. Il est une personne individualisée par une sensibilité dont la causalité est une "causalité spirituelle impure". Nabert identifie-t-il causalité spirituelle impure et acte originaire? En d'autres termes, quelle est la nature de l'acte originaire?

Une autre clé de la philosophie nabertienne serait ce que Nabert considère comme le fait primitif: la vie unitive. Quelle en est la valeur? Nous examinerons cette question en nous arrêtant au problème de l'un et du multiple dont il est une autre approche.

On l'a vu, le mal originaire est synonyme de finitude et de conscience individuelle. Ce que Nabert appelle mal originaire nous apparaît à la fois comme un état et comme un acte. L'état, c'est le multiple déjà constitué. L'acte, c'est la division engendrant le multiple, au coeur même de l'unité: multiple des individus, multiple à l'intime de chaque individu. L'individu en tant que déjà posé dans l'existence subit donc le mal originaire. Il est constitué par ce mal et il en porte les suites. Il est apparemment passif en face de ce mal. Il est dans un état de finitude. Mais comment l'acte de causalité spirituelle pure a-t-il pu consentir à devenir causalité spirituelle impure et, partiellement au moins, passive? Car, pour Nabert, la causalité spirituelle est constitutive de l'individu. Et l'histoire de l'individu, c'est l'histoire de son retour à l'unité absolue, c'est-à-dire à la causalité spirituelle pure. En termes abstraits, le problème est celui de l'un et du multiple, termes que Nabert utilise à la fin de Essai sur le Mal. Comment le principe, l'Un, peut-il être multiple?

La genèse de la découverte du fait primitif chez Nabert n'a pas encore été faite. On ne peut donc pas affirmer que le fait primitif qu'il a posé comme fondement de sa réflexion est le fruit de son herméneutique des faits de conscience. Si on doit prudemment le tenir comme

un présupposé, il est cependant cohérent avec le système. Et à ce point de vue, la vie unitive apparaît comme un fait primitif valable. Mais l'explication que Nabert donne du multiple apparaît courte. Qu'est-ce que cette "blessure" que le moi absolu se fait à soi-même? Qu'est-ce que cette "complaisance secrète" qui replie sur soi le moi absolu et engendre le multiple? Le multiple, ce sont les individus, les causalités spirituelles impures, et on se rend à l'évidence de ce multiple. On se rend aussi à la nécessité logique de l'existence de l'Un. Mais alors surgit la question: quel est le lien entre les deux?

Nabert risque sa propre explicitation de la relation entre l'Un et le multiple, entre Dieu et le monde. Mais s'il recule le problème, l'explication n'est pas radicale. Pour que l'explication soit radicale, il faudrait montrer que la nature même de l'Un est la source du multiple. Ce qui nous apparaît contradictoire. Mais la logique des catégories du monde rationnel diffère de la logique des catégories de l'acte spirituel. Nabert y insiste. Mais a-t-il exprimé selon la logique des catégories de l'acte spirituel comment l'Un engendre le multiple? A-t-il essayé de traduire en catégories rationnelles les éléments de solution à ce "mystère"? Si, dans une approche contemporaine, Nabert a renouvelé la tentative du Parménide, la "nuit de l'entendement" reste épaisse.

Car ce n'est pas l'existence de l'Un que nous questionnons, mais sa nature. La dégradation de l'Un ne devrait-elle pas être proportionnelle à la complexification de composition des étants? Les sciences de l'évolution amène pourtant la réflexion philosophique à une conclusion contraire: les individus les plus complexes, les humains, sont plus près de l'unité que les autres individus. Cela est un indice sûr que le principe d'unité est spirituel. Mais on n'a pas expliqué la multiplicité des individus humains.

Au terme de leur existence, les multiples étants seront peut-être réunis dans l'Un? Nabert fait effort pour que sa réflexion chemine le plus longtemps possible au ras du sensible. Ainsi la condition humaine, existence circonstanciée de l'homme, se révèle à lui comme historique. Pour lui, l'historicité est le caractère d'un multiple en processus d'unification. L'examen de l'action singulière permet d'interpréter le sentiment du libre arbitre, la représentation et le sentiment de l'effort qui l'accompagnent comme des frustrations de la causalité spirituelle, impuissante à faire l'unité intérieure à laquelle elle aspire. Les catégories de la liberté montrent que l'individu est en progression vers l'unité intérieure de la liberté absolue. L'unité entre les consciences individuelles est même le dynamisme qui travaille secrètement les coopérations à but en

CONCLUSION

141

apparence utilitaire. L'homme se rend ainsi responsable de son évolution, il s'oriente librement vers l'identification de son moi concret et de son moi absolu. Cette identification qui peut être observée dans des actions singulières peut-elle se réaliser de façon stable au niveau de la causalité? Car la tendance de l'acte originaire est de reconstituer progressivement son intégrité spirituelle en assumant les limites qu'il s'est données à l'origine de l'individu. L'historicité, telle que la laisse percevoir Nabert, aurait-elle pour terme la déification de l'homme? L'historicité serait-elle la caractéristique du retour de l'Un à son unité, étape terminale de son aventure dans le multiple? Nabert semble cependant convaincu que la distance de soi à soi et de soi aux autres, même minimale, persistera toujours.

