

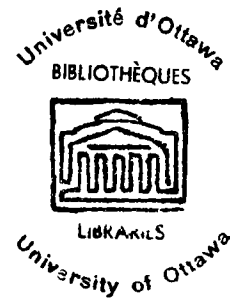
Nous tenons à remercier tous ceux qui ont bien voulu nous aider de leurs conseils ou de leurs encouragements; particulièrement Monsieur Jean Theau, toujours lector benevolus, qui a accepté la direction de notre thèse. Ce travail a beaucoup gagné de ses commentaires judicieux.

Notre reconnaissance s'adresse aussi et tout spécialement à Madame Paule Levert; nous avons toujours été très sensible à ses expressions d'intérêt et d'encouragements à l'égard de nos projets de recherche.

LES FOYERS DE LA REFLEXION
UNE INTRODUCTION A L'ETUDE DE LA METHODE NABERTIENNE

par Vance Mendenhall

Thèse présentée à l'Ecole des études
supérieures de l'Université d'Ottawa en
vue de l'obtention du grade de Docteur
en Philosophie.



Ottawa, Canada.



V. Mendenhall, Ottawa, Canada, 1975

UMI Number: DC53878

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 Microform DC53878
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

INTRODUCTION

On a dit que Jean Nabert est le plus grand penseur français de l'époque contemporaine (1). Il est certes parmi tous les philosophes celui qui, entre 1924 et 1959, a mis en oeuvre la plus importante tentative pour restituer à la philosophie critique son poids humain: il cherchait à retrouver, sans renier la critique, cette dimension d'intimité et de concrétude dont la conscience transcendante restait frustrée. L'orientation vers le concret et vers l'action qui caractérise l'oeuvre nabertienne annonce et préfigure, déjà en 1924, l'existentialisme qui devait dominer la pensée française d'après-guerre; en même temps le refus de rompre avec la philosophie critique fait de cette oeuvre, on peut l'affirmer sans exagérer, une des sources majeures du renouveau de la philosophie du sujet, telle que l'on peut trouver celle-ci chez Paul Ricoeur par exemple (2) et qui, si elle ne produisit ni l'éclat ni l'engouement de l'existentialisme, représente néanmoins un des mouvements les plus profonds et les plus originaux de la philosophie des années soixante. C'est dire que la philosophie nabertienne ne court pas encore le risque de devenir inactuelle et qu'elle continuera longtemps à susciter commentaire et discussion.

(1) Jean Lacroix, Panorama de la philosophie française contemporaine, Paris, P.U.F. 1968 (2e édition augmentée) p. 13.

(2) P. Ricoeur, La question du sujet: défi de la sémiologie, in Le conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1969, p. 233 à 262.

Sur la grandeur et l'intérêt de la problématique nabertienne comme sur sa source et son inspiration l'accord s'établit aisément entre ses divers lecteurs. Tous affirment que cette philosophie s'élabore sous la double inspiration de Kant et de Maine de Biran. En particulier ils estiment qu'il s'agissait pour Nabert de créer, non pas une synthèse, mais une sorte d'alliance ou un équilibre entre la réflexion critique et la réflexion psychologique qui apparaissaient jusqu'alors étrangères l'une à l'autre et comme imperméables. Toutefois la signification de cette alliance et la voie suivie pour la réaliser ont été appréciées très différemment dans les commentaires. En effet, pour les uns, c'est l'idée des foyers de la réflexion qui s'avère la condition même de cette alliance. Cette idée, estiment-ils, formalise le refus de toute genèse réciproque des normes régulatrices de la connaissance et des opérations par lesquelles une conscience s'approprie sa causalité spirituelle: une réflexion sur l'agir ne peut engendrer une critique de la connaissance comme on ne peut trouver le "je veux" dans le "je pense". Cependant, d'autres commentateurs affirment que cette même idée n'aurait qu'un intérêt historique. Ils croient que Nabert l'a élaborée dans le seul but de rendre compte des directions différentes que l'analyse réflexive a effectivement empruntées depuis Descartes jusqu'à nos jours. Aux yeux de ces derniers l'idée des foyers de la réflexion ne constitue nullement un élément essentiel de la doctrine de Nabert.

Cet aperçu rapide des recherches nabertiennes nous fait voir que l'idée des foyers de la réflexion a donné lieu à des interprétations divergentes, voire contradictoires. Ces divergences, et, si l'on veut, cette indécision collective, mettent en lumière une difficulté très réelle de la pensée nabertienne: est-ce que l'idée des foyers de la réflexion est une idée philosophique? Dans l'éventualité d'une réponse affirmative, relève-t-elle d'une économie particulière de la pensée correspondant à une étape plus ou moins avancée dans la solution des problèmes que la réflexion soulève à propos des sentiments et des expériences concrètes? Faudrait-il alors parler d'un premier et d'un deuxième Nabert, d'un Nabert d'avant et d'après l'affirmation des foyers de la réflexion? Ou bien est-ce que cette idée correspond à un trait fondamental et primitif de la méthode nabertienne? Ou inversement, ne serait-elle qu'une grille de lecture qui capte très bien les articulations diverses et opposées du développement de la philosophie réflexive mais qui n'a eu aucun rôle heuristique dans l'élaboration de la philosophie nabertienne. Enfin, faut-il croire que ces interprétations s'excluent vraiment les unes les autres?

On peut donc dire que pris ensemble les commentaires soulèvent un problème. En particulier, les divergences d'interprétation que nous venons de signaler très sommairement font pressentir l'importance de l'idée des foyers de la réflexion et la nécessité de déterminer avec précision le rôle de celle-ci dans l'élaboration de la philosophie

nabertienne. Nous avons donc voulu reprendre cette question dans une étude spéciale -- non pas avec l'ambition d'arbitrer les conflits d'interprétation ou de prolonger un débat (1), mais, plus simplement, dans le but de contribuer à tirer au clair, sur ce point sensible, une pensée profonde et difficile dont, toutefois, chacun reconnaît la valeur et l'importance. Cependant, disons-le tout de suite, on ne trouvera pas ici de conclusions nouvelles, encore moins d'interprétations inédites; l'originalité de notre contribution, si nous osons dire, se situe au niveau de la reconstitution de la question des foyers à l'intérieur de l'oeuvre de Nabert.

Or, à la différence des études faites jusqu'ici et qui, d'après nous, prenaient l'idée des foyers de la réflexion essentiellement par rapport à un thème ou un trait particuliers, ou encore, par rapport à ce que l'on peut appeler le projet philosophique nabertien, nous avons pensé qu'il y aurait intérêt à faire, pour ainsi dire, l'archéologie de la question en l'examinant, d'abord, à partir du premier problème auquel Nabert faisait face, à savoir celui de la causalité de la conscience qui est, de fait, le problème central et originaire chez lui, en ensuite, par rapport à l'idée nabertienne de la réflexion. En particulier, dans cette étude, nous voulons examiner de près d'une part la démarche qui conduit Nabert

(1) C'est pourquoi nous ne remettrons pas directement en question les textes et les arguments qui ont conduit les commentateurs à des interprétations divergentes; pour ces mêmes raisons nous ne chercherons pas non plus à mettre en évidence, pour eux-mêmes, tous les points de rupture ou d'accord entre ces interprétations.

dans L'Expérience intérieure de la liberté à l'affirmation de la causalité de la conscience et de l'autre, la théorie nabertienne de la réflexion -- c'est-à-dire l'origine de la réflexion, les données de la réflexion, les buts de la réflexion -- telle que celle-ci se trouve exposée principalement dans les Eléments pour une éthique et dans l'article, La Philosophie réflexive.

Nous espérons que la reprise de la question des foyers de la réflexion de ce point de vue nouveau éclairera la question elle-même et posera un jalon vers les questions essentielles du sens et de la portée de la philosophie nabertienne.

Toutefois avant d'entreprendre cette étude, il nous faut donner quelques mots d'explication sur les particularités de sa composition.

Nous disions avec Jean Lacroix que Nabert est sans doute le plus grand penseur français de notre temps. En effet, l'attention et l'intérêt accordés à cette philosophie par quelques-uns des plus estimés des philosophes contemporains tendent à corroborer ce jugement. Il reste néanmoins que la pensée de Nabert n'est pas et n'a jamais été à la mode, elle n'a pas fait école; en dehors d'un petit groupe de philosophes, amis, anciens élèves, admirateurs, cette pensée, il faut le dire, est très peu connue. L'étude d'un problème limité et spécial qui se pose à l'intérieur de cette philosophie se heurte ainsi à une première difficulté majeure à laquelle nous croyons qu'il fallait essayer de pallier tout d'abord. C'est pourquoi

nous avons jugé nécessaire de préfacer notre étude par une longue, mais encore trop schématique, liminaire destinée à faire connaître l'oeuvre de Nabert à partir d'un aperçu de la tradition philosophique en France au début du XXIème siècle et des recherches nabertiennes jusqu'en 1973. C'est donc dire que nous n'abordons vraiment le problème des foyers de la réflexion qu'à la toute fin de la première partie de cette étude et nous ne le serrons de près que dans la deuxième et la troisième parties. Le lecteur déjà familier avec l'oeuvre de Nabert et les commentaires qu'elle a suscité n'apprendra, à la rigueur, que peu de choses dans cette première partie liminaire.

Notre étude comportera donc trois parties:

Première partie: L'oeuvre de Jean Nabert: un aperçu à partir de la tradition philosophique française et des recherches nabertiennes.

Deuxième partie: L'originalité de la conscience.

Troisième partie: La réflexion, la conscience de soi et la Raison

Enfin, puisqu'une introduction doit à la fois annoncer une problématique et prévenir les contresens, disons aussi clairement que possible que notre but ici n'est pas de dégager les sources et le sens de la pensée de Nabert non plus d'en approfondir ou d'en prolonger le contenu thématique. Nous voulons seulement essayer de voir clair dans un problème -- celui de l'idée des foyers de la réflexion -- qu'elle pose d'elle-même et qui n'a pas manqué de susciter chez les commentateurs certaines controverses. En

prenant un problème limité nous avons dû, non sans regret, laisser dans l'ombre une part importante des thèmes et des analyses, comme les difficultés, qui font la richesse et l'intérêt de l'oeuvre. Nous espérons combler une partie de ces lacunes dans une deuxième étude: La théorie de la subjectivité chez Nabert; la psychogénèse de la personne.

PREMIERE PARTIE

L'OEUVRE DE JEAN NABERT:
UN APERCU A PARTIR DE LA TRADITION
PHILOSOPHIQUE FRANÇAISE ET DES
RECHERCHES NABERTIENNES.

CHAPITRE I

LA SITUATION PHILOSOPHIQUE EN FRANCE AU DEBUT DU XXe SIECLE

Solidaire de l'histoire, la recherche philosophique est paradoxalement victime des modes. Plus que dans d'autres domaines, l'attention du philosophe est sollicitée, captée et retenue par les courants actuels de la pensée. Dans un climat où le vocabulaire, les paramètres et les paradigmes de la "bonne philosophie" sont changeants, il devient difficile de comprendre des doctrines pourtant presque contemporaines. Pour beaucoup de philosophes formés à l'école de Husserl, de Heidegger ou de Sartre, ou bien à celle de Ricoeur, de Lévi-Strauss, d'Althusser ou de Lévinas, la pensée de Nabert, de Ponceau, de Lavelle paraît aussi lointaine et aussi inactuelle que celle de Kant ou de Descartes. C'est pourquoi il nous apparaît nécessaire de donner tout d'abord quelques points de repère pour notre étude et de constituer, à grands traits, un tableau de la France philosophique du début du XXe siècle où Nabert devait se former.

1.1 La réaction spiritualiste et idéaliste: anti-philosophies et philosophies.

On pourrait dire que le mouvement positiviste, dont les principaux représentants furent, après Saint-Simon et Comte, Ribot, Mauss, Lévy-Bruhl et Durkheim, a provoqué, en France, une réaction spiritualiste et idéaliste. Cette réaction, dont la source remonte jusqu'à Descartes et Malebranche, débute officiellement chez Maine de

Biran, et officiellement chez Cousin, passe de Ravaisson à Lachelier et à Lagneau, elle se poursuit chez Boutroux et chez Bergson et, profondément modifiée, chez Brunschvicg et chez Hamelin; elle atteint son apogée dans la période d'entre-deux-guerres chez les penseurs comme Parodi, Lalande, Bastide, Nabert et dans le mouvement de la Philosophie de l'Esprit chez Lavelle et Le Senne. A ces noms on pourrait facilement ajouter ceux de Delbos, de Lachièze-Rey, de Madinier . . . Ce qui importe cependant c'est de remarquer que cette réaction constitue une tradition polymorphe, faite de courants souvent opposés, mais qui de diverses façons cherchait à sauvegarder les droits de l'esprit et le sens de l'existence humaine.

On a vu paraître dans les premières années du XXe siècle trois grandes oeuvres très représentatives de cette réaction spiritualiste et idéaliste. L'évolution créatrice comme Les éléments principaux de la représentation sont de 1907. Brunschvicg pose, en 1912, avec Les étapes de la philosophie mathématique, une des pièces maîtresses de cette série d'ouvrages où il discerne le progrès de la conscience dans tous les domaines. C'est principalement trois philosophes - Bergson, Hamelin, Brunschvicg - qui déterminent ensemble le climat philosophique au début du siècle (1). Dans les paragraphes qui vont suivre nous voulons in-

(1) J. Benrubi rapporte que A. Binet a conduit en 1907 une enquête sur l'enseignement de la philosophie (publié dans L'année psychologique, (4) 1908; cette enquête montrait que les philosophies positivistes, évolutionnistes, etc., captaient l'attention d'environ 37% d'enseignants, les éclectiques, les phénoménistes, naturalistes (ou systèmes mixtes) ralliaient 25% des enseignants tandis que 38% adoptaient une forme ou une autre de l'idéalisme ou du spiritualisme (Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France, Paris, P.U.F., 1933, p. 1033, 1035).

diquer sommairement l'originalité de chacune de ces doctrines, ensuite les convergences ou l'unité de ces penseurs et, en dernier lieu, les problèmes qu'ils laissent dans l'ombre (ou ceux dont les solutions paraissaient aux générations qui les suivaient, sur tel ou tel point, insuffisantes).

1.2 Henri Bergson

Déjà en 1907 Bergson est un maître reconnu professant une philosophie très populaire dont l'influence se fait sentir dans presque tous les domaines. L'énergie spirituelle (1915), La pensée et le mouvement (1927) et, avant tout, Les deux sources de la Morale et de la Religion (1932) sont à venir, mais on sait quels sont les concepts clés de ce nouveau spiritualisme: vie, création, intuition, durée. L'on sait déjà dans quelle mesure cette philosophie promouvait un renouveau dans la vie de l'esprit. Cette philosophie faite d'oppositions dynamiques, vivantes et dramatiques, s'offrait aux yeux de beaucoup, comme une expression achevée de son temps: temps en pleine évolution.

Pour indiquer sommairement les traits majeurs de cette philosophie il suffirait tout d'abord de rappeler que Bergson refusait et le positivisme et le kantisme. Il disait non au positivisme qui à ses yeux éliminait d'abord la métaphysique et ensuite la philosophie toute entière. Pour les positivistes il apparaissait que les problèmes philosophiques sont des pseudo-problèmes dont l'analyse montrerait le caractère illusoire; la science, affirmaient-ils, constitue la seule et

l'unique activité cognitive, elle épuise nos possibilités de savoir; toute tentative pour aller au-delà de la connaissance positive ne fait que traduire les sentiments d'une subjectivité fébrile et n'a aucune valeur-vérité. A tout cela Bergson opposait un refus catégorique. Bergson disait non aussi au kantisme qui, estimait-il, réduisait le réel à un tissu d'illusions. On pourrait peut-être dire, en d'autres mots, avec Theau (2) que ce non radical s'exprimait essentiellement par une critique de la pensée conceptuelle. Quoiqu'il en soit, ce que les philosophies positivistes comme les philosophies spiritualistes, teintées de kantisme, rendaient difficile c'était, aux yeux de Bergson, l'affirmation bien fondée de la liberté, de la créativité, du moi, du temps, de l'absolu, de l'action morale. . . c'est contre cette réduction de la dimension humaine du monde et de l'existence à une expression sans valeur que Bergson réagissait. Mais il acceptait, il défendait les grandes conclusions du spiritualisme. C'est pourquoi la réaction ne devait pas être simplement critique montrant, par exemple, les limites de la science, elle devait être créatrice.

Ce qui caractérise cette tentative créatrice, ce qui lui donne sa fécondité c'est sans doute sa méthode. Dans la Pensée et le mouvant

(2) J. Theau, La critique bergsonienne du concept, Toulouse, Privat, 1967, p. 15.

on trouve un véritable Discours de la méthode. Le but de ce livre est de présenter le programme bergsonien et sa justification théorique. Que dit Bergson dans cet écrit? Seule l'intuition, par opposition à la pensée conceptuelle, nous donne prise sur l'expérience du mouvant, de la durée créatrice, de la qualité et du continu; seule l'intuition permet un contact avec la réalité prise à l'état naissant; seule l'intuition peut fonder une communion avec tout ce qui est. D'après Bergson le philosophe pénètre le réel d'une manière radicalement différente de celle du savant qui, en s'abstrayant, en se comportant en spectateur devant le réel le fige dans les concepts maniables par un entendement abstrait. Il dévitalise le réel: c'est le prix qu'il paie pour ses conquêtes techniques et ses succès dans l'action. Mais le philosophe, à l'opposé, s'ouvre au réel par une sorte de sympathie connaturelle, il est lui-même une partie du réel, immergé dans le monde et entraîné par l'élan vital.

Nous voyons donc que pour Bergson l'intuition, comme moyen de connaissance, s'oppose irréductiblement à l'intelligence discursive qui, par les concepts, opère une réduction du réel aux dimensions de l'entendement et de l'action: l'intelligence discursive, la pensée conceptuelle, comme on le voit, ne nous livre que l'écorce des choses; l'intelligence est née de l'action, elle est "une annexe de la faculté d'agir" qui a pour fonction d'éclairer notre conduite, de préparer notre action sur les choses. Entre l'intelligence et l'action il y a réci-

procité parfaite: agissez et vous pouvez déduire les traits essentiels de l'intelligence qui sont au fond les catégories de l'action fabricatrice, à savoir: l'identité et la divisibilité. L'intelligence s'efforce de relier le même au même, elle est à l'affût de toutes les identités, de toutes les répétitions qui seules permettent d'agir. On ne peut agir qu'en manipulant des termes fixes. L'intelligence est donc amenée à solidifier la durée mouvante et à y prendre des vues discontinues et immobiles qui deviennent autant de points d'appui pour l'action. L'intelligence prolonge ce mouvement de liaison et de différenciation pour concevoir au-delà des "catégories" une sorte de schème général de l'action: l'espace homogène qui n'est pas une réalité, mais un procédé de division indéfinie en parties identiques. Cet espace s'entend comme un réseau sous toute durée, en particulier sous la continuité extensive qui est donnée dans la perception, pour y découper des objets fixes, pour ménager ces points d'appui quantifiables et sûrs. L'intelligence ainsi conçue ne fournit pas l'instrument qui permet l'affirmation de la liberté, du moi, de l'absolu. Elle ne met pas en lumière ce qui est essentiel. Voire, elle s'y oppose et nous invite à rester sur un plan qui, à tout prendre, est superficiel. On comprend dès lors pourquoi Bergson s'opposait à la pensée conceptuelle. Mais comment va-t-on dépasser ce point de vue limité?

Pour parvenir à saisir l'essentiel, pour le sauvegarder et pour le comprendre, il faut opérer une sorte de conversion spirituelle. C'est-

à-dire il faut renoncer au point de vue de la matière et de l'action pour s'élever au point de vue de l'esprit. C'est, dit Bergson, l'intuition qui opère cette ascèse. Mais il ne faut pas se méprendre sur cette idée: l'intuition bergsonienne n'est ni sentiment ni instinct; elle est supra et non infra intellectuelle. Elle ne relève pas d'une faculté spéciale. L'intuition est un acte de participation directe à l'expérience; elle est une sorte de coïncidence, sans intermédiaire, avec l'expérience. L'intuition s'accomplit dans l'effort que nous faisons pour nous détourner de l'action, par une inversion de l'attitude naturelle de la conscience, en nous immergeant dans le courant de l'expérience immédiate. Le résultat de l'intuition est une connaissance du réel que le concept ne saurait fournir. Cette intuition et la connaissance qui en est le résultat se communiquent et deviennent publiques mais seulement par l'intermédiaire des métaphores, c'est-à-dire par les concepts mobiles et fluides (d'où la richesse extraordinaire des images, des spatialisations, qui caractérisent les écrits de Bergson). Nous voyons donc que, pour Bergson, toute connaissance qui vaut ce nom relève de l'intuition. L'intelligence et tout l'ordre conceptuel sont alors radicalement dépourvus non pas d'utilité, mais de signification cognitive, de portée métaphysique.

Mais il serait faux de voir dans le bergsonisme un anti-intellectualisme; l'opposition entre l'intelligence et l'intuition, qui est comme nous l'avons vue, profonde, devait ramener l'intelligence

à sa place et ouvrir ainsi un passage à la philosophie entre les positivistes et les rationalistes.

En résumé on pourrait dire que dans ses aspects les plus fondamentaux, le bergsonisme présente un caractère psycho-métaphysique, moral et même religieux. Pour s'en rendre compte il suffit de rappeler la place centrale qu'occupe l'intuition et le rôle qu'elle joue dans cette doctrine, celui de nous mettre en contact avec ce qui est au-delà des apparences, c'est-à-dire avec le réel. La philosophie est une audacieuse entreprise en vue de connaître toute chose. Bergson le croit, et en opposition avec Kant, ou Spencer, s'il admet de l'ineffable, il n'admet pas d'inconnaissable. On peut tout connaître, parce que le tout est spirituel. Il suffit de rappeler l'importance que Bergson accorde à la défense de la liberté et à son dernier grand écrit: Les deux sources de la morale et de la religion.

Bien que les paragraphes précédents, fort schématiques et incomplets présentent, malgré nous, un bergsonisme rétrospectif, donc démuné de son mordant, ils permettent peut-être de pressentir le caractère prospectif de cette doctrine et de comprendre comment Bergson faisait sortir la philosophie de la salle de classe et définissait un style de philosophie qui, en continuité avec une longue tradition, devait marquer plusieurs générations de penseurs: philosophes, politiciens, artistes, psychologues.

1.3 Octave Hamelin

Beaucoup de commentateurs ont vu dans l'Essai sur les éléments principaux de la représentation d'O. Hamelin une sorte de réplique rationaliste à la philosophie bergsonienne (3). Quoiqu'il en soit, il est vrai de dire qu'à l'intuitionnisme pur, Hamelin opposait la synthèse dialectique. Hamelin voulait mettre l'idéalisme rationaliste au service du spiritualisme personnaliste. Comme Bergson, Hamelin contestait le positivisme qui, à ses yeux, manquait fatalement le réel, parce qu'il admettait dans le réel des données primitives qui, parce que données, seraient innéductibles à la raison et donc échapperaient à l'intelligibilité. Les doctrines positivistes ne pouvaient jamais devenir philosophiques parce que, d'une part, la philosophie, estimait Hamelin, est essentiellement systématique, c'est-à-dire, un ensemble de termes liés nécessairement entre eux et le positivisme n'avait pas les ressources pour lier quoique ce soit. D'autre part, l'intelligibilité est une fonction de cette systématisation qui place, selon l'ordre des raisons, chaque chose dans un tout. C'est-à-dire la relation qui existe entre les termes définit l'intelligibilité. Or une donnée antérieure à la connaissance, c'est-à-dire antérieure à l'affirmation des relations, rendra incompréhensible une partie du réel. Mais le réel est compréhensible; il s'ensuit donc qu'une donnée antérieure à la représentation est un

(3) Cf. par exemple, Benrubi, Les sources et les courants de la philosophie contemporaine, op.cit., p. 471, 472.

non-sens. Cependant Hamelin voulait retenir les grandes conclusions du spiritualisme; c'est dans cette tentative de réconciliation que résident la force et l'intérêt de sa doctrine. Néanmoins, le spiritualisme comme le positivisme ne pouvait avoir une véritable vocation philosophique. Hamelin estimait que le trait commun entre ces deux mouvements était leur empirisme: empirisme des choses d'une part, empirisme métaphysique de l'autre. Tous deux admettaient un donné primitif et irrédicible.

On peut ainsi affirmer que le programme hamelinien présente deux traits majeurs: il s'oppose radicalement à tout empirisme qui par définition admet une donnée primitive, une chose en soi; il part du double postulat que le réel est intelligible et que l'intelligibilité est une relation qui a son lieu dans la représentation. Il entreprenait donc de construire un système rationnel qui engloberait le réel. Cette construction, il faut le noter, ne fut pas achevée, Hamelin ne croyait pas l'avoir achevée - mais il croyait la chose possible. Sa mort prématurée dans un accident de plage devait limiter cette construction à l'élaboration des éléments principaux et malheureusement, comme le remarque René LeSenne, devait empêcher cet intellectualisme de trouver son orientation naturelle dans la vie et l'expérience concrète. Regardons maintenant ce programme d'un peu plus près.

Hamelin professait l'idéalisme absolu. C'est-à-dire qu'à ses yeux rien ne peut s'introduire du dehors dans l'esprit; ou bien, rien

n'existe en dehors de la représentation. Notons bien que s'il n'y a que la représentation on ne diminue pas l'être en l'identifiant à elle. En effet cette identification est la condition indispensable pour que l'esprit ne soit asservi à quoi ce soit du dehors, pour qu'il possède, comme Hamelin le veut, la liberté comme propriété première. Puisque l'être s'identifie à la représentation, c'est-à-dire comme le remarque Theau (4), puisqu'il y a coïncidence entre l'ordre ontologique et l'ordre philosophique ou noétique (conceptuel), le programme de la philosophie est de mettre en lumière les éléments principaux de la représentation, c'est de les expliquer en mettant en évidence leurs rapports. En d'autres termes, c'est de construire un système hiérarchique où chaque notion trouve sa place par rapport à toutes les autres. Nous voyons clairement que le dessein d'Hamelin est résolument architectonique. De cette construction il suffirait de remarquer trois choses.

D'abord, Hamelin considère la Relation comme la loi la plus économique et la plus simple des choses et de la pensée. Une chose, ou mieux, un existant n'est que l'ensemble de ses relations avec toutes les autres. "La réalité vraie, écrit-il, est un rapport (...) le monde est une hiérarchie de rapports". (5) L'originalité et l'intérêt de la syn-

(4) J. Theau, La méthode synthétique d'Octave Hamelin, in Etudes philosophiques, 1972 (N.S.3), p. 221 à 238; p. 224, 225.

(5) O. Hamelin, Essai sur les éléments principaux de la représentation, Paris, Alcan, 1925 (2e édition), p. 18, 19.

thèse hamelinienne est sans doute de prendre la Relation comme fait primitif et point de départ de tout le système. L'être est le rapport. L'absolu est le relatif parce qu'il est le système des relations.

Deuxièmement, le problème chez Hamelin est de construire un système qui fournira à priori une expression adéquate du réel. Reconstruire le réel à partir des concepts c'est nécessairement employer une méthode analogue à celle de Hegel, c'est-à-dire dialectique; mais en employant cette méthode Hamelin entreprend d'éliminer de la pensée hégélienne tout ce qui répugnait au spiritualisme. Le ressort de la méthode hégélienne paraissait être la contradiction; il y a là, estimait Hamelin, une opposition absolue qui rendra, non pas difficile ou aléatoire, mais à proprement parler, impossible toute synthèse, et donc tout progrès véritable. Par ailleurs la dialectique hégélienne, pense Hamelin, conduit ou au nihilisme ou au panthéisme, tous deux suppriment les existants. Insistons sur ce point. Hamelin veut rejoindre le concret c'est-à-dire la conscience personnelle; il cherche donc une définition de l'existant qui, au lieu de le faire évanouir dans un tout, recevra son sens par les rapports qu'il entretient avec d'autres existants. Hamelin écarte pour cette raison l'idée hégélienne de la contradiction et lui substitue l'opposition aristotélicienne des contraires. L'antithèse devient ainsi une négation atténuée, ou mieux, une négation qui n'a de sens que par sa corrélation avec la thèse; l'antithèse est dès lors médiatrice et par son rapport à la thèse amène,

sans violence, la synthèse. Ainsi nous voyons que la dialectique hamelinienne consiste à dire que chaque notion posée par l'esprit appelle une notion contraire; ces deux notions ne sont concevables que par leur rapport; l'opposition rend nécessaire une troisième notion qui unifie les deux autres et qui sera véritablement synthétique, c'est-à-dire progressive. Hamelin veut par ailleurs mettre en évidence que les trois notions ne sont pas déduites mais construites par leurs relations. Les moments successifs de la synthèse hamelinienne se répartissent et se succèdent comme les catégories chez Kant (et chez Renouvier) mais à la différence de Kant et de Renouvier, ces moments au lieu de se succéder et de se juxtaposer s'enchaînent et se hiérarchisent pour former une synthèse rationnelle et dialectique. Au sommet de cette hiérarchie, se trouve la personnalité c'est-à-dire l'être spirituel, concret et libre.

Troisièmement, la nécessité qui caractérise cette dialectique et qui est comme la condition de son progrès présente ceci de particulier: elle n'est ni contraignante ni suffisante; elle est un appel. Précisément, chacun des termes qui constitue la relation s'interappellent. L'appel est une nécessité parce que le terme appelé doit être tel terme et non pas tel autre; n'importe quelle consécution n'est pas possible. Mais cette relation ne suffit pas, pour réaliser la consécution des éléments il faut l'intervention de la conscience - le passage de l'abstrait au concret dépend de l'acte libre et contingent de la conscience. C'est par cette idée que Hamelin voulait satisfaire à la fois aux exigences

d'un rationalisme et d'un personnalisme.

Si cette doctrine profonde, difficile, parfois obscure n'était pas une doctrine populaire, elle a néanmoins profondément marqué la philosophie française contemporaine. On retrouve son influence même dans les mouvements personnalistes de Mounier ou de Dandieu. Mais avant tout elle constitue l'axe du mouvement de la philosophie de l'Esprit dont les principaux représentants sont sans doute LeSenne, Lavelle, Morot-Sir...

1.4 Léon Brunschvicg

Lorsqu'on pense à la philosophie de l'université, c'est-à-dire à la philosophie officielle et sérieuse des premières années du XXe siècle, c'est à celle de Léon Brunschvicg que l'on pense. En effet on pourrait dire que par son enseignement à la Sorbonne de 1909 à 1939, par sa présidence du jury d'agrégation de philosophie, par ses contributions fréquentes aux revues philosophiques et notamment à la Revue de Métaphysique et de Morale (qui regroupait autour de Xavier Léon, fondateur de la Revue, P. Halévy, D. Parodi, A. Lalande, F. Rauh), par ses nombreux écrits, Brunschvicg a contribué directement ou indirectement à la formation de la plupart des philosophes français contemporains.

Brunschvicg professait et défendait un idéalisme critique. Cela signifie essentiellement quatre choses.

Premièrement, Brunschvicg croyait compléter et continuer l'oeuvre de Kant par l'élimination de tout dogmatisme et par la mise en

lumière de la nécessité qui nous oblige de ne chercher les conditions de la vérité que dans l'activité de la conscience.

Deuxièmement, critique signifie opposition à toute métaphysique; la métaphysique, aux yeux de Brunschvicg, n'est pas autre chose qu'une philosophie de la synthèse qu'elle soit dialectique comme chez Hegel ou chez Marx, constructive comme chez Hamelin, psychologique ou sociologique comme chez Ribot ou chez Durkheim. Brunschvicg croyait que le primat de la synthèse entraîne une sorte de dégradation de l'esprit, parce que, en se posant comme nécessaire, elle constitue une garantie du succès de l'esprit en deçà ou au-delà de celle qu'il peut se donner lui-même; elle escamote non seulement la liberté et la créativité mais le caractère précaire de l'existence. L'esprit, dit Brunschvicg, est ce qui ne dépend de rien, il est ce qui se dépasse et se renouvelle infiniment.

En troisième lieu critique signifie immanence. Contre l'idéalisme de la perception d'un Berkeley ou l'idéalisme de l'intelligible attaché aux concepts comme chez Hamelin, Brunschvicg s'efforçait de montrer comment l'esprit ne découvre pas mais pose, invente, crée incessamment, en toute liberté, les formes et les méthodes dans tous les domaines: il n'y a rien en dehors de l'intelligence ou plus exactement ce qu'il y a en dehors est un monde sans signification, sans finalité sans, donc, intelligibilité. C'est pourquoi chez Brunschvicg l'intelligence n'est pas l'intuition d'une réalité intelligible ni une activité

dont le terme final est dessiné d'avance, mais une activité capable d'ordonner l'expérience et dont le succès n'est garanti que par son propre dépassement, que par le progrès effectif de la connaissance.

En dernier lieu, on peut dire que, à l'encontre de Descartes, de Maine de Biran, de Bergson et de toute la tradition classique, Brunschvicg récuse l'intuition de l'esprit par lui-même. L'esprit ne se manifeste que dans ses oeuvres qui sont des signes ou des chiffres de l'activité spirituelle ordonnant le monde. L'histoire de ses oeuvres constitue le seul moyen pour l'esprit de prendre conscience de soi. Voilà pourquoi la philosophie, qui est réflexion de l'esprit sur lui-même, ne se sépare ni de l'histoire ni de l'histoire de la science. La philosophie est solidaire de la science et de son histoire où elle trouve sa matière. La tâche de la philosophie est donc de réfléchir sur l'activité intellectuelle dans le but, non pas de mieux éclairer le champ exploré par les savants, mais de mettre en lumière la productivité de l'esprit lui-même. En d'autres mots, pour Brunschvicg l'histoire intellectuelle de la construction du monde révèle l'activité productrice de l'esprit au delà de ses constructions. L'esprit se découvre comme "pensée de la pensée". Evidemment aux yeux de Brunschvicg, l'esprit ne se laisse pas prendre dans le réseau de rapports qu'il tisse pour construire le monde et c'est pourquoi on peut dire que l'esprit est libre.

C'est à la liberté de l'esprit défini comme conscience intel-

lectuelle qu'il convient d'appuyer le progrès d'une conscience morale et d'une conscience religieuse. Entre le domaine intellectuel et le domaine moral s'ouvre un passage de plain-pied. Le progrès intellectuel et le progrès moral coïncident; il y a convertibilité entre le théorique et le pratique. Le chemin qui conduit au moi véritable est le même qui conduit à la vérité. Ainsi la sagesse brunshvicgienne retrouve les conclusions de Socrate et de Spinoza où la droiture de la volonté s'unit à la lumière de l'intelligence. C'est pourquoi Brunshvicg pouvait écrire dans le Progrès de la conscience: "être juste, c'est comprendre, et comprendre autrui, c'est l'aimer" (6) et, un peu plus loin, "ni la culture ni l'intelligence n'ont promis de sauver, malgré eux, ceux qui n'ont pas l'énergie de se cultiver et de comprendre; elles n'offrent de vérité qu'aux esprits capables de vérifier en eux-mêmes et par eux-mêmes l'aphorisme que le salut de l'homme est en lui".(7)

Nous voyons ainsi que ce qui caractérise principalement la position philosophique de Brunshvicg, c'est d'une part, son refus de toute transcendance et de l'autre son spiritualisme militant; chez lui le vrai problème n'est pas de "penser le monde" mais de spiritualiser l'existence, de vivre et de faire vivre de la vie de l'esprit, de con-

(6) L. Brunshvicg, Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, Paris, Alcan, 1953 (2e édition) p. 721.

