

Le motif

L'extase de l'espérance et ses enjeux éthiques : que retrouve-t-on de l'œuvre de Jean Nabert dans ce titre ? Beaucoup, si l'on songe aux *Éléments pour une éthique* et à la présence de l'espérance dans cet ouvrage. Très peu, si l'on songe à l'*Essai sur le mal* et à la réflexion lente mais encore soutenue qui y est conduite sur l'injustifiable. Toutefois, c'est justement par rapport à l'injustifiable qu'on lira l'espérance, la cherchant par le questionnement endurant du sentiment qui « permet de restituer au mal toutes ses dimensions »¹. Espérance qui est elle-même injustifiable et qui, à l'instar de ce sentiment, *s'enracine* dans sa finitude. L'enjeu éthique sera donc la découverte de cette racine, de cet enracinement par le biais duquel l'espérance, tout comme le mal, est injustifiable. De cette manière, on ne s'éloignera pas du sens d'*ethos* dont Heidegger parle dans sa *Lettre sur l'humanisme*. « *Ethos* veut dire séjour, lieu où l'on habite » et « si conformément au sens fondamental du mot *ethos*, le terme "éthique" signifie que par ce mot l'on conçoit le séjour de l'homme, alors la pensée concevant la vérité de l'être comme étant l'élément initial de l'homme en tant qu'e-xistant est déjà en soi l'éthique originaire »². Mais où habite donc l'espérance dont nous parle Nabert ? Quel est son lieu, ou peut-être son non-lieu ? Où séjourne-t-elle ? Est-il possible et légitime de soutenir que l'espérance, tout comme l'homme, e-xiste et que c'est en cela que réside son originalité éthique ?

1. EM, p. 61.

2. Cf. M. Heidegger, *Lettre sur l'« Humanisme »*.

L'extase, ainsi que nous en proposons l'interprétation, est l'e-xister de l'espérance : non pas l'extase temporelle, suivant le mode des extases heideggériennes de la temporalité ; il ne s'agit pas non plus – d'après nous – de l'extase caractérisant l'expérience des mystiques. Nous proposons plutôt d'interpréter l'extase comme cette expérience qui révèle l'e-xister. *Extase, expérience, existence* ont en commun le même préfixe *ex-* ce qui, d'ailleurs, n'est peut-être pas fortuit. Ce préfixe indique une sortie, cet aller au-delà qui lie les trois termes entre eux. En vertu de ce qui les unit, ils ont tous les trois affaire à une sorte de dé-localisation, à une action d'habiter qui ne veut pas dire *s'arrêter* mais qui est plutôt la *recherche du lieu*. Ce qui veut dire qu'ils se confrontent à un mode d'habiter sans cesse animé par une « tension vers ». Et voici alors que revient notre question : où habite donc l'espérance ? Quel est son lieu ou peut-être son *nonlieu* ?

Le *nonlieu* n'est pas uniquement *ou-topos*, utopie, à savoir un lieu sans cesse différé vers un ailleurs. De même que nous ne proposons pas non plus de le lire suivant l'acception négative envisagée par l'anthropologue français Marc Augé³, c'est-à-dire comme étant un lieu qui consiste uniquement dans le passage de celui qui le traverse, sans s'y arrêter. Nous estimons qu'il existe une acception positive du *nonlieu* que, justement, le passage permet de récupérer : il s'agit du *nonlieu* comme l'autre du lieu, comme ce qu'une topologie de la simple inhérence ne permet pas de saisir mais qui ne fait son apparition que lorsque des expériences particulières adviennent, se donnent. Dans un sens positif, Jean-Yves Lacoste parle de *nonlieu* à propos de l'expérience liturgique, dans laquelle il advient « autre » par rapport à ce qui se donne. Autre qui, par conséquent, a besoin d'un *nonlieu*, car la topologie de l'inhérence ne serait pas capable de rendre compte de ce qui advient.

Dès lors, ce qui rend positif le lemme *nonlieu*, c'est cet « autre » qu'il est fait révéler, « autre » non-vu mais pourtant toujours présent ; présence qui « est » non pas à la façon des étants mais comme ce qui tout *en se révélant* se dévoile comme « l'autre du même » et « dans le même », *sa vérité la plus propre*, sa façon d'être. Autre qui décide du sens de ce que nous entendons ici par *extase*. Celle-ci est

3. M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, coll. « La librairie du xx^e siècle », 1992.

l'ouverture de l'autre dans le « même » qui, réciproquement, est rendu tel qu'il est (c'est-à-dire « même ») en vertu de cet autre « présent » en lui. L'extase est donc mouvement vers cet autre qui, sans ce mouvement, ne serait pas saisi. Elle ouvre un *nonlieu*, c'est-à-dire elle révèle « quelque chose » qui, *quoique étant, ne pourrait pas être saisi autrement que par les expériences dans lesquelles il se donne*. Cet « autre » ne peut se révéler à la façon des étants mais, pour qu'il puisse être préservé dans son altérité, il doit révéler sa propre présence sous des formes qui le préservent dans sa différence. Et l'expérience est bien le *mode* de cette révélation discrète. *Expérience* qui est aussi (quoique pas uniquement) le *passage* (comme le *nonlieu* révélé par l'extase) d'un état à un autre, le transit dans lequel cet « autre » est découvert, trouvé, rencontré, reçu.

Par conséquent, l'habiter de l'éthique n'est pas un demeurer immobile : bien au contraire, c'est un demeurer dynamique, qui a affaire à l'orientation, à l'aller « vers » un lieu qui n'est jamais une destination finale mais toujours le point de nouveaux départs pré-ludant à de nouvelles arrivées. Habiter *extatique*, demeurer qui tente un lieu qui est *autre* dans la mesure même où il est le *proprium* du lieu où l'on est. Mais cela dit, quel est le *nonlieu* de l'espérance, l'autre qu'elle permet de découvrir ? Voulant répondre à cette question, la pensée dense et complexe de Jean Nabert s'avère être une source originale de réponse.

Le caractère originellement extatique du demeurer

Où demeure donc le discours éthique nabertien ? Tout au long de l'œuvre du philosophe français, une interdiction demeure vraie, celle qui consiste à étendre « la signification d'un principe au-delà des expériences qui ont permis de le découvrir »⁴. Cette affirmation précède l'un des passages les plus célèbres et cités des *Éléments pour une éthique*, où l'on parle, pour la première fois, des « foyers de la réflexion ».

Il y a des foyers de la réflexion. Et, s'il est vrai que la réflexion est toujours un effort de la conscience pour se comprendre, il suit qu'à chacun de ces foyers correspond un sujet qui ne préexiste point tant à la réflexion qu'il ne se constitue par elle. Si ce sujet ne peut achever par soi la compréhension de soi, s'il s'oriente vers l'affir-

4. EE, p. 63.

mation du principe dont procède l'initiative de la réflexion elle-même, ce principe demeure cependant relatif aux expériences qui sont à l'origine de ce progrès de la conscience vers soi⁵.