La réflexion de Nabert, solidement enracinée dans le présent, peut se porter vers le passé comme vers l'avenir, vers l'origine comme vers le terme. Et si un regard englobant de l'histoire du désir d'être discerne une concentration progressive dans l'unité, ce même regard peut aussi discerner les composantes originaires et tenter une explication du processus de composition de ces composantes. Nabert pose l'unité des consciences humaines comme principe de réflexion et comme fait d'origine. Sa sémiologie l'y conduit. Par là surgit naturellement le problème, non plus

de l'existence de l'Un et du multiple, mais de la génération du multiple à partir de l'Un. Quelle est l'origine du composé. Les étants sensibles sont composés et multiples. Les composantes ne peuvent pas avoir leur origine en dehors du principe. Mais alors, le principe porte en soi un germe de division. Dans sa nature même le principe n'est pas parfaitement un, ce qui est contradictoire.

Si on distingue dans l'Un sa nature et ses opérations, on pourra faire des opérations de l'Un l'origine du multiple. C'est l'explication traditionnellement donnée. Alors on invoque pour l'Un la liberté de se manifester sous les formes qu'il lui plaît. Ces manifestations sont multiples et sont les premières à poser le problème. Mais alors les opérations qui manifestent l'Un n'entrent-elles pas en composition avec sa nature? Ou bien, si la nature de l'Un est l'agir, comment toutes les manifestations de l'agir ne sont-elles pas Un? Un principe pur d'unité ne peut engendrer le multiple. C'est contradictoire. On rejoint ainsi l'argumentation précédente.

Ou peut-être, la réalité la plus profonde est-elle intimement et de toutes parts liée au multiple, et notre entendement est impuissant à la discerner.

Toutes ces hypothèses ne laissent-elles pas inexplicables la relation entre le multiple et l'Un? Et si le fait primitif, la vie unitive, est confirmé par les recherches

de la psychologie dans le déroulement même du processus de multiplication, c'est une confirmation par le quomodo second. Le quomodo premier et le quid de la multiplication ne sont pas éclairés. Bien qu'elle ne soit pas radicale, la théorie nabertienne de l'acte originaire est plus éclairante pour le terme que pour l'origine. De toute façon, la valeur du fait primitif choisi reste problématique.

Le problème de la finitude nous apparaît intimement lié aux notions d'acte originaire et de vie unitive. Et il appelle un prolongement de réflexion à la lumière des maîtres qui ont influencé Nabert.

Notre recherche reste donc bien incomplète. Mais elle est pour un enrichissement précieux. Au terme de ce travail, nous aimerions rendre à Nabert un hommage personnel, et dire à d'autres audacieux: ceux qui fréquentent cet auteur austère et bon en reviennent, sans doute, plus près de la "justification".

BIBLIOGRAPHIE

OEUVRE DE JEAN NABERT

- 1924, L'expérience intérieure de la liberté, Paris, P.U.F., (thèse pour le doctorat ès lettres), XII-331 p.
L'expérience interne chez Kant, dans RMM, 205-268, (seconde partie du doctorat ès lettres).
- 1928, Etude critique: le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, de M. Léon Brunschvicg (Paris, 1927), dans RMM, 219-275.
- 1929, Compte rendu: Paul Decoster. Acte et Synthèse (Bruxelles, 1928), dans Rev. Phil. Fr. Etr., (1er semestre 1929), 460-461.
- 1932, Etude critique: Léon Brunschvicg: De la connaissance de soi (Paris, 1931), dans Rev. Phil. Fr. Etr., (2e semestre 1932), 276-283.
- 1934, Etude critique: les instincts virtuels et l'intelligence dans "Les deux sources de la morale et de la religion" (H. Bergson, Paris, 1932), dans Jour. Psych. norm. path., (mars-avril 1934), 309-336.
Discussion: La nécessité du double suffrage universel: suffrage individuel et suffrage social, dans Bull. Soc. Fr. Phil., (juillet-septembre 1934), 109-159.
- 1936, Discussion: La Morale et les Valeurs. Consistance et précarité, dans Bull. Soc. Fr. Phil., (mars-avril 1936), 61-102.
Discussion: Acte réflexif et acte créateur, dans Bull. Soc. Fr. Phil., (juillet-septembre 1936), 141-179.
- 1938, Discussion: Le sens de la liberté humaine, dans Bull. Soc. Fr. Phil., (janvier-février 1938), 1-40.
Discussion: L'agrégation de Philosophie, dans Bull. Soc. Fr. Phil., (juillet-août 1938), 117-158.
- 1939, Etude critique: René Lacroze. L'angoisse et l'émotion (Paris, Boivin), dans Rev. Phil. Fr. Etr., (1er semestre 1939), 225-231.