(7) Ibid., p. 750.

tribuer par des actions concrètes à l'avènement du règne de l'esprit.

1.5 Conclusion

Il est vrai de dire, comme on le voit, qu'il existe entre ces trois maîtres penseurs de profondes divergences. Brunschvicg, par exemple, s'oppose radicalement à toute synthèse; il y voyait l'affirmation d'une limite et donc la négation de l'esprit; il accordait, à l'opposé de Bergson et de Hamelin, la plus haute valeur à l'activité intellectuelle dont il trouvait le modèle dans les sciences et dans leur progrès qui se concevait comme un renouvellement et un dépassement infinis. La philosophie chez Brunschvicg est réflexion, c'est-à-dire reprise. Chez Bergson, comme chez Hamelin, par contre, la philosophie est créatrice et constructive; c'est l'intuition qui fournit l'instrument qui permet d'embrasser la totalité chez le premier, c'est la dialectique de la Relation, la loi primordiale des choses et de l'esprit, qui la réalise chez le deuxième.

Néanmoins il y a incontestablement des traits communs entre ces philosophes. On pourrait remarquer, par exemple, cette foi sans réserve dans l'esprit et dans la suffisance de l'esprit à lui-même. On le voit chez Bergson pour qui la philosophie est une reprise d'un courant vital par l'intérieur, chez Hamelin pour qui rien ne peut s'introduire du dehors dans l'esprit celui-ci étant tout et plus que tout, et enfin chez Brunschvicg qui voit dans l'esprit cette force de renouvellement et de dépassement qui se manifeste dans tous les domaines: science,

art, morale. Cette attitude spirituelle a sa source dans les philosophies de Descartes et de Maine de Biran et chez leurs grands continuateurs du XIXe siècle; c'est pourquoi on peut dire que Bergson, Hamelin et Brunschvicg offraient trois expressions originales d'une tradition philosophique psycho-métaphysique et humaniste qu'ils entendaient continuer, renouveler et approfondir. C'est en termes de tradition et de continuité qu'il faut parler de la situation philosophique en France au début du XXe siècle.

Jean Nabert croit demeurer fidèle à cette grande tradition. Le titre même de son premier livre, l'Expérience intérieure de la liberté, en reprenant le problème de la liberté dans la perspective de la philosophie de l'immanence, atteste assez cette fidélité. Mais on voit aussi dans ce titre un des problèmes que, pour Nabert, cette tradition ne parvenait pas à éclairer. En effet, à ses yeux, Bergson, Hamelin, Brunschvicg, échouaient, tous les trois, non seulement à sauvegarder l'intégrité et la spécificité des entreprises humaines, mais ce qui est plus grave, ils échouaient à personnaliser l'esprit, ils manquaient fatalement l'existence concrète où le moi est tenu non seulement de penser mais d'agir et en agissant de se créer. D'après Nabert, comme nous le verrons, cet échec provenait essentiellement d'un vice de méthode.

Beaucoup de jeunes philosophes, témoins de la crise qui se manifestait dans tous les domaines -- en psychologie (Freud, l'école de

Nancy), en art (Kandinsky, Schoenberg, Webern) en littérature (Mann, Proust, Gorki, Rilke), en technologie (Fessenden, Wright, Ford) en science (Planck, Bohr, Einstein) -- partagèrent ce sentiment d'insatisfaction: ils estimaient que le passé s'était épuisé et qu'il ne pouvait plus fournir ni modèles ni méthodes et qu'il fallait, à tout prix, l'abandonner. On voit ce rejet d'une manière explicite chez Marcel (1927), et avant lui mais de façon naissante chez Wahl (1920).

D'autres cependant, tel Nabert, Lavelle, LeSenne croyaient, au contraire, que la seule façon de progresser et de faire progresser la philosophie c'était de s'approprier, de repenser la tradition. Lavelle et LeSenne devaient infléchir l'intellectualisme d'Hamelin vers l'existence pour en faire un idéalisme concret et comme ils le disent eux-mêmes, une philosophie de l'Esprit et de la participation. Mais c'est sans doute Brunschvicg qui a stimulé d'une façon décisive la pensée de Nabert. Celui-ci y a trouvé à la fois les éléments d'une philosophie soucieuse de la spécificité des ordres, et un intellectualisme qui pouvait faire contrepoids aux nouvelles formes de romantisme. Mais qui est Jean Nabert? Comment réalise-t-il cette appropriation? Comment fait-il progresser la philosophie? C'est à ces questions que nous voulons maintenant essayer de répondre.

CHAPITRE II

LA VIE ET L'OEUVRE DE JEAN NABERT

1. Jean Nabert: philosophe et éducateur.

Jean Nabert est né à Izeaux, près de Grenoble, dans le Bas Dauphiné, le 27 juin 1881 (1). Son père y fut instituteur et directeur d'école. De ce dernier, il reçut une éducation non pas religieuse mais laïque; le type d'éducation qui faisait la gloire de l'école primaire de la III^e République (2). A dix ans, son père le place au Collège de Bourgoin. Peu après, son père, nommé à Grenoble, inscrit son fils au Lycée. Nabert étudie à la Faculté des lettres de Grenoble (1901-02) puis à la Faculté des lettres de Lyon. A Lyon il fait connaissance de Louis Lavelle avec qui il reste lié toute sa vie. Là ils suivent ensemble les leçons d'Arthur Hannequin (3). Vers 1905, après son service

(1) Quelques notices biographiques sur Jean Nabert ont déjà été publiées: H. Birault, La présence de Jean Nabert, in Etudes philosophiques, 1962 (17), p. 432-438; Rose-Marie Mossé-Bastide, La philosophie morale de Jean Nabert, in Annales de la Faculté des lettres d'Aix, 1963 (38), p. 41 à 64 et Paule Levert, Jean Nabert, une philosophie de l'intériorité pure, in Archives de philosophie, 1968 (31), p. 355 à 416.

(2) En guise d'illustration fictive de ce que fut cet idéal laïque qui transformait l'éducation en France, on peut évoquer La gloire de mon père de Marcel Pagnol.

(3) Nabert a dédié sa thèse principale à la mémoire d'A. Hannequin. Pour la genèse de la doctrine de Nabert, il n'est pas indifférent de savoir que Hannequin tout en voulant rester dans le sillage spiritualiste, valorisait hautement la philosophie de Kant. Il contestait vigoureusement les interprétations et l'utilisation que Renouvier faisait de la philosophie kantienne.

militaire dans le corps des chasseurs alpins, Nabert gagne Paris où il prépare l'agrégation. Il assiste avec Louis Lavelle et René LeSenne, aux cours d'O. Hamelin, de Bergson et de Brunschvicg.

En 1908, Nabert est nommé professeur de philosophie au Lycée de Saint-Lô où il reste jusqu'en 1910. Cette année-là il est reçu agrégé avec Jean Wahl et Gabriel Marcel, et nommé au Lycée de Brest où il enseigne jusqu'à la guerre.

Mobilisé dès le début de la guerre, il est blessé en 1914 à Maubeuge et interné à Genève en Suisse. C'est là qu'il prend connaissance de l'oeuvre du philosophe et théologien Jean-Jacques Gourd (4). Nabert reste marqué par cette pensée dont on retrouve des traces, d'après nous, dans tous ses écrits.

Rentré en France, Nabert est nommé au Lycée de Metz où il enseigne jusqu'à 1926, année où il soutient ses thèses, L'expérience intérieure de la liberté et L'expérience interne chez Kant. Il enseigne

(4) L'ouvrage principal de Gourd est sans doute Les trois dialectiques (Genève, Georg, 1897). D'après Gourd, qui professe le phénoménisme, il y a deux régions de connaissance et de réalités humaines : région du coordonnable, c'est-à-dire de la constance, du nombre, de l'universel, et la région de l'incoordonnable, c'est-à-dire de la différence, de l'unique, du libre. L'activité de coordination est illimitée, il reste, dans tous les domaines où cette activité s'exerce, la science, la morale, l'esthétique, la société des éléments incoordonnables, des hors-la-loi et des normes -- c'est le sacrifice, c'est le sublime, c'est le révolutionnaire et le génie. La notion de l'incoordonnable empruntée à Gourd joue un rôle majeur dans la philosophie de Nabert.

à Paris, aux Lycées Louis-le-Grand et Saint-Louis, en Khâgne à Lakanal et en 1931 au Lycée Henri IV avec Lavelle et LeSenne et enfin aux Lycées Fénelon et de Rennes. Il est chargé de cours à la Sorbonne pendant deux ans. Au moment de l'invasion il se réfugie à Loctudy. Il regagne Paris en 1944 et il enseigne à l'Ecole Normale Supérieure. En 1945 il est nommé Inspecteur général de l'enseignement secondaire. Nabert exerce ces fonctions pendant deux ans. C'est comme directeur de la Bibliothèque Victor-Cousin qu'il termine sa carrière. Jean Nabert est mort le 13 octobre 1960 à Loctudy, en Bretagne.

Nabert a joué un rôle important dans la vie philosophique de la France d'entre-deux-guerres. Il participa à la plupart des débats de la Société française de philosophie; par des recensions, des études critiques et des articles, il contribua régulièrement aux revues -- Revue de Métaphysique et de Morale, Revue philosophique de la France et de l'étranger et plus tard aux Etudes philosophiques. D'autre part, par son enseignement il exerça une profonde influence sur ses élèves; cherchant l'éveil plutôt que l'affirmation, il savait écouter et valoriser les interventions d'autrui. On disait de lui qu'il était un professeur de philosophie qui était en même temps un philosophe (5). Ses

(5) Voir P. Naulin, L'itinéraire de la conscience, Etude de la philosophie de Jean Nabert, Paris, Aubier, 1963, p. 7, 8; L. Doucy, L'humanité de l'inspecteur général, in Etudes philosophiques, 1962 (17), p. 421 à 432.

leçons ne se distinguaient pas d'une recherche et d'une réflexion vivantes.

2. L'oeuvre

Mais Nabert a très peu écrit; ses écrits par ailleurs n'ont pas eu le retentissement qu'ils méritaient. Sans doute leur style abstrait dépourvu d'images et de comparaisons, la rareté croissante de références et de repères conjuguée à l'absence de reprises et d'arrêts exigés par les règles de l'écriture, permettaient de suivre très exactement, très rigoureusement les sinuosités de la conscience, mais ces traits de style avaient pour conséquence de concéder très peu au lecteur et de rendre l'accès à ces écrits extrêmement difficile.

On peut répartir ses publications en deux groupes: d'abord son oeuvre doctrinale qui comprend uniquement trois livres: L'expérience intérieure de la liberté (6), Eléments pour une éthique (7) et L'essai sur le Mal (8); dans une publication posthume, P. Levert a réuni sous le titre, Le désir de Dieu (9), un grand nombre des pages manuscrites

(6) Paris, P.U.F., 1924, xii-331p., (nous citerons: EIL).

(7) Paris, P.U.F., 1943, 239p.; 2e édition, (préface de Paul Ricoeur), Paris, Aubier, 1962, 221p., (nous citerons la deuxième édition: EE).

(8) Paris, P.U.F., 1955, 165p.; 2e édition (Introduction de Paule Levert), Paris, Aubier, 1970, 188p., (nous citerons la première édition: EM).

(9) (Préface de Paul Ricoeur, Avertissement de Paule Levert), Paris, Aubier, 1966, 382p.

que Nabert a laissées à sa mort en 1960. L'étude et le commentaire d'autres philosophes forment un deuxième groupe constitué presque exclusivement d'articles de revue (10). Ces commentaires se distinguent nettement de l'oeuvre doctrinale. Il est caractéristique de son oeuvre, en effet, de bien dissocier étude et commentaire de la présentation de sa pensée personnelle. Ainsi, ses trois livres sont de plus en plus avarés de références et de repères historiques; les renvois et les allusions aux doctrines traditionnelles semblent faits dans le but, non pas de les considérer pour elles-mêmes, mais d'appuyer ou d'éclairer les positions que Nabert lui-même veut défendre (11). A l'inverse, dans ses articles de revue, Nabert semble chercher avant tout à présenter pour elles-mêmes telle pensée ou telle position à l'intérieur d'une pensée, réduisant au minimum ses propres interventions et se gardant de toute appréciation personnelle.

Nous voulons, dans les pages qui vont suivre, présenter, à grands traits, l'oeuvre doctrinale de Nabert. Avant d'entreprendre cette présentation il convient de rappeler deux choses. D'abord, le but de notre

(10) Voir la bibliographie. Il faut signaler que l'article Le divin et Dieu publié en 1959 devait s'inscrire dans une recherche plus importante. Les idées exprimées dans cet article se retrouvent en partie dans Le Désir de Dieu, op.cit., p. 201 à 224, 263 à 272.

(11) Nabert renvoie en appendices l'étude de la théorie de la volonté chez Bradley (EIL, p. 322 à 331) et celle de l'idée du mal chez Kant (EM, p. 159 à 165).

étude est de mettre en lumière un aspect de la méthode nabertienne qui jusqu'ici n'a peut-être pas été suffisamment remarqué. Il n'est donc pas question de présenter la philosophie de Nabert, de faire l'inventaire de toutes ses idées et de toutes ses richesses, de dégager les sources et le sens de l'oeuvre ou d'en apprécier sa portée. Nous voulons seulement, pour l'intelligence de l'étude que nous entreprenons, donner ici quelques indications sommaires grâce auxquelles le lecteur pourrait se faire une idée assez juste de l'ensemble de l'oeuvre nabertienne et de la place que les problèmes de méthode y occupent.

Deuxièmement, rappelons que les premiers contacts décisifs de Nabert furent avec Hannequin, Brunschvicg, Gourd. C'est sans doute l'idéalisme critique qui constitue le trait commun entre ces trois philosophes. C'est d'A. Hannequin et de L. Brunschvicg que Nabert tenait son respect profond de la science et de la conscience intellectuelle. C'est chez eux qu'il trouvait une idée précise de la réflexion et tout ce qu'il lui fallait pour satisfaire son goût d'analyse. Mais c'est très probablement ses contacts avec la pensée de J.-J. Gourd, pendant les longues années de la guerre, qui l'ont éveillé aux problèmes moraux et aux difficultés qu'un idéalisme critique faisait surgir lorsqu'il s'agissait d'aborder directement et pour eux-mêmes ces problèmes. La philosophie de Brunschvicg devait paraître sur ce point peu satisfaisante. Il n'est donc pas étonnant de voir Nabert s'attacher au maître problème

de la réflexion morale, celui de la liberté, dans son premier livre
 1'Expérience intérieure de la liberté (1924).

2.1 L'Expérience intérieure de la liberté

Nabert nous fait voir, dès les premières pages de ce livre, pourquoi le rationalisme et l'idéalisme critique en particulier échouent à nous faire saisir notre liberté et pourquoi donc la pensée doit chercher une autre voie demandant à l'expérience ce que la dialectique et l'intuition n'ont pu fournir. Cet échec provient, pense notre auteur, d'une tentative assez constante dans l'histoire des idées, depuis les grecs, pour approprier et transporter les concepts élaborés pour l'explication du réel à la conscience et à ses activités; c'est-à-dire une tentative pour faire dériver une philosophie de la conscience d'une philosophie de la nature. La philosophie moderne en déplaçant les problèmes permanents de la pensée et en les reprenant au point de vue du sujet cherchait avant tout à garantir la vérité des sciences; elle mettait au premier plan de ses recherches les questions épistémologiques. Selon Nabert, la philosophie moderne, aussi bien que la philosophie grecque est chez ses principaux représentants, avant tout une théorie de la connaissance qui, au lieu de dégager les caractères distinctifs de la conscience et de ses activités, se contentait de faire couler "le contenu frémissant de l'expérience morale et de l'action dans les catégories élaborées pour comprendre le monde" (12). Cet aspect laissé dans l'ombre,

(12) EIL, ix.

Nabert, par le biais de l'étude de la liberté, veut l'éclairer. Essayons donc d'apercevoir comment ce philosophe renouvelle la problématique de la liberté.

Nabert estime que la philosophie moderne, dans ses parties décisives, de Descartes à Brunschvicg, est parvenu à montrer et à mettre hors de doute le pouvoir de l'esprit et le bien fondé de la science. Elle fonde décisivement l'objectivité du savoir et l'autonomie de la conscience intellectuelle. Il sera donc aléatoire, pense notre auteur, de chercher la liberté dans un relâchement des lois de l'esprit ou de la nature, dans une faille de notre connaissance ou dans une imperfection du réel. On sait par contre que l'esprit ne se laisse pas prendre dans le réseau qu'il tisse pour comprendre l'univers - l'esprit est donc libre. Mais, pense Nabert, l'identification de la liberté avec le dynamisme intellectuel ne nous garantit qu'une liberté impersonnelle. La liberté ne paraît pas être en toute rigueur de terme un prédicat de mon action.

Pourtant nous nous croyons libres. C'est cette croyance que le philosophe doit parvenir à comprendre et à fonder. Le problème pour Nabert est donc de trouver un moyen pour affirmer le caractère personnel de la liberté sans compromettre ou nier les conclusions de la philosophie moderne en ce qui concerne la conscience intellectuelle. C'est pourquoi il se demande si la signification intellectualiste du Cogito en épuise la signification. Pour répondre à cette question, Nabert propose d'exa-

miner le fait psychologique afin de voir s'il peut être intégralement annexé au déterminisme ou s'il relève d'un acte original de la conscience dans sa productivité non déterminable par les catégories sur lesquelles repose la vérité du savoir. Ses analyses l'amènent à découvrir dans le fait psychologique un aspect qui ne peut être compris que par l'idée d'une causalité originaire irréductible à la productivité de la conscience intellectuelle.

Notre auteur conclut que l'action n'est pas la suite des représentations et que l'esprit humain ne peut être défini tout entier par la fonction qu'il exerce en construisant l'intelligibilité de l'univers. Mais cette fonction par laquelle le sujet de l'action se pose comme cause originaire, source du caractère et de la personnalité, n'est pas étrangère à la raison; elle est, croit Nabert, constamment en liaison avec le déterminisme psychologique et sans lequel elle se perdra. Ainsi à la différence de Bergson, ici le déterminisme devient un moyen, une résistance à la faveur duquel la liberté peut se connaître. Nous voyons donc que Nabert appuiera notre croyance à la liberté non pas sur une construction de l'esprit, mais directement sur l'expérience de la causalité que nous exerçons. Seulement, et c'est ici peut-être le nerf et l'originalité de cette thèse, il ne s'agit pas d'une intuition qui nous fait coïncider par l'intérieur avec cette causalité; l'intuition est vide, il faut que la réflexion supplée à elle. L'expérience intérieure de la liberté est, dans cette doctrine, une expérience réflexive. C'est

pourquoi la liberté chez Nabert n'est ni une donnée pure, ni l'objet d'un savoir, elle est toujours en voie de réalisation; elle est inséparable de la réflexion et de l'effort.

Dans l'Expérience intérieure de la liberté Nabert examine d'abord le sentiment du libre arbitre; il montre non pas que ce sentiment est faux mais qu'il relève des lois de la représentation et qui peut par le jeu de la délibération, nous masquer notre liberté véritable en faisant croire que nous remettons tout en question alors que nous avons déjà voulu. (L'analogie avec Sartre et les thèmes de la mauvaise foi devient saisissante.) Dans son deuxième chapitre consacré à l'examen de la Causalité de la conscience, Nabert interroge les grands philosophes; Kant, Renouvier, Bergson, Leibniz, Socrate, Bradley (auquel il réserve un appendice), James; il ne suit pas un ordre chronologique, il tourne autour comme s'il fallait essayer les doctrines que l'histoire présente. Un troisième chapitre, La croyance à la liberté, est le noeud de la thèse, car le philosophe y étudie l'expérience intérieure selon Kant, Maine de Biran, la philosophie contemporaine, et présente ensuite une théorie originale de la croyance et élabore enfin les catégories de la liberté. Le dernier chapitre reprend toute la question. Nabert y présente la justification théorique de la démarche suivie dans les chapitres précédents. Il pose la question de la signification du Cogito et esquisse une interprétation très originale de l'histoire de la pensée. Les dernières pages laissent entrevoir les prolongements de l'analyse conduite

dans la thèse: la solidarité de la liberté et de la raison renouvelle la réflexion sur les valeurs et indique comment la réflexion concrète doit se prolonger dans une éthique.

2.2 Eléments pour une éthique

Dix-neuf ans plus tard, c'est-à-dire en 1943, Nabert publie les Eléments pour une éthique. Ce livre est, à notre sens et malgré quelques modifications de vocabulaire et de forme, la suite et le prolongement de l'Expérience intérieure de la liberté. Nous venons de voir que l'analyse de l'acte volontaire dans ce premier livre met en lumière l'activité de la conscience par rapport aux données psychologiques qui l'expriment mais auxquelles elle ne peut se réduire. Cette causalité n'a rien de commun avec celle par laquelle l'entendement lie les phénomènes selon la loi de nécessité. Elle signifie que l'acte de la conscience est l'origine non seulement des décisions mais aussi des motifs, bien que ceux-ci vus par l'entendement, paraissent les précéder et les produire. Cette causalité originaire cependant n'est pas une donnée, elle n'est pas non plus immédiatement transparente à elle-même; elle ne cesse de se chercher, de tendre à s'égaliser à elle-même. Ainsi une des conclusions importantes de l'Expérience intérieure de la liberté est que la liberté n'est pas la causalité de la raison, mais une causalité originaire qu'exerce la conscience. La liberté est un prédicat de la conscience agissante et personnelle; c'est ainsi qu'il y a une histoire de la conscience et de ses actes.

Puisque la liberté n'est pas donnée, qu'elle n'est pas une possession d'état, elle commande "une tâche infinie"; elle exige d'être vérifiée par des actes concrets qui cependant ne peuvent jamais l'épuiser. Nous voyons ainsi que la réflexion sur la liberté conduit directement à la réflexion éthique - éthique en un sens très large, au sens où Kant, par exemple, opposait à la "morale pure" qui contenait simplement "les lois morales nécessaires d'une volonté libre en général", l'éthique qu'il définissait comme "une théorie proprement dite des vertus qui considère ces lois aux prises avec les obstacles des sentiments, des inclinations et des passions auxquelles les hommes sont plus ou moins soumis"; ou encore réflexion éthique au sens que Spinoza donnait à ce mot, c'est-à-dire l'histoire exemplaire de notre désir d'être. Notre auteur veut déterminer, dans cette deuxième étude, les éléments principaux de cette histoire. On voit par là la continuité de la problématique nabertienne. Mais les Eléments pour une éthique, à la différence de l'Expérience intérieure de la liberté, ne présente pas les résultats d'une recherche; dans ce livre, recherche et présentation coïncident, d'où la difficulté de résumer ou de schématiser; c'est pourquoi nous nous contenterons de tracer la courbe de cette pensée, mettant en lumière quelques-unes des questions qui se posent dans ce livre.

Quel est le point de départ dans la détermination des éléments pour une éthique? Sur quoi porte la réflexion? Dans une première partie intitulée, Les données de la réflexion, Nabert montre comment

la réflexion, qui procède toujours d'une libre initiative, est solidaire de certaines expériences fondamentales, irrécusables. La réflexion, dont il est question ici, est mise en mouvement par les expériences qui accompagnent l'expansion du moi; plus précisément par les expériences qui sont "les indices des résistances que cette expansion a rencontrées ou des défaillances dont le moi s'est rendu coupable" (13). Notons bien qu'aux yeux de Nabert, ces expériences ne sont pas le résultat de l'action du moi dans le monde. C'est pourquoi on doit dire qu'elles sont inévitables et à proprement parler fondamentales.

Les titres des chapitres qui composent cette première partie sont très significatifs: L'expérience de la faute; La signification de l'échec; L'approfondissement de la solitude; ils nous permettent de suivre très exactement le progrès de la réflexion. Mais à quoi est-on conduit par la reprise réflexive de ces trois expériences constitutives de notre histoire? Cette reprise, de même que l'effort pour dégager leur signification et pour les approfondir, révèle une disproportionnalité radicale, une inégalité essentielle de soi à soi-même (14). Cependant, pense

(13) EE, p. 20.

(14) Ce qui commande la réflexion morale c'est l'expérience de l'inégalité essentielle du moi à son être, c'est l'expérience d'une disproportionnalité qui demeure entre ce que je suis (réellement ou effectivement) et ce que je suis (absolument). Il ne s'agit pas pour Nabert de privilégier le "pathétique" ou le "tragique" de l'existence, mais de mettre en lumière et de comprendre, une de ses dimensions fondamentales.

Nabert, cette reprise nous fait voir que la disproportionnalité qui se découvre au fond de ces expériences n'aurait aucun sens si elle ne renvoyait pas à un principe positif et originaire. Dès maintenant on peut dire que la réflexion, pour notre auteur, coïncide avec l'effort du moi pour se comprendre, et grâce à cette compréhension, avec une régénération de soi.

Ainsi la reprise réflexive de l'histoire constituée par nos actions met en lumière la double relation constitutive de notre être et montre que ces expériences sont comme le véhicule d'une aspiration qui passe la nature; la réflexion s'oriente vers l'affirmation d'un principe qui compense et fonde à la fois. C'est dans la deuxième partie des Eléments que la réflexion atteint son sommet dans l'affirmation de ce principe, le moi pur. Toutefois, la réflexion n'atteint pas ce sommet pour s'y reposer mais "pour que l'existence du moi se produisant, à partir du désir, sur tous les plans de l'action, imite et vérifie autant qu'il est possible, la certitude première" (15). Nous voyons donc deux traits vraiment majeurs. D'abord, on peut dire que, pour notre auteur, cette réflexion coïncide avec l'effort du moi pour se comprendre et grâce à cette compréhension, avec une régénération de soi.

Deuxièmement, si absolue que soit l'affirmation originaire,

(15) EE, p. 77.

elle n'a ni sens, ni réalité pour Nabert si elle ne s'oriente pas vers le monde, si elle ne se conjugue pas avec nos tendances et notre nature pour une promotion de valeurs dans le monde et grâces auxquelles cette certitude première se vérifie autant qu'il est possible. Elle doit, on peut dire, informer l'existence, se vérifier dans l'existence, faute de quoi elle restera irréelle et fictive.

C'est dans la troisième partie que Nabert essaie de relier la certitude première à l'existence. Il faut remarquer d'abord qu'il ne cherche pas à condamner la nature en lui donnant une interprétation pathologique; ni en l'interprétant comme un ensemble d'obstacles à une aspiration qui la passe; il ne cherche pas non plus à découvrir dans la nature une spontanéité orientée naturellement vers les fins de la conscience et de la valeur.

Il trouve d'une manière originale cette certitude première dans la forme d'une aspiration qu'il nomme "penchant pur", "désir d'être" (16). C'est ainsi que l'on peut dire que Nabert convertit le sensible en signe. Le devoir, les institutions, la sensibilité sont autant de signes de ce penchant, de ce désir. On voit par là ce qui sépare Nabert de Bergson, de Lavelle et de LeSenne par exemple pour qui, malgré les différences, l'univers est animé par une spontanéité naturelle orientée vers des fins qui se confondent dans la valeur. Pour Nabert, au contraire, les fins servent les valeurs seulement en exprimant, dans

(16) EE, p. 106, 107.

une conscience solidaire de la nature, un rapport avec un principe qui n'est pas de la nature. Plus clairement, et c'est un temps fort de la doctrine, l'aspiration ou penchant pur ne rivalise pas avec les tendances, elle ne les sublime pas, elle ne les contraint pas, au contraire elle les intègre et les organise. Ainsi, par exemple, le mariage n'existe pas tant pour refouler ou discipliner la vie sexuelle mais pour "interpréter dans le sens d'une fidélité absolue le vœu profond de l'instinct et pour préparer par là même, au delà de l'ordre garanti par le devoir et la loi, la possibilité de relations pures entre les consciences" (17). Mais comme chez Kant, la réconciliation de la liberté et de la sensibilité commande une tâche infinie. On n'a jamais le droit de dire que l'on est parvenu à réaliser effectivement cette certitude première dans l'existence. On ne peut pas non plus conclure à l'impuissance radicale de la moralité dans le monde (18). C'est pourquoi le sentiment terminal, celui de la vénération, n'exprime plus la séparation de la conscience à l'égard de la certitude première, il est l'indice de la présence effective de cette certitude dans l'histoire. Les sources de la vénération (c'est le titre du dernier chapitre) sont diverses mais témoignent d'un "enveloppement réciproque de la doctrine

(17) EE, p. 102.

(18) EE, p. 205.

et des actions" (19), et d'un acte de la conscience qui suscite cette solidarité (20). C'est-à-dire de la possibilité d'unir, de coordonner les valeurs, les sentiments, les dispositions d'âme autour d'une même inspiration et de telle manière que l'action semble avoir pour mission de la vérifier, d'en trouver la signification éternelle. C'est cette conspiration singulière de valeurs dont aucune ne demeure isolée ni des autres qui la soutiennent ni des opérations réelles de la conscience qui la vérifient ni de la pensée qui en garantit et en prolonge la signification, que nous vénérons chez Socrate ou Goethe, François d'Assise ou Jacqueline Pascal (21).

On ne peut en toute rigueur de terme qualifier les dernières pages de ce livre, ni d'optimistes ni de pessimistes. La certitude de soi qu'atteint la conscience (qui se distingue de la certitude intellectuelle, Nabert y insiste encore), est certes exposée aux déchirements et aux fléchissements de l'existence et de la conscience elle-même, mais il y a certitude. Rien ne laisse prévoir le troisième ouvrage.

2.3 Essai sur le Mal

L'Essai sur le Mal paraît en 1955. On pourrait dire que Les Eléments pour une éthique portaient de l'expérience d'une inégalité ou

(19) EE, p. 213.

(20) EE, p. 215.

(21) EE, p. 215.

disproportionnalité essentielle de soi à soi et que la réflexion procédait d'un désir d'être qui dans son rapport à l'action est un désir de régénération; c'est la reprise réflexive du texte constitué par nos actions qui nous permet de ressaisir le principe de notre être. Par là nous pouvons surmonter les aliénations qui nous séparent de notre être véritable. La dialectique de l'existence conjuguée au désir d'être, qui si elle n'exclut pas la menace d'une déchéance, ouvrait au moi l'espérance d'une régénération possible.

L'Essai sur le Mal semble tout remettre en question. C'est l'expérience de l'injustifiable qui fait éclater le bel équilibre des Eléments. L'injustifiable c'est ce qui ne peut plus être reconnu réflexivement comme résistance ou défaillance homogène, proportionnée à un désir d'être. Il est, à proprement parler, l'incoordonnable. Il nous arrive, écrit Nabert, de penser qu'il n'y a pas de justification possible de certains actes, de certaines structures sociales, de certains aspects de l'existence que la conscience ne peut ni comprendre ni réduire. Devant des actes de cruauté, l'abaissement des hommes, le refus à certains d'entre eux des conditions nécessaires pour leur épanouissement, la conscience s'indigne et proteste.

On peut dire que le problème pour Nabert est de déterminer le fondement de cette indignation et de cette protestation. La philosophie a deux manières pour aborder ce problème; une manière morale,

une manière spéculative. Or Nabert montre comment l'expérience de l'injustifiable met en échec ces deux tentatives. L'injustifiable paraît incommensurable au devoir; il n'a pas de rapport au devant-être réglant l'action et le faire. L'opposition du valable au non-valable, la transgression des normes ne comptent plus. L'indignation de la conscience devant le mal n'a de sens, pense notre auteur, que par rapport à un désir de justification.

Si l'injustifiable échappe aux oppositions de la pensée normative, elle ne se laisse pas non plus assimiler aux dialectiques rassurantes de la pensée spéculative. L'injustifiable est plus que privation, que limitation, que négativité bienfaisante pour le progrès de l'histoire ou de l'esprit. Il est autre et plus que finitude ou retard. C'est pourquoi Nabert insiste avec tant de force qu'il est vain de vouloir placer le mal dans une perspective objective où s'atténue la virulence, où il se réduit à une espèce d'erreur ou d'ignorance que le progrès de la connaissance doit dissiper. Il ne suffit pas de dire que l'injustifiable est la rançon du progrès.

Faut-il alors dire que l'injustifiable est absurde? D'où provient l'affirmation de l'injustifiable si elle ne trouve sa source ni dans la pensée normative ni dans la raison spéculative? Le divorce entre les conclusions de la pensée et les réactions de la conscience est manifeste. Faut-il dès lors tenir l'injustifiable pour une affirmation arbitraire: reflet ou transcription sur le plan intellectuel de

l'intensité de la souffrance? Voici comment Nabert répond. Pour empêcher que cette affirmation soit arbitraire: il ne faut "rien de moins qu'un acte intérieur à cette affirmation, enveloppant sa propre garantie, et faisant surgir dans le même temps une opposition absolue entre la spiritualité pure dont il témoigne et la structure du monde" (22). Or 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. Cet acte est la forme de l'absolu spirituel; mais nous ne pouvons la reconnaître qu'à travers l'affirmation de l'injustifiable, c'est-à-dire dans le double mouvement de protestation et d'aspiration.

L'injustifiable n'est pas le mal. Dans un deuxième chapitre intitulé: La causalité impure, Nabert entreprend de montrer comment le mal exige la complicité du moi. En effet, remarque l'auteur, "l'horreur que nous inspirent certains actes de cruauté tomberait, s'exténuerait, si nous étions assurés que ce ne sont que des explosions de l'instinct" (23). Notre jugement n'aura de sens que si "sous les servitudes qui accablent l'homme, sous les maux dont il pâtit, nous n'apercevons plus seulement l'indifférence de la nature ou de la vie à l'égard des désirs

(22) EM, p. 32.

(23) EM, p. 52.

humains, mais le retentissement d'actes librement accomplis, quelle que soit l'impossibilité où nous sommes de leur assigner une date et de suivre le cheminement de leurs effets" (24). L'expérience du mal mène à la conscience, à la causalité qu'elle exerce.

Nous voyons donc que pour comprendre cette expérience Nabert ne fait pas appel à une faute ou déchéance originaire, il ne la rejette pas non plus dans la nature ou la sensibilité pour juxtaposer une liberté intacte et autonome à une nature indocile. Il cherchera au contraire la source du mal dans la causalité de la conscience; causalité qui pour être causalité doit renoncer à s'égaliser à soi. Voici ce que Nabert écrit: "après qu'il a été accordé qu'une volonté pure, en optant contre l'universel, opte, en effet, pour ces tendances, pour cette subjectivité, par un choix qui la fait coupable; tout en la laissant libre, il n'est pas interdit de se demander si la volonté n'est pas déjà, quand elle opte, sinon coupable, du moins impure, mais d'une culpabilité ou d'une impureté qui, sans atténuer la responsabilité de moi, tombe en deçà des oppositions constitutives de la moralité et interdit à l'être agissant de trancher le problème de sa justification en fonction de ces seules oppositions, de se condamner sans appel parce qu'il a transgressé la loi, de s'approuver ou de se considérer comme quitte envers elle parce qu'il lui a été fidèle" (25).