On pourrait multiplier les passages où Nabert parle de la conscience, sans pour autant remettre en cause l'affirmation qui dit que le « lieu » dans lequel on demeure, dans lequel l'e-xistence est, c'est bien la conscience. Il en était déjà ainsi dans l'*inédit* de 1934, *La conscience peut-elle se comprendre ?* La thèse de 1924 faisait également de la conscience, entendue en tant qu'*acte inachevé*, la source vivante du mouvement de la réflexion. Nous retrouvons ici le trait principal de l'extase, le fait d'être un mouvement, un passage-vers. Cependant, de quelle façon et comment peut-on dire cela de la conscience ? D'après Nabert, nous apprenons qu'il existe un mouvement de la conscience vers soi, et donc que la dynamicité et l'orientation caractérisent intrinsèquement la conscience même. Son mouvement est *l'effort de la conscience pour se comprendre*, il est la « réflexion où la conscience s'oriente vers la compréhension de soi et vers la possession d'une certitude qui doit devenir, après cela, immanente aux régulations éthiques »⁶. Mais qu'est-ce qui l'anime et qui anime en même temps le mouvement de toute conscience ? L'article « La philosophie réflexive » nous dit que la frontière entre la réflexion philosophique et la philosophie réflexive réside dans les divers sens et parcours que suit le chemin de la réflexion. La méthode réflexive peut être ou bien la méthode d'une analyse régressive reparcourant les traces d'un absolu *qui se reflète* dans le mouvement d'une conscience particulière, ou bien entendue comme un parcours à travers lequel le sujet se constitue et grâce auquel celui-ci peut saisir les lois et les normes de l'activité spirituelle immanente dans tous les domaines. La seconde alternative est celle qui a permis, dans l'histoire de la philosophie, de dégager une *philosophie réflexive*⁷ autonome, et c'est notamment la voie nabertienne.

Le thème du lieu et du demeurer croise, alors, celui d'un sujet qui n'est pas *res*, mais qui est plutôt un enchevêtrement particulier dont la réflexion *déploie* la vie mais surtout l'être. En effet, la réflexion est « un moment de l'expérience qui va de l'action à la réflexion sur l'action », c'est un moment r v latif ; une réflexion qui – ainsi que

5. *Ibid.*

6. EE, p. 61.

7. Cf. EL, pp. 398-399.

nous l'apprenons dans le premier chapitre des * l ments pour une éthique* – se nourrit de données qui sont les sentiments suscités par les expériences (en particulier celles de la faute, de l'échec et de la solitude). Et pour autant que ces expériences puissent être différentes les unes des autres, « elles expriment un sentiment fondamental qui traduit l'inégalité de nous-mêmes à nous-mêmes ou de l'être que nous devenons à notre être véritable »⁸. Inégalité qui – nous le verrons – sera également *révélée* par le sentiment de l'injustifiable et qui représente la trace de l'extaticité originaire de la conscience. Quoi qu'il en soit, que proposons-nous de lire ainsi, c'est-à-dire en tant qu'extaticité originaire ? Nous invitons à lire de cette manière l'un des chapitres les plus complexes, à savoir le quatrième chapitre des * l ments pour une éthique*, consacré à la *conscience pure*. Celle-ci n'est-elle pas, peut-être, l'« autre » de la conscience finie, autre qui en représente le *proprium*, c'est-à-dire ce qui la rend vraie ?

L'extase en tant que tension vers l'« autre » qui la rend vraie, en tant que sortie « vers » son propre : mais qu'est-ce qui peut rendre vrai le moi, qu'est-ce qui peut le rendre à sa vérité ? Peut-être son passé, ou peut-être encore le retour sur les actes accomplis, actes qui le murent dans son propre passé ? La vérité du moi, ce n'est pas le passé qui le condamne, mais plutôt ce que Nabert appelle le « présent de la réflexion »⁹, c'est-à-dire ce qui le redonne à lui-même en lui révélant l'inégalité de son propre être, sa disproportion originaire. L'expérience dévoile au moi son extaticité originaire, sa d centralit  en tant que tension originaire. En affirmant cela, ne sommes-nous pas peut-être en train d'accomplir un « pas de trop » ? Mais Nabert n'est-il pas justement celui qui montre cette voie, en nous incitant à ne jamais chercher l'être du moi dans la quiétude que le fait de s'approprier de nos actes entraîne avec soi ? « L'être du moi ne peut naître que de la compréhension qu'il acquiert de soi par une affirmation qui l'engendre et le régénère »¹⁰, et non pas si ou lorsqu'il reparcourt à rebours son passé. Bien davantage, Nabert insiste sur l'union du moi avec sa source :

L'acte par lequel j'affirme l'affirmation absolue ne vaut que si c'est l'affirmation absolue qui s'affirme en moi, par moi, donc garantit mon affirmation et la soutient. Le mouvement par lequel je m'élève jusqu'à cette

8. EE, p. 61.

9. *Ibid.*

10. EE, p. 67.

affirmation pourrait, dès lors, paraître illusoire. Je ne progresse pas tant vers elle que je ne la discerne peu à peu au fond de mes pensées et de mes sentiments. Le moment où j'en prends complètement possession est bien plutôt celui où elle prend complètement possession de ma conscience. De telle manière, à la vérité, qu'il n'y a point tant rapport de mon affirmation à l'affirmation absolue, qu'efficace de celle-ci dans celle-là et par celle-là. L'initiative de l'affirmation m'est donc, à la rigueur, arrachée¹¹.

Cette affirmation absolue produit ma propre affirmation qui, sans la première, ne pourrait pas être. Les deux moments de l'affirmation peuvent être pensés à la lumière d'une *unité* qui en marque l'*extaticité* originaire. Nous proposons de lire de cette manière le *je suis*, tourné à la fois vers l'affirmation absolue et vers le moi. Le *je suis* constitue un double rapport, une tension vers le haut (affirmation absolue) et vers le bas (*moi*). Par ailleurs, le *je suis* n'est pas l'affirmation autonome d'un sujet, mais c'est « l'affirmation absolue s'affirmant par l'acte d'une conscience qui devient conscience de soi dans le moment où elle découvre qu'elle n'est pas par soi »¹². Il n'y a pas de séparation radicale entre le *je suis*, la conscience de soi et l'affirmation absolue : ils représentent un nœud vital dans lequel un terme ne s'affirme qu'en vertu de l'autre.

Le *je suis* ne rend pas relative à lui-même l'affirmation par laquelle une conscience devient conscience de soi. Son acte, c'est l'aveu d'une affirmation absolue qu'il saisit au travers de cet aveu. 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'âme¹³.

Face à cette *unité* originaire, Nabert ne manque pas – paradoxalement – de souligner la nécessité d'une *différence* ; en effet, « la conscience pure de soi, au niveau de la certitude originaire, ne requiert rien de plus que la différence pure qui se recrée sans cesse entre la position de l'affirmation et la conscience de l'affirmation comme telle »¹⁴. Unité et différence : en vertu de cette dualité originaire, être, pour le moi, « c'est opérer cette liaison [entre

11. EE, p. 67 sq.

12. EE, p. 70.

13. *Ibid.*

14. EE, p. 71.

la conscience pure et le monde, n.d.r.], et, dans son succès partiel ou dans son échec, acquérir possession de soi »¹⁵. Mais encore, en vertu de cette dualité originaire, la subjectivité naît comme l'impossibilité de « s'égaliser à soi »¹⁶. C'est précisément dans ces pages, tout à fait centrales dans l'œuvre de Nabert, qu'apparaît le terme de *passage* qui nous renvoie à « notre » sens de l'extase ; nous faisons ici allusion aux denses pages tout au long desquelles l'auteur parle du rapport complexe entre la conscience pure de soi et la conscience réelle. Et c'est bien de *passage* qu'il s'agit lorsque advient la connaissance de ce rapport.