BIBLIOGRAPHIE

145

- 1940, Etude critique: La raison et la religion selon Léon Brunschvicg, dans RMM, (1940), 85-111.
Etude critique: Dominique Parodi. La conduite humaine et les valeurs idéales, dans Rev. Phil. Fr. Etr., (mai-juin 1940), 362-371.
- 1941, Compte rendu: Epicure, Doctrines et maximes traduites et accompagnées d'une note sur le clinamen, par Maurice Solovine, dans Rev. Phil. Fr. Etr., (septembre 1941), 470-472.
Etude: L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu, dans RMM, (1941), 283-300.
- 1943, Eléments pour une Ethique, Paris, P.U.F., 238 p.
- 1945, Etude: La correspondance des valeurs chez Brunschvicg dans RMM, (1945), 54-63.
- 1947, Avertissement à Kant. La Philosophie de l'histoire (opuscules). Introduction et traduction par Stéphane Piobella, Paris, (1947), 9-22.
- 1953, Etude critique: Ontologie et criticisme dans la philosophie de Kant, dans Rev. Sc. Phil. Théo., (avril 1953), 253-255. (à propos de: G. Martin, Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie, Köln, 1951).
Introduction à: Discours de la méthode, par René Descartes, Paris, Bibliothèque mondiale, (23 avril 1953), 13-16.
- 1955, Etude: L'optimisme de Le Senne et son interprétation de la contradiction, dans Et. Phil., 10 no 3 (1955), 483-491.
Essai sur le Mal, Paris, Coll. Epiméthée, P.U.F., 165 p.
- 1956, Evocation: Dominique Parodi (1870-1955), dans Et. Phil., (janvier-mars 1956), 86-91.
- 1957, Textes: Les manuscrits d'Hamelin à la Bibliothèque Victor-Cousin, dans Et. Phil., (avril-juin 1957), 169-184.
La philosophie réflexive, dans Encyclopédie française, XIX, Philosophie-Religion, (1957), 19.04-14 - 19.06-3.

BIBLIOGRAPHIE

146

- 1959, Préface à J. Pucelle, Le règne des fins. L'essence de la civilisation, Paris-Lyon, 5-12, Vitte.
Etude: Le Divin et Dieu, dans Et. Phil., (juillet-septembre 1959), 321-332.

OEUVRE POSTHUME DE JEAN NABERT

- 1962, La rencontre de l'absolu: le témoignage, dans Et. Phil., 17 no 3 (1962), 323-338.
- 1966, Le Désir de Dieu, Paris, Aubier-Maontaigne, (1966), 382 p.

ETUDES PARUES SUR JEAN NABERT

Une bibliographie a été établie par L. Robberechts, dans Et. Phil., 17 (1962), 438-439. La présente bibliographie fait suite à la première.

a) VOLUMES:

Naulin, P., L'itinéraire de la conscience, étude de la philosophie de Jean Nabert, Paris, Aubier, (1963), 517 p.

b) ARTICLES DE REVUE:

Birault, H., Jean Nabert, dans RMM, 65 (1960), 381-383.

-----, Présence de Jean Nabert, dans Et. Phil., 17 no 3 (1962), 433-438.

Blanchet, C., La psychogénèse de la personne d'après "L'Initiation philosophique" d'Amédée Ponceau, dans Cah. Inst. Sc. écon. appl., 138, (juin 1963), 75-96.

Caloren, F., Jean Nabert: "Eléments pour une Ethique", dans Rev. Hist. Phil. rel., 43 no 3 (1963), 309-314.

Devaux, A., Les implications temporelles de l'éthique, dans Et. Phil., 17 no 3 (1962), 371-382.

BIBLIOGRAPHIE

147

Doucy, L., Sur l'humanité de l'inspecteur général Nabert, dans Et. Phil., 17 no 3 (1962), 421-432.

Franck, R., Les traits fondamentaux de la méthode de Jean Nabert, dans RPL, 63 no 77 (1965), 97-115.

-----, Deux interprétations de la méthode de Jean Nabert, dans RPL, 64 no 83 (1966), 416-435.

Jacob, A., Les implications temporelles de l'éthique, dans Et. Phil., 17 no 3 (1962), 383-402.

Lacroix, J., Panorama de la vie française contemporaine, P.U.F., (1963), pp. 15-23.