(24) EM, p. 128.

(25) EM, p. 44.

Comment décrire cette impureté? Brièvement, ce n'est ni la nature ni la finitude. D'une part il ne s'agit pas de céder à la nature mais à nous-mêmes. De l'autre, l'impureté ne se réduit pas à la finitude, car ce qui sépare la causalité impure de la causalité pure n'est pas une privation ou un manque d'être qui pourrait être comblés par une quelconque démarche dialectique. L'impureté dont la conscience s'affecte est un renversement complet par lequel la conscience se referme sur soi, se sépare, croit se réaliser à part d'autrui, contre autrui et trahit ainsi la loi de son être. Cette causalité impure n'est donc pas un penchant vers la nature, mais un acte contemporain de la constitution d'un moi qui se préfère.

Après celà deux directions s'ouvrent pour l'analyse: celle du rapport à soi, celle du rapport à autrui.

Le troisième chapitre, Le péché, poursuit la première direction comme "rupture opérée dans le moi par le moi" (26). On y retrouve le mot terrible de Pascal "chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres". Cette analyse nous amène à voir que si originairement et de tout temps nous ne sommes pas ce que nous devrions être, toute différence s'efface entre les "bons" et les "méchants". Certes Nabert ne nie pas que l'action crée des différences; mais la réflexion sur l'action et sur la causalité dont elle procède, ramène à un rapprochement essentiel de tous les hommes: nous sommes tous la négation de l'idée d'une conscience pure.

(26) EM, p. 69.

La seconde direction, poursuivie au chapitre IV, montre que l'écart qui fait qu'un moi s'aime lui-même et se constitue comme autre est corrélatif "d'une sécession qui sépare les consciences les unes des autres, en même temps qu'elle les sépare du principe qui fonde leur unité"(27). L'autre n'est plus rien que l'autre.

Une des grandes conclusions des Eléments pour une éthique était que la relation avec autrui constitue la substance de notre être véritable, et que cette vie unitive se perd dans la mesure où je me referme sur moi-même. Dans l'Essai on voit que cette vie unitive est le principe qui fonde la réciprocité des consciences. En la brisant, en me séparant d'autrui je deviens obscur à moi-même. Il apparaît ainsi que la haine, par exemple, n'est pas la condition de la sécession des consciences mais son expression ou sa trace psychologique. Il faut, affirme Nabert, un acte intérieur qui rompe la réciprocité originaires pour que prennent corps des sentiments dont aucun jeu de tendances naturelles ne saurait rendre compte. C'est par ces analyses que Nabert conduit cette méditation exemplaire vers la double question: Y-a-t-il de l'injustifiable en soi? La justification est-elle impossible?

Toutefois dans son dernier chapitre Nabert ne parle que des "approches de la justification". Nul, dit-il, ne peut prétendre à une justification totale, à une approbation sans réserve de sa vie effective

(27) EM, p. 90.

sans céder à l'oubli, à l'effrittement du souvenir opéré par le temps, ou bien à une résignation facile. Cette justification nous est interdite même dans la réparation du mal fait à autrui: "Plus nous échappent les conséquences qu'ont eues nos actes sur le devenir d'autres consciences, plus il apparaît qu'aucune expiation, aucune réparation ne peuvent tenir lieu d'une justification conquise" (28); l'injustifiable pour autrui est l'irréparable pour moi. Nabert nous rappelle qu'aucune spéculation réductrice ne peut répondre à nos demandes. Une seule voie est possible: Ce mal a séparé le moi de son principe et rompu la réciprocité des consciences. C'est celle-ci qu'il faut restaurer en reprenant le principe d'unité qui la fonde, en nous mettant à la source même de notre reconnaissance du mal. La justification, l'affirmation justifiante, appartient aux conditions de possibilité de l'affirmation du mal (29). Pour cela, et pour éviter le jugement qu'il y a effectivement un injustifiable absolu, il faut la présence concrète et singulière d'une conscience qui se reconnaît dans celle du coupable ou du malheureux et qui crée, par là, la possibilité d'une régénération de l'un et de l'autre. Il ne suffit pas, il serait illusoire, d'intégrer ces actes à une expérience totale ou à l'histoire d'un univers dont la signification échappe au moi singulier. Il faut rétablir un équilibre

(28) EM, p. 126.

(29) EM, p. 136.

qui ne peut se promouvoir que par une présence. Il faut une présence qui n'est pas précaire, intermittente, menacée, mais qui sera constante et accordée, aussi concrètement que celle d'un ami, et en même temps médiatrice entre les consciences et leur principe.

L'Essai sur le mal, comme nous le voyons, est tout entier suspendu à l'affirmation de l'injustifiable et à la recherche des conditions de possibilité d'une telle affirmation. Ces conditions se déploient progressivement jusqu'à une régénération cherchée, exigée et accordée par une autre conscience. C'est pourquoi Nabert paraît à la fois accueillir l'injustifiable et le récuser, l'accentuer et lui ôter son caractère d'absolu. L'affirmation de l'injustifiable se fait dans les trois premiers chapitres de ce livre; on le découvre non pas comme une transgression de la loi mais comme une négativité, une causalité qui s'oppose à la conscience pure. Il paraît que si la régénération ne peut être déclarée impossible elle n'est pas non plus assurée. C'est pourquoi Nabert rejette toutes les solutions théoriques qui recourent aux idées de privation, de finitude, du rapport de la partie au tout, des degrés d'être, ou qui supposent une quelconque synthèse dialectique ramenant par un biais ou un autre l'injustifiable à un système d'intelligibilité universelle. La protestation contre l'injustifiable est un appel à la justification.

2.4 Le divin et Dieu

La méditation sur le principe de justification, sur cette

présence absolue, ouverte dans les derniers chapitres de l'Essai se poursuit dans un petit article publié en 1959: Le divin et Dieu (30).

Dès les premières lignes Nabert avertit le lecteur que les idées exprimées dans cet article se situent dans le contexte d'une recherche beaucoup plus ample. Cette recherche, de toute évidence, devait être le thème d'un livre que Nabert aurait peut-être appelé: Le désir de Dieu. En effet, Paule Levert a réuni sous ce titre un grand nombre des pages manuscrites que Nabert a laissées à sa mort en 1960. Les thèmes qui ont occupé les dernières années du philosophe apparaissent nettement. C'est dans le contexte de ces méditations que figurait l'article sur Le divin et Dieu. Sans doute c'est le caractère inachevé de l'ensemble de ces textes qui a amené Nabert à présenter dans cet article, quelques aspects liminaires de cette recherche principalement, comme il l'a dit lui-même, sous la forme de questions. Ces questions, que l'on peut aisément ramener à trois, commandent la composition de l'essai de 1959. La mise en lumière de ces questions nous permettra de voir comment cet article s'insère dans l'oeuvre de Nabert et en même temps comment la problématique du divin--du divin plus que de Dieu, comme dira Nabert -- est un prolongement de la philosophie réflexive.

Les premières questions portent sur la possibilité d'une problématique du divin dans une perspective d'immanence. Notre auteur se

(30) in Etudes philosophiques, 1959(14), p. 321 à 332.

demande, tout d'abord, "s'il y a place pour une problématique du divin-- du divin plus que de Dieu--dans une philosophie qui ne s'appuie ni sur une intuition des essences--au sens antécritique de ce terme--ni sur l'intuition de l'ens a se ou de Dieu" (31). A première vue, écrit-il, il peut paraître que la problématique du divin est strictement liée à une ontologie ou à une certaine conception du monde qui ne mettent pas en question la dualité des actes: de l'acte de Dieu qui fonde le divin, de l'acte d'une conscience particulière ni reconnaît le divin (32). En effet, on a, dit-il, l'impression qu'une telle problématique dans la perspective d'immanence est non seulement paradoxale mais désespérée (33).

Cependant, pense Nabert, il y a au moins une raison majeure pour poser ce problème autrement. Les ontologies se trouvent dans l'impossibilité de réconcilier non seulement les différents chemins qui conduisent au terme premier, mais aussi bien les exigences hétérogènes auxquelles répond l'affirmation de Dieu, avec l'univocité qui est le caractère fondamental de l'être. C'est là une invitation à poser le problème autrement. En effet, pense-t-il, non seulement l'idée du divin est-elle menacée par l'ancienne antinomie de l'intelligibilité et de l'intimité personnelle, mais "quand une ontologie cède la place

(31) op.cit., p. 321.

(32) Ibid.

(33) Ibid., p. 322.

à une autre, le sentiment (du divin) dont on pensait qu'il puisait en elle toute sa vérité semble condamné à disparaître" (34). Pour faire disparaître ce sentiment, Nabert ne croit pas qu'il suffit de rejeter, ou de reconnaître comme fallacieuses, les raisons dont il paraissait solidaire. Il y a, pour ainsi dire, une survivance du sentiment que le philosophe doit parvenir à comprendre (35). C'est ainsi que la reprise de la problématique du divin dans une perspective d'immanence trouve une première justification.

Notre auteur rappelle ensuite l'argument fondamental de la philosophie réflexive: la réflexion est l'effort que déploie le sujet pour se comprendre à partir du texte constitué par ses actions et, grâce à cette compréhension, se régénérer et se justifier. Or, poursuit-il, "le désir de Dieu ne fait qu'un avec le désir d'une compréhension de soi" (36). On sait ce qui fait de la compréhension de soi un désir: c'est la découverte que la conscience fait et ne cesse de faire du contraste, "d'une sorte d'aliénation fondamentale qui l'empêche de

(34) op.cit., p. 323, 324.

(35) Notons que chacune de ses études commence par une affirmation semblable: ce que le philosophe doit comprendre ce n'est pas l'illusion d'un sentiment, mais sa survivance indépendamment des raisons dont il paraissait à première vue solidaire. Ainsi dans l'Expérience intérieure de la liberté, c'était le sentiment du libre arbitre; dans les Eléments pour une éthique, les sentiments de la faute, de l'échec et de la solitude; dans l'Essai sur le mal, le sentiment de l'injustifiable et ici il s'agit de la survivance du sentiment du divin.

(36) op.cit., p. 325.

s'égaliser à soi, et d'un pouvoir de réflexion qui la constitue comme la négation même de l'objet" (37). Mais qu'est-ce qui fait de ce désir un "désir de Dieu" en l'absence de tout être en soi? Ce qui rend cette identification possible c'est, semble-t-il, l'intériorité de la première certitude. Car en unissant le par-soi et le pour-soi dans l'affirmation de la conscience pure il n'est plus possible de maintenir la dualité des actes dont Nabert parlait plus haut: entre l'acte de Dieu, garantie du divin, et l'acte de la conscience qui le reconnaît et l'affirme (38).

On voit par là combien la problématique du divin considérée comme prédicat d'un être transcendant se transforme.

Mais, de ce point de vue, quel sens a le divin? C'est ici que Nabert esquisse un programme qui devait s'appeler dans le désir de Dieu une "critériologie du divin". Dans l'article de 1959, cependant, il s'agit de montrer que le divin n'est pas le prédicat d'un être mais un caractère de l'acte de la réflexion. Le divin fait dès lors fonction d'a priori, normatif tant à l'égard de nos actes, qui traduisent au plus près dans le monde la certitude originaire, qu'à l'égard de l'idée de Dieu. C'est dire que le divin définit une orientation de l'attention qui permet de reconnaître hors de soi, dans l'expérience, les actes

(37) op.cit., p. 325, 326.

(38) op.cit., p. 326.

ou les êtres qui témoignent pour le divin; il "fonde la possibilité d'une interprétation de l'expérience révélatrice d'un accord de fait avec certaines exigences de la conscience pure" (39).

De ces exigences, Nabert dit qu'elles doivent être assez rigoureuses pour exclure maintes figures du divin ou du sacré, assez indéterminées cependant pour laisser à l'expérience et à l'histoire toute leur imprévisibilité quant à l'apparition du divin" (40). Pour l'essentiel, toutefois, elles se ramènent à l'idée d'une causalité spirituelle pure. Qu'est-ce que cette causalité? Ce serait une causalité entièrement docile à l'idée et qui "tout en se plaçant sous le signe d'un moi se déprend dans son acte même, de tout ce qui procèderait seulement du moi et ne vaudrait pas absolument pour toutes les consciences au nom même du principe qui leur est commun" (41). C'est pourquoi, écrit Nabert, il faut se demander si les prédicats de Dieu ne se confondent pas avec les prédicats d'une action conforme aux exigences de la conscience pure (42). En tous les cas "c'est en ce sens que l'idée du divin crée une dimension de spiritualité dont il ne faut pas craindre de dire qu'elle est foncièrement autre que la dimension spécifiquement morale. Cet a priori est un appel lancé à une liberté pour une réali-

(39) op.cit., p. 327.

(40) Ibid., p. 327.

(41) Ibid.

(42) Ibid.

sation infinie" (43).

Il apparaît que l'idée du divin comprise comme a priori joue un double rôle: il fonde la vérité de la présence autant que le sentiment de l'absence" (44).

D'abord son rôle est critique et purificateur; il nous détourne des faux absolus, il écarte les idoles et les fausses croyances. Ce sentiment d'absence, ou mieux, le vide creusé par ce refus ne se comprend que par rapport à l'a priori.

De l'autre côté, cet a priori fonde la vérité de la présence, et à ce titre, lie la critériologie du divin au discernement des témoignages qui assurent l'avance de la réflexion du divin vers Dieu.

La liaison de la critériologie au discernement des témoignages qui atteste la présence du divin est au centre de la troisième série d'interrogations. Cette liaison pose la question du rapport entre la raison et la foi. Si, en effet, on appuie le discernement et la compréhension des témoignages à une critériologie du divin ne demande-t-on pas à la conscience de se faire juge du divin? Sans doute, répond Nabert. Mais "c'est pour que rien ne se mêle à l'idée de Dieu qui ne soit pas

(43) Ibid. Ces idées s'éclairent particulièrement bien par un texte publié dans le désir de Dieu où Nabert écrit: "un prédicat originnaire (l'a priori) ne dit pas: "il y a du divin, il y a du beau", mais "du beau est à faire, à percevoir, à découvrir; du divin est à faire, à comprendre, à saisir ou à percevoir", et son absence apparente est due à notre passivité, à notre indifférence" op.cit., (p. 267).

(44) Ibid., p. 327, 328.

divin. L'idée du divin est normative" (45). Si Dieu décide du divin, écrit Nabert, "force est d'appeler divins maints aspects du monde qui ne le sont pas" (46). Tandis que "partir du divin c'est aller vers un Dieu qui n'est que divin, qui n'a aucune part dans l'injustifiable et dans le mal, qui n'est ni tout puissant, ni omniscient et dont il n'y a plus lieu de se demander comment il est compatible avec l'existence d'un monde où il n'est de succès spirituel qui ne soit précaire, pas de finalité qui ne soit contrariée par des forces hostiles, pas de régulation rationnelle qui demeure rebelle" (47).

Ainsi nous voyons que, pour Nabert, aller du divin à Dieu, c'est écarter d'abord toute idée de Dieu, c'est se rendre attentifs aux témoignages du divin. C'est aussi maintenir la pluralité des formes que peut prendre cette démarche. Car le divin, qui, d'après le philosophe, échappe au domaine de la preuve et de la probabilité, c'est-à-dire à toute preuve de fait, ne peut être reconnu, affirmé que par l'initiative d'une conscience. Dès lors il peut se diversifier et s'intensifier à l'infini. C'est pourquoi il peut écrire: "la permanence de l'idée du divin n'est pas incompatible ni avec l'élément de liberté présent dans

(45) Ibid., p. 329.

(46) Ibid., p. 330.

(47) Ibid.

la reconnaissance de tel témoignage plutôt que d'un autre, ni avec l'impossibilité pour une conscience particulière de se délivrer du temps et du lieu de l'événement" (48). Entre ces témoignages divers il n'y a ni conflit ni contradiction parce qu'ils "donnent chaque fois au divin un sens nouveau plus profond" (49). Certes chaque conscience tient pour unique le témoignage qu'elle reconnaît, qu'elle affirme; mais il n'y a pas là une contradiction. Chaque témoignage "symbolise tous les autres, il conduit à un Dieu qui n'est pas l'être universel et infini de la théologie traditionnelle. Une sorte de personnalisation de l'absolu devient possible" (50). L'avance de la problématique en ce sens est possible, semble-t-il, parce que, à la différence de Kant, notons-le, les actes ou les êtres, témoins du divin, ne sont pas de simples exemples sans effet sur le modèle que nous portons en nous et par lequel nous jugeons des actions correspondantes. Dans un sens certain mais difficile à saisir le témoignage nous fait découvrir des significations nouvelles ou plus profondes qui n'eussent pas été découvertes par la seule analyse de l'idée (51). On peut ainsi parler d'un

(48) Ibid.

(49) Ibid., p. 331.

(50) Ibid., p. 329.

(51) Ibid., p. 331.

progrès de la conscience de Dieu.

Les deux derniers paragraphes de ce bref essai montrent comment les sentiments du sacré et de l'humilité s'éclairent de la même manière et relèvent de la même problématique: c'est le même appel qui nous convie à la reconnaissance du divin, du sacré...

Le langage hypothétique, la surabondance de questions, les hésitations et les reprises qui caractérisent l'article de 1959, Le divin et Dieu, aussi bien que le recueil posthume, Le Désir de Dieu rendent infiniment difficile l'intelligence de la position de Nabert à l'égard de cette problématique. On peut voir, néanmoins, se poursuivre jusqu'à ses derniers écrits l'effort soutenu pour rester fidèle à la philosophie de l'immanence tout en assumant l'existence concrète.

2.5 La philosophie réflexive

Deux années plus tôt, c'est-à-dire en 1957, Nabert avait publié dans l'Encyclopédie française un article intitulé: La philosophie réflexive (52). Nous présentons cet article en dernier lieu parce qu'il ne se range pas directement parmi les écrits doctrinaux et en continuité avec ceux-là. Pourtant cet article est plus qu'un commentaire ou un compte-rendu d'un mouvement philosophique. En effet, il prend parfois l'allure d'un manifeste de la philosophie réflexive.

(52) op.cit.

C'est pourquoi il faut en tenir compte. Cet article s'appliquait tout d'abord à distinguer la philosophie réflexive de toute philosophie de l'Etre, c'est-à-dire de toute ontologie qui emploie la réflexion sans être réflexive. Notre auteur y montrait comment le propre de la philosophie réflexive "est de considérer l'esprit dans ses actes et ses productions, pour s'en approprier la signification, et, d'abord, essentiellement, dans l'acte initial par lequel le sujet s'assure de soi, de son pouvoir, de sa vérité" (53).

Ce qui distingue les philosophies réflexives les unes des autres, c'est, écrit Nabert, le choix de l'acte initial auquel la réflexion s'appliquera. Au cours de son histoire, remarque l'auteur, la philosophie réflexive s'est effectivement engagée dans des directions différentes accordant une priorité soit à l'épistémologique et au formel, soit à l'action et à l'existence personnelle. Et on aurait pu croire que l'une excluait l'autre.

Toutefois, estime l'auteur, les deux directions de l'analyse réflexive sont absolument solidaires et ne doivent pas être séparées, car, dit-il, la tâche de la philosophie est "aussi bien de constituer une théorie du savoir que d'ouvrir au moi le chemin de la possession de soi et de la sagesse" (54). C'est pourquoi la philosophie réflexive

(53) Ibid., p. 19.04 - 15.

(54) Ibid., p. 19.04 - 16.

doit, sans rien renier de la conscience transcendante, devenir apte à s'appropriier les expériences plus concrètes dont la destinée du moi est solidaire (55). D'après notre auteur, la philosophie réflexive se montre, en effet, capable non seulement de réconcilier ces deux directions de l'analyse mais aussi d'opérer un déplacement et approfondissement des problèmes permanents de la pensée. En outre, pense-t-il, puisque la philosophie réflexive n'a pas l'ambition de réconcilier le mal ou l'imperfection avec l'ordre du monde ou de se mettre d'accord avec les postulats ou les conclusions d'une métaphysique assurée de l'unité du tout et de l'Etre. elle peut "aborder directement l'étude des sentiments qui sont la matière d'une philosophie morale" (56). C'est sans doute ici que la fécondité et la profonde originalité de cette philosophie se révèle avec le plus de clarté.

L'auteur se demande, en guise de réponse à une objection, si une philosophie de l'immanence, une philosophie qui refuse toute caution transcendante, n'est pas condamnée à demeurer au niveau d'un humanisme qui a beaucoup de peine à sauvegarder l'autorité de la conscience transcendante. Mais précisément, estime-t-il, la distinction entre un sujet pur et un moi individuel permet à la philosophie réflexive

(55) Ibid., p. 19.04 - 16.

(56) Ibid., p. 19.06 - 1.

d'accepter et de redresser la tendance invincible qu'a l'esprit humain de rapporter à une source étrangère toute idée, toute invention qui lui paraissent surpasser ses propres forces, et cela d'autant plus que cette idée, cette invention l'étonnent ou se présentent entourées de mystère.

En vérité, conclut Nabert, la philosophie réflexive a l'ambition d'atteindre l'inconditionné et l'absolu, et elle le fait, mais elle sait que son affirmation commande une vérification infinie: "on n'atteint la vérité qui est au sommet de la réflexion que pour mesurer tout aussitôt l'écart sans cesse renaissant entre cette affirmation première et son efficacité dans le monde" (57).

3. Conclusion

Dans les pages précédentes nous avons voulu présenter l'ensemble de l'oeuvre nabertienne. Cette présentation, quoique fort générale et schématique, met en lumière un certain nombre de traits qui caractérisent cette oeuvre, sa problématique et son programme, et dont, pour terminer, nous voudrions essayer d'indiquer le contenu.

En premier lieu on peut dire qu'il y a une solidarité étroite entre la démarche nabertienne et la tradition spiritualiste et idéaliste qui dominait la philosophie française au début de notre siècle. Nabert

(57) Ibid., p. 19.06 - 3.

y trouvait le vocabulaire et l'appareil catégorique pour l'élaboration de sa propre pensée; il y découvrait sa problématique.

Toutefois, à l'intérieur même de ce courant, Nabert occupe une place à part. Cette place se définit assez bien, il nous semble, par l'idée d'une double opposition philosophique et méthodologique. Nabert prend place dans cette tradition par son opposition à Bergson, à Brunschvicg et à Hamelin comme plus tard à Lavelle et LeSenne.

L'opposition à Bergson et à Hamelin paraît essentiellement comme un refus; refus du romantisme ou encore de l'idée romantique d'un instinct, d'un élan, immanent à la nature, peut-être ir- ou à- rationnel, et refus de la finité véhiculée par l'idée d'une synthèse dialectique. Mais refus avant tout de l'idée de l'intuition de l'esprit par lui-même.

A l'égard de Brunschvicg cette opposition semble se poser à l'intérieur d'un accord fondamental. On se rappelle que chez Brunschvicg l'analyse réflexive, qui est, à ses yeux, la méthode propre de la philosophie, a pour but de révéler l'esprit à lui-même en partant des actes de la connaissance scientifique par lesquels sont construites l'objectivité et la vérité. La connaissance scientifique constitue comme le paradigme de l'activité de l'esprit. Les ressources et les possibilités de l'analyse réflexive sont définitivement épuisées dans la reprise de l'expérience intellectuelle. Incontestablement Brunschvicg éclairait d'une lumière nouvelle l'activité instauratrice de l'esprit,

mais, malgré des formules très belles et très émouvantes sur l'amour et les valeurs, il n'éclairait pas de la même façon le sujet de l'action et ne parvenait pas à en sauvegarder l'originalité. On pourrait dire que si Nabert retient, et défend les conclusions de l'idéalisme critique à l'égard de l'entreprise intellectuelle, il réagit contre l'identification exclusiviste de l'esprit et de l'acte intellectuel contre, en d'autres termes, l'affirmation que l'analyse réflexive s'épuise dans la reprise de l'expérience vraie.

Ainsi on voit que Nabert définissait son programme par rapport à une déception assez semblable à celle de Marcel ou de Wahl. A la différence de ces deux philosophes cependant, comme nous l'avons déjà dit, il ne cherche pas à rompre avec la tradition; tout au contraire, et c'est là, nous le croyons, l'originalité et la force de sa doctrine, il cherchait à intégrer la dimension de l'intimité, de la personnalité, à l'idéalisme critique avec les seuls moyens de l'idéalisme critique (58).

En second lieu, notre présentation de l'oeuvre nabertienne permet de voir déjà ce qui en fait l'unité; c'est l'invariance de la méthode et de la problématique.

D'une part, sur le plan de la construction, chacun des ouvrages commence par l'examen d'un sentiment - le sentiment du libre arbi-

(58) Cf. L. Brunschvicg qui dit que la différence décisive entre Pascal et Kierkegaard est que ce dernier s'est violemment séparé d'une civilisation à laquelle il a pris parti de rester étranger, tandis que le génie créateur de Pascal en avait assuré le progrès (Descartes et Pascal; Lecteurs de Montaigne, Brentano, New York, 1944, p. 236).

tre, de la faute, de l'échec, de la solitude - le sentiment de l'injustifiable - le sentiment du divin. On voit se dessiner la courbe de la réflexion - identique dans chacun des écrits - allant du sentiment vers une première certitude qui le fonde pour ensuite retourner au sentiment, mais un sentiment qui est à la fois sentiment et exigence. Cette structure apparaît dans chacun de ses écrits et vérifie l'unité de l'oeuvre.

D'autre part, cette unité se constate aisément par rapport aux problèmes que Nabert étudie. En effet, on peut dire qu'essentiellement le problème de départ aussi bien que le problème central de toute l'oeuvre est celui de la causalité de la conscience. On le voit au centre de ses trois livres: dans l'Expérience intérieure de la liberté où il s'agit principalement de la possibilité d'affirmer cette causalité; dans les Eléments pour une éthique où il est question de son déploiement dans l'existence; et enfin dans l'Essai sur le Mal où c'est la qualité de cette causalité qui est en question. En d'autres mots, on peut dire déjà que la réflexion de Nabert porte presque exclusivement sur les expériences où la question du moi, c'est-à-dire du sujet concret, agissant, personnel, ne peut être éludée. Par l'insistance sur les expériences négatives où le moi se sent éloigné de soi, on voit Nabert prendre place comme un initiateur dans la réflexion contemporaine sur la conscience coupable.

En troisième lieu, notre présentation de l'oeuvre fait voir un

certain nombre de traits particuliers du "style" nabertien.

Distinguons d'abord entre "recherche" et "méditation". Par "recherche" on peut entendre l'examen critique d'un problème du point de vu de son histoire. Par "méditation" on peut entendre l'examen d'un problème pour lui-même et, pour ainsi dire, sans emprunt, en pleine indépendance. Evidemment une telle distinction n'a rien d'absolu, mais elle nous permet de rendre compte du caractère de plus en plus personnel des écrits nabertiens. En effet, dans la mesure que progressait notre présentation, l'impression devenait de plus en plus forte que Nabert procédait autant par suppression que par addition; nous avons pu voir que les reprises, les références, les transitions, les pauses ont été rigoureusement retranchés. Or, ces traits stylistiques conjugués au caractère abstrait de l'expression et à l'absence d'appels à l'imagination rendent l'accès à l'oeuvre de Nabert extrêmement difficile. De plus, une pensée qui semblait ignorer le vocabulaire de la phénoménologie et de l'existentialisme devait paraître, même en 1943 (Eléments pour une éthique) et davantage en 1955 (Essai sur le Mal), inactuelle. C'est pourquoi on peut dire qu'une telle oeuvre ne paraissait pas très apte à encourager beaucoup de dialogue ou de débat; elle éveillait plutôt, semble-t-il, une sorte de révérence à l'abri de commentaire et d'appréciation (59). On comprend par là aussi pourquoi la Forschung

(59) On peut semble-t-il appliquer à l'étude de l'oeuvre nabertienne ce que Ricoeur disait de la lecture de Heidegger. Celui qui se

nabertienne était si limitée.

Toutefois, aujourd'hui, et plus exactement depuis une dizaine d'années, d'autres études, surtout celles de Ricoeur, donnent à l'oeuvre de Nabert un environnement où elle peut prendre toute sa portée et qui accentue son originalité. On voit mieux par exemple comment Nabert renouvelle et approfondit la problématique de la liberté, annonçant et préfigurant des analyses que les existentialistes ont réalisées avec une grande force et pouvoir persuasifs; on peut mieux apprécier le rôle d'initiateur que ce philosophe assume, comme le dit P. Watté, dans la réflexion contemporaine sur la conscience coupable. Il n'est donc pas étonnant de voir grandir l'intérêt porté à cette oeuvre, ni de constater, sinon l'affluence des commentaires, du moins leur multiplication selon un rythme de plus en plus régulier. Nous voulons dans le prochain chapitre présenter, tout d'abord, à grands traits, un tableau des recherches nabertiennes. Ensuite nous essayerons de voir comment l'idée des foyers de la réflexion a été comprise dans les commentaires.

propose de parler de Heidegger, écrivait-il, est menacé par deux périls: celui de la glose et celui du pastiche. D'un côté, on tentera de résumer un livre, un paragraphe et on en tirera des platitudes sur l'être et le temps...ou bien on établira, pour l'intelligence, dira-t-on, des parallèles avec d'autres philosophes ou opérera des réductions salvatrices. De l'autre côté, on cherchera à imiter le maître en produisant des textes inspirés et déréglés qui ne sont que des mimes bouffons ou on vérifie l'aphorisme que la belle phrase se réglant sur elle-même n'est que le cachot de la spéculation creuse. (P. Ricoeur, Préface, in R. Guilead, Etre et liberté, Etude sur le dernier Heidegger, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1965, p. 5).

CHAPITRE III

LES RECHERCHES NABERTIENNES

1. Tableau des recherches nabertiennes (1960-1973) (1)

On doit à Paule Levert une série très riche et très pénétrante d'articles et de communications destinés à faire connaître la pensée de Nabert. Elle a publié en outre, le petit livre, Jean Nabert, ou l'exigence absolue, dans la collection "Philosophes de tous les temps"; elle a assuré le travail d'édition posthume du manuscrit inédit et inachevé qui devait éventuellement prolonger et justifier le dernier écrit de Nabert: le divin et Dieu. Madame Levert cherche dans ses études à présenter l'oeuvre, la philosophie de Nabert à partir du double thème de l'exigence absolue et de la communication des consciences.

Aux yeux de Paul Ricoeur, Jean Nabert est de toute évidence le maître philosophe. Il le cite dans chacun de ses propres livres; à en juger par l'étude de la philosophie réflexive qu'il réalise en introduction au livre De l'interprétation (2), la philosophie de Nabert constitue une source et une inspiration majeures pour ce philosophe contemporain. L'étude critique de l'Essai sur le Mal parue dans la Revue

(1) Voir la bibliographie pour la liste complète de commentaires et d'études.

(2) De l'interprétation, Essai sur Freud, Paris, Edition du Seuil, 1965, p. 45 à 63; on trouvera une reprise de cette étude aussi bien que de l'article l'acte et le signe selon J. Nabert, dans Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique, Paris, Edition du Seuil, 1969, p. 20 à 28; 283 à 329 et pour l'article, p. 211 à 221.

Esprit en 1958 est de Ricoeur. P. Ricoeur a publié, en 1962, à l'occasion du numéro spécial des Etudes Philosophiques consacré à Nabert, l'importante étude L'acte et le signe selon Jean Nabert où il essaie de rendre compte du destin de la représentation dans une philosophie de l'acte. En outre il a signé la préface des Eléments pour une éthique réédités en 1962 de même que celle de l'ouvrage posthume, Le désir de Dieu publié en 1966.

Paul Naulin est l'auteur du seul livre publié sur l'ensemble de la philosophie de Nabert. Il essaie d'y dégager la structure de cette philosophie en s'appuyant sur l'idée d'un itinéraire de la conscience (c'est le titre du livre) et en montrant les parallèles entre Nabert et Fichte. En plus on lui doit l'article suggestif et profond, La philosophie de Jean Nabert et la morale de l'autonomie, qui montre comment Nabert, malgré l'inspiration kantienne de sa philosophie, trouvant insuffisante toute morale fondée sur l'idée d'autonomie, cherchait à libérer la morale de l'ontologie sans la réduire aux catégories de la raison pratique.

Rose-Marie Mossé-Bastide, dans son petit livre sur la liberté, a consacré un chapitre (IX) à l'étude de cette idée chez Nabert, elle met la théorie nabertienne en rapport à celle de Kant et de Sartre, et montre l'originalité, les différences et les parallèles. Elle a le grand mérite d'avoir été la seule à mettre en lumière cette théorie originale et majeure dans la philosophie de Nabert.

Ludovic Robberechts et Robert Franck ont publié d'importants articles sur certains aspects de la méthode nabertienne. Robberechts prépare, en outre, une étude historique majeure de la philosophie réflexive allant de Maine de Biran à Ricoeur. Le premier tome (Maine de Biran à Brunschvicg) est paru en 1971; le deuxième devrait commencer par l'étude de Nabert.

En 1972, d'une manière tout-à-fait magistrale, Pierre Watté, à l'occasion de la réédition de l'Essai sur le Mal cherchera, dans son article Nabert lecteur de Kant, à comparer la trame des deux discours, discours nabertien, discours kantien, à la lumière de la philosophie kantienne de la religion que nous connaissons mieux aujourd'hui. Le rapport entre ces deux philosophes paraît autrement qu'il y a quinze ans écrit l'auteur; on voit mieux les parallèles et l'originalité de chacun. Ils sont tous les deux toujours en avance sur notre-temps conclut-il.

J.F. Thomas, en 1969, a publié une étude des rapports entre la philosophie de Nabert et le Christ des Evangiles où il essaie de mettre en lumière comment la réflexion philosophique amène Nabert de plus en plus près du Christ.

Enfin nous devons signaler le numéro spécial des Etudes philosophiques consacré à Nabert, en 1962, où outre les essais de Ricoeur, de Levert, de Naulin et de Robberechts, déjà mentionnés, on trouvera les études ou bien les évocations d'André-A. Devaux (Sentiment de véné-

ration et volonté d'égalité à soi-même chez Jean Nabert), de Louis Doucy (L'humanité de l'inspecteur général Nabert) et d'Henri Birault (Présence de Jean Nabert).

Ce tour d'horizon rapide nous permet de constater l'intérêt grandissant que l'on porte à la philosophie nabertienne; il faut voir aussi l'importance qu'elle prend aux yeux de beaucoup de philosophes contemporains, et non pas toujours les moins reconnus. Il apparaît, par ailleurs, et même s'il ne faut pas oublier le caractère plutôt global et disons suggestif des commentaires, que chacun d'eux renferme un nombre de décisions portant sur le sens de cette oeuvre, sur sa démarche et sur la manière dont on peut, ou dont on doit, la comprendre. Chacun est ainsi une sorte de guide qui mène à l'oeuvre de Nabert et qui l'éclaire. C'est pourquoi nous devons maintenant demander aux commentaires comment il faut comprendre l'idée des foyers de la réflexion chez le philosophe. Nous verrons, en effet, qu'ils nous offrent des réponses parfois différentes et à certains égards divergentes.