Il est impossible d'assimiler à une subjectivité l'intériorité à soi-même de la conscience pure de soi où le repos ne se laisse pas distinguer de l'activité. Pour que naisse la subjectivité, il faut qu'une résistance se ramasse, comme de rien, rendant sensible à elle-même une opération qui ne pouvait faire tout d'abord aucune différence à l'intérieur de soi. L'impossibilité de s'égaliser à soi entre dans la constitution de la subjectivité [...]. Dans l'insensible *différence* qui se glisse sans cesse entre son être et son devoir, il redécouvre ce qui *le fait tel, ce qui le fait subjectivité* [...]. Ce *passage* de la conscience pure de soi à la subjectivité est donc *passage* à la conscience réelle¹⁷.

Dans ce *passage*, la conscience se comprend en comprenant ce qu'elle est et le rapport grâce auquel elle *est*, à savoir le rapport entre la conscience pure de soi et la conscience historique et réelle. La conscience ne se comprend pas en reparcourant *à rebours* le chemin que tracent ses actions, mais en *renversant* dans une affirmation déli-vrant le moi la tension qui l'anime, cédant la place « à une expérience où se traduit, émotionnellement, le rapport de la conscience réelle à la conscience pure de soi »¹⁸ ; expérience *émotionnelle* qui est expérience « d'une vie qui n'est plus concentrique au moi »¹⁹.

Nous avons défini l'extase comme étant le passage vers un *nonlieu* qui transperce le lieu puisqu'il en est son autre ; autre qui le rend vrai. L'histoire et la nature ne disent rien de la *vérité* du moi : ce n'est que la conscience pure qui en anime la tension tout en lui révélant son être même, qui

15. *Ibid.*

16. EE, p. 72.

17. *Ibid.*

18. EE, p. 73.

19. *Ibid.*

peut être en mesure de révéler, dans l'expérience et dans le sentiment qui la dévoilent, cette vérité. Expérience et sentiment qui ont une *puissance*, celle de régénérer le moi ; et « pour un moi voué à la succession, cette régénération se convertit en un désir, en une volonté de constituer une histoire qui soit comme le phénomène continu de ces présents épars touchés par l'éternel »²⁰. Enfin, c'est en conclusion de ce chapitre que nous trouvons l'espérance.

Le recueillement de la conscience appuyé sur la certitude originaire fait que la vie du moi, dans la pratique de la moralité, *peut se confier à l'espérance*, restituer à l'avenir tout son prix, sans cesser de faire, en chaque instant, l'expérience d'un sentiment qui la relie à l'affirmation suprême et en maintient l'actualité au sein d'un présent tourné vers la promotion des valeurs. Sans se confondre, mais sans se combattre, l'invariance de la certitude originaire et le choix d'une certaine tension au sein de la temporalité conspirent dans le présent, comme conspirent les sentiments de l'âme, son *espérance* et sa *sécurité*²¹.

Espérance qui est l'espérance de la finitude, c'est-à-dire l'espérance de la conscience réelle.

La finitude du mal

« 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 »²² : l'expérience qui traduit le rapport entre la conscience pure et la conscience réelle est, elle aussi, *émotionnelle* ; il s'agit d'une expérience qui n'appartient pas uniquement à la sphère émotionnelle mais qui investit la forme même de la conscience finie, voire de la finitude. Finitude à laquelle Nabert, dans son *Essai sur le mal*, noue le mal.

L'idée de *finitude* refusée, légère à porter, est celle qui est pensée à travers la comparaison avec un principe ontologique dont le moi ne cesserait de dépendre. S'il s'agissait là de la seule façon de penser la finitude, le chemin du

20. EE, p. 75.

21. EE, p. 76.

22. EM, p. 56.

moi serait alors guidé ou marqué par un principe *extrinsèque* et non pas *extatique* (à savoir autre et propre) à l'égard du moi lui-même ; afin de penser cette extaticité originaire et, par conséquent, cette dynamique d'altérité et de propriété, Nabert parlera, dans les *Éléments pour une éthique*, de *commerce des consciences* unies entre elles par l'expérience de l'*un*, par une sorte d'unité qui est avant la séparation. Séparation qui sera indiquée, dans l'*Essai sur le mal*, comme étant l'origine de la *finitude* dans laquelle Nabert enrachine le mal le plus originaire.

De quelque manière que l'on se représente l'opération qui devrait détacher de l'être total des âmes singulières, c'est par la médiation du lien qu'elles conservent, chacune pour soi, avec leur principe transcendant, qu'elles peuvent entrer en relation les unes avec les autres, mais la finitude qu'elles tiennent du processus par quoi elles ont été données à elles-mêmes leur interdit de se promouvoir par ces rapports qu'elles nouent entre elles : le mal originaire est dans cette finitude, et l'on conçoit que chacune d'elles soit plus pressée de se sauver en remontant vers son principe que de se comprendre par les autres consciences, et par le principe d'unité immanent à leur reconnaissance réciproque²³.

Paul Ricoeur fut le premier à aborder les problèmes et difficultés soulevés par cette thèse. Il dégage, dans son compte rendu du livre de Nabert publié dans la revue *Esprit*, les conséquences hasardeuses d'une position pour laquelle *mal* et *finitude* étaient étroitement liés : voulant reconduire la finitude *au mal* (dans l'intention légitime de ne pas appauvrir la force du mal), on court le risque de réduire *le mal à la finitude*²⁴.

Cependant, celle-ci n'est pas la seule idée de finitude soutenue par Nabert, ainsi qu'en témoignent les textes recueillis dans les deux premiers chapitres du *Désir de Dieu*. Ils attestent le fait que la finitude est une question bien compliquée, sa complication découlant de la tension intrinsèque qui la « fait finie ». Tension qui n'est autre que celle à partir de laquelle la subjectivité tire son origine. Le

23. EM, p. 120.

24. Cf. P. Ricoeur, « L'«Essai sur le mal» de Jean Nabert », *Esprit*, XII (1957), pp. 124-135, repris et complété dans les *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, pp. 237-252. Ce second texte ne se distingue du premier que dans sa dernière partie. Celle-ci fut prononcée et intégrée à l'occasion du Colloque Nabert tenu à Paris en 1992.

moi est une contraction historique où se croisent pureté et facticité, c'est l'enchevêtrement du plan historique et de l'infini qui *transperce* le fini. Il le transperce en nous faisant découvrir la finitude dans toute son intensité. Ainsi, la finitude devient-elle finitude, non pas pour son *opposition* à l'infini, fût-il même intensif, mais « les oppositions grâce auxquelles elle se définit ou prend progressivement conscience de soi sont des oppositions qui naissent et s'établissent à l'intérieur de soi par l'expansion d'une tendance à être, constitutive de l'être que nous sommes »²⁵. Unité et différence d'une intensité qui prend progressivement conscience de soi comme finitude. Et pourtant, où peut advenir cette dynamique, si ce n'est justement dans la conscience réelle, historique et effective ? Où ce qui est originaire et absolu peut-il se connaître, si ce n'est justement dans une conscience réelle qui naît au moment même où s'affirme en elle un ordre qui est l'autre du monde mais qu'elle permet de découvrir et de vérifier ?