Levert, P., In memoriam J. Nabert, (sur le problème de Dieu), dans Et. Phil., 15 (1960), 521-523.

-----, La pensée existentielle de Jean Nabert, dans Et. Phil., 17 no 3 (1962), 361-369.

-----, "Eléments pour une Ethique", dans Et. Phil., 17 no 3 (1962), 441-444.

-----, Jean Nabert. Une philosophie de l'intériorité pure, dans Arch. Phil., (juillet-septembre 1968), 355-416.

Naulin, P., La philosophie de Jean Nabert et la morale de l'autonomie, dans Et. Phil., 17 no 3 (1962), 351-359.

Nedoncelle, M., Trois approches d'une philosophie de l'esprit: Lavelle (1883-1951); LeSenne (1882-1954); Nabert (1881-1960), dans Filosoffia, 16 (1965), 717-730.

Piersol, W., Introductory Notes on Jean Nabert, dans Philosophy To-Day, 11 3/4 (196), 208-224.

Ricoeur, P., L'acte et le signe selon Jean Nabert, dans Et. Phil., 17 no 3 (1962), 339-349.

Robberechts, L., Réflexion phénoménologique et réflexion éthique, dans Et. Phil., 17 no 3 (1962), 403-420.

-----, Liste chronologique des publications de Jean Nabert, dans Et. Phil., 17 no 3 (1962), 438-439.

-----, Quelques théories de la liberté, dans RPL, 62 (1964), 233-257.

BIBLIOGRAPHIE

148

Robberechts, L., Les grandes lignes de la philosophie de Monsieur JEAN NABERT. Thèse manuscrite, Louvain, (1960), 516 p.

AUTRES TRAVAUX

Birault, H., Heidegger et la pensée de la finitude, dans Rev. Inter. Phil., no 52 (1960), pp. 135-162.

Madinier, G., Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson, Paris, Alcan, (1938), 482 p.

Ricoeur, P., Le volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier, (1949), 464 p.

RESUME

Nabert se situe lui-même dans la philosophie réflexive et se réclame de Kant et de Maine de Biran. Pour lui, la finitude est une réalité dont les manifestations bien concrètes ne demandent qu'à être lues.

Ainsi, le sentiment du libre arbitre, la représentation, le sentiment de l'effort sont les déterminismes qu'une causalité spirituelle se donne quand elle n'est pas suffisamment en possession d'elle-même. Ils sont des manifestations de son impuissance, mais ils ne correspondent pas à la notion nabertienne de finitude. Ils nous ont servi à mettre en lumière le fondement à partir duquel Nabert a réfléchi: la causalité spirituelle.

La croyance à la liberté est un autre fait attestant l'existence d'une causalité spirituelle. L'expérience intérieure de la liberté en est la condition de possibilité. Ce point, bien établi, nous a permis de suivre Nabert dans son analyse des catégories de la liberté, ou manières d'être de la liberté. Mais ces manières d'être, la causalité spirituelle elle-même se les donne. Nous avons ainsi montré que la causalité spirituelle est auto-déterminante et auto-limitante.

Jusqu'à maintenant, l'analyse de Nabert était sans doute phénoménologique mais plutôt de type psychologique. Désormais, l'analyse sera plus proprement réflexive et,

aussi, appuyée sur l'éthique.

La structure bipolaire du moi concret se dégage progressivement de l'analyse de la faute, de l'échec et de la solitude. Les deux pôles sont corrélatifs. Ontologiquement, le pôle positif est premier. Phénoménologiquement, le pôle négatif est premier. Dans notre troisième chapitre, nous tentons de mettre en valeur le pôle positif ou conscience d'un moi pur ou absolu.

Notre quatrième chapitre est consacré au pôle négatif, ou conscience d'une finitude contemporaine du moi pur. Nous relevons, dénoncées par Nabert, quatre méprises sur la finitude. La finitude n'est pas une privation d'être; elle n'est pas la condition humaine en tant que sensible; elle n'est pas les limites que le sujet de moralité doit sans cesse dépasser et elle n'est pas l'injustifiable.

La finitude, c'est la distance persistante entre le moi absolu et le moi concret, et entre moi et les autres. C'est la contradiction absolue au coeur de la causalité spirituelle qui est unité. Cette contradiction absolue se révèle sans équivoque dans l'affirmation du mal, parce que celle-ci est indépendante des normes établies par la raison. Elle nous conduit tout droit au "mal originaire", qui est synonyme de finitude.

Dans notre conclusion, nous avons demandé à Nabert deux questions liées au problème de la finitude et

RESUME

151

fondamentales dans sa philosophie: 1- quelle est la nature de l'acte originaire? 2- quelle est la valeur du fait primitif qu'il a choisi: la vie unitive?