2. L'idée des foyers de la réflexion dans les recherches nabertiennes

Trois commentateurs, à savoir P. Ricoeur, R. Franck et P. Naulin ont accordé une place assez importante à la discussion de l'idée des foyers de la réflexion. A beaucoup d'égards ces discussions se chevauchent et se complètent, à d'autres points de vue, cependant, elles divergent. Ces divergences sont, à notre sens, à l'origine des difficultés d'interprétation de l'idée des foyers de la réflexion chez Nabert. Nous verrons dans les paragraphes qui vont suivre que cette

idée correspond tantôt à un principe méthodologique, tantôt à un moment dans la réalisation d'un itinéraire philosophique, tantôt elle est une grille ou un instrument pour rendre compte des pérégrinations de la philosophie réflexive depuis Descartes. Sans méconnaître la complémentarité de ces commentaires, nous insisterons davantage sur leurs divergences.

Paul Ricoeur écrivait dans sa "Préface" à la deuxième édition des Eléments pour une éthique que l'on ne pouvait ranger Nabert ni dans la descendance de Kant ni dans celle de Maine de Biran car à la différence de ces deux penseurs Nabert maintient la pluralité des foyers de la réflexion (3). Il renonçait rigoureusement "à toute genèse réciproque des normes régulatrices de la connaissance et de la science, et des opérations par lesquelles un moi s'approprie sa causalité spirituelle" (4). Précisément, pense Ricoeur, Nabert ne cherchait pas, comme Maine de Biran, "à faire sortir de l'expérience du fait primitif les formes, les catégories de la connaissance objective et à garantir les valeurs" (5). Il ne cherchait pas comme Kant à transposer la critique

(3) "Préface", in EE, p. 9.

(4) Ibid.

(5) J. Nabert, La philosophie réflexive, op. cit., p. 19.04-16.
Cité par Ricoeur, "Préface", in EE, p. 9.

au plan pratique pour enfin s'abriter dans un formalisme du devoir et une pathologie du désir (6). Nabert suivait donc, selon Ricoeur, une via média entre Kant et Maine de Biran.

Cette via média apparaît, par ailleurs, comme une sorte d'alliance, car, écrit Ricoeur, "l'héritage de Maine de Biran ne peut être exploité que si la méthode réflexive, libérée de la dictature criticiste, reste pourtant dans l'aura intellectualiste de la philosophie critique" (7). Cette formule est sans doute parfaitement convertible en ce sens que l'héritage de Kant ne peut être exploité sans y inscrire les dimensions du conscium sui et du compos sui. Pour rester dans l'aura de ces deux philosophies, l'affirmation de la pluralité des foyers de la réflexion doit se doubler d'une affirmation de leur solidarité et de la complémentarité (8). Et c'est précisément cette exigence de "mutuel appui" (9) qui empêche que les rapports entre les modes de la réflexion soient autre que ceux de solidarité et de complémentarité c'est-à-dire, par exemple, des rapports d'implication ou de subordination.

Selon Ricoeur, Jean Nabert aurait élaboré "une réflexion sur

(6) Ricoeur, "Préface" in EE, p. 8.

(7) Ibid., p. 10.

(8) Ibid., p. 9.

(9) Ibid., p. 9.

l'agir, irréductible à toute critique de la connaissance" (10) mais qui n'est pas non plus vouée à l'incommunication, au silence du subjectivisme. Nabert a pu se protéger contre cette double tentation, commune à toutes les philosophies de l'action, de dériver une théorie de la connaissance d'une réflexion sur l'action (11), et celle, commune aux philosophies du savoir de tirer une théorie de l'action d'une réflexion sur le vrai. Il a pu éviter ce double écueil parce que sa réflexion sur l'action inspirée de Biran est cautionnée par Kant. Il a pu l'éviter très exactement parce qu'il distingue entre les foyers de la réflexion et, parce qu'il affirme entre ces foyers un rapport non pas d'implication mais de solidarité.

Si l'on s'en tient à ces remarques il apparaît nettement qu'aux yeux de Ricoeur: 1^o Nabert distingue catégoriquement entre deux foyers ou deux modes de la réflexion; 2^o cette distinction constitue un principe méthodologique; 3^o elle est une condition de possibilité de la réflexion sur l'agir entreprise par Nabert; 4^o cette distinction permet de situer Nabert par rapport à Kant et Maine de Biran.

Quant à la place de cette distinction dans l'oeuvre de Nabert, il faut dire qu'elle est, pour Ricoeur, centrale et constante. Ainsi, écrit-il, en prenant l'idée des foyers de la réflexion sous un nouveau vocable, "depuis l'Expérience intérieure de la liberté jusqu'à l'Essai

(10) Ibid., p. 8.

(11) Cf. P. Ricoeur, Le volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier, 1950, p. 313.

sur le mal Nabert tend à distinguer réflexion et critique" (12). Le propre d'une critique, est de dissocier le transcendantal et l'empirique et, par là, de garantir le savoir; la réflexion par contre porte sur "l'histoire sensée de notre effort pour exister, de notre désir d'être" (13). Puisque la distinction entre réflexion et critique correspond à celle des foyers ou modes de la réflexion, cette distinction comme on le voit, ne saurait être "occasionnelle" mais traversera l'oeuvre entière de Nabert. Elle jouera donc un rôle essentiel dans l'articulation des thèmes de cette oeuvre; elle en constitue ce que Ricoeur appelle ailleurs (14) la "substructure", la "charpente".

Comme Ricoeur, Robert Franck pense que l'affirmation de deux foyers irréductibles de la réflexion est essentielle dans la philosophie de Nabert. La distinction entre plusieurs foyers de la réflexion constitue un trait fondamental de cette philosophie, et Nabert, affirme Franck, "n'aura jamais tenté de ramener cette pluralité à l'unité" (15). Sur la distinction comme sur la place centrale et le rôle essentiel de l'idée des foyers il y a, en apparence, un accord complet entre Ricoeur et Franck.

(12) Ricoeur, "Préface", in EE, p. 8.

(13) Ibid., p. 8. 9.

(14) Ricoeur, Le conflit des interprétations, op.cit., p. 162.

(15) R. Franck, Deux interprétations de la méthode de Jean Nabert, in Revue philosophique de Louvain, 1966 (64), p. 416 à 435; p. 426.

Toutefois, à la différence de Ricoeur pour qui l'idée des foyers de la réflexion semblait être avant tout un principe de construction, cette idée désignerait, aux yeux de Franck, une opposition radicale entre une philosophie de l'intelligible et une philosophie de la valeur. La philosophie de Nabert, dit-il, est une philosophie de la valeur parce qu'elle "n'a pas pour but de dire la vérité, de parler en vérité de l'être ou de l'existence, mais de donner une signification de valeur à l'existence. Elle n'est pas faite de jugements de vérité, mais de jugements de valeur" (16). Plus précisément, selon Franck, cette philosophie "poursuit un idéal d'appropriation" (17) où toute ambition théorique est absente.

Ainsi, si nous suivons bien l'interprétation que propose Franck de cette philosophie, il apparaît que l'idée des foyers de la réflexion sert à distinguer deux "types" de philosophie; bien que cette distinction soit essentielle pour l'intelligence de la doctrine, elle n'en est pas très exactement constitutive à la façon d'un principe qui, comme pour Ricoeur, contrôle ou règle toute l'interrogation. Quoiqu'il en soit nous voyons clairement que pour ces commentateurs, l'idée d'une pluralité irréductible des foyers de la réflexion est un trait es-

(16) R. Franck, Les traits fondamentaux de la méthode de Jean Nabert, in Revue philosophique de Louvain 1963 (63), p. 97 à 115; p. 97.

(17) Ibid., p. 98, 99.

sentiel de cette doctrine (18).

Ricoeur et Franck présentent, comme nous venons de le voir, deux interprétations de l'idée des foyers de la réflexion qui se ressemblent à plus d'un point de vue (19). Par contre, Paul Naulin, à qui

-
- (18) Insistons davantage sur les importantes différences qui séparent les interprétations de Ricoeur et de Franck. L'opposition catégorique entre deux "types" de philosophie, que Franck croit découvrir chez Nabert, établit clairement une distinction, une spécificité, une irréductibilité, mais, en même temps, elle crée une séparation, une brèche qui rend, il nous semble, tout rapport impossible. C'est-à-dire il apparaît que pour Franck cette philosophie de la valeur se soustrait à toute réflexion transcendante. Il n'y a plus de caution, plus d'équilibre. Telle n'est pas l'interprétation de Ricoeur qui affirme catégoriquement que Nabert maintient à la fois, la pluralité des orientations réflexives ainsi que leur solidarité et leur complémentarité. C'est, selon Ricoeur, ce rapport entre les orientations de la réflexion qui permet à Nabert d'échapper aux écueils du kantisme et du biranisme.
- (19) Ces "lectures" et interprétations du rôle et de la place de l'idée des foyers de la réflexion dans la philosophie de Nabert sont corroborées par ailleurs, mais indirectement, par les commentaires de Madame Paule Levert. Sans parler des "foyers", Madame Levert affirme catégoriquement que pour Nabert la réflexion n'est pas une connaissance mais "une activité pratique où le sujet reprend l'expérience, l'approfondit, l'intériorise, se l'approprie, lui donne un sens" (La pensée existentielle de Jean Nabert, p. 375) c'est-à-dire qu'il faut distinguer réflexion et connaissance; en outre elle souligne le double refus de Nabert: refus de "penser" le sujet en termes des catégories de l'objet; refus de réduire le sujet à l'activité transcendante qui détermine l'objet, comme elle dit "le sujet transcendantal n'est pas le sujet de l'existence, de la liberté, de l'action, le sujet qui doit se choisir lui-même, valoriser ses intentions, et décider de ses actes" (Jean Nabert, une philosophie de l'intériorité pure, op.cit., p. 375). Concevoir le sujet dans (par) les catégories qui définissent l'objet, c'est, selon Madame Levert, méconnaître le sujet dans son intimité, et le rapport de notre être à l'Être est réduit à celui d'une pensée finie à la pensée infinie (Ibid., p. 374). D'autre part, Gabriel

on doit la seule étude de l'ensemble de la philosophie nabertienne (20), nous offre une interprétation de cette même idée qui, à notre sens, s'y oppose.

D'après Naulin, lorsque Nabert définit la philosophie comme "l'ensemble des opérations par lesquelles la conscience prend possession de soi" (21), il fait sien le programme de Fichte. C'est pourquoi il est loisible, écrit-il, d'introduire la pensée de Nabert, et de l'éclairer, par la philosophie de Fichte.

La philosophie nabertienne, estime-t-il, est une philosophie de l'acte qui accorde la première place à la productivité de la conscience, elle a pour tâche de mettre la conscience en possession de soi.

Madinier dans son livre Conscience et Amour, Essai sur le "nous" (Paris, Presses Universitaires de France, 1938, 126 p.), croit que Nabert a montré définitivement que le cogito cartésien est susceptible d'une double interprétation; ou bien c'est la première vérité fondant la connaissance de l'univers, ou bien, c'est le fait primitif par lequel s'affirme la causalité interne d'un sujet (Ibid., p. 2), chacune des interprétations autorise des lignes de recherche foncièrement différentes (Cf. G. Madinier, Conscience et signification, Paris, P.U.F., 1953, p. 92-95 où Madinier présente, d'une manière personnelle, la méthode réflexive. ses buts et ses limites).

(20) L'itinéraire de la conscience. Une étude de la philosophie de Jean Nabert, op.cit. Nous n'avons nullement l'intention de rendre compte en quelques lignes de cette étude magistrale. Nous voulons seulement indiquer brièvement comment Naulin comprend l'idée des foyers de la réflexion.

(21) Ibid., p. 16; la citation est de Nabert (cours E.N.S., 1944-45).

Elle constitue ainsi une histoire pragmatique de la conscience (22).
 Sous le titre d'itinéraire de la conscience, Nabert reprend à son compte le projet d'une histoire pragmatique (23). C'est par rapport à cette idée qui définit l'objet de la philosophie que l'on peut, d'après Naulin, se guider dans l'oeuvre de Nabert. C'est donc à l'intérieur d'une philosophie de l'acte, ou en fonction d'un itinéraire de la conscience, que Naulin cherchera à comprendre l'idée des foyers de la réflexion.

Voici comment on peut comprendre cette idée d'après Naulin.

Les foyers désignent les fonctions (24) "que le sujet est appelé à remplir

(22) D'après Naulin, Fichte se proposait de reprendre et d'achever l'oeuvre de Kant. Cette oeuvre, dont l'originalité et l'intérêt se trouvaient dans la découverte de la subjectivité, ne parvenait pas à réaliser son programme. Pour réaliser définitivement le programme de Kant et la révolution copernicienne, il fallait éliminer la double facticité du moi et de la chose et ressaisir la conscience comme activité originaire. C'est-à-dire non plus comme être ou réalité intelligible mais comme acte (Ibid., p. 18, 22). D'où l'opposition fondamentale d'une philosophie de l'acte à toute philosophie de l'être: pour celle-ci la conscience trouve son principe hors d'elle-même tandis que pour celle-là la conscience ne tient son être que de son propre activité (Ibid., p. 42).

(23) Ibid., p. 29.

(24) "Fonctions" et non pas "facultés", dit Naulin parce que "faculté" est un prédicat objectif (Ibid., p. 218, 219).

et par lesquelles il se définit" (25). Il y a des fonctions théoriques et des fonctions pratiques, des fonctions de connaissance et de volition, d'objectivité et de productivité. Ces fonctions ne sont pas identiques (26). Ainsi Naulin écrit que "le cogito prend deux sens tout différents, selon qu'on le considère comme le sujet de l'action ou le sujet de la connaissance: pour celle-ci, il est le pôle identique des actes qui atteignent une vérité objective; pour celle-là, une causalité immanente aux décisions qui fondent la subjectivité de chaque conscience réelle" (27).

Dans la perspective d'une philosophie de l'acte, chacun de ces foyers ou de ces fonctions contribue à la réalisation de l'itinéraire de la conscience; chacun le fait, à sa façon, en définissant le sujet à partir de la lumière qui lui est propre.

Mais une philosophie de l'acte qui équivaut à "l'abandon du réalisme métaphysique a pour inévitable conséquence le privilège ontologique de l'action" (28). Il s'ensuit que seul le foyer de l'action, la fonction pratique, peut réaliser l'itinéraire de la conscience; seul ce foyer nous permet de ressaisir la conscience comme principe d'une

(25) Ibid., p. 220.

(26) Ibid.

(27) Ibid., p. 224.

(28) Ibid., p. 59.

activité qui fonde la possibilité de l'expérience (29). Il apparaît ainsi que le foyer d'objectivité n'a de sens que par rapport au foyer de l'action: il devient médiateur; une lumière qui nous éclaire sur l'action et une étape ou un moment, nécessaire sans doute, dans l'effort que la conscience déploie pour se posséder, pour s'égaliser à soi (30). Mais après cela, il faut dire en toute rigueur de terme que la conscience active et productrice s'annexe la fonction d'objectivité.

Le but de la philosophie nabertienne est, d'après Naulin, de remettre la conscience en possession de soi; c'est là le projet fondamental de Nabert (31). Et c'est à l'intérieur de ce projet, croit-il, que le philosophe tentait d'intégrer la théorie et la pratique. Il n'est pas possible de définir un tel programme sans reconnaître en même temps la priorité de la conscience active et productrice.

C'est pourquoi dans une philosophie de l'acte comme celle de Nabert, les foyers de la réflexion désignent à la fois les possibilités pour la conscience de prendre possession de soi et les étapes, ou les moments que la conscience doit parcourir pour se posséder. L'idée des foyers de la réflexion est, d'après Naulin, moins un principe méthodologique qu'un moment dans la réalisation d'un projet fondamental.

(29) Ibid., p. 58.

(30) Ibid., p. 50.

(31) Ibid., p. 16.

C'est dans des termes assez voisins, que Paul Ricoeur reprend ce problème dans son article L'acte et le signe selon Jean Nabert (32). La philosophie de Jean Nabert, affirme-t-il, maintenant est une philosophie de l'acte (33). Désormais, aux yeux de Ricoeur, le problème est de savoir ce que deviennent l'Idée, la Représentation, l'Entendement dans une philosophie de l'acte (34); car écrit-il, la représentation n'est plus le fait premier, le mieux connu, mais une fonction seconde de l'effort et du désir. La représentation, la réflexion sur l'expérience vraie, ne contiennent plus la clef de la productivité de la conscience (35).

Plus précisément, lorsque Nabert, dans l'Expérience intérieure de la liberté "distingue d'une recherche appliquée à la fonction d'objectivité et de vérité du cogito, une réflexion qui aurait pour thème la conscience dans sa productivité non déterminable par les catégories sur lesquelles repose la vérité du savoir" (36), il est clair, pense

(32) Etudes philosophiques, 1962 (17), p. 339 à 349. Cet article est postérieur à la "Préface" aux Eléments pour une éthique.

(33) Ibid., p. 340.

(34) Ibid., p. 339.

(35) Ibid., p. 340.

(36) Ibid., p. 340.

Ricoeur, qu'il se place dans la lignée de Maine de Biran. Il est par ailleurs manifeste qu'il y a une dissociation des opérations de la conscience agissante de celles qui règlent la connaissance et la science. En d'autres termes la conscience s'affranchit des modèles empruntés à la représentation et à la connaissance du monde extérieur (37). Dès lors nous voyons que c'est cet affranchissement qui crée le problème du destin de la représentation.

La solution que Nabert propose, estime Ricoeur, consiste à élaborer "une philosophie de l'acte qui rendrait compte à l'intérieur d'elle-même de cette fonction d'objectivité et de vérité" (38). Dans cette perspective, comme nous le verrons, l'idée des foyers de la réflexion ne constituerait nullement une solution définitive et un élément essentiel dans la pensée de Nabert, mais seulement une sorte de grille par laquelle on pourrait comprendre l'histoire de la philosophie réflexive.

D'après Ricoeur cette solution se dessine d'abord dans le cadre d'une tentative pour mettre en lumière le rôle des motifs dans la vie volitive. Ainsi il écrit que pour Nabert les motifs sont des représentations qui nous permettent de savoir ce que nous avons voulu; ils ne sont à aucun titre une cause de la volition, mais, pour ainsi dire, la lumière qui l'éclaire. Le motif constitue l'élément objectif de la

(37) Ibid.

(38) Ibid.

volition. Mais, écrit Ricoeur, "si nous faisons le trajet de l'acte à la représentation et non l'inverse, si, en effet, nous sommes fidèles à cette lecture, nous devons ressaisir jusque dans les motifs qui sont sensés précéder l'acte accompli de la décision, des esquisses, des ébauches, des amorces d'actes" (39). Il se produit alors comme une chute de l'acte inachevé à la représentation; c'est ce que l'on appelle motif. Le motif est donc l'effet, ou la suite, de la productivité de la conscience. C'est pourquoi on doit dire que le motif a une double nature: d'un côté il participe à l'acte, de l'autre, il devient un élément de la représentation.

De cette façon Nabert échappe, nous dit Ricoeur, "non seulement à l'antinomie kantienne de la liberté nouménale et de la causalité empirique, mais encore à l'opposition bergsonienne de la durée et du moi superficiel" (40).

Pourtant, remarque Ricoeur, il apparaît que l'affirmation de la double nature du motif ne fait que reporter plus loin la dualité des fonctions du cogito. Ce n'est pas la dualité de l'agir et du connaître, "c'est un dédoublement plus subtil, au sein même de la conscience agissante, entre son pouvoir pur de se poser et sa production laborieuse par la médiation d'éléments psychologiques; c'est ce dédoublement qui rend possible le glissement de l'acte de la conscience à la nature et son in-

(39) Ibid., p. 342.

(40) Ibid.

sersion dans le déterminisme de la vie psychologique. Et cet oubli, cette détente paraissent bien résulter de l'inachèvement de l'acte humain et de son inadéquation à la position pure de la conscience" (41).

C'est pour ces raisons que Nabert reprend ce problème au niveau des rapports de la liberté et de la raison. Mais là encore subsiste une dualité qui serait, en effet l'indice du caractère inachevé de la solution proposée dans les premiers écrits (42).

C'est pourquoi Ricoeur dit que dans les Eléments pour une éthique, ces questions sont intégrées dans une problématique singulièrement plus vaste à savoir celle de l'existence. Maintenant, "s'il demeure toujours une différence entre la conscience qui se promet et celle qui se regarde, c'est que l'existence elle-même est constituée par une double relation: entre une affirmation qui l'institue et passe sa conscience et un défaut d'être qu'atteste le sentiment de la faute, de l'échec et de la solitude" (43).

Il est évident que pour Ricoeur la problématique, portée sur ce plan, concerne la constitution radicale de la conscience et de l'existence; et il apparaît aussitôt que le signe, la représentation, la fonction d'objectivité sont annexés par la conscience active et productrice. En un mot, la philosophie nabertienne serait moins une

(41) Ibid., p. 344; la citation est de Nabert, EE, p. 269; les mots soulignés le sont par nous.

(42) Ibid., p. 346.

(43) Ibid.

justification de la science et du devoir qu'une réappropriation de notre effort pour exister; la problématique épistémologique des foyers de la réflexion comme celle des normes ne sont qu'une partie de cette tâche plus vaste (44). C'est pourquoi la philosophie est une Ethique "au sens fort et vaste que Spinoza a donné à ce mot, c'est-à-dire une histoire exemplaire du désir d'être" (45). Voilà brièvement comment Ricoeur présente la philosophie de Nabert. Mais que deviennent les foyers de la réflexion?

Nous devons dire que pour Ricoeur l'idée des foyers n'a qu'une signification historique. Historique du point de vue de l'évolution de la doctrine de Nabert d'une part, car elle correspond à la première solution partielle du problème du rôle du motif dans une psychologie de la volition et des rapports de la liberté et de la raison. La question de la pluralité des foyers est dépassée au profit de la problématique de l'existence (46). D'autre part, elle est historique du point de vue de la philosophie réflexive elle-même, car cette idée indique les ramifications des voies différentes que la philosophie réflexive a effectivement empruntées à la suite de Descartes. Il est évident que pour Ricoeur comme pour Naulin, l'idée des foyers de la réflexion n'a de sens que par

(44) Ibid.

(45) Ibid., p. 347. Cf. Ricoeur, De l'interprétation, op.cit., p. 45. à 63, où Ricoeur expose directement sa pensée personnelle au sujet de la "philosophie réflexive".

(46) Ibid., p. 346.

rapport à une philosophie de l'acte.

3. Conclusion: divergences et indécision collectives

Pour conclure nous pouvons dire que les commentaires ne nous donnent pas une réponse non-équivoque à la question: "comment faut-il comprendre l'idée des foyers de la réflexion chez Nabert"? En effet, comme on le voit, Paul Ricoeur lui-même semble hésiter entre deux interprétations: l'une qui fait de cette idée un trait fondamental de la méthode et une caractéristique majeure de la philosophie nabertienne, l'autre qui présente cette même idée comme une grille ou une image élaborée dans le seul but de rendre compte des directions différentes que l'analyse réflexive a effectivement empruntées depuis Descartes jusqu'à nos jours. On pourrait même, à la rigueur, parler d'une troisième interprétation chez Ricoeur, toute proche de celle de Naulin, qui rend compte de cette idée à l'intérieur d'une philosophie de l'acte et qui tend à la faire correspondre à une étape ou à un moment dans l'élaboration de cette philosophie.

Quoiqu'on puisse dire d'autre de ces interprétations, nous voyons assez bien que les commentaires rendent compte de l'idée des foyers de la réflexion de façon divergente. Les divergences nous paraissent importantes. Car la position que l'on prend à l'égard de la signification de cette idée est déterminante non seulement pour l'intelligence des analyses nabertiennes particulières mais pour celle de la doctrine toute entière et de son programme de recherches: s'agit-il,

en vérité, d'une tentative pour élaborer une philosophie de l'acte, une philosophie au sens vaste et fort qu'Hamelin, par exemple, donnait à ce mot, c'est-à-dire une synthèse et surtout un système embrassant tous les éléments du réel; s'agit-il au contraire d'une réflexion sur l'agir affranchie d'ambition systématique? C'est pourquoi nous croyons que les commentaires, en nous plaçant devant l'alternative d'une explication des foyers qui sera essentiellement ou historique ou philosophique, soulèvent un problème. Autrement dit, les divergences et l'indécision collectives des commentaires à l'égard de l'idée des foyers de la réflexion sont l'indice qu'il faut reprendre cette idée pour elle-même.

Pour faire cette reprise nous avons à examiner, en premier lieu, la démarche qui conduit Nabert dans l'Expérience intérieure de la liberté à l'affirmation de la causalité de la conscience et, en deuxième lieu, la conception nabertienne de la réflexion, telle qu'elle se trouve exposée dans les Eléments pour une éthique et La philosophie réflexive. Ainsi nous serons en mesure de voir si l'idée des foyers de la réflexion a un rôle essentiellement méthodologique ou inversement si elle n'intervient que pour rendre compte d'une étape dans l'élaboration de la philosophie réflexive. Par là, peut-être, nous poserons un premier jalon vers les questions plus générales du sens et de la portée de cette doctrine.

DEUXIEME PARTIE

L'ORIGINALITE DE LA CONSCIENCE

Le "Cogito" qui est essentiellement position de 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 connaissance (EIL, p. 157).

Dans l'Expérience intérieure de la liberté, Nabert écrit que "l'histoire de la pensée moderne, depuis le Cogito cartésien, est dominée par un double effort pour fonder la science et sauvegarder la causalité de la conscience" (1). On peut donc dire que pour lui une double problématique -- pratique et théorique, épistémologique et éthique -- domine la réflexion philosophique après Descartes. Pour comprendre le caractère problématique de ce double effort il suffit de rappeler ce que fut aux yeux de Nabert la "révolution cartésienne" et d'indiquer brièvement comment il comprend les répercussions de cette révolution dans l'histoire de la philosophie moderne.

On sait comment Descartes, provoqué en partie par la crise dans les sciences qui ébranla le réalisme naturel et renversa le réseau de certitudes absolues, déplaça le problème du savoir et de l'action en cherchant directement dans le sujet lui-même le fondement d'une sagesse et d'un itinéraire spirituel. Le dessein de Descartes est double: fonder la science et éclairer la conduite (2). Seulement, les objectifs de ce

(1) EIL, p. 262.

(2) Discours de la méthode, in Oeuvres et lettres, Paris, La Pléiade, 1963, p. 131.

double dessein n'ont pas reçu, dans l'histoire de la pensée moderne, une égale attention. Car, après Descartes, selon notre auteur, les intérêts de la raison paraissaient solidaires d'une élaboration des conditions de possibilité de la connaissance. Pour se protéger contre les interprétations du Cogito qui limiteraient celui-ci à l'appréhension des modalités subjectives de la vie psychologique, il fallait pousser au premier plan des recherches la question du fondement de l'objectivité et de la vérité. La priorité accordée aux recherches épistémologiques avait pour conséquence de faire poser la question de la conscience à l'occasion de celle de l'origine et de la valeur des principes de la connaissance. Il en résultait une telle interférence entre ces deux objectifs qu'il paraissait bien difficile d'affirmer l'originalité de la conscience sans compromettre la rationalité du savoir. C'est pourquoi Nabert pense que l'histoire de la philosophie moderne devait se lire essentiellement comme l'histoire des efforts pour fonder et pour justifier la science et le savoir, mais aussi, et en même temps, comme une histoire qui véhicule en filigrane un effort pour affirmer l'originalité de la conscience et pour fonder, sur cette affirmation, la spécificité de l'action humaine.

A l'égard du premier effort, cette histoire est l'histoire d'un progrès décisif: rejet du dogmatisme métaphysique, élaboration de l'idée d'un sujet dont l'activité est affranchie de tout asservissement à l'être, détermination des catégories qui règlent cette activité; re-

fus du réalisme de l'intelligible... Nous pouvons ainsi dire: parce que cette deuxième ligne de recherche n'a jamais trouvé d'expression achevée, l'histoire a légué le problème de l'originalité de la conscience à la philosophie contemporaine. Aussi est-ce le problème qui se pose avec urgence chez Nabert. Certes il n'était pas seul à le percevoir. Heidegger, par exemple, ne dit-il pas "avec le cogito sum Descartes prétend donner à la philosophie une base nouvelle et sûre. Mais ce qu'il laisse indéterminé dans ce commencement "radical", c'est le mode d'être de la res cogitans, plus exactement le sens de l'être, du "sum"(3). Mais il faut signaler une différence importante.

De l'histoire de la pensée moderne, Nabert retient plus qu'une théorie criticiste du savoir. Il en garde aussi une certaine détermination de la position du problème de la conscience. Ce n'est pas pour rien qu'il discerne et souligne dans l'Expérience intérieure de la liberté le double effort constitutif de cette histoire. Plus précisément, si les efforts pour affirmer l'originalité de la conscience ne sont pas parvenus à une expression claire et achevée, ils ont néanmoins créé une tradition dont l'orientation n'est pas douteuse. Chez Descartes lui-

(3) Sein und Zeit, Niemeyer, Halle, 1941, p. 24. Voir P. Naulin, L'itinéraire de la conscience, op.cit., (p. 41 à 60), pour la distinction entre une philosophie de l'être et une philosophie de l'acte.

même, chez Malebranche et surtout chez Maine de Biran, écrit Nabert, la question de la conscience se pose en termes de la causalité qu'exerce la conscience. Cette causalité serait distincte de celle que la pensée s'attribue dans la construction de l'objectivité.

Ainsi la tradition crée une première détermination de la question de la conscience qui amène notre auteur à poser cette question en termes, non pas de l'être comme chez Heidegger, mais de la causalité comme chez Descartes et chez Biran. C'est dire que l'affirmation de l'originalité de la conscience dépendra de l'affirmation de sa causalité.

De ces observations préliminaires il résulte que, pour res-saisir la structure d'interrogation chez Nabert, il est légitime, peut-être nécessaire, de commencer par l'examen de la causalité de la conscience. Nous nous demanderons dans cette partie de notre étude, ce qu'il faut comprendre par l'idée de la causalité de la conscience, sous quelles conditions il est possible de l'affirmer, et enfin quelle signification il faut donner au Cogito, c'est-à-dire à cette primitive évidence de l'activité subjective. Nous consacrerons notre prochain chapitre à l'examen de ces deux premières questions et nous verrons que pour notre auteur la causalité de la conscience se caractérise par une transvaluation des données psychologiques ou encore promotion absolue de valeur qui est, à proprement parler, une création. Il apparaîtra que cette causalité échappe aux catégories de l'entendement et est l'objet, non pas d'une intuition ou d'une connaissance immédiate, mais d'une expé-

rience intérieure et réflexive. La troisième question, celle du Cogito, sera l'objet d'un autre chapitre. Nous essayerons de faire voir deux choses dans ce chapitre. Il s'agira de montrer d'abord qu'aux yeux de ce philosophe la causalité de la conscience échappe à ce qui constitue l'âme des catégories, c'est-à-dire au "je pense" et, ensuite, que même si le Cogito retient son caractère d'évidence primitive elle n'aura aucune signification en soi. Autrement dit, nous voulons mettre en évidence l'important fait que pour Nabert le Cogito est une intuition vide et indéterminée qui ne se spécifie comme "je pense" ou comme conscience personnelle que par l'intermédiaire de la reprise réflexive de l'expérience.

CHAPITRE I

LA CAUSALITE DE LA CONSCIENCE ET L'EXPERIENCE INTERIEURE

1. La causalité de la conscience

La conscience exerce une causalité ou productivité qui échappe aux catégories de l'entendement, c'est-à-dire qu'il y a des changements dans la vie psychologique que l'on ne peut ni expliquer ni comprendre par ces catégories. Cette affirmation constitue le point central et comme le fait premier que veut mettre en valeur l'Expérience intérieure de la liberté, peut-être la doctrine nabertienne tout entière; c'est sur cette productivité originelle que Nabert cherchera à appuyer et l'idée de la liberté et l'ordre moral. Pour mettre en lumière la démarche qui conduit à cette affirmation cardinale, nous voulons poser trois questions. Comment Nabert parvient-il à affirmer une causalité qui reste réfractaire à l'entendement? Quelles sont les caractéristiques de cette causalité originelle? Et enfin, si cette causalité se soustrait à l'entendement, quel genre d'intelligibilité possède-t-elle?

1.1 Les sources psychologiques et philosophiques du problème de la causalité de la conscience chez Nabert.

Essayons de voir tout d'abord en quel sens l'affirmation d'une causalité originelle est problématique pour notre auteur. On peut assez facilement identifier deux groupes de difficultés.

Les premières proviennent des aspirations de l'analyse psychologique pour qui le statut scientifique dépend de la possibilité

d'opérer des liaisons nécessaires entre les changements (faits) psychologiques. L'idée d'une spontanéité, d'une gratuité qui, par définition, s'affranchissent des liaisons nécessaires, paraît difficilement admissible pour l'analyse psychologique. De ce point de vue, la difficulté consiste à affirmer une causalité originelle sans compromettre les aspirations scientifiques de la psychologie (1).

La réflexion philosophique soulève d'autres difficultés. Celles-ci ont leur origine dans les tentatives pour rendre compte de la spécificité de l'action humaine et pour fonder l'ordre moral. On peut dire qu'essentiellement les philosophes ont essayé d'en rendre compte de deux manières ou en suivant deux voies différentes.

La première voie ou la voie courte est la voie cosmologique. L'affirmation de la spécificité de l'action humaine s'appuie sur l'idée de contingence. On doit entendre par là une sorte de relâchement dans la rationalité du réel. De ce point de vue il s'agit de trouver soit une limite hypothétique aux lois de l'univers soit une ambiguïté plus ou moins radicale dans le réel soit, enfin, une limite quelconque à notre connaissance qui constituera le lieu de l'action humaine. Nabert estime qu'il est difficile dans cette perspective de ne pas définir la spécificité de l'action humaine par son irrationalité.

(1) "Ce qui est plus difficile que le discernement du déterminisme et de l'indéterminisme, c'est de montrer comment la liberté participe, sans s'y perdre, à la vie d'une conscience et au système des faits psychologiques qui s'y déroulent" (EIL, p. 63).