De par eux-mêmes, les caractères finis de l'existence ne pourraient pas constituer la finitude. Ils la constituent dans la mesure où ils sont traversés par un infini qui les *contredit au moment même où il se révèle en eux*, annonçant ainsi sa présence. Voici donc la raison pour laquelle on peut parler de complexité de la finitude. La finitude est intrinsèquement complexe parce qu'elle ne peut être expliquée en tant que pure et simple opposition du fini à l'infini. Bien au contraire, elle devient finitude en vertu d'une *présence absente* qui la traverse, faisant sentir sa propre *présence* en s'intensifiant, sans *jamais* se présenter de façon immédiate. Elle *s'intensifie* dans chaque tendance, car aucune tendance en particulier ne peut la tarir et parce que chacune de ces tendances vit de cette présence. Pourtant, elle est également *absente* parce que la saisie directe de l'« être fini » n'est jamais donnée ; elle ne peut pas non plus être définie indépendamment d'un infini qui devient tel en raison de l'intensité par laquelle il se manifeste et qui, tout en se manifestant, constitue la finitude. En vertu de cette dynamique, la finitude est une tension hyperbolique ou encore hyperbole bidirectionnelle, à la fois vers le haut et vers le bas.

L'hyperbole de la finitude

Peut-on utiliser le terme d'hyperbole pour une pensée aussi complexe et mesurée telle que l'est la pensée de

25. DdD, p. 41.

Nabert ? Oui, sans doute, tout au moins là où cette pensée découvre, dans le travail constant et intime de cette crase historique toute singulière qu'est le moi, l'autre qui constitue le même. Si cette tension ne se donnait pas, l'injustifiable serait-il encore possible ? L'injustifiable « ce n'est pas encore le mal » car « il y faut la complicité du vouloir »²⁶. Mais celui-ci *seulement* permet qu'au mal soient restituées toutes ses dimensions, car il *ne* se limite qu'à rendre possible une pensée du mal qui ne le réduise pas à *defectus, privatio boni* ou qui le pense en tant que *mal métaphysique*. Or, l'injustifiable peut restituer au mal « toutes ses dimensions » parce qu'il est enraciné dans la tension qui fait le moi tel qu'il est. Comment surgit-il et que révèle-t-il donc ?

C'est cet acte que nous saisissons au fond de nos assertions concernant le caractère injustifiable des maux, c'est lui qui communique aux vœux de la conscience une autorité qui passe la sensibilité individuelle tout en recueillant ses protestations. C'est par cet acte que nous éprouvons, au fond des opérations répondant à des normes, ce qui se soustrait à leur empire²⁷.

Celui-ci nous renvoie à un foyer qui « est celui de la conscience véhiculant ce qui est forme par rapport à tout l'être réel ou concevable, dans des actes concrets dont cette forme est la garantie suprême : forme absolue à quoi rien n'est ajouté comme rien n'est retiré si l'on dit qu'elle est forme de l'absolu spirituel »²⁸. Mais l'injustifiable est surtout un sentiment qui « est » parce que le moi est originairement *extatique*, c'est-à-dire par le fait qu'*il n'est pas effectivement ce qu'il est absolument* ; écart originaire que révèle réciproquement au moi le sentiment de l'injustifiable. Le lien entre l'injustifiable et le mal auquel il permet de rendre « toutes ses dimensions » est, par conséquent, étroit ; et pourtant dans *Le désir de Dieu*, Nabert nous dit que « la *ratio cognoscendi* [du] désir de justification est la reconnaissance de l'injustifiable et du mal, la *ratio essendi* de cette reconnaissance est dans ce désir de justification lui-même »²⁹. Et se demandant « en quoi suis-je assuré d'un dépassement par rapport aux positions de l'Essai ? »³⁰, il répond « à soi-même » :

26. EM, p. 61.

27. EM, p. 51 sq.

28. *Ibid.*

29. DdD, p. 71.

30. DdD, p. 69.

Considérées au point de vue d'une conscience qui ne serait certaine de sa justification qu'à la condition d'un dépouillement radical de soi, toutes les formes du mal et de l'injustifiable s'enracinent dans une certaine facticité du monde, du moi, aussi bien que de nos actes propres. Ce que la conscience oppose à cette facticité, c'est son acte même, dans la réflexion qu'elle fait sur cette facticité, c'est son acte même, et dans son désir de s'égaliser effectivement à soi et à cette réflexion par des actes absolus qui témoignent de cet avènement de la conscience de soi³¹.

Et dans une note successive (datée du 24 janvier) il écrit :

Renversement de méthode : je ne demande pas quel est le principe de l'ordre, pour chercher, après cela, à rendre compte du désordre, mais au contraire, je me demande quelle est l'autorité des jugements que, tout d'abord, je porte sur l'injustifiable et sur le mal, pour découvrir ce qui est à la racine de ces jugements et de mes réactions et, à mesure que j'approfondis ma recherche, je découvre en analysant mon désir de justification, que c'est lui qui m'autorise à parler de l'injustifiable et du mal [...]. Sans ce désir de justification qui s'inscrit au fond de ma conscience, l'affirmation de l'injustifiable et du mal manquerait d'autorité³².

Ces passages non seulement introduisent une question que nous ne pouvons pas aborder ici, à savoir de quelle manière penser la justification d'un mal injustifiable, mais encore donnent une indication précieuse concernant l'injustifiable : pouvons-nous *effectivement* soutenir qu'il est lié uniquement au mal ? Ou n'est-il pas plutôt légitime de dire qu'il *traduit* un « autre » par rapport au mal au moment même où il lui restitue « toutes ses dimensions » ?

« La *ratio cognoscendi* de ce désir de justification est la reconnaissance de l'injustifiable et du mal, la *ratio essendi* de cette reconnaissance est dans ce désir de justification lui-même » : le désir de justification se connaît, ou est révélé, par la reconnaissance de l'injustifiable et du mal. Réciproquement, toutefois, cette reconnaissance trouve sa propre *ratio essendi* dans le désir de justification. Ne s'agit-il pas, peut-être, d'une dynamique de mêmeté et d'altérité,

31. *Ibid.*

32. DdD, p. 70.

d'unité et de différence, d'extaticité originaire, là où l'autre *se* découvre dans son même qui *le* découvre comme son *proprium* ? L'injustifiable a une valeur heuristique, évidente lorsqu'il s'agit du mal et du désir de justification. Sommes-nous, cependant, autorisés à le dénouer du mal et de ce désir ? Il dévoile l'extaticité originaire qui les connote, extaticité qui caractérise, néanmoins, la *finitude*. Nous voici alors à un tournant nous ouvrant un passage vers l'espérance. Extase et finitude, sur lesquelles nous avons jusqu'à présent demeuré, ne sont pas l'espérance, mais ce qui permet de restituer à l'espérance ses dimensions, en passant – comme pour le mal – à travers l'injustifiable.

L'espérance de la finitude

Nous avons dénoué la finitude du mal, en suivant sa trame dans *Le désir de Dieu*. Mais qu'est-ce qui nous autorise maintenant à dénouer l'injustifiable du mal ? Et surtout, pourquoi voulons-nous accomplir ce « pas de trop » ? Nous proposons de l'accomplir afin que l'espérance, tout comme le mal, puisse être appelée *injustifiable* et, *tout en s'enracinant dans le moi, ainsi que s'y enracine le mal*, pour qu'elle soit inscrite dans l'hyperbole de la finitude. La façon dont le mal s'y inscrit constitue la passionnante trame de *l'Essai sur le mal*. La trame de ce que Charles Péguy a appelé la « petite espérance » doit encore être suivie et déployée. Sans pour autant tomber dans un optimisme trop béat que Nabert condamne tout en condamnant en même temps le pessimisme, condamnation sur laquelle s'achève l'ouvrage daté de 1955.