La deuxième voie, qui est la voie longue, cherche par contre cette spécificité non pas dans "une suspension de la loi du côté de l'objet" (2) mais directement dans l'activité du sujet lui-même. Tous les philosophes qui ont opté pour cette perspective sont d'accord, du moins en apparence, estime Nabert, pour dire que l'activité par excellence est celle de connaître et de produire la vérité. Pour parler de la liberté on voit bien que ces philosophes devaient s'appliquer à montrer que "le sujet qui fonde la connaissance de l'objet est au-delà des lois qu'il lui impose" (3). La vérité nous rendra libre, disent-ils. La liberté est l'essence de la vérité. Seulement, observe Nabert dans l'Expérience intérieure de la liberté, il faut savoir, après cela, si "l'activité qui fonde la connaissance répond pleinement à l'idée de la liberté" (4). Précisément ce que cette affirmation laisse indéterminé aux yeux de notre philosophe c'est la façon dont la liberté d'un sujet, par définition impersonnel, parvient à intéresser le moi concret et agissant. En d'autres termes, la liberté du sujet de la connaissance équivaut-elle à la liberté du sujet de l'action? En définissant la liberté par rapport à la raison n'est-on pas conduit à affirmer que nous sommes dans la liberté ou que la liberté est en nous sans que nous

(2) EIL, p. 60.

(3) EIL, p. 61.

(4) EIL, p. 62.

soyons en dernière analyse, libres? Bref, la deuxième voie paraît rendre compte assez facilement des termes: "liberté", "dans", et "en". Mais que signifie le "nous" ou le "moi" dans la proposition précédente? Quel est le rapport entre ce moi et cette liberté?

C'est ainsi que l'affirmation d'une causalité originelle, par suite la spécificité de l'action humaine, devient problématique pour Nabert. Cette affirmation semble contredire le déterminisme universel et par là mettre en question les exigences de la Raison. Mais à l'inverse, comme nous venons de voir, si l'on affranchit le sujet des conditions phénoménales et du déterminisme qu'il y introduit par son activité constituante, le sujet concret et agissant ne vaut que par la vérité qu'il introduit ou propose dans et par la connaissance; la liberté personnelle et le soi n'ont plus de sens. Précisément il devient difficile dès lors de coordonner cette conception de la liberté et de l'action humaine avec l'idée communément admise d'un ordre moral fait d'intentions et de mérites des personnes à chacune desquelles est reconnue une valeur absolue de fin en soi.

Nabert est amené de cette façon et pour ces raisons à poser la question de l'originalité de la conscience. Il la posera non pas en termes de l'activité connaissante, mais de l'activité volitive. Ainsi il écrit dans l'Expérience intérieure de la liberté qu'il s'agit de savoir "si le fait psychologique est une donnée qui se laisse docilement et intégralement annexer au déterminisme sans présenter aucun aspect permettant

de retrouver l'acte original et concret de conscience qui le soutient" (5). Partant nous voyons très clairement apparaître à la fois le programme que Nabert propose de réaliser et les grandes coordonnées du problème tel qu'il le conçoit. Au risque de nous répéter, disons pour conclure qu'il s'agira pour notre auteur d'éviter le détour cosmologique afin de poser la question de la liberté directement en termes du sujet lui-même et de son activité, mais, ce faisant, comme nous le verrons, il voudra se soustraire aux écueils impersonnalistes qui paraissaient solidaires de ce point de vue. Regardons cela de plus près.

1.2 Le déterminisme socratique

L'Expérience intérieure de la liberté ne nous offre pas une phénoménologie de l'acte volontaire. Sans méconnaître le rôle du vécu dans ces analyses on peut dire que la genèse et la complexification du problème se présentent comme le résultat d'une étude des grandes doctrines de la liberté: Kant, Renouvier, Bergson, Leibniz, Bradley, James (6).

Nabert pense que parmi ces doctrines celle qui permet de mieux poser le problème c'est le "déterminisme socratique". Cette expression, qui peut surprendre, n'a rien à faire avec une analyse de la pensée socratique; elle est destinée plutôt, nous semble-t-il, à identifier une

(5) EIL, p. xi.

(6) Paul Naulin a longuement et habilement commenté cette étude, (L'itinéraire de la conscience, op.cit., p. 83 à 131). Nous nous contentons ici de ne retenir que les résultats auxquels cette étude a conduit Nabert.

certaine tradition et une façon de comprendre; il s'agit de ce qu'on appellerait aujourd'hui un paradigme (7).

Voici comment Nabert comprend ce paradigme. L'idée qui commande est "celle d'une activité intellectuelle immanente au progrès d'une méditation dont le terme constitue une décision et un acte" (8). Le déterminisme désigne, ici, l'enchaînement des idées par la pensée. Ce processus d'enchaînement est immanent; la conscience n'a pas à subir une donnée qui lui est étrangère; l'activité de la pensée n'a pas à se comparer à l'événement ou au déterminisme phénoménal. L'efficacité de la décision se rapporte totalement à la pensée. On demande donc à la pensée d'éclairer et de produire la décision et, à la limite, l'on demande au vrai d'éliminer à la fois le faux et la faute. C'est pourquoi on peut dire par ailleurs que, dès que l'activité intellectuelle se relâche, on retombe du plan des jugements sur celui des faits psychologiques où on risque non pas d'agir mais d'être agi (9).

(7) D'après Naulin il est facile de comprendre la référence à Socrate même si le contenu de l'idée semble renvoyer plutôt à Leibniz ou à Spinoza. Car "Socrate est le philosophe qui se détourne de toute spéculation sur l'être pour se consacrer à la connaissance de soi (...) tout son enseignement vise en effet à exercer et à susciter le "discernement rationnel". Il consiste, selon une formule de Xénophon, à remonter dans une action particulière, concrète à l'idée qui est la condition de cette action" (Ibid., p. 122).

(8) EIL, p. 109.

(9) EIL, p. 110.

Ainsi il faut dire qu'aux yeux de Nabert le déterminisme socratique permettrait de bien poser le problème de la liberté parce qu'il affirme, sans compromission, la valeur, la signification et la force de la pensée, autrement dit, ce paradigme reconnaîtrait à la pensée un rôle positif et prospectif: la pensée n'est ni un artifice, source d'aliénation et de la mauvaise foi, ni un discours vide et vain. Toutefois, Nabert nous avertit, le déterminisme socratique demande à la pensée d'être à la fois source et lumière de la décision. C'est pourquoi il faut se demander maintenant si la pensée peut supporter cette double fonction. Nous verrons dans les paragraphes qui vont suivre que suivant Nabert, elle ne le pourrait pas; d'après celui-ci, les efforts déployés pour rendre compte du caractère personnel de la décision ou pour expliquer le passage de l'idée à l'acte amènent, à coup sûr, le déterminisme socratique à se renoncer dans ses propres principes mêmes.

Tout d'abord il faut remarquer que l'activité intellectuelle n'a pas, ou n'a pas seulement, à subir et à organiser un divers; elle est en quelque sorte constituante. "Elle travaille, écrit Nabert, par une analyse qui est un progrès, à produire dans le jugement des synthèses nouvelles dont le caractère original rejaillit sur la décision qui les exprime" (10). L'activité intellectuelle consiste à coordonner les juge-

(10) EIL, p. 110. Nous ne pouvons pas trop fortement souligner cette prise de position chez Nabert à l'égard de l'action constituante de la pensée. Ailleurs il dit que la distinction que nous faisons entre nos actes n'est pas arbitraire. Elle ne relève pas d'un

ments, à les relier les uns aux autres; son originalité est une fonction de la nouveauté des synthèses qu'elle réalise. En d'autres termes, cette activité a pour tâche de faire ressortir, peu à peu, par son travail de coordination et de synthèse toute la richesse spirituelle d'une première pensée. La causalité coïncide avec ce travail de désimplification. En ce qui concerne la décision ou le "je veux", il ne peut être, de ce point de vue, que le dernier jugement qui vient clore le processus de coordination et de synthèse. C'est pourquoi Nabert écrit que "l'acte qui engage finalement la destinée de la personnalité ne requiert rien de plus: il est la dernière étape de ce progrès. Il marque le moment où nous voyons clair en nous-mêmes et où tous les éléments de notre choix participent à une dialectique intérieure, ouvrière d'enrichissement et de coordination dans nos pensées" (11). On peut donc dire que de ce point de vue le "je veux", le "je me décide", est à la fois création, conversion et témoignage d'une causalité; je puis dire "je me décide" au moment où je me rends compte de la totalité des raisons déterminantes (12). Il s'agit d'une conversion parce qu'il y a un mouvement qui

découpage artificiel suivant les caprices de notre attention, en négligeant, par exemple, la symphonie pour n'entendre que les coups de timbale, "il n'y a pas, nous dit-il, de symphonie: c'est la pensée qui s'applique, sans y réussir jamais parfaitement, à retrouver un ordre qui satisfasse son besoin de continuité..." (EIL, p. 156).

(11) EIL, p. 110.

(12) EIL, p. 111.

nous fait dépasser la spontanéité pour aller jusqu'au rationnel (13). Il s'agit d'une création parce qu'il y a une prospectivité, en ce sens au moins, qu'à partir d'une idée, proposée ou créée, j'enchaîne, je relie une série de jugements qui ne pré-existent pas mais qui naissent dans cette méditation même (14).

1.21 Les limites du déterminisme socratique: savoir ce que l'on fait, faire ce que l'on sait; la "mienneté" des raisons; la pensée et l'action.

Toutefois notre auteur n'estime pas que le déterminisme socratique fournisse une explication exhaustive de la décision. Ainsi, dit-il, pour ouvrir, pour amorcer ce mouvement qui se terminera dans une décision il faut une première pensée. Et cette première pensée doit non seulement relier une série de jugements mais aussi maintenir et faire sentir jusqu'à la décision, pense-t-il, "la valeur éminente du problème pratique qui se propose à une conscience individuelle" (15). C'est donc dire que cette pensée doit engager le "je" singulier et concret; elle doit parvenir à l'intéresser ou encore, et mieux, elle doit être en mesure d'entrer dans l'existence du moi et de la transformer. Cette première pensée pourrait y parvenir, d'après Nabert, à la condition

(13) L'exemple de Lamproclès est à évoquer. Cf. Xénophon, Mémoires, II, 2, 4.

(14) On trouvera une illustration utile de ce processus chez Sartre dans la pièce, Huis clos.

(15) ETL, p. 111.

cependant qu'il y ait consentement de la conscience. Il apparaît que cette première idée n'est efficace que par une première complicité de la conscience. C'est pourquoi Nabert écrit "si cette dialectique doit transformer notre conscience assez profondément pour l'acheminer vers une décision, c'est qu'elle procède d'une première intention par quoi la conscience a commencé d'incliner vers soi une idée" (16). Cette intention est un acte dont seule la conscience répond. Or, le déterminisme socratique, insiste Nabert, n'a ni les ressources ni le droit de faire appel à un tel acte, parce qu'il doit toujours considérer la décision comme un moment rigoureusement homogène aux moments qui la précèdent (17).

Ce que Delbos disait de la genèse des doctrines philosophiques, à savoir que "c'est à partir de dispositions subjectives et sur un contenu représenté par l'esprit subjectif que travaille l'intelligence philosophique la plus en quête d'objectivité" (18), Nabert croit pouvoir l'affirmer "de toute conscience qui se confie, pour préparer ses décisions à la méditation la plus attentive et à la rationalité de son progrès: elle aussi travaille à partir de dispositions subjectives qui soutiennent le mouvement de la pensée" (19). Ces dispositions ne sont pas, selon

(16) EIL, p. 111. C'est nous qui soulignons.

(17) EIL, p. 115. C'est nous qui soulignons.

(18) V. Delbos, La philosophie pratique de Kant, Paris, Alcan, 1905, p. 64, cité, EIL, p. 112.

(19) EIL, p. 112, c'est nous qui soulignons.

notre auteur, l'écho des préférences instinctives ni des tendances plus ou moins spontanées, elles ne sont pas non plus des idées confuses (20). Par disposition subjective il faut entendre, à la rigueur, suivant le philosophe, un acte de la conscience - acte qui se cherche pour ainsi dire, et qui réclame pour s'avouer, pour s'achever ou pour se renoncer, le travail de liaison que réalise la pensée.

Si on méconnaît cette limite du déterminisme socratique, on doit renoncer, écrit Nabert, "à s'expliquer comment la logique tout interne des rapports intellectuels s'empare de notre âme entière dans certains cas et la conduit, tandis qu'elle demeure sans efficacité dans d'autres, ou plutôt ne commence même pas de se développer" (21). Même là où la force des idées semble nous entraîner, "qu'on ne s'y trompe point, insiste-t-il encore, il a fallu une première action subjective, hors laquelle nul système rationnel de pensées n'intéresserait la destinée d'une conscience" (22). C'est pourquoi cette action subjective, pour parler en toute précision, ne peut être qu'un acte d'appropriation

(20) Sous peine d'introduire un élément dont on ne pourra rendre compte; une donnée ou "déjà-là" nous soustraira à toute possibilité de dire "je veux". Cf. EIL, p. 70 à 82 et l'appendice, "La théorie de la volonté chez Bradley", EIL, p. 323 à 331.

(21) EIL, p. 113.

(22) EIL, p. 114.

par lequel une conscience accueille ou crée des idées destinées à s'enchaîner dans un processus rationnel (23).

Nous sommes maintenant en possession d'une première détermination d'une activité subjective autre que l'activité intellectuelle. Mais l'incapacité de la dialectique rationnelle à engager la conscience sans faire appel à une première action qui relève tout entière de cette conscience elle-même n'est qu'une des limites du déterminisme socratique. Nabert fait apparaître une autre limite lorsqu'il considère le passage qui doit s'opérer entre la série de jugements et la décision elle-même (24). Rappelons d'abord que d'après le paradigme que nous étudions, la décision doit être rigoureusement homogène aux moments qui la précèdent. Ainsi faut-il demander à l'activité qui relie, qui enchaîne les idées et les jugements de produire une "transformation notable de la conscience" (25). Or il est certain, pense ce philosophe, que notre action se présente comme étant solidaire des raisons qui l'ont précédée. Sans cette solidarité, écrit-il, la délibération, la réflexion sur nos

(23) En parlant d'appropriation, d'accueil, ou de destinée, on peut pressentir le caractère éthique de l'idée de la causalité de la conscience. "La qualité des âmes apparaît, dit Nabert, dans la manière dont elles savent pousser jusqu'à leurs dernières conséquences pratiques les idées auxquelles une dialectique d'allure toute rationnelle semble conférer une autonomie absolue. Ce n'est pas seulement finesse plus grande dans la perception des rapports, mais différence dans l'acte qui ouvre tout le procès de la réflexion et qui retentit en lui" (EIL, p. 113, c'est nous qui soulignons).

(24) EIL, p. 114.

(25) EIL, p. 115.

actes serait inutile car on pourrait toujours croire que nous agissons pour d'autres raisons: "bien plus, nous nous trouverions dans l'impossibilité morale de vouloir" (26), faute de savoir ce que nous voulons. Toutefois Nabert ne pense pas que cette solidarité nécessaire soit suffisante pour établir la coïncidence de l'acte et des raisons qui l'ont précédé. Pourquoi?

Tout d'abord, observe-t-il, toutes les "raisons réunies ne font pas le plus petit commencement de décision effective" (27). En vérité il faut dire que le déterminisme socratique fait appel à une espèce de fiat qui est ou bien sans raison ou bien une raison de plus pour agir, ou bien enfin comme chez Leibniz, il faut faire intervenir l'idée d'une infinité de conditions ou de pensées que l'analyse n'épuisera jamais et qui resteront toujours opaques à nos yeux. Dans un cas comme dans l'autre, estime notre auteur, le déterminisme socratique atténue irréparablement son vœu de lucidité et il élude le vrai problème (28). Nous le savons bien: beaucoup de décisions avortent alors

(26) EIL, p. 115. Cf. Jean-Paul Sartre, L'être et le néant, (Paris, Gallimard, 1943, p. 639 à 641) et du même auteur, Les mouches, (Paris, Gallimard, 1947) où, effectivement, la délibération et la réflexion sont inutiles et sont des expressions de la mauvaise conscience et où l'on se trouve, en vérité, dans l'impossibilité morale de vouloir.

(27) EIL, p. 116.

(28) "On ne comprend pas pourquoi la pensée devrait se renoncer au moment où elle aurait besoin de toutes ses ressources" (EIL, p. 118). N'est-ce pas que l'introduction de l'idée d'un fiat ou d'une infinité de conditions, ou encore l'idée de l'inconscient, subordonne le dynamisme intellectuel à une causalité d'un autre genre?

que rien ne semblait manquer à leur élaboration rationnelle. En plus la raison peut exiger une action concrète qu'aucune considération sur le passé ou sur l'avenir ne peut démentir, mais qui pourtant n'a pas, ou n'a pas eu lieu.

Voilà pourquoi Nabert écrit: "l'immédiation du dernier jugement et de l'acte ne peut être que le fait de l'acte lui-même, non de la pensée rationnelle qui le prédéterminait. Il n'y a d'acte ou d'événement que par l'acte ou l'événement, quand il arrive, et la décision la plus simple, encore que les raisons en soient réunies dans la pensée qui se les représente, demeure pourtant au-delà de toutes ces raisons" (29). Nous voyons ainsi que s'il s'accorde avec une tendance invincible de notre esprit, le déterminisme socratique en définissant l'action exclusivement en termes de la pensée ou du jugement se rend impuissant à fournir une théorie complète de la décision. Il ne peut rendre compte, écrit Nabert, "de la concentration de ces raisons, non pas seulement dans un jugement singulier mais dans un jugement agissant, dont le caractère pratique se révèle par une prépondérance absolue sur toutes les autres idées ou systèmes d'idées concurrents, par l'immédiation de cette prépondérance avec la décision elle-même, et par quelque signe externe de réalisation" (30). Partant ce n'est pas en fonction de

(29) EIL, p. 117.

(30) EIL, p. 117, c'est nous qui soulignons. Notons bien ces trois attributs.

l'activité intellectuelle, ni de l'ensemble des raisons et des jugements qu'elle véhicule, que l'on parviendra à expliquer la décision. Essayons de faire encore un pas.

Parmi les résultats auxquels l'examen du déterminisme socratique conduit notre auteur, il y en a deux qui nous semblent essentiels. D'abord, le déterminisme socratique nous rend sensibles à la nécessité de chercher les raisons de nos actes et de voir en ceux-ci les suites et les conséquences de ces raisons. Sans cela nous ne saurions pas ce que nous voulons ou ce que nous avons voulu. La délibération comme la réflexion sur nos actes seront vaines. Nous voyons en outre que, pour expliquer la décision, le déterminisme socratique doit faire intervenir des éléments étrangers qui compromettent ses propres principes; pour Nabert cette compromission est l'indice qu'il faut poser tout le problème autrement (31).

C'est pourquoi notre auteur se demande: "n'en serait-il pas de l'acte ce qui en est d'une invention, dont il y a lieu de chercher les conditions intellectuelles, sans se laisser aller à croire qu'elles ont produit ce qu'elles servent à expliquer" (32)? L'invention pose et révèle ses propres conditions, c'est-à-dire "une fois l'idée inventée, on découvre les conditions précises de sa genèse; ce qui est pour l'inventeur un moyen de réaliser, de développer une idée, est pour le profane

(31) EIL, p. 120.

(32) EIL, p. 120. C'est nous qui soulignons.

une condition de sa genèse" (33). Ce qui est vrai de l'invention paraît vrai aussi de l'acte de se décider. Le problème se métamorphose. Il faut maintenant savoir "si les conditions de l'acte que lui assigne l'observation psychologique, et qui le précèdent quand nous essayons d'en donner une explication empirique, ne sont pas les effets de l'acte ou plutôt de la causalité de la conscience qui le produit" (34). En d'autres termes, Nabert veut savoir si la conscience peut être la cause de l'acte d'une part et, de l'autre, si cet acte peut demeurer solidaire du déterminisme socratique, c'est-à-dire des raisons d'agir.

Voici où notre auteur innove. Pour poser cette question il faut, insiste-t-il, commencer par se placer au point de vue de la conscience; il faut renoncer à nos habitudes de représentation où nous transportons à la conscience les règles que nous suivons pour l'interprétation de la causalité dans les sciences de la nature (35).

Est-il donc question chez Nabert, de rajeunir et de renouveler la distinction kantienne entre une causalité intemporelle, nouménale et une causalité empirique soumise aux conditions du temps, en d'autres termes, entre un caractère empirique et un caractère intelligible? Non

(33) F. Rauh, Sur la position du problème du libre arbitre in Revue de Métaphysique et de Morale, 1904 (12) p. 987; cité par Nabert, EIL, p. 120.

(34) EIL, p. 121.

(35) EIL, p. 121.

point, car ainsi que l'écrit Nabert, la solution kantienne "demeure foncièrement inspirée par l'idée de donner deux significations différentes à une seule et même catégorie de l'entendement: une solution pour le monde des phénomènes, une autre pour le monde intelligible" (36). De telle sorte que Kant tend à calquer toutes les opérations de la conscience sur celles de la pensée vraie et à identifier la morale à une logique de l'action. Nous ne voulons pas, ici, apprécier cette interprétation de la pensée kantienne, mais seulement indiquer que si, aux yeux de Nabert, Kant a eu l'incomparable mérite d'avoir vu que l'action, en tant qu'elle doit être attribuée à la pensée, n'est pas le résultat des lois empiriques de sa genèse et d'avoir cherché la liberté directement dans l'activité subjective, il a eu tort d'avoir concentré l'activité du sujet dans la pensée pour ensuite expliquer la liberté en fonction d'une catégorie de l'entendement.

La position de Nabert est originale. Pour voir cette originalité et pour préparer la mise en lumière des innovations méthodologiques que cette position entraîne, essayons de mieux caractériser l'idée de la causalité qui est attribuée à la conscience. Ainsi nous, demandons-nous ce que Nabert attend de cette causalité dans la production de la décision.

(36) ETL, p. 121.

Nous savons en gros qu'il s'agit de retourner le déterminisme socratique et de demander à la représentation d'être tributaire, en quelque façon, de l'acte. C'est-à-dire, en d'autres termes, que l'on demandera à la conscience d'être la cause complète de l'acte sans pour autant que soit brisé le rapport entre l'acte et sa préparation psychologique (37). Mais comment est-ce possible?

1.3 La conscience est cause complète de l'acte: c'est moi qui me décide.

La pensée ne produit pas la décision. Telle est la conclusion de nos considérations précédentes. La décision est un acte, une position dans l'existence et, si l'on veut, un résultat. D'où provient-elle? Quelle est sa cause? La conscience est la cause de l'acte. "Mais comment la conscience pourrait-elle être la cause complète de l'acte alors que tout se passe comme si ce dernier se trouvait élaboré par la délibération, alors que nous n'hésitons pas à le qualifier en tenant compte de toutes les pensées qui ont précédé la décision" (38)?

Pour justifier l'affirmation que la conscience est la cause complète de l'acte Nabert va faire appel à l'idée de la "discontinuité des actes ou des moments de la conscience" (39).

(37) EIL, p. 123.

(38) EIL, p. 123.

(39) EIL, p. 123.

1.31 L'imprévisibilité de la décision

Par discontinuité, Nabert entend, d'une part, une rupture entre l'acte et les processus qui semblent le précéder, et d'autre part, l'imprévisibilité ou la gratuité du "je veux" (40). D'abord remarquons avec Nabert que "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" (41). Or, s'il y a une hétérogénéité entre les faits psychologiques et l'acte de la décision, on peut dire que c'est à la conscience qu'il faut rapporter la causalité dont témoigne la décision. Il apparaît dès lors que c'est par rapport à la rupture entre les éléments de la représentation (faits psychologiques) et la décision (acte de la conscience) que l'on peut se former une première idée de la causalité de la conscience.

Cette rupture, en effet, est l'indice dans l'Expérience intérieure de la liberté, d'une discontinuité plus profonde. Si, du point de vue de la représentation, les éléments de la volition, les motifs ou raisons d'agir, les pensées et les jugements s'enchaînent et se conditionnent réciproquement, il reste qu'ils sont, d'un autre point de vue, le résultat de la causalité de la conscience. Nous devons remarquer deux choses. D'abord Nabert distingue entre deux points de vue. Nous re-

(40) ETL, p. 137, 148.

(41) ETL, p. 123.

viendrons sur cette distinction. Deuxièmement, nous voyons que la causalité de la conscience ne se limite pas à l'acte qui clôt la délibération, mais s'étend à tous les moments de la volition; la conscience est alors cause complète de l'acte.

Essentiellement, Nabert observe trois raisons qui conduisent à cette conclusion. D'abord, une causalité qui s'exercerait uniquement à l'occasion de la décision constituerait comme un fiat sans lien avec les processus qui le précèdent. Deuxièmement, le jugement réflexif - "c'est moi qui...", - deviendrait incohérent parce que je me déchargerais d'une partie de ma responsabilité, et ma vie, ou la vie psychologique se pulvériserait si cette causalité se limitait à un moment du processus volitif. Enfin, à aucun moment de la délibération, la conscience ne saurait s'asservir à un donné, à un élément qui ne viendrait pas d'elle et qui pourrait conditionner la causalité de la conscience et lui enlever toute initiative. Voilà pourquoi, aux yeux de Nabert, cette causalité ne se partage pas. Elle est inconditionnée (42).

Une telle extension de la causalité de la conscience à tous les moments de la volition ne manquera pas de soulever beaucoup de questions. Si, par exemple, on demande à la conscience de produire le motif, et si le motif en tant qu'élément de la représentation n'est pas l'épiphénomène de l'acte, il faudra en venir à expliquer le rapport entre la causalité de la conscience et la représentation. Ainsi se posera

(42) ETL, p. 130.

la question de la fonction du motif dans la vie volitive. Ou encore se posera le problème, beaucoup plus vaste, de savoir quel est le destin de la représentation, quel est, en d'autres mots, son statut épistémologique dans une doctrine qui demande à la conscience d'être la cause complète de l'acte (43). Ces problèmes n'ont pas échappé à l'attention de notre auteur, mais leur examen nous obligerait à aborder, dès maintenant, la question des rapports de la conscience et de la raison et nous voulons la renvoyer au dernier chapitre de cette étude. Notre objet ici est seulement de dégager de la doctrine de Nabert quelques-uns des caractères essentiels de la causalité et de la conscience. C'est pourquoi il nous paraît plus important de demander maintenant quel est le "point d'application" de cette causalité.

1.32 La causalité de la conscience et le corps

En premier lieu, Nabert observe avec les psychologues (44) que le signe de la décision est "toujours un mouvement accompli, une démarche motrice quelconque" (45). Ainsi, on peut dire que si la causalité de la conscience s'est pleinement exercée il y a toujours quelque réalisation motrice. Mais notre auteur fait remarquer que ces réalisations peuvent prendre des formes différentes et en apparence éloignées

(43) Cf. P. Ricoeur, L'acte et le signe, op.cit., p. 340, p. 343.

(44) A. Michotte et E. Prüm, Le choix volontaire et ses antécédents immédiats, in Archives de Psychologie, 1910 (10). p. 113 à 320; cité, ETL, p. 136-137.

(45) ETL, p. 136.

des démarches qu'une décision semble exiger pour s'accomplir: les serments, les contrats, les promesses sont des signes moteurs d'une causalité réellement engagée mais dont les changements qu'elle entraîne sont différés (46). "Bref, écrit-il, la causalité la plus spirituelle est toujours à certains égards une volonté motrice" (47). Cependant il n'est pas question de dire que la causalité de la conscience s'applique au corps, mais plutôt nous semble-t-il qu'elle ne prend conscience de soi qu'en devenant événement par la médiation du corps. Plus clairement, non seulement on ne sait pas ce qu'on a voulu hors d'une action effectivement accomplie (48), mais il n'y a ni conscience, ni conscience de soi sans la médiation du corps. Nous voyons en gros les conclusions que l'auteur veut établir et nous pouvons dès maintenant parler plus directement de la démarche qui doit le conduire vers elles.

1.33 Deux directions d'analyse

Dès que la causalité de la conscience devient événement, pense Nabert, elle s'insère dans l'enveloppe du déterminisme psychologique; tous les éléments auxquels il faut accorder quelque influence se placent sur

(46) EIL, p. 138.

(47) EIL, p. 139.

(48) "Je puis dire: j'aime assez ma mère pour rester auprès d'elle, si je suis resté auprès d'elle". J.P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, Paris, Nagel, 1965, p. 44.

le plan psychologique. Dès lors commence un travail de liaison qui constituera comme un "récit explicatif" de nos actions. Ce récit va à l'infini. "Nul, écrit-il, ne peut se flatter d'avoir poussé assez loin l'analyse régressive des éléments psychologiques de ses décisions pour affirmer qu'elle est épuisée" (49). Faisant écho à Kant, (50) il poursuit: "dans nos actes les plus généreux, dans celles de nos décisions où s'opère une rupture certaine avec notre histoire d'hier et notre caractère, nous discernerons ce qui s'est glissé de sensibilité ou d'égoïsme et nous démêlerons si ténus soient-ils, les fils qui joignent le présent au passé le plus lointain ou aux tendances les plus inconscientes de notre être" (51). Ainsi conçue cette analyse "psychologique" ne laisse aucun surplus, aucun résidu; l'explication qu'elle fournit est intégrale, en principe.

Mais cette analyse est régressive. Elle cherche à rendre compte du présent, de l'acte présent, en remontant au passé et aux conditions qui l'ont engendré. Quel que soit le succès de cette analyse il convient de rappeler ici ce que Nabert disait de l'invention, à savoir que les conditions précises de sa genèse n'apparaissent qu'une fois l'in-

(49) EIL, p. 144.

(50) Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs (traduction de V. Delbos), Paris, Delagrave, 1962, Deuxième section, p. 112.

(51) EIL, p.145. C'est nous qui soulignons.

vention réalisée (52). C'est pourquoi il faut demander ce qu'il advient de l'acte lorsque, reprenant l'histoire de la décision dans son ensemble, on va non plus régressivement du présent au passé, mais, du passé au choix dont on veut rendre compte (53).

C'est ici, à notre sens, qu'apparaît avec clarté et précision un des éléments essentiels de la doctrine de Nabert. L'analyse régressive, dit-il, va à l'infini; elle ne présente aucune faille. Une analyse "prospective" toutefois n'a pas les mêmes succès; elle se heurte à une difficulté qui d'après notre auteur souligne catégoriquement les limites du déterminisme psychologique en même temps qu'elle nous éclaire sur le point d'application et sur le genre de productivité qu'exerce la conscience. On voit donc se dessiner une distinction méthodologique de première importance. Avant de la prendre pour elle-même demandons à notre auteur ce que cette analyse prospective fait apparaître d'inattendu ou d'imprévu.

1.34 La causalité de la conscience et la création des valeurs

Rien d'autre, répond-il, que la valeur que commencent de posséder certains éléments de cette histoire. "Sans que la continuité de la vie psychologique paraisse, si peu que ce soit, interrompue, sans que la matière de nos représentations soit modifiée, sans qu'il y ait rien de changé en un mot dans l'ensemble des données empiriques de la

(52) EIL, p. 120, 121.

(53) EIL, p. 145.

conscience, 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 représentation" (54). C'est cette transvaluation qui échappe à l'analyse.

Ce changement de valeur constitue l'imprévu dans la vie psychologique. "Le "je veux" est l'expression de cette gratuité" (55) et le signe, donc, de l'inconditionnalité de la causalité de la conscience. Partant nous voyons à la fois que le point d'application de la causalité de la conscience se trouve dans les faits psychologiques et que la productivité de la conscience se caractérise par la création des valeurs. En effet, si la causalité de la conscience exige toujours l'intervention du corps, il apparaît que c'est la valeur qui est médiatrice entre cette causalité spirituelle et sa réalisation dans le monde.

Cependant, il ne faut pas se méprendre sur la signification de ces idées. Nabert ne veut pas faire croire que les représentations attendent là, passivement, l'intervention de la conscience valorisante. Ce serait réintroduire l'idée d'un fiat ou celle d'un effort d'attention. Tout ce que notre auteur veut faire voir pour le moment, nous semble-t-il, c'est que la décision en tant qu'événement autorise deux directions d'analyse: l'une, régressive, qui, en élaborant un récit explicatif,

(54) EIL, p. 147. C'est nous qui soulignons.

(55) EIL, p. 148.

va de la décision aux motifs et aux raisons d'agir; l'autre, prospective, va des motifs à la décision.

Nous avons essayé de mettre en lumière que, suivant Nabert, cette deuxième direction d'analyse se heurte à une difficulté majeure. Elle ne parvient pas à rendre compte du changement de valeur qui affecte certains éléments de ce récit parce que "le fait psychologique paraît se dépasser lui-même en devenant l'élément d'un acte" (56). En d'autres termes, une analyse prospective nous met en présence d'un aspect du fait psychologique à l'égard duquel elle doit avouer l'inefficacité de son pouvoir d'explication (57).

Mais, ces dernières remarques ne doivent pas faire oublier que pour ce philosophe la causalité de la conscience est complète, qu'elle va jusqu'à la production des motifs. Nous voyons, en effet, que, dans cette doctrine, l'originalité de l'action humaine ne peut se définir qu'en fonction d'un acte de la conscience. Cet acte est un acte d'auto-

(56) EIL, p. 150.

(57) Sans doute une foule de questions surgira ici: Est-il vrai qu'autant de fois s'exerce la causalité du sujet, autant de fois commence un nouveau moi? N'y-a-t-il pas un choix originaire et radical? Ne faut-il pas chercher une unité plus profonde? N'y-a-t-il pas lieu de faire appel à l'idée kantienne d'un caractère intelligible? Si urgentes que soient ces questions, il faut pourtant renoncer à les poser ici, car, indépendamment des problèmes soulevés, l'étude de la décision, dont nous venons de présenter les lignes générales, fait apparaître de la manière la plus nette l'intention de Nabert: l'originalité de l'action humaine se définit par rapport à un acte de la conscience.

position, de choix radical, et de valorisation; il ne se confond pas avec l'activité d'une pensée qui construit la rationalité de l'univers. Partant il s'ensuit, d'une part, que nulle détermination par les idées n'est capable de suppléer l'acte de la conscience, (58) et, d'autre part, que "l'acte où la conscience se produit ne peut pas être compris par les modes de connaissance qui nous servent à expliquer le donné (59). Toutefois, si la conscience exerce une causalité qui est originale par rapport à la pensée et aux règles qui dominent l'organisation de la connaissance objective, il faut maintenant savoir si cette activité échappe à la conscience claire.

Pour répondre convenablement à cette question, il faut commencer, nous semble-t-il, par chercher comment nous parvenons à l'affirmation de cette causalité, ou encore, et mieux, comment nous en prenons conscience. Nous sommes aussi conduits à examiner l'idée de l'expérience intérieure telle qu'elle se présente dans la doctrine de ce philosophe.

2. L'expérience intérieure

Le sentiment intérieur de notre liberté ne nous trompe pas, mais on peut, en pensant à des raisons abstraites qui nous empêchent de nous sentir nous-mêmes, se persuader qu'il n'est pas possible que l'homme soit libre. (Malebranche, Premier éclaircissement sur la recherche de la vérité).

(58) EIL, p. 182.

(59) EIL, p. 159.

La conscience que nous prenons de notre propre causalité n'est pas, selon Nabert, un résultat; ni induction, ni déduction, elle n'est pas l'objet d'un savoir. Comment alors prenons-nous conscience de cette causalité? Ou bien sur quel genre d'évidence pouvons-nous, suivant ce philosophe, appuyer cette prise de conscience et l'affirmation subséquente de notre causalité?

Nous verrons, dans les pages qui vont suivre, qu'il y a une intuition irrécusable de cette causalité. Elle fournit une première certitude et garantit l'usage que nous pouvons faire de l'idée de la liberté. Mais c'est l'expérience intérieure qui développe la signification de cette intuition. Nous verrons que l'idée d'intuition et celle d'expérience intérieure recevront chez Nabert une signification très originale.

2.1 Maine de Biran et Kant

Sans vouloir apporter de grandes précisions sur la formation de la pensée nabertienne, il nous paraît nécessaire, tout d'abord, pour l'intelligence de cette pensée, d'indiquer, au moins brièvement en quoi elle est redevable à l'enseignement de Maine de Biran et de Kant.

Notre auteur se réclame explicitement de la descendance de Maine de Biran. En ce qui concerne l'analyse de la conscience agissante et la vie volitive, il convient, nous dit-il, de revenir à l'inspiration de Maine de Biran, "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" (60). Si l'on revient à l'inspiration du biranisme, en deçà des formules littérales, ce qui reste, écrit Nabert "c'est cette idée que la conscience ne se produit que par un acte, et que le "cogito" qui est essentiellement position du soi dans 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 connaissance" (61). Notre auteur estime que Biran renouvelait profondément la problématique de la conscience lorsqu'il contestait vivement tous les efforts pour assimiler le rapport primitif et simple où la conscience se constitue par une action, (62) à un rapport objectif de cause à effet d'une part et d'autre part, lorsqu'il refusait d'affirmer quoi que ce soit sur le sujet qui fait effort et sur son existence en soi à partir de la première certitude que fournit l'expérience intérieure (63). Nul avant Maine de Biran, écrit-il, "n'avait aussi nettement compris qu'on pouvait libérer la conscience des modèles empruntés à la représentation et à la connaissance du monde extérieur" (64). Voilà donc le grand mérite et l'originalité

(60) EIL, p. 157; C.f. aussi EE, p. 78 et La philosophie réflexive, op. cit., p. 19-04-16 et passim.

(61) EIL, p. 157.

(62) EIL, p. 160.

(63) EIL, p. 164.

(64) EIL, p. 160.

de Maine de Biran. Toutefois Nabert reproche à Biran d'avoir compromis et affaibli la portée de son analyse du "fait primitif" en le dissimulant sous des formules psycho-physiologiques et en proposant d'y trouver un principe rationnel et universel d'explication (65). "Il y a, chez Maine de Biran, écrit Nabert, un psychologue qui voit dans quelle direction se doit chercher la liberté et un théoricien de la connaissance qui se flatte d'utiliser la psychologie du premier pour fonder la vérité de la science. Nul doute que le théoricien de la connaissance n'allât à sa perte, mais le psychologue fut souvent menacé d'être entraîné dans le naufrage de son compagnon" (66).

Maine de Biran paraissait donc aux yeux de Nabert comme le

-
- (65) "Mais les tâtonnements de Maine de Biran soit lorsqu'il essaie de faire dériver les notions universelles du fait primitif et de l'expérience du vouloir, soit lorsqu'il superpose assez arbitrairement une faculté de croire ou faculté de l'universel à la certitude immédiate de la conscience, pourraient être, dès maintenant, les indices des difficultés rencontrées par toute philosophie qui subalterne la raison à la conscience" (EIL, p. 161). Par ailleurs ces tâtonnements nous avertissent, dit Nabert, qu'il faut renoncer à demander que la même expérience nous ouvre une voie sur le sujet et sur l'objet (EIL, p. 166).
- (66) EIL, p. 164. On retrouverait ces mêmes reproches chez P. Ricoeur où dans son étude sur "le mouvoir et l'effort" qui porte principalement sur la doctrine de Biran, il dit: "La clé de problème de la vérité n'est pas dans une méditation sur la volonté, une philosophie de la volonté n'a pas le droit de devenir un volontarisme et d'exercer une sorte d'impérialisme sur tous les secteurs de la réflexion philosophique" (Le volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier, 1950, p. 318). Les mots soulignés le sont par Ricoeur.

grand défenseur de la conscience puisqu'il ne met pas celle-ci "à la remorque de l'entendement et de la raison" (67). Mais notons bien que, pour notre auteur, cette défense n'était efficace et convaincante qu'aussi longtemps que Biran dissociait "l'expérience intérieure qui fournit la première certitude, et la connaissance de l'origine ou de l'essence de la force agissante" (68). S'il faut être plus réservé sur les autres points de cette doctrine, ce n'est pas pour diminuer la portée de cette inspiration, mais pour empêcher que la conscience ne se confonde avec la force (69).

Les réserves exprimées par Nabert à l'égard de la doctrine de Maine de Biran proviennent, en partie sans doute, du fait que Nabert accepte, pour l'essentiel, la théorie kantienne de l'expérience interne. Voici, à grands traits, comment notre auteur comprend cette théorie. Elle est, écrit-il, tributaire de la théorie criticiste de la connaissance qui, en solidarissant, sous le "je pense", le temps et l'espace,

(67) EIL, p. 161.

(68) EIL, p. 165.

(69) C.F. Gabriel Madinier, Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson, Paris, Beatrice Nauwelaerts, 1967 (2e édition) p. 126 à p. 131, p. 317 et Michel Henry, Philosophie et phénoménologie du corps, Paris, P.U.F., 1965, p. 281.

interdisait toute perception des états internes qui ne serait pas solidaire de la perception des phénomènes dans l'espace et, plus généralement, des conditions objectives de l'expérience humaine (70). En d'autres termes, et c'est là son originalité, Kant soumettait "l'expérience interne aux conditions communes qui régissent, sous le contrôle de la pensée rationnelle, la formation d'une expérience vraie" (71). Partant l'expérience interne perdait son privilège de nous révéler le moi dans une intuition immédiate. et en même temps, "Kant brisait les liens qui retenaient le sujet de la pensée dans le sillage de la vie psychologique" (72). Or, malgré le caractère génial de cet affranchissement du sujet de la pensée par rapport à la vie psychologique, celui-ci créait, pense notre auteur, un certain nombre de difficultés chez Kant dont les solutions proposées par Kant lui-même atténuaient la portée de sa position originale (73). Kant devait essayer, par exemple, de concilier l'idée que la conscience pure est la simple forme de la connaissance en général (idée qui, de tout évidence, mettait hors jeu la question

(70) J. NABERT, L'expérience interne chez Kant, in Revue de Métaphysique et de morale (31) 1924(31), p. 205 à 268; p. 205.

(71) Ibid., 223.

(72) Ibid.

(73) Ibid., 217, 218.

de l'existence d'un moi avec les idées de la valeur et de la personnalité issue de ses réflexions morales qui, à l'opposé, exigeaient précisément l'affirmation de l'existence du moi. Pour réaliser cette conciliation il devait faire du "je pense" une proposition d'existence (74). Aux yeux de Nabert, ces efforts pour justifier l'ipséité ou la position d'existence du moi amenaient Kant à introduire des présuppositions métaphysiques à l'intérieur de sa doctrine et à se heurter ainsi à son propre idéalisme formel qui nous interdit l'intuition de la spontanéité que nous sommes (75).

Toutefois, indépendamment des difficultés que Nabert signale et dont l'intérêt pour l'historien des interprétations de la pensée kantienne

(74) Ibid., p. 216. Il y a d'après Nabert, deux moi dans la doctrine de Kant: (a) un moi qui est le centre auquel on ramène la succession de faits psychologiques (sentiments, idées, volitions, jugements, décisions); ce moi psychologique, principe régulateur, est un objet soumis aux lois de la nature et a fortiori connu comme tout objet; (b) un moi absolu, un sujet de la connaissance, fondement de la possibilité de l'expérience, identité d'un acte de pensée présent en toute expérience comme condition de son objectivité; moi transcendantal, moi constructeur, fondement de la science et du savoir mais dont on ne peut strictement rien connaître si ce n'est que c'est la condition de toute connaissance. Cependant Pierre Lachièze-Rey ne partage pas l'avis de Nabert sur ces difficultés dans le kantisme, (c.f. P. Lachièze-Rey, L'idéalisme Kantien 2e édition, Paris, Vrin, 1950, p. 30, en note).

(75) Nabert, L'expérience interne chez Kant, op. cit., p. 216.

est sans doute très grand, on peut dire que pour notre auteur la théorie kantienne de l'expérience interne conduit à au moins deux conclusions. Il est résulte, d'une part, comme il l'écrit, "non pas que la psychologie empirique est une science inférieure en rigueur ou en précision, mais qu'il n'y a pas de psychologie susceptible d'être isolée de la science de l'univers matériel" (76). D'autre part, il découle de cette théorie de l'expérience interne que s'il y a comme une première conscience de soi dans le temps et dans l'espace, il n'y a d'expérience de soi que par la médiation d'une activité subjective (77). Nous verrons dans la suite de cette étude l'importance de cette deuxième conclusion pour l'intelligence de la démarche nabertienne.

Il nous faut faire une dernière remarque sur les rapports entre Nabert et la philosophie kantienne. Notre auteur ne se réclame pas de la descendance de Kant comme il le fait pour Biran. Mais il nous paraît évident qu'une étude fréquentative des références à Kant, comme une étude comparée de la structure de certaines oeuvres kantiennes (78), éta-

(76) Ibid., p. 265.

(77) C.f., EIL, p. 156 et p. 272, 273.

(78) Nous pensons surtout aux Fondements de la métaphysique des moeurs (op.cit) et aux Eléments pour une éthique, (op.cit.) sans exclure La religion et L'essai sur le mal (op.cit.). C.f. Pierre Watté, Nabert, Lecteur de Kant. A propos de la réédition de l'Essai sur le mal in, Revue philosophique de Louvain, 1971 (62) p. 537 à 568 où il est question de comparer, dans la perspective d'une philosophie de la religion la trame du discours kantien et du discours

blira la profonde parenté de ces deux penseurs, aussi bien que la coïncidence sur maints points de leur problématique. Toutefois notre remarque concerne un autre type de rapport et non pas l'interprétation ou le prolongement que Nabert fait, ou semble faire, de cette philosophie. En effet, à notre sens, la philosophie kantienne fonctionne chez Nabert comme un "contrepoids", comme une caution, qui s'exerce à l'intérieur de la tradition constituée par l'analyse réflexive. Cette fonction de la philosophie critique sera mise en lumière davantage lorsque nous considérerons, pour elle-même, la théorie nabertienne de l'expérience intérieure.

Ce bref aperçu de la lecture nabertienne de Kant et de Maine de Biran nous permet d'ores et déjà de constater le rôle que ces grands philosophes ont joué dans la formation de la pensée de notre auteur. En particulier on peut dire que Kant et Maine de Biran fournissent les coordonnées de la position nabertienne à l'égard de l'expérience intérieure

nabertien. Nous devons formuler une réserve à l'égard d'une des conclusions majeures de cet article tout à fait remarquable. D'après Watté, Nabert, en tant que lecteur de Kant, n'est pas allé au-delà d'un Kant enfermé dans la méthode issue des trois Critiques (p. 566). Or cette conclusion n'est pas, à notre avis, exacte; si Nabert ne suit pas Kant "jusqu'au bout" ce n'est pas par méconnaissance de Kant ou à cause d'une situation historique des études kantienne, mais bien parce que les itinéraires de ces deux philosophes divergent. Nous reviendrons sur cette idée dans une autre étude.

et de la prise de conscience de soi. Nabert dirait, comme l'a dit Biran, que la conscience ne vient pas à la remorque de l'entendement ou de la raison; il dirait, comme Kant l'a dit, qu'il n'y a pas d'intuition de soi, qu'il n'y a pas de conscience immédiate de soi même.

De plus, ces idées que Nabert fait siennes, créent une trame et un milieu théoriques par rapport auxquels Nabert peut apprécier les théories contemporaines de l'expérience intérieure. Pour mieux mettre en relief tous les éléments qui composent la théorie nabertienne de l'expérience intérieure, il convient d'indiquer, du moins sommairement, la critique que Nabert faisait des théories contemporaines.

D'après Nabert, au début du XXIème siècle, le plus souvent la philosophie demandait à l'expérience intérieure de produire "une certaine sympathie de la conscience avec une réalité profonde dont nous ne percevons, dit-on, que l'écorce, tant que nous employons des concepts appropriés aux seules fins pratiques et utilitaires" (79). Cette expérience se définissait remarque-t-il, "par opposition à une connaissance plus ou moins construite et artificielle, déclarée dès lors inférieure, incomplète ou relative à nos besoins, et sous laquelle il s'agit de ressaisir, à sa source, par une intuition privilégiée, une réalité spirituelle plus profonde" (80).

(79) EIL, p. 169.

(80) EIL, p. 169, 170. C'est nous qui soulignons.

Sans doute la clé de cette définition se trouve dans l'idée de l'intuition qu'elle véhicule et présuppose. L'intuition, de ce point de vue, est un pouvoir qui atteint sans intermédiaire ce qui est, par rapport à l'intelligence, ineffable. Elle nous met en présence de la source, en présence donc de ce qui est originaire dans toutes choses et dans nous-mêmes. En ce qui concerne le sujet, le moi ou son activité, l'intuition ainsi conçue se flatte d'atteindre immédiatement, et non seulement d'atteindre, mais de nous faire coïncider du dedans et d'épuiser d'emblée la signification essentielle du sujet, du moi ou de son activité. Il apparaît donc, que l'intuition est une sorte de vision directe (81), un face à face intime et unifiant, un contact avec un objet (82). Aussi faut-il dire que l'intuition est alors une connaissance supérieure portant sur un objet dissimulé par la déchéance du quotidien et broyé par notre "mécanique" conceptuelle.

Selon cette inspiration on demande à l'expérience intérieure et à l'intuition qui l'amène à la conscience claire, de nous fournir à la fois la première certitude et une vision complète sur le sujet et sur son existence en soi. Seulement, pour notre auteur, cette demande n'est légitime qu'à partir d'une identification de l'intuition et de la

(81) Qui comporte sa propre évidence.

(82) Nous empruntons ces expressions à G. Madinier, (Conscience et mouvement, op.cit., p. 400) qui nous dit que Bergson concevait la réflexion sur le modèle de la connaissance. Nabert, nous le verrons, partage cette interprétation.

connaissance où le sujet est nécessairement un sujet-chose (83); elle va de pair, pense-t-il, avec un dualisme dans la connaissance du réel et une théorie nominaliste de la science (84).

Partant on aperçoit aisément le sens de la critique nabertienne: pour les philosophes au début du XXIème siècle et surtout pour Bergson (85), l'expérience intérieure, au lieu d'être une voie d'accès vers un sujet se convertissait inévitablement en moyen d'appréhender un objet (86). Ces "empirismes métaphysiques" (87), pense Nabert, manquent

- (83) Notons que Nabert ne reproche pas à F. Rauh (Etudes de la morale, Paris, Alcan, 1911) d'avoir cherché à dériver le sujet à partir d'une connaissance scientifique comme le dit P. Naulin (L'itinéraire de la conscience, op.cit., p. 154) mais d'avoir conçu l'action comme une hypothèse à vérifier. C.f. pour l'idée de "sujet-chose", L. Brunschvicg, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, Paris, Alcan, 1927, II, p. 624.
- (84) La métaphysique bergsonienne, nous dit Nabert, confère à l'intelligence et à l'intuition un égal pouvoir, chacune en son genre, à révéler ou à saisir l'absolu; l'élaboration historique de cette doctrine cependant s'effectuait sur la base d'une critique de la connaissance scientifique et d'une affirmation de la supériorité de l'intuition. "Beaucoup de critiques, dit Nabert, ne se sont mépris qu'à moitié qui ont vu surtout dans cette philosophie une critique pragmatique de la connaissance scientifique" (EIL, p. 171).
- (85) Il ne nous appartient pas d'apprécier ici cette interprétation du bergsonisme.
- (86) EIL, p. 175.
- (87) EIL, p. 174.

fatalement le sujet, le moi concret et agissant. Par cette critique nous voyons aussi qu'aux yeux de Nabert, une théorie plus fidèle à l'expérience intérieure devrait faire au moins trois choses: elle renoncerait d'emblée à concevoir le sujet sur le modèle de la chose; elle s'interdirait d'affirmer quoi que ce soit qui compromettrait ou qui limiterait le savoir rationnel; et finalement, elle serait appelée à rénover l'idée de l'intuition. Or, est-il possible de remplir un tel programme? C'est ce que nous voulons maintenant essayer de voir de près.

2.2 L'expérience intérieure: une première certitude

Rappelons, d'abord, tout ce que ce programme est chargé de réaliser. Il s'agit d'établir dans l'expérience que cet aspect de l'acte volontaire qui échappe à l'analyse relève d'une causalité originaire, irréductible à la causalité que la raison s'attribue dans la construction du phénomène. D'une part, suivant Maine de Biran, on n'a pas le droit de concevoir la conscience, ni son action, par rapport à l'entendement. D'autre part, suivant maintenant Kant, on sait qu'il n'y a pas d'expérience immédiate de soi; il n'y a pas d'intuition de soi par soi et a fortiori, pas d'intuition qui nous mettrait en face de la causalité de la conscience. Comment pouvons-nous dès lors parler d'une expérience de cette causalité si l'on refuse aussi bien de l'identifier avec la raison qu'avec une réalité qui correspond à une intuition pleine? Comment pouvons-nous affirmer cette causalité sur une base solide lorsqu'on se refuse à la fois les ressources d'un rationalisme et d'un intuiti-

onisme? La réponse de notre auteur est aussi élégante que simple.

Il faut, dit-il, aller tout droit à la reconnaissance de l'autonomie du savoir rationnel et réserver, en même temps, les droits d'une expérience d'un autre genre. Cette nouvelle méthode, notons le bien, "ne suppose pas tout d'abord que la législation exercée par les catégories de la connaissance sur la totalité de la nature autorise à faire de la pensée humaine exclusivement un entendement, et à ne voir en elle qu'une fonction chargée de déterminer les conditions d'un savoir objectif" (88). Ainsi on élargit, on assouplit l'idée que l'on se fera de la pensée humaine et de l'activité subjective. Elle aura désormais une signification polyvalente.

C'est pourquoi, de ce point de vue et en ce qui concerne la causalité du sujet, "on ne croira ni que cette causalité s'épuise dans le pouvoir de découvrir des rapports entre les objets", ni que l'on doive comprendre "l'action de la cause que nous sommes sur le modèle de la causalité naturelle qui se ramène à un rapport de liaison nécessaire" (89). Par rapport à la structure de l'interrogation on remarqua que cette nouvelle méthode distingue les formes de la causalité du sujet et relève, comme l'écrit notre auteur, "à côté de la certitude que nous apporte, et sur la pensée et sur la chose, l'action de comprendre le donné, une certitude d'un autre genre, principalement appuyée à l'action

(88) EIL, p. 171.

(89) EIL, p. 171, 172.

par laquelle le sujet introduit ses décisions personnelles dans la suite des états psychologiques et, par eux, dans l'univers" (90).

Faisons encore un pas.

Il apparaît que cette nouvelle méthode s'appuie sur l'idée d'un double pouvoir, ou plus exactement sur celle de deux genres d'action subjective radicalement irréductibles: pouvoir ou action de comprendre le donné d'une part, pouvoir ou action de décision et de valorisation de l'autre (91). D'après Nabert "nous douterions moins de ce double pouvoir et de l'expérience qui en fournit la certitude si nous n'avions un penchant à subordonner notre expérience intérieure aux règles de l'entendement" (92). Mais il faut demander comment nous prenons conscience de ce pouvoir par lequel nous introduisons nos décisions personnelles dans la suite des états psychologiques et dans l'univers (93)? Dire que l'expérience intérieure nous en fournit la certitude, qu'elle est l'expérience "de l'action de la cause que nous sommes" (94) ce n'est pas assez dire. Comment l'expérience intérieure nous fournit-elle une certitude? Quel est "l'objet" de cette expérience?

(90) EIL, p. 172.

(91) Pouvoir ou action par lequel un sujet s'atteste, s'assure de soi et, à la limite, se constitue comme soi.

(92) EIL, p. 173.

(93) EIL, p. 172.

(94) EIL, p. 173.

2.3 L'intuition et la réflexion

Pour répondre à toutes ces questions il nous faut maintenant préciser l'idée que notre auteur propose de l'intuition. A l'intuition qui saisit tout ce qu'elle atteint sous les espèces de choses, à celle qui se flatte d'atteindre immédiatement toute la réalité du sujet, Nabert substitue l'idée d'une intuition qui nous assure de la causalité que nous exerçons ou bien "de l'action de la cause que nous sommes" (95) mais "sans nous ouvrir une vue sur cette cause elle-même" (96). L'intuition, c'est donc cette expérience qui nous garantit que nous possédons quelque causalité (97). Elle ne fait pas davantage. L'intuition est, pour ainsi dire, vide. Pourquoi?

A parler en toute précision, il n'y a pas encore expérience, car, rappelons-le, il n'y a pas, pour Nabert, d'expérience sans l'action constituante du sujet.

L'intuition n'est alors que le premier moment, la source d'une expérience qui, comme il écrit, "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" (98). Tout ce que nous pouvons demander

(95) EIL, p. 173. C'est nous qui soulignons.

(96) EIL, p. 173. C'est nous qui soulignons. Il y a ici, insiste Nabert, deux questions, c'est de leur dissociation que dépend l'affirmation de la spécificité de l'action humaine.

(97) EIL, p. 174.

(98) EIL, p. 176, 177.

à l'intuition c'est "d'être toujours capable de rappeler la conscience au sentiment de son pouvoir et de nous convier à une réflexion sur l'étendue et la nature de ce pouvoir" (99).

Partant nous devons dire que pour notre auteur, l'intuition n'est pas une forme de connaissance. Elle n'est pas un "contact". Comme il le dit lui-même, "sa fonction spécifique est d'être l'origine et le premier moment d'une expérience intérieure" (100). Elle ne désigne donc pas un retour à l'immédiat.

Par ailleurs, et ceci est peut-être plus important, le contenu de l'intuition en tant que telle, ne semble pas avoir une signification propre. Toute signification que l'on peut lui attribuer est un résultat qui provient de la réflexion. C'est pourquoi il nous paraît nécessaire de dire que l'expérience intérieure est en vérité une expérience réflexive. Si cette affirmation ne surprend pas, elle nous place néanmoins devant une autre difficulté, car si l'expérience intérieure est réflexive, elle est médiate. Il faut maintenant savoir quel élément est médiateur, et plus exactement, quelle activité subjective est constitutive de l'expérience intérieure?

2.4 L'expérience intérieure et la croyance

D'après Nabert, en nous y avons assez insisté, l'intuition nous

(99) EIL, p. 176.

(100) EIL, p. 176. C'est nous qui soulignons.

assure de la causalité de la cause que nous sommes sans cependant nous dire ce qu'il faut comprendre par le sujet qui agit (101). Notre auteur estime que cette intuition suffit pour garantir l'usage que nous pouvons faire de l'idée de la liberté (102); elle nous laisse néanmoins comme il le dit lui-même, dans l'ignorance complète quant aux caractères que possédera la liberté réelle du sujet, elle ne nous dit pas ce que devient cette causalité "dans l'homme concret que nous sommes" (103). Pour répondre à ces dernières questions et pour déchiffrer la signification de cette causalité, il faut, pense Nabert, demander quel est "l'instrument intellectuel qui permettrait de penser l'idée de la liberté" (104).

Nous savons déjà que l'entendement ne peut fournir cet instrument. On trouve dans l'Expérience intérieure de la liberté, essentiellement deux raisons qui nous interdisent de penser cette causalité en fonction des catégories de l'entendement. D'une part, écrit l'auteur, "la causalité de la conscience n'est pas la causalité d'une cause dont l'action serait simplement soustraite à certaines conditions qui règlent

(101) EIL, p. 173.

(102) Tout ce que nous pouvons dire à partir de cette intuition "c'est que nulle détermination par les idées, par les éléments psychologiques, non pas même par les liaisons de pensées, n'est capable de suppléer l'acte du sujet (EIL, p. 182 c'est nous qui soulignons). L'intuition nous rend sensible à une sorte de surplus de réalité spirituelle (EIL, p. 187).

(103) La citation est de Maine de Biran, citée par Nabert sans références, EIL, p. 180.

(104) EIL, p. 184.

l'usage de l'idée de causalité dans le monde des phénomènes" (105).

D'autre part, et ceci paraît d'une importance singulière, "la liberté écrit-il, n'est pas l'expression théorique de cette causalité; elle correspond dans une conscience à ce que la causalité devient pour nous dans les actions concrètes que nous accomplissons" (106). Dans cette doctrine il n'y a point de définition spéculative de la liberté.

L'instrument qui permettra de penser l'idée de la liberté devra aux yeux de Nabert, satisfaire deux exigences. Il doit nous faire sentir la présence de cette productivité dans la vie du sujet; il doit nous indiquer comment nous approprier cette liberté (107). Comme nous l'avons vu, l'intuition de cette productivité est interdite (108). Il y a par contre, nous dit Nabert, "une réflexion de cette productivité sur elle-même qui en développe la signification et nous permet de la ranger sous l'idée de la liberté" (109). De ce redoublement réflexif "naît une croyance qui raconte l'histoire de notre liberté" (110).

(105) EIL, p. 183.

(106) EIL, p. 184. C'est nous qui soulignons.

(107) EIL, p. 184.

(108) EIL, p. 188.

(109) EIL, p. 188, "pourvu, insiste Nabert, que nous sachions refouler l'entreprise toujours renaissante de l'entendement qui s'applique à discerner dans la spontanéité apparente de nos actes le déterminisme de leurs éléments" (EIL, p. 188).

(110) EIL, p. 188. C'est nous qui soulignons.

Cette croyance précise, rectifie et justifie notre première certitude de productivité (111). Elle le fait parce qu'entre les faits psychologiques et l'acte subjectif "elle remplit une fonction médiatrice par quoi le sujet peut fixer le degré ou le genre de liberté qu'il lui est permis de s'attribuer" (112). En outre, remarque Nabert, la croyance fournit l'instrument par lequel nous pouvons penser l'idée de la liberté car en devenant histoire elle échappe à la pure subjectivité d'un sentiment (113). Voilà pourquoi nous pouvons dire que la croyance est constitutive de l'expérience intérieure; c'est elle qui nous permet de penser l'idée de la productivité de la conscience.

Mais il faut tout de suite remarquer deux choses. D'abord, il s'agit d'une croyance, pour Nabert, et non pas d'un savoir, parce que cet acte remplit trois fonctions: il correspond à l'élément pratique de la vie spirituelle; il se réfère à une productivité non déterminable

(111) EIL, p. 189.

(112) EIL, p. 193.

(113) Cette histoire est faite d'idées ou de catégories qui opèrent comme une cristallisation de la croyance (EIL, p. 189). Ces catégories sont les différentes formes de la causalité de la conscience; elle apparaissent par la réflexion que nous faisons sur nos actes (EIL, p. 182). Nabert distingue trois catégories: le caractère, la personnalité et l'infinie productivité, ou bien la fatalité, la totalité et l'infinité.

par les formes du savoir; il dégage et développe la signification de la productivité de la conscience (114).

En second lieu, il ne nous semble pas que Nabert reprend à son compte la distinction kantienne entre le savoir et la croyance (115). Il est évident que, pour notre auteur, l'idée de croyance n'intervient pas pour marquer les limites du savoir, ni pour désigner, faute de preuve sure, une réalité plus ou moins probable, ni même, enfin, pour répondre à quelque besoin pratique (116). La croyance ne porte pas sur le moins sûr, elle n'est pas une réplique des sentiments. Tout au contraire, dans cette doctrine la croyance est un acte originaire, constitutif d'une expérience sui generis. Autrement dit, c'est par la croyance que l'expérience intérieure s'organise pour devenir expérience.

2.5 Conclusion

L'examen du problème de la causalité de la conscience d'une part, et de la théorie de l'expérience intérieure de l'autre, dans ce premier écrit de Nabert, nous a permis de constater deux choses.

Premièrement, la conscience exerce une causalité ou productivité originale. Cette causalité ne peut être ramenée ni à la causalité de la raison ni à une causalité naturelle ou physique. Cette causalité,

(114) EIL, p. 188.

(115) C.f. P. Naulin, L'itinéraire de la conscience, op.cit., p. 157.

(116) EIL, p. 189, C.f. L'étude de la philosophie néo-critique de Renouvier, (EIL, p. 189 à 193, en note).

on l'appellera liberté. C'est par elle qu'on explique la rupture entre l'acte de se décider et les processus qui le précèdent; par elle on rend compte de l'imprévisibilité (117) ou de la gratuité qui semblent accompagner le "je veux". C'est par cette action que "le sujet introduit ses décisions personnelles dans la suite des états psychologiques et, par eux, dans l'univers" (118). En un mot, c'est par cette causalité originale que le sujet se constitue comme sujet personnel, qu'il se crée et se renouvelle par son propre effort. Pourtant, l'affirmation d'une causalité originale nous laisse dans l'ignorance la plus complète quant à sa compréhension, quant à la signification qu'elle revêt dans l'existence concrète, quant aux attributs du sujet qui l'exerce. Cette affirmation première, ou si l'on préfère ce sentiment, est sans doute commun à tous les philosophes. Ce qui les distingue les uns des autres, c'est l'interprétation qu'ils en proposent ou la signification qu'ils lui accordent. En vérité, la question est de savoir comment on peut comprendre ce sentiment; comment, autrement dit, on peut déchiffrer sa signification.

Deuxièmement, nous avons vu que de l'avis de notre auteur, les diverses tentatives pour comprendre et pour déchiffrer ce sentiment par le moyen de l'intuition, c'est-à-dire en supposant une sorte de coïnci-

(117) EIL, p. 147, 148.

(118) EIL, p. 172.

cidence par l'intérieur avec la causalité que nous sommes, échouent. Cette tentative se heurtait à Kant et, par surcroît, minait, du moins en apparence, l'universalité du savoir. Par contre, prenant garde à l'enseignement de Kant, il semblait ou bien que cette activité originale échappait aux catégories de la raison, ou bien qu'elle s'affirmait sans référence précise à l'existence personnelle. Ce double échec conduisait notre auteur à chercher une autre voie pour comprendre, justifier et déchiffrer la signification de cette causalité.

L'idée qui commande cette recherche est celle d'un sujet dont l'action constituante est polymorphe (119). Cette idée autorise à croire que l'activité du sujet ne s'épuise pas dans sa détermination des conditions d'un savoir objectif, ou autrement dit, dans son action de comprendre le donné; a fortiori, on peut croire que l'analyse intellectualiste n'épuise pas toutes les ressources de l'idéalisme critique. C'est dire que du point de vue commandé par cette idée les rapports que le sujet entretient avec autrui, avec soi-même, avec le monde, ne se ramènent pas toutes à un rapport de connaissance.

Cette idée permet à notre auteur de renouveler et d'approfondir

(119) Pour mieux mettre en lumière cette idée nous avons, à dessein, mis entre parenthèses une présentation plus complète de la conception de la liberté à laquelle conduit la nouvelle voie ouverte par cette idée méthodologique. Voir R.M. Mossé-Bastide, La liberté, P.U.F., 1965, Chapitre IX, La causalité originelle.

la problématique de la liberté (120) mais elle reste elle-même problématique. C'est pourquoi dans le dernier chapitre de l'Expérience intérieure de la liberté, il la reprend pour elle-même en se demandant quelle est la signification du Cogito, véhicule de la première vérité réflexive. Nous voulons essayer de préciser, dans le prochain chapitre, la position de Nabert à l'égard de cette question.

(120) On le voit bien par exemple lorsque Nabert écrit que "la véritable opposition n'est pas, comme on dit, entre la liberté et le déterminisme mais entre l'entendement et la conscience" (EIL, p. 198).

CHAPITRE II

LA SIGNIFICATION DU COGITO

1. Le problème du Cogito dans la doctrine de Nabert

Nous avons essayé de mettre en lumière, dans le chapitre précédent, que pour notre auteur, la conscience exerce une productivité qui se constitue et s'organise dans une expérience par la médiation d'idées qui ne relèvent pas de l'entendement. Nous avons pu, de cette façon, faire voir quelques-uns des éléments majeurs de la démarche nabertienne. Rappelons-les: afin de ménager une place pour la notion de la personnalité et pour l'idée d'une conscience appelée à se créer et à se renouveler par son propre effort (1) notre auteur devait montrer qu'un aspect du donné psychologique échappait à l'analyse psychologique; puisque cette analyse, en intention scientifique, se conduit selon les règles de l'entendement, l'aspect du donné psychologique réfractaire à cette analyse échappait, du même coup, à l'entendement; pour empêcher que ce donné soit conçu comme un fiat, ou compris comme l'indice de la déchéance du savoir ou encore comme le signe d'un je ne sais quoi qui va au delà de l'intelligibilité, notre auteur affirmait que la prise de conscience de ce donné est solidaire d'une expérience réflexive qui se constitue et s'organise à partir d'un acte absolument originaire.

(1) EIL, p. ix

Mais, écrit-il au chapitre IV de l'Expérience intérieure de la liberté, il ne suffit pas de libérer cette expérience de la tutelle de l'entendement, "il faut également la soustraire à ce qui constitue l'âme de ces catégories, c'est-à-dire à l'acte d'un "je pense" destiné à fonder l'objectivité du savoir" (2). Ainsi il fait rebondir toute la question, mais en la rendant beaucoup plus complexe parce qu'il s'agit maintenant de fixer la signification et l'étendue de cette première évidence. Afin de faire avancer notre interrogation, il nous paraît nécessaire d'examiner de plus près la position nabertienne à l'égard du Cogito.

Pour ce faire, rappelons d'abord deux choses. Descartes déclarait que son dessein était de "rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile" (3); cherchant pour son édifice métaphysique un fondement dont la solidité serait inébranlable, il s'arrête au Cogito, au je pense. Or, Nabert estime que la philosophie moderne est restée fidèle à Descartes; elle l'a suivi, malgré de multiples variations de thèmes et de formules, surtout lorsqu'elle a demandé au Cogito de jouer un rôle de fondement. On sait, par ailleurs, que le développement de la philosophie moderne, et surtout celui des philosophies qui

(2) EIL, p. 265.

(3) Discours de la méthode, op.cit., p. 145.

se réclamaient du Cogito, ne fut pas unidirectionnel. La multiplicité d'orientations des philosophies du sujet devait donner lieu à des interprétations variées et souvent divergentes du Cogito. Or, Nabert comprend cette situation comme l'indice, d'une part, d'une demande qui est en soi illégitime et, d'autre part, comme le signe du caractère amphibologique du Cogito. Ainsi, on peut dire que le problème du Cogito concerne le rôle que l'on peut légitimement lui demander de jouer. Ou encore, et plus précisément, le problème est de savoir si on peut demander au Cogito de supporter à la fois et indivisiblement la rationalité du savoir et la liberté d'une conscience (4).

1.1 Deux déterminations du Cogito: un "conflit d'interprétations"

Le problème du Cogito se pose, en partie au moins, par rapport à l'histoire de ses déterminations dans les doctrines qui s'en réclamaient. Ici Nabert ne prend pas ces doctrines pour elles-mêmes, mais comme dans son article de 1957, la Philosophie réflexive (5), il les regroupe, les schématise, y discerne essentiellement deux directions différentes qui donnent lieu à deux déterminations du Cogito que nous pouvons commodément appeler: détermination intellectualiste, détermination personnaliste.