L'espérance réside « au-delà » du pessimisme et de l'optimisme car elle est inscrite dans l'hyperbole de la finitude, appartenant « de droit » et « de fait » à un ordre différent par rapport à celui d'un « leibnizianisme toujours renaissant qui n'ose dire son nom »³³ et de l'« optimisme profondément renouvelé [...] comme il se montre chez Bergson ». Le mal représente la parabole descendante de l'hyperbole de la finitude, c'est l'histoire de la « blessure que le moi s'est faite à lui-même »³⁴ niant « la loi spirituelle qui est au fond de son être » et optant délibérément pour une « diminution de son être propre » ; en revanche, l'espérance en représente sa parabole ascendante. Mais

33. EM, p. 178.

34. EM, p. 88.

l'un comme l'autre sont pensés sans tomber dans l'indue *subreption* dans laquelle on tomberait si la finitude était pensée comme étant une comparaison avec un principe extrinsèque au moi³⁵. Dès lors, l'extaticité originaire du moi est ce qui donne raison aussi bien du mal, en en dévoilant sa radicalité, que de l'espérance. Avant d'en dénouer la trame subtile, il convient, cependant, de lui restituer « toutes ses dimensions », comme cela est déjà advenu pour le mal. Et, de même que pour le mal, c'est par l'injustifiable que ces dimensions peuvent lui être restituées.

Qu'est-ce qui nous autorise à dénouer l'injustifiable du mal ? Existe-t-il une réalité qui, *injustifiable* et *négative* comme l'est le mal, ne soit ni péché ni mal de sécession, confirmant ainsi la possibilité d'un « absolu » injustifiable qui permette de comprendre dans quel sens *aussi* le mal est injustifiable ? Peut-être que oui : il s'agit de l'expérience *négative* de la douleur. La douleur « ne peut briser le corps qu'elle ne restreigne ou n'amoindrisse à quelque degré la maîtrise de soi »³⁶ ; bien plus, « elle brise les ressorts de l'être [...] et elle ne se laisse pas intégrer à l'histoire du moi »³⁷. Et encore :

Non seulement elle fait toucher les limites de la communication, mais elle contraint en quelque sorte la conscience à s'écouter elle-même. Mais c'est en vain. Car l'espèce d'analyse dont l'attention est encore capable lorsque la douleur n'est pas excessive, le rythme qu'elle y découvre, ce qu'il y a en elle de diffus ou de localisé, ses intermittences et ses crises : il n'est rien en tout ceci qui puisse passer pour une reprise du moi sur l'affection qu'il subit comme une donnée impénétrable. Cependant, si la douleur peut être tenue pour un mal en raison de l'empêchement ou de l'entrave qu'elle constitue relativement à l'épanouissement de la personne, dira-t-on qu'elle ne doit pas être ? Quelles normes nous autoriseraient à la juger par rapport à un ordre d'où elle serait absente et que définiraient ces normes³⁸ ?

35. Cf. DdD, p. 35, où l'on peut lire que « quelque forme que revêt l'expérience de la finitude, on doit retrouver à sa source un principe de sublimité qu'il ne faut pas chercher hors du moi, mais dans le moi [...]. Ce principe de sublimité est dans le moi, dans une action de la conscience, dissimulée, qui, par une sorte de subreption (comme dit Kant à propos du sublime), paraît être provoquée par un principe indépendant de la conscience », « subreption » que Nabert a tenté, jusqu'à la fin de ses jours, de dépasser.

36. EM, p. 44.

37. *Ibid.*

38. EM, p. 45.

La douleur est un mal, mais pas un mal moral, car elle ne dépend pas de la complicité du vouloir. Pourtant, elle est à plein titre « injustifiable » et, tout comme la rose de Silésie, elle est « sans pourquoi ». L'injustifiable est irrationnel, mais pas irraisonnable : il se soustrait à la rationalité de la métaphysique et à la normativité éthique, mais il n'est pas, en cela, voué à être irraisonnable. Pour le comprendre, il existe une voie autre que celle de la métaphysique ou de la rationalité moderne. Celle-ci consiste à « revenir du monde où nous avons cherché les traces de l'injustifiable vers le moi, où il pourrait bien avoir sa source véritable s'il était exact que, sans sortir de soi, le moi discerne l'invincible contradiction inscrite dans l'être qui est le sien, et dont il s'assure par l'acte même qui dénonce cette contradiction : elle est sans remède, sans atténuation concevable ; elle réapparaît dans tout effort pour la surmonter »³⁹. Contradiction qui est, toutefois, salvatrice pour le moi, car elle « anéantit toutes les fausses valeurs »⁴⁰.

Par ce « retour », le moi découvre l'inégalité de son être propre, son extaticité originaire et si radicale qu'elle lui fait entreprendre un tournant qui le rapproche de plus en plus à la vérité de soi. Ce tournant, c'est la *forme* d'une *médiation*⁴¹. En effet, « s'il est vrai que nous ne sommes pas (réellement ou effectivement) ce que nous sommes (absolument) », c'est que « la vérité (ou plutôt l'acte qui en forme l'idée pure) ne se confond pas avec les relations ou les lois valables pour une structure du monde qui demeure foncièrement contingente par rapport à cet acte »⁴². Ce qui vaut pour la vérité vaut aussi pour la beauté ou l'acte pur qui l'inspire et l'appelle, qui lui « ne se confond pas avec les existences sur lesquelles il transparait »⁴³. Les normes *médiatisent* « ces actes originaires »⁴⁴ et il n'y aurait point d'opposition des contraires (« ou du moins se résoudrait promptement en harmonie ») si elle ne se détachait pas « sur le fond d'une contradiction dont l'expression la plus proche 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 »⁴⁵.

39. EM, p. 56.

40. *Ibid.*

41. Cf. à ce propos Ph. Capelle, « Les médiations du divin dans la pensée de Jean Nabert », publié in Ph. Capelle (éd.), *Jean Nabert et la question du divin*, Paris, Cerf, 2003, pp. 33-44.

42. EM, p. 59.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

De même que, d'après Nabert, le sujet n'est pas *res*, ne l'est (d'autant moins !) l'injustifiable, « le négatif absolu qui persiste dans les négativités »⁴⁶ et « qui fait sentir sa présence dans l'opacité qui se reforme autour de la zone lumineuse de la pensée et du vouloir »⁴⁷. Bref, l'injustifiable est ce qui rend possible que toute opposition entre intelligible (ce qui devrait être) et sensible (ce qui est) prenne son sens grâce à « l'appui qu'elle reçoit d'une certitude originnaire : de l'intuition d'un acte qu'il faut bien appeler absolu pour indiquer qu'il enveloppe *sa raison d'être*, dans l'identité numérique de la conscience pure et de la conscience individuelle, qui exclut cependant que celle-ci puisse s'égaliser à la première dans le monde où elle est appelée à se manifester et à se produire »⁴⁸. Autrement dit : toute opposition des contraires prend son sens grâce à l'extase originnaire du moi, inégal – en sa racine et dès sa naissance – à soi-même. Autre que soi-même.