L'intellectualisme, estime Nabert, devait interpréter la

(4) EIL, p. 291.

(5) op.cit.

certitude que contient le Cogito comme "l'expression d'une fonction d'objectivité intellectuelle ou d'un "je pense" (6). Cette interprétation était nécessaires d'une part, pour affranchir le Cogito d'une interprétation qui le réduit à une appréhension de modalités subjectives de la vie psychologique et, d'autre part, pour lui faire tenir le rôle de fondement du rationnel et du nécessaire. C'est pourquoi on a pu dire, par exemple, que l'incomparable mérite de Kant fut "d'avoir purifié et consolidé le sens méthodique du Cogito cartésien, (...) d'avoir subordonné à l'unité du "je pense" les catégories et les principes de la connaissance et d'avoir enfin distingué de l'unité de la conscience, en tant qu'unité des principes de la science, la conscience de soi ou conscience psychologique" (7). Toutefois, ce qui est déterminant aux yeux de Nabert c'est l'idée du sujet auquel l'intellectualisme conduit inévitablement. L'examen de cette idée nous permettra de voir ce que notre auteur trouvait d'inadmissible dans l'intellectualisme.

"Quand le sujet de la pensée donné par le Cogito approfondit son essence au-delà de la certitude momentanée qui le lie d'abord à des états subjectifs de la conscience psychologique, écrit Nabert, c'est pour découvrir qu'il est tout entier dans l'action de penser par quoi la vérité de l'objet et de l'univers se trouve garantie" (8). C'est

(6) EIL, p. 277.

(7) EIL, p. 278. Nabert se réfère au kantien Hermann Cohen et son étude, Logik der reinen Erkenntnis, Berlin, 1902, p. 361.

(8) EIL, p. 264.

pourquoi il faut dire que "le sujet auquel conduit une méditation sur le Cogito tend à se définir exclusivement comme une spontanéité rationnelle qui soumet à soi aussi bien les données du moi naturel que les événements du monde extérieur" (9).

Partant il est clair que tout ce qui vaut, ne vaut que par sa solidarité avec les relations universelles établies dans la connaissance.

En ce qui concerne la personnalité ou la conscience, cette solidarité nous conduit à la définir comme une pensée limitée, comme la face subjective d'une pensée orientée toute entière vers la construction de la science, comme, enfin, l'épiphénomène de la pensée (10). Notre auteur trouve une expression qu'il estime particulièrement heureuse d'une telle notion de la personnalité dans ces lignes de Lachelier: "Il vaut mieux être la vérité que d'être quelqu'un qui du dehors n'en voit qu'une partie. La personnalité se constitue quand une goutte de l'intelligence qui est dans les choses se détache et forme un petit miroir qui la réfléchit" (11).

Autrement dit, de ce point de vue intellectualiste, le sujet

(9) EIL, p. 264, 265. C'est nous qui soulignons.

(10) EIL, p. 265. Elle est "un point de vue qui se trouve surmonté, dès que l'intelligence, en son mouvement dynamique pour saisir la vérité dissipe l'illusion egocentrique" (EIL, p. 275).

(11) G. SEATLLES, La philosophie de Lachelier, Paris, 1920, p. 132; cité par Nabert, EIL, p. 293.

se définit exclusivement par les opérations qui donnent naissance à l'univers du savoir; il est une spontanéité intellectuelle. Je ne suis rien en dehors de mes fonctions cognitives.

Nabert estime que cette façon de déterminer la signification du Cogito donne lieu, pour le moins, à une difficulté majeure. Rappelons, comme il dit dans un de ses derniers écrits, que du sujet pensant on peut dire que ce Lachièze-Rey écrit à propos de la conscience transcendantale chez Kant qui "est littéralement un pur rien, en tant que conscience de soi, c'est-à-dire en tant que renfermant une lumière intérieure qui la révélerait à elle-même" (12). Pour Nabert, cela veut dire essentiellement que si on donne tout au sujet pensant, il deviendrait impossible d'accorder une signification réelle à la conscience. L'acte dont elle se veut l'origine se ramènerait à un processus secondaire ou dérivé qui n'aurait aucune spécificité (13). D'un mot, pour Nabert, la détermination intellectualiste du Cogito ne parvient pas à sauvegarder "l'intimité de la conscience": du point de vue intellectualiste, une action bonne, vraie, valable ne peut que coïncider avec le progrès interne d'une pensée impersonnelle.

(12) P. LACHIEZE-REY, L'idéalisme Kantien, op.cit., p. 56; cité par Nabert, La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-16.

(13) "La liberté devient l'idée d'un acte ou d'un jugement dont les éléments sont pleinement transparents pour une pensée qui les comprend en les liant. Mais, quand il s'agit de nous et de notre action, il ne peut nous suffire que la synthèse des raisons et des motifs dans une décision procède d'une pensée qui ne se sent pas dépendante de ce qu'elle lie" (ETL, p. 268).

Par contre, la détermination personaliste du Cogito accorde la première place à la conscience. Toute la force, tout l'intérêt de cette détermination, dit Nabert, se rassemblent dans l'effort pour soustraire la conscience aux procédés que "l'intelligence met en oeuvre pour l'explication de la réalité physique" (14) d'une part, et pour sauvegarder la spécificité du moi, de l'autre. Toutefois, cette nouvelle détermination du Cogito soulève à son tour des difficultés. Car les doctrines d'inspiration personaliste sont amenées le plus souvent à subordonner la rationalité du savoir, et la raison elle-même, à la productivité de la conscience (15). Dès lors la conscience devient inintelligible et la raison a beaucoup de peine à sauvegarder son autorité (16).

(14) EIL, p. 270, 271.

(15) EIL, p. 288, cf. EIL, p. 161, 288, 289.

(16) EIL, p. 270 à 273 (en note), p. 289. Il n'est pas douteux que Nabert pense ici surtout à Bergson et à Hamelin. Malgré tout ce qui sépare ces deux penseurs, Nabert voit comme une convergence idéale de leurs doctrines dans ce point précis. Sans vouloir apprécier ni même présenter pour elle-même l'interprétation que Nabert propose de ces philosophies, il n'est pas sans intérêt de signaler brièvement, quelques unes des faiblesses que Nabert y discerne. Nabert reproche à Bergson d'avoir fondé les deux fonctions de l'esprit, l'intelligence et l'intuition, sur la dualité de la matière et de la vie. Bergson a ainsi, pense Nabert, profondément renouvelé le problème classique des rapports de la conscience et de la raison; mais, en accordant une victoire trop radicale à la liberté il a rendu impossible tout contact efficace entre la conscience créatrice et la raison. D'autre part, selon Nabert, en concevant le déterminisme par l'extériorité spatiale de ses éléments, Bergson devait renverser les rôles de la conscience

1.2 L'origine du conflit

Nous venons de voir à grands traits, comment les deux directions dans lesquelles la philosophie du sujet s'est engagée conduisaient, d'après Nabert, à un échec. Elles échouaient parce que ni

et de la raison: la conscience est créatrice de continuité; la raison interrompt cette continuité. Bergson aura tenté de sauvegarder la spécificité de la conscience en assignant une limite aux possibilités de l'explication scientifique. Ce procédé est, selon Nabert, tout à fait aléatoire. Le progrès effectif de la science, observe Nabert, met et remet en question les limites qu'on voudra lui imposer.

De l'autre côté "la philosophie d'O. Hamelin, pense Nabert, est une tentative pour donner de la conscience une définition qui répond à la fois à une conception volontariste de la personnalité et à l'inspiration rationaliste de l'idéalisme" (EIL, p. 283). Pour réaliser cette tentative, observe Nabert, Hamelin se croyait obligé d'établir "un parallélisme entre l'attitude du sujet qui se prête plus ou moins à la vérité, par l'attention, dans la connaissance, et l'attitude de la personne qui, pendant la préparation de l'acte volontaire, suspend ou repousse au néant les processus spontanément ébauchés par le jeu du déterminisme (EIL, p. 284). La fonction première du sujet est celle de vouloir et c'est pourquoi, dit Nabert, "le sujet est en même temps cause de l'erreur et cause libre" (EIL, p. 284). Ici il faut remarquer deux choses: d'abord le vouloir se définit chez Hamelin par la contingence; deuxièmement, cette contingence est relative à la nécessité et bornée par elle (EIL, p. 284), d'où il s'ensuit qu'il y a dans l'acte libre collaboration entre la contingence et le déterminisme. Plus précisément, tout déterminisme est abstrait tant que le sujet ne vient pas l'actualiser par un acte contingent. Mais, remarque Nabert, il y a une analogie frappante entre l'intervention du sujet dans l'acte libre et "celle par quoi le sujet de la connaissance altère les éléments objectifs qui s'offrent à lui. D'où le rôle considérable qu'Hamelin fait jouer à la représentation subjective qui est une intelligence contingente" (EIL, p. 285). Mais ce qu'il faut surtout remarquer, pense Nabert, c'est qu'"il n'y a de vérité proprement dite que lorsque "la vérité provisoire et incomplète, c'est-à-dire abstraite, du déterminisme" a traversé cette région de l'intelligence contingente, région spécifiquement psychologique, où se produisent les interventions arbitraires du sujet" (EIL, p. 285; la citation est d'Hamelin, Essai sur les éléments principaux de la représentation, Paris, Alcan,

l'une ni l'autre ne parvenait à fonder à la fois la science et à sauvegarder la conscience; chaque détermination du Cogito exerçait une sorte d'impérialisme sur tout le réel qui, empêchaient de mettre en lumière à la fois la spécificité de la raison et celle de la conscience.

1907, p. 393). Sans doute cette intelligence contingente et la vérité qu'elle véhicule cèdent la place à la représentation logique où il y a pour Hamelin, dépassement de tout point de vue limité et renonciation à tout arbitraire. Il reste cependant, que toute vérité, pour devenir pleinement vérité traverse la région de la représentation subjective et dès lors implique, observe Nabert, un acte arbitraire. Aux yeux de Nabert, il apparaît clairement que "l'équilibre que semblait vouloir maintenir Hamelin entre la représentation théorique, d'une part, où l'intervention contingente du sujet ne doit pas exclure le passage à une conscience rationnelle, et la représentation pratique, d'autre part, se trouve rompu au bénéfice de cette dernière" (EIL, p. 287). C'est-à-dire que la représentation théorique et la représentation logique qui l'achève, sont irréelles, ou bien, elles ne sont pas pleinement réelles. Leur signification, ou mieux leur réalité, vient des rapports qui sont établis avec l'action; elles n'ont de réalité que pour l'action et comme condition de l'action. "Tout le système de notions rationnelles, nous dit Nabert, bien loin de se produire par l'acte d'un sujet qui s'égale à l'infinité de son objet, dans la vérité, constitue seulement une assise provisoire pour l'acte qui fonde toute existence, et qui est un acte libre avec lequel la conscience s'identifie" (EIL, p. 287, 288. C'est nous qui soulignons). Cette façon de réaliser la tentative de conciliation du "personnalisme volontariste" et du "rationalisme" devait ainsi conduire Hamelin à "définir le plus haut moment du savoir par les caractères qui concernent l'action contingente d'une personne". S'il n'y a rien hors ce qui est voulu, ne craignons pas de dire que la conscience se subordonne la raison et que le système entier du savoir est suspendu, non pas à l'acte intellectuel d'un sujet qui a en soi de quoi se dépasser toujours pour une plus complète vérité, mais à un acte libre" (EIL, p. 288). Mais, remarque Nabert en conclusion, "faire commencer la vérité à l'acte contingent d'un sujet, c'est compromettre la science, et ce n'est pas sauvegarder la conscience" (EIL, p. 290).

D'après Nabert, ces difficultés découlent d'un postulat admis en commun par les philosophies du sujet. Il est donc indiqué, pour comprendre l'échec de ces doctrines face à la problématique du savoir et à celle de la liberté, d'essayer de mettre en lumière ce postulat.

On peut dire, tout d'abord, que l'intellectualisme et le personnalisme sont d'accord sur la solidarité du problème de la liberté et de celui de la valeur des principes rationnels (17). D'après Nabert il faut comprendre par là, essentiellement deux choses.

D'une part, l'idée de solidarité est comprise de telle façon que la réponse à l'un des problèmes entraîne, comme à la suite, la réponse à l'autre. C'est-à-dire l'affirmation de la solidarité de ces deux problèmes est telle qu'il n'est pas possible de poser le problème de la valeur des principes rationnels sans en même temps poser celui de la liberté; et inversement, le problème de la liberté ne nous permet pas de ne pas mettre en question la valeur, le statut des principes de la raison (18). Ainsi, en premier lieu, solidarité veut dire indissociabilité.

Mais, d'autre part, cette idée de solidarité conduit à concevoir la liberté en termes de la raison, ou, inversement, la raison en

(17) EIL, p. 274.

(18) On trouve une autre expression, plus heureuse peut-être, lorsque Nabert dit qu'il y a dans l'histoire de ce courant une interférence constante entre la préoccupation "de dérober aux normes de la connaissance certains moments privilégiés de la vie du moi (EIL, p. 274) et celle d'expliquer "comment la pensée s'élève à l'universel en partant des données psychologiques dans une conscience individuelle" (EIL, p. 300, 301).

termes de la liberté. C'est dire qu'il faut compléter ou limiter l'une en fonction de l'autre. Ainsi il ne semble pas être question d'une relation, au sens hamelinien de ce terme, mais bien plutôt d'un postulat qui commande de raccorder, d'unifier la liberté et la raison. Voilà pourquoi toute tentative pour comprendre ce double problème et qui se veut fidèle au postulat de solidarité consiste à élaborer une "stratégie" pour rendre un des éléments tributaire de l'autre. Paradoxalement, toutefois, chaque tentative, l'intellectualisme comme le personnalisme, paraît appeler et même justifier en retour, la tentative opposée. On voit déjà que pour Nabert, les difficultés auxquelles conduit l'idée de solidarité sont le résultat d'une interférence constante de deux problèmes différents, ou encore, de deux préoccupations différentes. Ces difficultés sont aussi l'indice de la nécessité de dissocier, de rompre la solidarité de la problématique épistémologique et celle de la liberté (19). Mais d'où vient cette idée de solidarité? Une réponse à cette question nous permettra de conclure l'examen des interprétations du Cogito et, en même temps, d'annoncer l'interprétation nabertienne du Cogito.

Pour répondre à la question précédente, disons que selon Nabert, l'affirmation de la solidarité du problème de la liberté et de la raison provient d'une ambition commune à toute philosophie du sujet - celle de faire jouer au Cogito un rôle de fondement. Mais que faut-il entendre

(19) EIL, p. 274, 275.

par fondement? D'un point de vue opérationnel, les analyses précédentes nous permettent d'affirmer que pour ces philosophies du sujet, un fondement doit raccorder, ramener à l'unité la diversité des fonctions ou opérations du sujet. Autrement dit, un fondement sera un principe unitaire ou synthétique. D'accord sur le rôle et la nature de ce que doit être un fondement, ces philosophies du sujet, cependant, n'entendent pas la même chose lorsqu'il s'agit de nommer ce fondement. Nous venons de souligner, en effet, les diverses interprétations auxquelles le Cogito a donné lieu. On pourrait sans doute prendre ces divergences comme le signe que ces philosophies, ou la philosophie, n'ont pas poussé assez loin leurs efforts d'unification et de synthèse. Mais il ne semble pas que c'est ainsi que Nabert veut comprendre la situation. Il dit, en effet, que c'est une chose de demander au Cogito de fonder la vérité de tout le savoir et de lui demander d'être aussi, et en même temps, l'instrument de transformation et de libération de la personnalité agissante (20). Mais c'est encore autre chose de définir ce fondement par les mêmes caractères qui définissent la conscience agissante, c'est-à-dire l'action personnelle et contingente, et d'y chercher ensuite "la

(20) EIL, p. 291. C'est là, par ailleurs, dit notre auteur, une direction pleinement logique avec elle-même, "encore qu'elle n'atteint pas les éléments les plus essentiels de la liberté" (EIL, p. 291).

source des principes de la science et de la connaissance" (21). En effet, affirme-t-il, si l'on fait de la liberté une expression de la raison, ou inversement, de la raison le véhicule de la liberté, il faut renoncer à vouloir fonder la science et sauvegarder la causalité de la conscience. En vérité, comme on le voit, pour Nabert les diverses interprétations du Cogito relèvent non pas d'un retard dans la réalisation progressive d'un projet synthétique, mais de l'application d'un même postulat unitaire aux problématiques différentes. C'est pourquoi il faut dire que ce postulat place les philosophes du sujet devant un dilemme (22). Ces mêmes observations amènent Nabert à conclure qu'il ne faut refuser ni l'une ni l'autre des directions, qu'il ne faut pas non plus opposer l'une à l'autre; par là, estime-t-il, on ne parviendra qu'à cristalliser et à approfondir les divergences; on créera une polémique sans issue. Pour renouveler ce courant à sa source même, on doit reconnaître que "le Cogito soulève un problème et ne le résout pas" (23). Quel est ce problème?

2. Un Cogito amphibologique

Remarquons d'abord que selon Nabert, "il est vrai qu'il y a une intuition dans le Cogito" (24). Il y a une première vérité. Descartes

(21) EIL, p. 275.

(22) Nous ne voulons pas dire que Nabert refuse l'idée ou l'exigence d'unité; il s'oppose, nous semble-t-il, à son affirmation qui empêche de saisir la spécificité des actes du sujet.

(23) EIL, p. 277.

(24) EIL, p. 277.

est invincible.

Mais, aux yeux de notre auteur, cette première vérité ou l'intuition prise en elle-même n'a aucune signification. C'est pourquoi il écrit que "cette intuition qui saisit immédiatement la réalité d'un acte psychique ne peut se prononcer encore sur sa nature" (25). En ce sens le Cogito, en tant qu'intuition, ou véhicule d'intuition, est indéterminé; il est ambigu. Nous voyons donc que dès lors tout le problème revient à savoir quelle signification on donnera au Cogito. D'où viendront les déterminations du Cogito; ou, comme nous disions plus haut, d'où viendra sa signification?

"L'intuition, observe Nabert, ne conquiert une signification que si nous savons à quel acte de la conscience il y a lieu de la rapporter" (26). Plus exactement, "ce qui importe, écrit-il, c'est de préciser l'au-delà du Cogito, l'acte auquel il renvoie invinciblement" (27). C'est pourquoi il faut commencer par se demander "est-ce l'acte d'une conscience intellectuelle qui fournit ainsi la règle et le modèle de toutes les liaisons d'idées qui composent notre science de l'univers? Est-ce l'acte d'une conscience qui n'est pas puissance d'intelligibilité de liaisons des éléments du réel, mais sujet de la personnalité et de

(25) EIL, p. 277.

(26) EIL, p. vi.

(27) EIL, p. 277.

la liberté" (28)?

Ces questions font apparaître très clairement le sens du déplacement de la problématique du Cogito chez Nabert. Le Cogito n'a en soi aucune signification; c'est pour dire qu'il est conscience, mais pas encore conscience de soi. Il faut remonter au delà du Cogito jusqu'à l'acte qui le sous-tend et le soutient. Mais, comme on le voit déjà, il y a une pluralité d'actes; la signification du Cogito sera une fonction de l'acte auquel il renvoie réflexivement. Essayons de voir cette pluralité de plus près.

2.1 Deux significations du Cogito

Il n'est pas douteux, remarque Nabert, que "le Cogito puisse et doive se préciser en un pouvoir de connaître et de fonder la vérité de tout le savoir" (29). Voici pourquoi. Une réflexion sur "l'ensemble

(28) EIL, p. 277, 278. Ou encore, le problème est de savoir "si l'esprit humain peut être tout entier défini par la fonction qu'il exerce en construisant l'intelligibilité de l'univers, ou si cette fonction n'est qu'une détermination de l'esprit, et s'il en est une autre par quoi le sujet de l'action fait remonter à soi la causalité présente dans la constitution de la personnalité et du caractère" (EIL, p. 266). D'une manière plus imagée, est-ce que "la conscience où se cherche le soi, en ce qu'il a de plus intérieur, n'est rien d'autre que la pensée à agilité réglée, présente dans tout le développement de la connaissance vraie" (EIL, p. 295)?

(29) EIL, p. 277.

des opérations par lesquelles l'intelligence s'approprie la multiplicité des données sensibles et les convertit en une expérience" (30) amène inévitablement à un "je pense", en d'autres mots, à une conscience intellectuelle. Partant des opérations intellectuelles, l'intuition présente dans le Cogito renvoie invinciblement, d'après ce philosophe, à l'acte d'une conscience intellectuelle. Autrement dit, la conscience présente dans le Cogito, qui cherche à se comprendre par rapport à l'universalité et l'objectivité de quelques-unes de ces affirmations, de ses jugements, ou même de ses interrogations, prend conscience de soi comme un pouvoir de connaître, et, à la rigueur, comme une fonction logique ou une spontanéité rationnelle qui soumet à soi l'ensemble de l'expérience. Ou encore, comme le dit Ricoeur, cette conscience-là est "la forme d'un monde pour quiconque et pour tous; elle est conscience en général, c'est-à-dire simple et pur projet de l'objet" (31); mais elle n'est personne. Clairement, ici, le Cogito est avant tout, le véhicule et l'expression d'une conscience intellectuelle. Cette interprétation est légitime, voire nécessaire.

Toutefois, Nabert nous en prévient aussitôt: il faut se garder de croire que la spécification intellectualiste épuise la signi-

(30) EIL, p. 277.

(31) P. Ricoeur, L'homme faillible, Paris, Aubier, 1960, p. 63.

fication du Cogito. Car, si on ne veut pas remplacer la conscience ou le soi par l'impersonnalité du "je pense" (32), "de l'acte intellectuel par lequel s'exprime la fonction d'objectivité de la pensée" (33), il faut distinguer de cet acte "la conscience qui produit les actions où la personnalité se cherche et se réalise" (34). Les textes que nous venons de citer font apparaître très nettement la double signification du Cogito. Ainsi il faut dire que le Cogito renvoie, d'une part, "à l'acte qui constitue la vérité intérieure à tout jugement" (35), c'est-à-dire à un sujet intellectuel, à un "je pense"; et, d'autre part, à l'acte qui est la conscience productrice du caractère, de la personnalité et de la liberté, c'est-à-dire à un sujet de l'action. C'est par rapport à cet acte que la conscience devient l'unité d'une personne en soi et pour soi. Nous verrons que pour notre auteur ces deux interprétations du Cogito sont destinées à se compléter; leur rapport est irénique (36) et non pas polémique.

Nous voulons remarquer tout de suite, cependant, qu'il serait difficile de trop souligner le caractère polyvalent que Nabert attribue

(32) EIL, p. 278. "Si, dit-il ailleurs, on ne peut se satisfaire d'une liberté qui coïncide avec le progrès interne de la conscience intellectuelle..." (EIL, p. 291, 292).

(33) EIL, p. 292.

(34) EIL, p. 292. C'est nous qui soulignons.

(35) EIL, p. 293.

(36) Mot employé par Gaston Berger pour désigner la complémentarité des valeurs (Civilisation et culture, in Prospective 1959 (3), p. 17).

au Cogito. Car lorsque ce philosophe refuse au Cogito, plus exactement, à l'intuition dont il est le véhicule ou l'expression, tout pouvoir de nous révéler à nous-même ou de fonder, par lui-même, la vérité du savoir; lorsqu'il refuse à l'intuition toute signification en dehors d'une réflexion et en dehors des expériences qui sont au point de départ de la réflexion, il croit éviter le dilemme auquel, à ses yeux, la philosophie du sujet conduisait. Nabert ne se croit pas obligé de choisir entre la raison et la liberté; il ne pense plus avoir besoin de rendre l'une tributaire de l'autre ou de concevoir l'une en fonction de l'autre. Manifestement, il peut, au contraire, maintenir que l'acte du sujet intellectuel est irréductible à l'acte de la conscience productrice comme celui-ci est irréductible à celui-là, quels que soient, par ailleurs, les rapports qu'il faut affirmer entre la conscience et le sujet intellectuel.

On dirait, peut-être, que Nabert est en mesure de sauvegarder la spécificité des actes du sujet et en particulier, d'affirmer l'originalité de l'existence personnelle parce qu'il n'y a pas chez lui de postulats qui assurent l'unité du tout; plus précisément, parce qu'il renonce au souci de réconcilier ou de raccorder ses analyses avec un postulat unitaire. On aurait, à notre sens, raison de le dire. En effet, les analyses précédentes peuvent conduire à cette conclusion. Cependant, il y a d'autres raisons qui commandent cette position et qu'il convient de ne pas négliger. Nous les grouperons sous le titre de

"Postulats et précédents" pour indiquer qu'elles sont étroitement reliées à la fois à l'analyse et à l'histoire de la pensée.

2.2 Postulats et précédents

Les postulats d'abord. Disons, suivant l'expression même de Nabert, que, pour être autorisé à se demander si le Cogito est le véhicule commun du sujet de l'action et du sujet intellectuel, "il faut avoir commencé de distinguer les états psychologiques, avec la synthèse plus ou moins stable qu'ils forment, et les actes de liberté qui ne se laissent pas ramener sur le plan de ces états, mais qui ne se rangent pas non plus sous l'hégémonie du "je pense" " (37). Mais outre la distinction entre les états psychologiques et les actes de la liberté, une autre distinction s'impose, celle du sujet empirique ou conscience psychologique et de la conscience ouvrière de liberté (38). Or, le sujet empirique joue, semble-t-il, dans la vie psychologique un rôle analogue à celui que joue le "je pense" dans la vie intellectuelle: il réalise une synthèse des événements psychiques, il est un point de focalisation ou un foyer pour ces événements. Pourtant le sujet empirique n'est pas la conscience; c'est parce qu'il les distingue que Nabert se croit autorisé à affirmer que le Cogito n'est pas un fondement mais l'expression ou le véhicule d'un acte. De plus cette distinction permet à notre

(37) EIL, p. 278. Cf. EIL, p. 271, 272, 273, 274.

(38) EIL, p. 295.

auteur d'innover par rapport à un problème qui menaçait la philosophie du sujet depuis ses débuts.

La confusion du sujet empirique et de la conscience dit-il, a donné lieu à des difficultés sérieuses et sans doute insurmontables. Car on croyait qu'il fallait affranchir l'acte intellectuel de toute contamination par la vie psychologique sans quoi il n'y aurait ni savoir ni vérité. Mais tout ce qu'on a enlevé à la psychologie fut donné à la Raison: entre le moi psychologique et le "je pense", il n'y avait plus de place pour une conscience ouvrière de liberté (39). Ou bien, et parallèlement, on voulait savoir comment on passe des données psychologiques à l'universel. C'est ici que Nabert innove. Or, affirme-t-il, si, au point de départ, on distingue le sujet empirique de la conscience, si l'on distingue le sujet intellectuel du sujet de l'action, il n'est plus nécessaire de chercher ce passage. Car "dès sa première démarche, la pensée emploie une procédure créatrice de vérité et d'objectivité. A aucun moment, elle ne requiert qu'on opère une coupure entre la conscience (psychologique) où elle serait d'abord prisonnière et l'universel auquel elle aspire. Car dès qu'elle s'est exercée, elle a pris pied dans l'universel" (40). Le "je pense" enveloppe une intention d'objectivité et d'universalité, c'est-à-dire que l'intention

(39) EIL, p. 295.

(40) EIL, p. 301.

est constitutive du "je pense", autrement dit et mieux encore, en dehors de l'intention d'objectivité et d'universalité il n'y a pas de "je pense". Voilà pourquoi il n'y a pas lieu de chercher le passage d'une conscience psychologique à une conscience intellectuelle (41).

Comme nous disions plus haut, c'est la distinction préalable entre le sujet empirique et la conscience qui autorise à croire que la signification du Cogito ne s'épuise pas dans sa détermination formelle et impersonnelle. Mais, d'autre part, cette distinction elle-même a ses racines dans l'histoire de la pensée. L'examen, quoique sommaire, de ces précédents historiques nous fera voir, encore plus nettement, comme Nabert a compris l'histoire de la philosophie et ce qu'il en retient, si l'on ose dire, pour le développement de sa propre pensée.

A bien regarder, dit Nabert, on apercevra une tradition, inachevée peut-être, mais dont l'orientation n'est pas douteuse, qui tend, sous des expressions diverses, "à maintenir les droits d'une vie spirituelle autrement dirigée que la réflexion se produisant sur le Cogito pour en développer exclusivement la signification intellectuelle, à mesure que reculent les limites de la connaissance vraie" (42).

(41) La distinction entre le moi empirique et la conscience place Nabert aux antipodes de l'individualisme et du subjectivisme; comme l'observe excellemment Madame Levert, cette distinction l'oppose aussi bien à l'existentialisme d'un Sartre qu'à l'ontologie d'un Lavelle. Cf. P. Levert, La pensée existentielle de J. Nabert, in Etudes philosophiques (1962) (17), p. 361 à 369 et P. Levert, Jean Nabert une philosophie de l'intériorité pure, op.cit., p. 368-369.

(42) EIL, p. 270.

Cette tradition se trouve chez Descartes, chez Malebranche, chez Maine de Biran. Chez eux sont élaborés, d'une manière plus ou moins claire, plus ou moins embryonnaire "les éléments d'une philosophie qui restitue à la conscience une causalité distincte de celle que la pensée s'attribue, quand elle atteint dans l'intuition d'un acte intellectuel sa puissance autonome de jugement" (43). Ainsi on voit très bien ce qui fait la valeur de cette tradition aux yeux de notre auteur. Ces philosophes avaient le sentiment très net de l'originalité de la conscience et de son activité.

Et précisément, en ce qui concerne l'action volontaire, ces philosophes mettaient en avant l'idée que l'on ne saurait comprendre l'élément de nouveauté que la décision introduit dans la vie psychologique et dans l'univers sans supposer que la conscience est le foyer d'une activité qui ne se ramène pas à la pensée, sans supposer, en même temps, que la conscience est plus et autre chose qu'une multiplicité d'impressions ou un principe formel. D'un mot, pour Nabert, ces philosophes accordent à la conscience, à l'ipséité, un statut propre. D'après Nabert, c'est la seule façon pour parvenir à mettre en lumière les dimensions personnelles de la liberté. On peut donc dire qu'en mettant l'accent sur la spécificité et sur la dualité des préoccupations présentes dans cette tradition, Nabert y trouve les appuis pour sa propre pensée.

(43) ETL, p. 270.

Il nous reste une dernière remarque. Il apparaît que, pour notre auteur, la distinction de la conscience et du sujet intellectuel, par une sorte de choc en retour, éclaire aussi et d'un autre jour l'histoire toute entière. En effet, écrit-il, "l'histoire de la raison est liée à l'effort du sujet pour distinguer de plus en plus nettement les opérations orientées vers la connaissance vraie et les actions qui concernent la destinée de la conscience" (44).

3. Conclusion: l'originalité de la conscience

L'entendement, d'après Nabert, est impuissant à fournir l'instrument intellectuel qui nous permettrait de penser l'idée de la causalité de la conscience. En outre, l'étude du Cogito, dont nous venons de présenter les lignes majeures, montre clairement qu'aux yeux de notre auteur, cette causalité se soustrait également à ce qui constitue l'âme des catégories à savoir le "je pense" (45). Par là il fallait comprendre que la causalité que la pensée s'attribue en construisant l'intelligibilité de l'univers n'est pas la causalité par laquelle le moi revendique ses propres modes d'existence et d'action. Cette causalité-ci est un acte originaire par lequel la conscience se cherche et se constitue comme soi. Voilà pourquoi on peut dire que pour Nabert la conscience et le sujet intellectuel sont fondamentalement distincts.

Il appert par ailleurs que cette distinction s'appuie principalement sur l'idée d'un Cogito polyvalent. En effet l'examen de cette

(44) EIL, p. 318.

(45) EIL, p. 265.

idée chez Nabert nous a permis de voir que le Cogito "puisse et doive se préciser en un pouvoir de connaître et de fonder la vérité de tout le savoir" (46). Aussi faut-il dire que la détermination épistémologique du Cogito se fonde sur l'acte du sujet intellectuel, du "je pense", et cet acte est originaire. Cet examen nous a conduit également à voir que le Cogito reçoit une autre signification lorsque l'on le met en rapport avec les expériences où se constitue la personnalité, celles où le moi se cherche et se réalise. La détermination personnaliste du Cogito se fonde sur l'acte de la conscience, ou, comme Nabert le dit parfois, sur le sujet de l'action; cet acte est, lui aussi, originaire.

On peut donc conclure que pour notre auteur le Cogito n'a, en lui-même, aucune signification propre. A vrai dire la première vérité que présente le Cogito est "aussi abstraite et vide qu'invincible" (47). Rappelons que pour Nabert il n'y a pas d'intuition de soi par soi, le Cogito, pour devenir conscience de soi, est médiatisé; il doit se mettre en rapport avec l'expérience. C'est pourquoi toute signification provient de la réflexion. Autrement dit, pour déchiffrer la signification du Cogito, il faut remonter par la réflexion jusqu'à l'acte originaire et constitutif de l'expérience qui a inauguré la réflexion. Or, si nous mettons cette affirmation en rapport avec celle de la polyvalence

(46) EIL, p. 277.

(47) Nous empruntons cette expression à P. Ricoeur, (De l'interprétation, Essai sur Freud, Paris, Le Seuil, 1965, p. 51).

du Cogito nous pouvons voir apparaître deux orientations de la réflexion; réflexion, disons, épistémologique ou critique d'une part, réflexion personnelle, concrète ou existentielle de l'autre. Toute la réforme méthodologique est contenue dans l'idée d'une réflexion à deux volets, à double trajectoire. Manifestement la clef de cette réforme se trouve dans l'idée de la réflexion constamment supposée dans les analyses dont nous venons de faire voir les grandes lignes. Toutefois, si on peut dire que Nabert est parti d'une idée nouvelle de la réflexion constamment supposée dans l'Expérience intérieure de la liberté, il faut reconnaître que cet ouvrage ne nous éclaire pas sur l'idée elle-même. Tout au contraire, à notre sens, il n'est pas exagéré de dire que le premier écrit nous conduit au seuil du problème, il nous fait voir la nécessité de mieux déterminer l'idée de la réflexion chez Nabert. C'est ce que nous voulons entreprendre dans la troisième partie de cette étude.

TROISIEME PARTIE

LA REFLEXION, LA CONSCIENCE DE SOI ET LA RAISON

La tâche de la philosophie consiste
à dégager et à définir peu à peu,
parallèlement aux normes de la vérité,
les normes de la beauté et de la moralité (EIL, p. 306).

Les efforts de Jean Nabert pour affirmer, dans la perspective d'une philosophie de l'immanence, l'originalité de la conscience et de la liberté autrement que comme une spontanéité intellectuelle l'ont amené à concevoir le sujet comme un foyer de fonctions que l'on ne pouvait ni confondre ni réduire les unes aux autres. Cette nouvelle conception du sujet s'est imposée d'abord pour rendre compte de certaines données de l'expérience à savoir, pour faire court, le caractère imprévisible et personnel de l'acte volontaire, mais, de plus, elle s'est avérée nécessaire pour empêcher que l'affirmation d'une causalité de la conscience ne menace ni l'universalité et l'objectivité du savoir, ni qu'elle n'entre en conflit avec les exigences de la raison.