L'injustifiable est donc irrationnel (car aucune rationalité ne le déploie) mais il n'est pas irraisonnable. Il est raisonnable parce qu'il est raison à soi-même. Et il est « raison à soi-même » car il surgit dans un moi dont l'être est inégal à soi-même ; cette inégalité originnaire est ce qui permet de *dénouer* l'injustifiable du mal, lui permettant également de restituer « toutes ses dimensions » même à l'espérance d'un moi originnairement extatique, dont la finitude est marquée par une hyperbole à la double direction. Mais si le mal est injustifiable car sa raison d'être n'est impliquée que dans l'acte qui en affirme le caractère injustifiable, pourquoi l'espérance est-elle injustifiable ?

L'espérance et la régénération du moi

« La *ratio cognoscendi* [du] désir de justification est la reconnaissance de l'injustifiable et du mal, la *ratio essendi* de cette reconnaissance est dans ce désir de justification lui-même » : qu'advient-il si nous séparons l'injustifiable du mal et si l'espérance – et non pas le mal – est ce qui vient à être déclaré injustifiable ? Pouvons-nous affirmer que la *ratio cognoscendi* de l'espérance est la reconnaissance de l'injustifiable et que cette reconnaissance est dans l'espérance ? Oui, sans doute, si nous revenons vers ce *non-lieu* originnairement extatique d'où nous sommes partis et

46. EM, p. 61.

47. EM, p. 60.

48. EM, p. 58, nous soulignons.

dans lequel on demeure, ce *moi* dont la vérité lui est restituée par son « autre ». Si le mal injustifiable *révèle* son être au moi, quelle est donc l'action propre de l'espérance injustifiable ? Et si le mal accomplit la parabole *descendante* de l'hyperbole de la finitude, « vers où » le mouvement extatique de l'espérance se dirige-t-il ? Peut-être que ce mouvement tend « vers le haut », *marquant* la parabole ascendante de la finitude. Mais comment faut-il entendre cette « tension vers le haut » sans accomplir les *indues subreptions* vis-à-vis desquelles Nabert nous met en garde ?

Le « haut » n'est pas une transcendence qui se trouve à l'extérieur du moi, mais plutôt son « être » placé *entre la certitude absolue d'une affirmation elle aussi absolue et le monde*. Son extaticité est donc ambiguë et son mouvement double ; et pourtant, le moi « est » et il « est » non pas à la manière de la *res* mais à la manière d'une *inégalité animée par une tension se dirigeant dans une double direction*. L'*Essai sur le mal* raconte de l'extrémité descendante de cette parabole alors que les *Éléments pour une éthique* narrent de son extrémité ascendante ; dans cette œuvre, s'il y avait l'injustifiable (qui, on le sait bien, ne fait son apparition que dans le livre de 1955 !), ne lui répondraient pas les « approches de la justification » mais, sans doute, lui répondrait la régénération de l'« être » du moi. L'ordre de l'espérance, autre que le mal mais non pas autre que le moi qui l'affirme, ne pose donc pas le problème de la justification, mais bien celui de la possibilité que le moi *se régénère et renaît* sans désavouer un passé irréfutable, car il est « 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 »⁴⁹. Passé qui est l'« expérience métaphysique » de l'« inégalité de notre être ». Dès lors, la régénération et « son désir » est le désir s'affermissant par ce plan absolu qui transperce notre être, le rendant inégal à lui-même et qui, tout en se médiant dans les formes de l'injustifiable, se révèle en tant que vérité du moi.

Dans cette inégalité demeure l'espérance, dont l'histoire est racontée dans le premier chapitre des *Éléments pour une éthique*. Les sentiments de la faute, de l'échec et de la solitude alimentent une réflexion attestant que « le moi se saisit et s'affirme pour soi comme une puissance de liaison, créatrice d'histoire, entre un moi pur qui fait toute la substance morale de son être, et une nature qu'il ne peut désavouer, ni répudier, sans se vouer à l'impuissance

49. EE, p. 27.

et à l'irréalisme »⁵⁰ et qui, grâce à ses données, apparaît « comme un moment dans l'histoire du *désir* constitutif de notre être »⁵¹. Le moi « est », sans être pensable en tant que *res* ; c'est un être qui naît comme unité et différence, extatique. Pas même l'injustifiable ne doit être pensé en tant que *res*, car il ne se révèle qu'*en se médiant* dans les ordres normatifs qu'il génère. Mais où donc se médie l'être du moi ?

Sans doute, cette médiation est-elle représentée par son désir, le désir qui montre que l'être n'« est saisi » qu'*uniquement et dans la mesure où il est désiré et, en cela, révélé. Ce qui est se révèle toujours dans une médiation*, comme il arrive aussi pour la conscience qui, en revenant par la réflexion sur les expériences négatives, découvre être *en soi* dans la mesure où ce *soi* est bien *cet autre-que-soi qui guide sa compréhension et qui se médie dans les expériences qui constituent ses données*. En réfléchissant sur soi et sur les actions accomplies, la conscience se confrontera à deux possibilités : ou se laisser séduire et flatter par un renouvellement radical du passé (comme si ce qui a été fait n'était point arrivé) ou bien céder au désespoir de ne pouvoir effacer ce qu'elle aimerait désavouer du passé. Ces deux possibilités signifieraient, pour la conscience, « accepter d'être vaincue par elle-même »⁵². Afin que cela n'advienne, il importe qu'elle s'ouvre, en suivant le mouvement *extatique* de sa réflexion. L'expérience de la faute donne à vivre le rapport avec un passé qui « ne peut point être séparé du mouvement de la réflexion qui doit tout ensemble découvrir les conditions de la conscience de soi et remettre le moi en possession de son être »⁵³. Par conséquent :

Loin d'être un retour stérile sur son passé révolu, la réflexion ne se distingue pas des opérations par lesquelles le moi se reprend, dans le temps même qu'il essaye d'aller jusqu'aux racines de son être propre. Les moments de sa réflexion sont pour le moi les moments de sa libération, parce qu'ils le font s'avancer vers la certitude dont il tient toute espérance⁵⁴.

Le mouvement de la réflexion s'éclaire, ici, de la même lumière dont brille l'espérance. *Réfléchir* ne veut pas dire revenir de façon concentrique sur des actions qui ont été

50. EE, p. 19.

51. EE, p. 20.

52. Cf. EE, p. 21.

53. EE, p. 25.

54. *Ibid.*

accomplies, mais il s'agit d'un mouvement régénératif conduisant le moi vers sa propre racine (de laquelle naît et dont se nourrit l'espérance), vers cet « autre » qui le rend vrai. Mais où cette espérance fait-elle expérience de soi, où peut-elle s'éprouver en tant que régénération de l'« être » du moi ? La première régénération réside dans la *conscience* du passé ; non pas du passé que constitue la somme des actions, mais du passé que nous sommes *déjà* :

C'est seulement au travers de la faute et par réflexion sur la faute que le moi découvre, non pas seulement son propre passé, mais en arrière de lui, un passé qui déborde le cadre de ses souvenirs et de toute son histoire empirique. Quelle qu'ait été, en effet, son initiative [...], la conscience discerne que cette initiative n'eût pas suffi à produire la faute si elle n'avait pas rencontré la complicité secrète d'un passé plus lointain qui oppose une limite absolue à toute ambition que l'on pourrait nourrir, ou de le comprendre, ou d'en ressaisir la génération. *Ce passé n'entre [...] dans la conscience ou ne lui devient accessible qu'à la faveur de la faute [...]. Ce que l'idéalisme [...] tend, soit à assimiler, soit à réduire [...], c'est ce que l'expérience de la faute découvre comme irréductible et rebelle à toute déduction comme à toute rationalisation, à savoir la participation à un passé, dont, par ses propres fautes, il augmente le poids, mais qui s'insinue dans toutes ses opérations et retarde ou contrarie l'épanouissement de son aspiration*⁵⁵.

Le passé que révèle la faute est bien l'« être » du moi. L'expérience de la faute se découpe en ayant en toile de fond une expérience beaucoup plus vaste qui n'est autre que la différence originaires à travers laquelle naissent la « conscience » et le « moi » : « Ce qui est dans le moi comme non-moi n'est tel pour le moi que par sa relation à une conscience qui serait pour soi transparence absolue⁵⁶. » L'« être » du moi « est » cette différence originaires où se mêlent le passé et le présent ; différence originaires grâce à laquelle, toutefois, « ses fautes [c'est-à-dire celles du moi, n.d.r.] ne l'affectent plus d'un prédicat absolu qui définirait son être et exclurait toute espérance d'une régénération »⁵⁷. L'espérance « se mêle à une perception plus aiguë par le moi de ce qu'il y a dans son passé qui atteste, en outre de son acte propre, une relation à un

55. EE, p. 28.

56. EE, p. 29.

57. EE, p. 30.

fond plus obscur d'où procèdent sans trêve de nouvelles difficultés ou de nouvelles résistances »⁵⁸ : perception qui est l'horizon de la régénération du moi. C'est de par la « présence » de ce « fond » que le moi refuse d'être vaincu par ses fautes et par son passé ; refus rendu possible par l'espérance qui se nourrit, elle-même, de ce même *fond obscur et absolu* rendant le moi certain de la possibilité de régénération de son être : « La faute ne peut être le point de départ d'une régénération de la conscience par la découverte de son principe, qu'elle ne permette, qu'elle ne favorise, l'invention d'une nécessité intérieure capable d'enrôler le passé pour le devenir du moi dans le sens de sa plus haute espérance »⁵⁹.

Invention (et « ses » verbes *venir, inventer, trouver, se trouver*) est événement de nouveauté dans lequel il advient ce qui est *déjà-là*⁶⁰. C'est la répétition d'un passé qui advient pour que *dans le présent et grâce à l'espérance* le moi se régénère ; passé qui est *source* de l'espérance. Mais l'espérance est, en même temps, l'acte dans lequel cette *source* se révèle d'une révélation qui coïncide avec la régénération de notre « être » (qui, à son tour, ne se révèle que dans sa renaissance !). Régénération de l'« être » qui coïncide avec la « conversion du moi au principe de son être »⁶¹, car, en révélant au « moi » son « être » propre en tant que différence, elle lui révèle son *espérance* la plus intime : celle qui le meut vers ce qui le donne à soi-même, qui le définit : « L'être du moi ne peut naître que de la compréhension qu'il acquiert de soi par une affirmation qui l'engendre et le régénère »⁶² ; régénération et renaissance advenant de par l'extaticité originaire du moi. L'ouverture de l'avenir advient dans cette régénération de l'« être » du moi car celui-ci, tout en espérant *dans le présent* en vertu de *son passé*, relance et rouvre le chemin qui le révèle à soi-même, le redonnant à soi-même et, donc, le faisant re-naître. *L'espérance marque le pas et donne le temps à ce chemin*. En le dessinant, elle ouvre l'avenir et la possibilité de nouvelles renaissances pour chacun des « moi » ; elle ouvre de nouvelles possibilités sans nier ni minimiser le mal qui a été commis ou subi, assurant au moi que celui-ci n'a point

58. EE, p. 31.

59. *Ibid.*

60. Tel est le cas de l'invention musicale, où la nouveauté de l'entremêlement polyphonique est menée sur la base d'un motif qui se répète. Mais toute invention part d'un fond existant déjà et qui nourrit le nouveau qui surgit.

61. EE, p. 43.

62. EE, p. 67.

le dernier mot, car ce que le mal révèle, c'est bien l'hyperbole positive de la finitude. Chemin le long duquel il advient aussi quelque chose d'autre.

En effet, la régénération de l'« être » du moi ne le renferme pas en soi mais elle le marque en tant qu'*ouverture* originaire. Le passé du « moi », le plan absolu qui le transperce est du moi non parce qu'il lui *appartient*, mais plutôt parce qu'il est *en lui* comme son *autre*. Se régénérant tout en découvrant et en suivant la trace de ce plan absolu, le moi ne revient pas en soi, mais il *se décentre de soi*, il est soi dans la mesure où il est aussi son propre *autre*. La régénération de l'« être » du moi est donc elle-même *extase*, elle est *extatique*. Elle l'est dans la mesure où elle « n'est pas » faite retomber dans le pôle de la subjectivité, mais c'est le dévoilement de cet autre qui la fait et qui la rend vraie. La régénération de l'« être » du moi en révèle l'extase originaire, *l'extase éprouvée dans l'espérance*. Dès lors, *l'extase est le nonlieu* de la régénération de l'« être » du moi dans l'espérance *éprouvée*. L'espérance le régénère car elle est l'épreuve de l'*hyperbole positive de la finitude*, du plan absolu qui se donne à connaître *en se médiant*.

Extase de l'espérance et régénération du moi sont un seul et unique nœud, une seule et unique trame tissant le moi sans que le mal soit soustrait à son caractère injustifiable. Le moi se régénère en redécouvrant son passé dans un chemin que guide l'espérance ; se révélant tout en se régénérant, « son » être se découvre extatique, c'est-à-dire « autre », ne pouvant pas être uniquement ramené au retour du moi (fini) en soi. Mais si, toutefois, on ne se donnait pas l'expérience de cette régénération, on risquerait de s'attester dans une pure et simple hypothèse pouvant être « de droit » formulée mais qui ne peut être « de fait » vérifiée. Aussi *l'extase de l'espérance* « est » dans la mesure où elle se médie *dans l'expérience* de l'espérance.

Nous avons depuis le début parlé d'*expérience*, en soulignant le croisement du préfixe *ex-* avec extase et existence. Mais de quel genre d'expérience, l'expérience de l'espérance est-elle ? Pouvons-nous la compter parmi les expériences que Nabert qualifie d'« ontologiques »⁶³ ? Ces expériences révèlent que ce qui « est » « n'est pas » l'immédiatement saisi mais qu'il « est » l'ordre absolu qui se révèle dans chacune d'entre elles. L'expérience de l'espérance est elle aussi *révélatrice* d'un « être » (qui est l'« être » du moi) qui ne peut être envisagé *immédiatement* et *indépendamment* de ses médiations ; c'est donc bien une expérience

63. Cf. DdD, pp. 129 sqq.

ontologique, car l'être qu'elle régénère « est » dans sa révélation, dans l'expérience qui le médie. C'est un être qui, dans l'acte qui le révèle, *s'atteste comme étant vrai* et c'est là que l'acte de l'espérance possède, peut-être paradoxalement, un trait du *cogito* cartésien : sa performativité. Avec l'annonce des *Meditationes de prima philosophia*, « *ego sum, ego existo* », nous avons appris par J. Hintikka⁶⁴ que Descartes passe d'un raisonnement (« *cogito, ergo sum* », qu'il annonce dans le *Discours de la méthode* et dans les *Principia philosophiae*) à un énoncé performatif⁶⁵ ; autrement dit, le *cogito* produit l'existence dans la mesure où il fonctionne comme « un dire qui fait »⁶⁶. L'espérance, en révélant l'être tout en le régénérant, le *performe* en même temps, car son acte, coïncidant avec la manifestation de celui-ci même et le faisant advenir, le donne à éprouver. Cependant, elle le donne à éprouver non pas à la manière de l'inhérence, mais plutôt extatiquement, en tant qu'expérience qui, tout en advenant, fait advenir cet « autre » qui la rend vraie. En d'autres termes, elle donne à éprouver l'autre du même, elle est expérience qui fait re-naître l'existence, qui en rend possible une nouvelle naissance après le mal commis ou subi.

C'est là le niveau que l'extase de l'espérance atteint et régénère, c'est-à-dire l'être d'un moi que le mal semble avoir irrémédiablement condamné et pour qui le dernier mot semble justement être le mot prononcé par cette condamnation. L'extase de l'espérance répond au mal puisque, à l'intérieur du moi, elle en suit la même trajectoire et la même parabole. Car, tout comme le mal, l'espérance est injustifiable.

L'injustifiable espérance

Enfin, voici encore l'injustifiable espérance. Contrairement au mal qui, tout en révélant au moi l'inégalité de son

64. J. Hintikka, « *Cogito ergo sum* : inference or performance », *Philosophical Review*, 1962.

65. Voir à ce propos J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Vrin, 1991², § 16, « La performance du cogito », pp. 370-395. Perone a lui aussi remarqué que le *cogito* n'est pas un raisonnement démonstratif, mais bien l'annonce d'une expérience (cf. U. Perone, « Cartesio : filosofia, finitezza e infinità », dans U. Perone, C. Ciancio, *Cartesio o Pascal ? Un dialogo sulla modernità*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1995, p. 42 sq.).

66. Nous affirmons cela tout en faisant recours à J. L. Austin, *How to do things with words*, Oxford, Clarendon, 1962.

être, le renferme en le murant dans sa solitude, l'espérance l'ouvre à ce qui le régénère sans céder aux leurres de refoulements faciles. L'espérance est donc extatique puisqu'elle ouvre la « conscience » en lui révélant « son » autre, c'est-à-dire l'« être » du moi. Il est acte performatif qui, en advenant, fait advenir ce qui dé-finit son acte même. Étant elle-même injustifiable, elle régénère sans rien ôter au caractère injustifiable du mal. La régénération n'est pas, en effet, ce qui intervient « après » le mal, allant presque jusqu'à rendre toute son intégrité à ce qui a été déchiré ; le passé dont se nourrit l'espérance reste *toujours* tension *dans et de la finitude*. Elle est inégalité de notre être à soi-même et cette différence originare entre le plan absolu et le plan de l'histoire est vouée à perdurer.

La régénération ne le soude point, car, si tel était le cas, l'irrenonçable finitude (irrenonçable puisque c'est la seule façon à travers laquelle l'histoire du moi peut être écrite) serait annulée, chose tout à fait impossible. La finitude est irrenonçable car elle est aussi la seule façon ou, plutôt, le seul *nonlieu* dans lequel l'« absolu » et l'« être » peuvent, en se médiant, se révéler. Dès lors, la régénération est la renaissance continue et la re-découverte de l'« autre » qui est *déjà-là* mais qui, n'étant pas présent à la façon définitive et définie de la *res*, *peut ne pas être révélé*. Régénération advenant grâce à une espérance injustifiable à l'instar du mal. Et pourtant, nous demandions-nous tout à l'heure, si le mal est injustifiable puisque sa raison d'être n'est impliquée que dans l'acte qui en affirme le caractère injustifiable, pourquoi l'espérance l'est-elle ?

L'espérance est irrationnelle mais non pas irraisonnable. Dès lors, tout comme l'injustifiable et le mal, elle est sans raisons *autres que* celles de l'acte qui la font affirmer. L'extase de l'espérance, l'espérance dans « son » extase, coïncide avec le fait que la finitude est en même temps *raisonnable et irrationnelle, n'ayant pas des raisons autres que celles qui procèdent de l'acte par lequel elle s'affirme*. Sans raisons, bien sûr, irrationnelle, peut-être, mais non pas irraisonnable, car l'extase de l'espérance ne s'affirme pas se passant de la finitude ; au contraire, en elle il « en va » de la finitude même et de ce qui la dé-finit. Aussi, ne condamnons pas la décision pour le mal simplement parce que l'humain a sa propre plausibilité irrenonçable, mais plutôt grâce à ce qui fait que la finitude est *raisonnable*, c'est-à-dire grâce son « être ». Nous nous sommes déjà demandé quel genre d'« être » peut être celui que révèle l'expérience de l'espérance. À cela nous avons répondu en observant que l'espérance régénère l'être en tant qu'acte performatif qui, au moment même où il se fait, fait advenir.

Il s'agit d'un « être » qui, dans l'acte même qui le révèle, s'atteste comme étant vrai, où la véracité réside dans l'évidence avec laquelle elle régénère et, donc, par laquelle elle donne une nouvelle naissance. *C'est en cela que consiste le fait que l'espérance et la finitude, dont elle trace le mouvement ascendant, sont raisonnables même si elles ne sont « rationnelles », car, sans le mouvement révélé par l'espérance, la finitude ne renaîtrait pas et ne serait donc pas ce qu'elle est. Dès lors, la finitude est dé-finie, ou bien elle est faite finie, par son autre, par son extase ; extase qui est, dans sa racine, extase de l'espérance.*

Il y a, néanmoins, un tout dernier point à aborder afin de pouvoir déclarer le caractère injustifiable de l'espérance. Nous avons déjà remarqué que la douleur permet de séparer le mal de l'injustifiable. L'acte qui le saisit révèle ce contre quoi la douleur ne peut rien et qui la dépasse. Il en va de même pour l'espérance. Il n'existe aucun devoir-être en vertu duquel nous espérons, il n'y a pas d'ordre normatif, ni de loi ou de règle qui « nous demande d'espérer ». L'espérance les excède tous, de même que la douleur. Tout comme la douleur, elle est nôtre tout en nous excédant, elle est *action non agie* révélant le *surplus* dont elle est nourrie. L'espérance réside au-delà de tout ordre moral et de toute normativité, de même qu'elle est au-delà de toute justification du mal. Elle régénère sans justifier ni parvenir à combler le mal qui a été commis ou subi. Elle n'a pas de raison d'être car elle révèle l'être tout en le régénérant et en étant, en cela, raison à soi-même. Elle régénère en performant et en donnant une nouvelle révélation (et une nouvelle naissance) à ce qui « est », dans la mesure où elle dé-finit la finitude. Extase de l'espérance dans laquelle l'e-xistence finie demeure.

L'espérance

*Echoed ecstasy
Not lost, but requiring, pointing to the agony
Of death and birth.*

T. S. ELIOT, *East Coker*, in *Four Quartets*.

Pour Agnese, ma petite espérance.

Confrontations