Pour justifier et pour défendre cette position, Nabert devait ensuite maintenir que la première certitude d'une philosophie de l'immanence, c'est-à-dire le Cogito, n'a en soi aucune signification. Dans l'absence de toute intuition de soi, on ne peut savoir ce que veut dire le Cogito indépendamment d'une réflexion qui remonte de l'expérience jusqu'à l'acte originaire et constitutif. Ce n'est alors que par la réflexion que le Cogito conquiert une signification. Ainsi le rôle méthodologique de la réflexion apparaît très nettement dans l'Expérience intérieure de la liberté, mais c'est seulement dans les Eléments pour

une éthique et dans l'article la Philosophie réflexive que cette nouvelle idée de la réflexion est discutée d'une façon thématique et sans détours. C'est pourquoi nous croyons que l'examen de l'idée de la réflexion, développée dans ces deux écrits, nous permettra de mieux mettre en lumière l'aspect majeur de la méthode nabertienne.

Dans notre premier chapitre, La réflexion et la conscience de soi, nous demanderons à Nabert de nous éclairer sur les fins, sur l'origine et sur les points de départ de la réflexion (1). Nous suivrons Nabert dans ses efforts pour distinguer la réflexion, à la fois, de l'intuition et de la connaissance pour la décrire, ensuite, comme un effort de reprise des actes et des productions de l'esprit qui cherche à s'en approprier la signification. Il décrira la réflexion, d'abord et essentiellement, comme un effort de reprise de l'acte originaire par lequel "le sujet s'assure de soi, de son pouvoir, de sa vérité" (2).

(1) On aura remarqué que plusieurs années séparent les écrits sur lesquels nous allons maintenant nous appuyer de l'Expérience intérieure de la liberté. En effet, on s'en souvient, le premier écrit est de 1926, les Eléments de 1943 et l'article fut publié en 1953. C'est l'occasion pour nous de rappeler que nous ne faisons pas l'étude du développement de la pensée nabertienne mais d'un des thèmes majeur. De fait, à notre sens, s'il y a genèse dans la pensée de Nabert, ce n'est pas celle d'une idée qui se cherche et en se cherchant se métamorphose, mais d'une idée qui s'affirme et par la suite, se reprenant, se précise et s'approfondit.

(2) J. NABERT, La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-15.

D'un mot, pour Nabert, la réflexion sera orientée toute entière vers la question "qui suis-je?". Mais, et c'est ici le point sensible de la doctrine, toute réponse à cette question sera relative aux expériences qui ouvrent la réflexion. Sur ce point, Nabert insistera avec force. De cette position singulière s'ensuivra, nous le verrons, l'affirmation de types ou de familles d'expériences, c'est-à-dire d'une pluralité de points de départ ou de foyers de la réflexion. Chaque foyer possèdera un véritable privilège à révéler un acte originaire ou une fonction de l'esprit; ce privilège ne pourrait être usurpé par aucun autre foyer. C'est pourquoi on conclurait que la réflexion dans la doctrine de Nabert n'amène pas nécessairement ni à la conscience intellectuelle ni à la conscience personnelle; elle n'est ni seulement ni essentiellement appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être. Autrement dit, nous verrons que, pour notre auteur, l'acte originaire affirmé dans et par la réflexion sera toujours relatif aux expériences qui amorcent et soutiennent la réflexion. Ce pluralisme constitue, nous espérons le mettre en évidence, un trait majeur de la démarche nabertienne; il est l'armature même de la construction intérieure de la doctrine.

Toutefois, il est bien clair que plus s'accuse l'autonomie de la conscience par rapport à l'entendement et plus s'accuse l'irréductibilité des foyers de la réflexion, plus devient nécessaire la détermination de leurs rapports. En particulier il se peut que nous ne voyons pas encore assez bien comment la recherche de Nabert se distingue d'un effort, maintes

fois répété dans l'histoire des idées, pour faire triompher l'ordre de la croyance ou du coeur, ni comment cette recherche peut être autre chose qu'un contrepoids aux philosophies intellectualistes.

C'est donc pour montrer que la réflexion existentielle nabertienne est solidaire d'un idéal de sagesse qui sauvegarde les droits de la raison que dans notre deuxième chapitre, La conscience et la raison, nous retournons à l'Expérience intérieure de la liberté où, dans le but de faire une place pour la collaboration de la conscience et de la raison, Nabert fait l'importante distinction entre la raison et l'entendement. Après avoir examiné cette distinction, nous essayerons ensuite de montrer plus concrètement l'idée de collaboration par l'étude de la théorie de valeurs d'une part, et par celle du rôle des motifs et de la délibération par rapport à la liberté d'autre part.

Sans aller jusqu'à dire que Nabert a restitué à la Raison une signification de structure et de renouvellement qui porte aussi bien sur le savoir que sur la conduite, et ainsi qu'il rejoint, rénove et revalorise l'idéal ancien de sagesse à laquelle il ajoutera, cependant, le cautionnement d'une réflexion qui n'atteint son sommet "que pour mesurer tout aussitôt l'écart sans cesse renaissant entre cette affirmation première et son efficacité dans le monde" (3), il sera néanmoins permis de conclure que pour ce philosophe l'affirmation de la

(3) J. NABERT, La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.06-3.

conscience, de l'ipséité, n'entraîne pas nécessairement la perte de l'objectivité et de l'universalité du savoir. Cette possibilité est en rapport direct avec l'idée de foyers de la réflexion.

CHAPITRE I

LA REFLEXION ET LA CONSCIENCE DE SOI

Philosopher, c'est réfléchir (Maine de Biran)

1. La réflexion

Dans la Philosophie réflexive, article publié à la fin de sa carrière, Nabert déclarait "qu'il n'est pas de philosophie qui ne soit ou qui n'ait été, dans le passé, à quelque degré réflexive, ou qui n'ait utilisé dans sa quête de l'absolu à partir du relatif ou du conditionné, une méthode d'analyse régressive, même lorsque la présentation du système masque le processus analytique qui a précédé la déduction ou la dialectique synthétique" (1). Si toute philosophie est réflexive et analytique, il n'est cependant pas vrai que la réflexion et l'analyse régressive soient définies ou employées de la même façon dans toutes les philosophies. En effet, à la rigueur, il y a peut-être autant de formes de réflexion et d'analyse régressive qu'il y a de philosophies. Quoi qu'il en soit de cette affirmation-là, pour parler de la Philosophie réflexive, celle que jalonnent par exemple les noms de Maine de Biran, de Lachelier, de Lagneau, de Brunschvicg, et à laquelle, de toute évidence, Nabert lui-même se rallie, notre auteur s'applique à distinguer deux

(1) op.cit., p. 19.04-14. Cf. le jugement de Boutroux sur la synthèse d'Hamelin qui n'est, au fond, dit-il, qu'une "analyse retournée" (L. Beck, La méthode synthétique d'Hamelin, Paris, Aubier, 1935, p. 174 à 178.

sens majeurs de la réflexion et de l'analyse régressive. Ainsi il écrit au commencement de cet article qu'il faut distinguer "une réflexion où c'est l'absolu qui se réfléchit dans le mouvement d'une conscience particulière et une réflexion qui constitue, d'abord, le sujet lui-même et ressaisit, après cela, immanentes à ses opérations, les lois et les normes de l'activité spirituelle dans tous les domaines" (2). Pour mettre en lumière l'idée de la réflexion que Nabert fait sienne, nous ne pouvons faire mieux que de le suivre dans l'élaboration de ces deux idées de la réflexion.

1.1 Les philosophies de la Totalité

La première idée de la réflexion et de l'analyse régressive que Nabert étudie a son origine dans ce que nous pouvons assez commodément appeler les philosophies de la Totalité ou de la participation à l'Etre (3). Ces philosophies sont réflexives. Mais chez elles la réflexion et l'analyse régressive sont des instruments; plus précisément elles sont des véhicules ou des supports neutres d'une intuition, d'une sorte d'attention ou si l'on veut d'un a priori. Pour comprendre cela il suffit de rappeler que ces philosophies accordaient, suivant l'expression de Nabert lui-même, la présence et l'action de l'Etre ou de l'absolu

(2) J. Nabert, La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-15.

(3) Nabert lui-même n'emploie pas cette expression et P. Levert parle plutôt des "réalismes métaphysiques". (Jean Nabert. Une philosophie de l'intériorité pure, op.cit., p. 364). Nous croyons que "philosophie de la Totalité" décrit mieux les ambitions, le sens et la finalité des doctrines dont il est ici question.

au sein du relatif et des êtres particuliers (4). Autrement dit, elles posent au point de départ un principe qui se suffit, qui est transcendant par rapport à la conscience réfléchissante et qui est invoqué pour fonder et pour justifier l'existence de la conscience et toutes les formes de l'expérience.

Dès lors il est facile de voir comment, dans cette perspective, la réflexion s'identifie à l'intuition comprise elle-même comme une forme particulière de la connaissance. On demande à la réflexion de dissiper les illusions et les oublis qui nous masquent la présence de l'Etre ou les rapports des étants au Tout; la réflexion doit redresser les fléchissements d'attention et communiquer à une conscience particulière l'élan nécessaire pour rejoindre son principe. Partant, pour ces philosophies, "la réflexion découvre plus qu'elle ne crée" (5).

Voilà pourquoi l'analyse, comme l'écrit notre auteur, "est exactement retour d'une conscience finie à son principe" (6), elle "coïncide avec le mouvement au cours duquel une conscience finie découvre qu'elle tient tout son être de l'Etre qui se réfléchit en elle" (7). On peut donc dire que par sa mise en lumière de la présence de

(4) Jean Nabert, La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-15.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

l'Etre, l'analyse décrit les étapes et trace l'itinéraire que la conscience doit parcourir pour se soustraire aux illusions constitutives des limites et pour favoriser, de cette façon en pleine lucidité, la coïncidence de la conscience et de l'Etre. La présence de l'absolu trace le chemin que l'analyse doit suivre et garantit ainsi l'accord entre les consciences réfléchissantes dans l'absolue sincérité.

Voilà donc, à grands traits, l'idée de la réflexion et de l'analyse régressive que l'article nous offre en tout premier lieu. Cette idée cependant ne suffit pas à mettre en lumière le trait d'union qui relie Maine de Biran, Lachelier, Lagneau et Brunschvicg, par exemple, à une tradition commune; en particulier on ne voit pas pourquoi l'appellation "philosophie réflexive" aurait une signification particulière. Demandons à Nabert de nous éclairer sur ce point.

1.2 Les philosophies réflexives ou les philosophies du sujet

De cette première idée, où la réflexion est une sorte d'im-médiation de la conscience à son principe et l'analyse la révélation du rapport de la conscience et des étants à l'Etre et au Tout, il faut distinguer, écrit Nabert, celle où c'est "la réflexion qui constitue, d'abord, le sujet lui-même et ressaisit, après cela, immanentes à ses opérations, les lois et les normes de l'activité spirituelle dans tous les domaines" (8). Qu'est-ce qui est neuf dans cette deuxième idée? Essentiellement, à notre sens, trois choses. D'abord on remarquera que

(8) La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-15.

la réflexion, suivant l'expression de notre auteur, ramène au sujet et non pas à l'Etre (9). Toutefois, si la réflexion ramène au sujet et si elle le fait par l'intermédiaire de l'expérience, il faut dire, en second lieu, que la réflexion est médiatisée. C'est pourquoi dans la philosophie réflexive, la réflexion, ou encore l'analyse régressive, est toujours une reprise de l'expérience. Enfin on notera que dans cette perspective, pour ces philosophies, la réflexion elle-même est constitutive du sujet. Autrement dit c'est par la réflexion que le sujet devient sujet. On pourrait dire peut-être qu'elle est l'opération subjective par excellence. Quoiqu'il en soit de cette dernière remarque il est manifeste que la tâche de la réflexion est de mettre en lumière, par rapport aux expériences qu'elle reprend, l'activité constituante du sujet; le rôle qu'il joue dans la construction de l'expérience. Comme nous le verrons, pour Nabert, l'analyse réflexive n'est pas limitée à celle des "normes régulatrices de la connaissance et de la science" (10).

Enfin, s'il fallait résumer en un seul mot la question qui commande le programme de la philosophie réflexive, ce serait celle formulée par Descartes à savoir "qui suis-je"? (11).

(9) Ibid.

(10) Ibid., 19-04-06.

(11) Sur la genèse de cette idée de la réflexion on pourrait consulter: J. Nabert, La philosophie réflexive, (op.cit.); Aimé Forest (Création et consentement, Paris, Aubier, 1943) et G. Madinier

1.3 L'opposition de Nabert aux doctrines de la Totalité

Comme on le voit, ces deux significations de la réflexion dessinent dans la philosophie toute entière une opposition fondamentale. Elles traduisent, si l'on ose dire, des options originaires qui donnent lieu à des sagesses bien différentes les unes des autres. On pourrait même dire, sans exagérer, que l'idée nabertienne de la réflexion se précise, se défend, dans un débat implacable, toujours repris, avec ses collègues et amis, R. LeSenne et L. Lavelle (12). En effet, il est intéressant de constater que dans l'article de 1957, La philosophie réflexive, il présente, il indique son opposition aux "philosophies de la Totalité" presque dans les mêmes termes avec lesquels il contestait en 1932, lors d'une séance de la Société Française de la philosophie, la portée ontologique que Lavelle accordait à la réflexion (13). C'est donc par l'exa-

(Conscience et signification, Paris, PUF, 1953) esquissent l'histoire de la méthode réflexive et se complètent avantageusement. L'ouvrage de Brunschvicg (Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, Paris, P.U.F. 1953 (2e édition), 2 vol.) est à signaler également. On trouvera un plus contemporain compte-rendu de cette histoire chez T. Koenig (The philosophy of Georges Bastide, Hague, Nijhoff, 1971) et chez L. Robberechts, (Essai sur la philosophie réflexive, Namur, Editions Duculot, 1971).

- (12) C'est aussi l'avis de Madame Levert, commentatrice particulièrement autorisée de Nabert; pour les rapports entre Nabert et Lavelle, Cf. P. Levert, Jean Nabert, Une philosophie de l'intériorité pure, op. cit., 365, 366 et pour ceux entre Nabert et LeSenne, Cf. du même auteur, L'existentialisme de J. Nabert, op. cit., 361, 362.
- (13) L'article de Nabert, L'Optimisme de LeSenne et son interprétation de la contradiction (Etudes philosophiques, (10) 1955, p. 483 à

men de la critique que notre auteur formulait à l'égard des doctrines de la Totalité dans l'article aussi bien que dans ses autres écrits que nous pouvons essayer de mettre en lumière sa conception personnelle de la réflexion. Cette critique, pour l'essentiel, se ramène à trois points.

D'abord, selon Nabert, l'affirmation de l'Etre et de l'absolu au sein du relatif et du conditionné amène les philosophes de la Totalité à définir la réflexion en termes d'intuition. L'intuition est une connaissance immédiate. Il faut entendre par connaissance, dans ces doctrines, un rapport de coïncidence, peut-être jamais parfait cependant, entre un sujet et un objet. L'immédiation de ce rapport est le

491) sans discuter directement les problèmes de méthode, est révélateur des différences entre LeSenne et Nabert. La divergence fondamentale entre Nabert et Lavelle est bien indiquée dans un débat de la Société Française de Philosophie où Lavelle prononçait la conférence, Acte réflexif et acte créateur (in, Bulletin de la Société française de la philosophie, juillet-septembre, 1936). Lavelle affirmait essentiellement que l'Etre est le principe universel, l'Acte est l'intériorité de l'Etre. Aussi disait-il la conscience tient son être de l'Etre. La conscience "est" par son consentement à l'Etre. C'était sur ce principe que devait se fonder le rapport entre l'acte réflexif et l'acte créateur. Or la réflexion apparaît comme la manière dont l'Acte créateur se réfléchit dans une conscience particulière. Cette réflexion est alors l'instrument de preuve en faveur de l'absolu ontologique qui doit la soutenir. Lors de cette séance, Nabert demandait à Lavelle de l'éclairer sur ce point. Précisément il lui demandait d'où venait la certitude dans la réflexion? Est-ce une intuition? Est-ce une révélation? Ou bien s'agit-il d'une projectio per hiatum? A-t-on le droit de donner à la réflexion une valeur de démonstration? Lavelle répondait que Nabert concevait la réflexion uniquement en termes de sa fonction critique; cette conception s'opposait, disait-il, à la sienne (Ibid., p. 162, 163).

signe à la fois de l'absence de toute médiation par des éléments étrangers, de l'apodicticité de l'évidence, qui est le rapport même, et enfin, de l'absolue plénitude du rapport qui, en se placant à la source, en épuise du même coup la signification. La réflexion est donc, on peut dire, une sorte de vision directe, un face à face intime et unifiant. En ce qui concerne la conscience, la réflexion, ainsi conçue, serait une tentative de la conscience (ou de l'Etre) pour se mettre face d'elle-même.

A l'inverse, aux yeux de Nabert, la réflexion ne peut pas être une forme de la connaissance (14). La réflexion qui atteint le sujet ne l'isole pas comme une chose mais l'affirme comme un acte et en l'affirmant s'affirme. Par ailleurs, insiste notre auteur, nous n'avons pas d'intuition qui nous mettrait à la source de l'acte, ou qui nous ferait coïncider par en dedans avec cet acte (15). Voilà donc une première différence significative.

(14) Cf. Chapitre I, 2.21 l'intuition et la réflexion

(15) EIL, p. 186; cf. EIL, p. 185, 186; EM, p. 139 et J. Nabert, L'expérience interne chez Kant, op.cit., p. 268. P. Naulin observe qu'une philosophie qui se réclame de la connaissance immédiate "est condamnée en effet à osciller entre un phénoménisme dont la critique de Hume a montré qu'il exclut toute possibilité de connaissance et un dogmatisme qui ne se justifie que par des présuppositions qui rendent illusoire l'immédiateté de la connaissance" (Itinéraire de la conscience, op.cit., p. 66). Nabert serait très probablement d'accord avec cet argument; nous n'avons trouvé, cependant, aucun texte qui nous le confirme de façon claire.

En deuxième lieu, ces doctrines envisagent le mouvement de la réflexion comme un mouvement de retour à un principe dont la conscience réfléchissante est seulement éloignée. Or, pour envisager ainsi la réflexion, il faut supposer que le principe d'où la conscience tient son être est la source et le moteur de ce mouvement. C'est le principe qui se réfléchit dans la conscience. Il apparaît, après cela, que le vocabulaire qui convient pour décrire le rapport entre la conscience et son principe qui incidemment constitue la raison d'être de la réflexion, est celui d'oubli, de déchéance, de privation, d'aliénation... Dans ces conditions, observe Nabert, on ne voit pas comment la conscience peut travailler à la promotion de l'être; on ne comprend pas comment ses initiatives peuvent être les siennes (16). En vérité les doctrines de la Totalité suppriment toute possibilité de progrès réel de la conscience dans la réflexion (17).

A l'inverse de ces doctrines, Nabert maintient que de même que la réflexion ne peut être seulement le commentaire d'une évidence première, elle ne peut être non plus un retour à un principe qui est donné au point

(16) Cours E.N.S. 1944-1945, cité par Naulin, L'itinéraire de la conscience, op.cit., p. 42, 43, 44.

(17) Cf. J. Nabert, L'optimisme de LeSenne et son interprétation de la contradiction, op.cit., p. 486, 490.

de départ. Par la réflexion la conscience réalise un progrès radical. Nabert y insiste avec force (18).

En troisième lieu, comme l'observe excellemment P. Levert, la différence essentielle entre la doctrine de Nabert et celles de la Totalité est plus d'ordre moral que d'ordre épistémologique ou métaphysique (19). En effet, on peut dire que la critique nabertienne se fonde sur une conception de la vie des consciences qui s'oppose à celle qu'offrent les doctrines de la Totalité. De fait, écrit-il, dans l'hypothèse d'une réflexion qui est pure reprise, on doit nécessairement "inscrire les échanges entre les consciences dans une totalité concrète qui leur pré-existe" (20). Partant, ces échanges tombent au rang de processus secondaires et conditionnée; l'acte de la conscience n'a pas en soi, et ne

(18) Par ailleurs, ces doctrines ne parviennent pas à expliquer pourquoi l'homme n'est pas d'emblée au niveau de son être. C'est peut-être cette impuissance qui les conduit à ménager une large place à l'intérieur de leurs doctrines pour l'ineffable et la pensée mythique? Cf. sur l'erreur, la réponse de Lavelle à P. Solzi qui lui demandait comment on pouvait dans sa doctrine expliquer l'erreur (in Bulletin de la société française de philosophie, op.cit., p. 164, 165).

(19) P. Levert, Jean Nabert, Une philosophie de l'intériorité pure, op.cit., p. 365.

(20) EE, p. 162. Cf. P. Levert, Jean Nabert. Une philosophie de l'intériorité pure, op.cit., p. 365.

peut pas savoir un caractère authentiquement téléologique. Tout ce que la conscience possède, elle le possède par emprunt (21). La réflexion, comme le consentement, ne traduit aucune initiative radicale; à la rigueur, elle ne peut même pas en être l'instrument (22).

Par contre, pour Nabert, la philosophie doit sauvegarder l'originalité des initiatives de la conscience, elle doit affirmer et renforcer l'authenticité des rapports entre les consciences; la réflexion doit être une promotion du sens. Il convient de ne sacrifier aucune des dimensions de la vie des consciences.

En mettant en relief ce qui oppose Nabert aux doctrines de la Totalité, nous avons pu en même temps faire voir trois traits essentiels de l'idée nabertienne de la réflexion. Rappelons-les: la réflexion ne serait pas une forme de la connaissance, elle ne porterait pas sur les rapports entre un sujet et un objet mais, tout au contraire, elle porterait sur les relations du sujet à lui-même, c'est-à-dire sur les actes et les opérations dont il répond (23); la réflexion ne serait pas un retour vers

(21) EE, p. 162.

(22) Voir les interventions de Nabert dans la discussion qui suivait la conférence de J.-P. Sartre: Conscience de soi et connaissance de soi (in Bulletin de la Société française de Philosophie, (42) 1948, p. 119) où notre auteur se demande si la doctrine sartienne conserve à la conscience une initiative radicale et comment il faut la concevoir. Sartre répondait que l'acte réflexif est une initiative et non pas un moment dans une dialectique quelconque.

(23) La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-15; EM, p. 41.

un déjà-là, elle serait constitutive du sujet lui-même, elle serait donc prospective; la réflexion traduirait et maintiendrait une initiative radicale qui ne pourrait être expliquée par quelque condition que ce soit (24). D'un mot, selon Nabert, ce serait par la réflexion que le sujet chercherait à se comprendre, qu'il se définirait et se constituerait comme sujet (25).

C'est pourquoi tout le programme de la philosophie réflexive se résumerait dans la question "qui suis-je?" (26).

Toutefois, l'idée de la réflexion chez Nabert telle que nous l'avons présentée jusqu'ici reste, non pas abstraite, mais, à vrai dire, sans moteur. Autrement dit, nous ne voyons pas encore ce qui amorce

(24) Même si "la conscience immédiate et préréflexive la préfigure et l'annonce" (La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-15). Cf. J.-P. Sartre, La conscience de soi et la connaissance de soi, op.cit., p. 120 où il est encore question du "passage" de la conscience préréflexive à la conscience réfléchissante.

(25) Amédée Ponceau et l'action constituante, op.cit., p. 65. De la réflexion et de l'analyse réflexive chez Nabert on pourrait dire ce qu'il disait lui-même de la réflexion et de l'analyse réflexive chez Amédée Ponceau: Il s'agit d'une psychologie élargie, "d'une philosophie réflexive où la réflexion coïncide avec une prise de conscience par le sujet de ses opérations et de lui-même. Le mouvement de l'analyse réflexive s'effectue à partir du phénomène, du panorama psychique de l'expression phénoménale. Il s'agit de retrouver, à partir du phénomène, la structure qui le conditionne, et par la structure, l'action créatrice qui l'a instituée, qui s'est investie en elle".

(26) EE, p. 63.

et ce qui soutient la réflexion dans tous ses moments. C'est pourquoi nous allons maintenant demander quelle est l'origine de la réflexion (27).

1.4 L'origine de la réflexion

L'expérience qui paraît commander toute la recherche sur ce problème chez Nabert est celle d'une certaine non-coïncidence de l'homme avec lui-même, d'une disproportion de soi à soi. Cette expérience est, à proprement parler, irrécusable. On le voit bien dans ce texte tiré de l'Essai sur le Mal où le philosophe écrit: "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. On contestera difficilement cette expérience dont l'universalité ne pourrait être masquée que par le caractère pathétique des descriptions qu'on en fait et qui donnerait à penser qu'elle vient d'être découverte". (28)

Quel est le rapport entre cette expérience et la réflexion?

(27) Nous employons le mot origine dans le sens rendu célèbre par K. Jaspers. Rappelons comment il distingue entre un commencement et une origine: "Le commencement, disait-il, est historique et procure aux successeurs une quantité croissante d'éléments fournis par le travail intellectuel déjà accompli. Tandis que l'origine c'est la source d'où jaillit constamment l'impulsion à philosopher", (Introduction à la philosophie, (trad. de Jeanne Hersch), Paris, Plon, 1951, p. 15 à 29).

(28) EM, p. 36. Cf. P. Ricoeur, qui trouve, lui aussi, la source de la réflexion dans cette disproportionnalité originaire. La similitude de problématique, d'approche, voire de vocabulaire est tout à fait remarquable. (L'homme faillible, Paris, Aubier, 1960, p. 21, 22).

Cette expérience est la condition même de la réflexion. Autrement dit, suivant l'expression de Nabert, "la possibilité de la réflexion est dans un écart perceptible entre moi et moi. A la limite inférieure comme à la limite supérieure la réflexion est annulée: à la limite inférieure, parce que nous sommes dans la nature; à la limite supérieure parce que nous sommes liberté pure" (29). Voilà pourquoi il faut affirmer en tout premier lieu que c'est l'expérience d'un être inadéquat à lui-même qui est la ratio et l'origine de la réflexion.

Pourtant cette disproportionnalité ne suffit pas à elle-seule à caractériser l'origine de la réflexion. Elle est la condition inférieure, la détermination par en bas. Précisément, nous ne voyons pas encore comment cette expérience de disproportionnalité donne lieu à la réflexion. Pour le voir il faut remarquer deux choses.

D'abord, et Nabert y insiste en maintes occasions, la réflexion dépend d'une initiative radicale, c'est-à-dire d'un acte de la conscience qui ne peut être expliqué par quelque condition que ce soit (30). Cet acte se manifeste, semble-t-il, par une réaction, un refus, un consentement, une discussion (31). Evidemment, observe l'auteur, dans

(29) J. Nabert, Le désir de Dieu, op.cit., p. 34.

(30) La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-15; EIL, p. 306, EE, p. 20, EM, p. 49, Cf. aussi, J.-P. Sartre, Conscience de soi et connaissance de soi, op.cit., p. 122. On parle aussi de "conversion" pour indiquer le caractère radical de cet événement. Cf. G. Bastide, La conversion spirituelle, Paris, P.U.F., 1955.

(31) La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-15.

l'article La philosophie réflexive, la conscience immédiate et préréflexive préfigure et annonce la réflexion mais entre celle-ci et celle-là il n'y a pas de continuité (32). Ainsi, on peut dire que, pour Nabert, un acte de la conscience amorce et soutient la réflexion dans tous ses moments; on peut dire que l'origine de la réflexion se trouve dans une initiative radicale. Rien ne nous oblige à réfléchir. Rien ne peut nous obliger à réfléchir.

En second lieu, et pour mieux déterminer cet acte originaire, il faut remarquer que pour Nabert l'expérience de l'inégalité de soi à soi engendre à la fois, par l'intermédiaire d'une initiative radicale, comme une inquiétude de soi, un désir et une espérance: désir de régénération du moi et espérance de justification (33). C'est pourquoi il faut dire que ce désir et cette espérance finalisent la réflexion.

Nous voyons mieux maintenant comment la réflexion, dans la doctrine de Nabert, apparaît comme un acte originaire qui surgit par rapport à une situation fondamentale ou "situation-limite", et par lequel le sujet cherche à opérer comme une reprise de soi, par l'intermédiaire de ses actes et de ses productions, dans le but de remettre, comme Nabert le dit lui-même, "le moi en possession de son être" (34).

(32) Ibid.

X (33) EE, p. 19; EM, p. 49 et p. 120.

(34) EE, p. 25.

C'est à dire, et de la manière la plus directe, la réflexion est appelée à annuler l'écart entre moi et moi. Aussi est-ce pourquoi la réflexion "est un moment constitutif de notre être" (35).

2. Les données de la réflexion

On peut cependant se demander si Nabert, en appuyant sur la situation de disproportionnalité et en décrivant la réflexion comme effort et comme désir, ne finit pas par mettre un accent trop fort sur la dimension pratique et éthique de la réflexion et s'il n'est pas, à son tour, conduit à subordonner la fonction d'objectivité et de vérité à la conscience agissante (36). Nous ne le pensons pas. Même si, comme le veut Ricoeur, on prend l'Ethique dans "le sens vaste et fort que Spinoza a donné à ce mot" (37), pour désigner le processus complet de la philosophie. L'intention de Nabert n'est pas de subordonner la fonction d'objectivité à celle de la conscience agissante.

Quoiqu'il en soit de cette dernière affirmation, nos analyses précédentes conduisent à la question de la subordination de l'objectivité et de la vérité à la conscience agissante, et qui, à son tour,

(35) EE, p. 20.

(36) P. Ricoeur pose ces mêmes questions au sujet de sa propre philosophie (De l'interprétation. Essai sur Freud, op.cit., p. 53), et par rapport à celle de Nabert (L'acte et le signe selon J. Nabert, in Etudes philosophiques, (17) 1962, p. 340). Dans notre étude des recherches nabertiennes nous avons présenté l'essentiel de la réponse de Ricoeur à ces questions. Ici, pour éclairer la démarche nabertienne, nous n'avons retenu que les questions.

(37) L'acte et le signe selon J. Nabert, op.cit., p. 347.

remet le problème de la méthode nabertienne au centre de notre interrogation. Pourquoi? C'est parce que, à notre sens, toute cette question tourne autour de l'idée de "données de la réflexion" (38) ou encore, comme nous disions tout-à-l'heure, elle tourne autour de l'idée de situation-limites ou de situations fondamentales. Ainsi, pour voir cette question de front, il faut savoir si, aux yeux de Nabert, ces situations ont, chacune, un caractère primitif et radical qui interdirait toute subordination des principes auxquels conduit la réflexion s'exerçant par rapport à chacune d'elles. Ou bien, inversement, auront-elles un caractère tel qu'il serait permis de raccorder et d'unifier les principes mise au jour par la réflexion?

Rappelons que dans l'article, La philosophie réflexive, Nabert affirme sans équivoque que ces situations sont multiples: au point de départ de la réflexion, il y a, dit-il, "tantôt l'acte de penser, le jugement, l'affirmation, tantôt la création ou l'intellection du signe, tantôt l'aperception immédiate du moi dans le fait primitif de l'effort" (39). Et il pense que c'est par rapport à cette diversité de situations de départ qu'il convient d'essayer de comprendre les différences entre les philosophies réflexives, celle de Kant et de Maine de Biran, de Lagneau, de Brunschvicg et de Madinier par exemple (40).

(38) C'est le titre du premier livre des Eléments pour une éthique.

(39) La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-15.

(40) Ibid.

Il apparaît ainsi que tout dépendrait de l'intention première, du choix de l'acte ou des expériences auxquels va s'appliquer la réflexion (41). D'où il s'en suivrait non seulement que la réflexion ne serait, par elle-même, ni éthique, ni critique, mais aussi, et a fortiori, que les situations de départ seront multiples et qu'elles auront un caractère primitif, radical, qu'aucune doctrine n'aurait droit de réduire ou atténuer. En est-il vraiment ainsi?

D'autre part, nous savons que selon Nabert la réflexion est une structure, une méthode, un moyen, tout ensemble, par lequel le sujet parvient, ou peut parvenir, dans tous les domaines, à s'affirmer en tant que sujet; ou encore, dans les mots de Nabert lui-même, c'est le moyen par lequel "le sujet peut se reprendre. s'assurer de soi, se récupérer" (42). Mais quel sujet? Comment répondre à la question "qui suis-je"? Se pourrait-il que le sujet auquel conduit la réflexion soit, dans cette doctrine, une fonction des situations de départ?

Les remarques précédentes mettent bien en lumière la nécessité de savoir ce que sont pour Nabert les "données de la réflexion". Ainsi, dans les pages qui vont suivre, nous tenterons de reconstruire, à partir principalement des analyses faites dans les Eléments pour une éthique,

(41) Ibid.

(42) Ibid.

trois expériences ou situations de départ qui s'offrent à la réflexion. Précisément il s'agira de l'expérience intellectuelle, de l'expérience esthétique et de l'expérience subjective; notons que cette dernière retiendra davantage notre attention.

Toutefois l'emploi fréquent du mot "expérience" pourrait faire croire que nous proposons une sorte de description concrète, phénoménologique de ces expériences. Et il n'en est rien (43). Voici pourquoi. Dans la perspective d'immanence où Nabert se place, ce qui compte c'est l'acte originaire constitutif de l'expérience que la réflexion, partant de l'expérience, doit mettre en lumière. Autrement dit, dans cette perspective, c'est l'idée du sujet à laquelle la réflexion conduit qui est décisive. Aussi est-ce cette idée qu'il faut mettre en évidence.

Dans les Eléments pour une éthique, mieux peut-être que dans les autres écrits, on peut voir que la réflexion commence dans une prise de conscience de la négativité (44). C'est-à-dire elle commence dans une sorte de déroute ou de dépaysement qui accompagne la prise de

(43) D'ailleurs il n'y aura aucun intérêt à le faire, sauf peut-être du point de vue stylistique. Lors d'un colloque un philosophe disait: "Le conférencier va nous parler de la philosophie des sciences; l'on sait ce qu'il va dire (parce que c'était déjà dit), mais c'est son choix d'exemples qui nous intéresse". C'est-à-dire rien de philosophique.

(44) R.-M. Mossé Bastide dans son étude sur la liberté chez Nabert montre comment notre auteur échappe au difficile problème ou bien de supposer une intuition du bien préalable à l'acte libre ou bien de supposer une option pour ou contre le bien avant de le connaître. "Il soutient, écrit Madame Mossé-Bastide, que nous avons la connaissance du mal, du mal subi et du mal commis, car le mal est partout dans le monde, et premier dans le moi. Mais l'expérience du mal est négative, c'est celle de la faute, de l'échec,

conscience que l'élan portant l'aspiration ou l'intention nous est arraché. C'est la guerre, la violence sous toutes ses formes, c'est la contradiction et la contestation, mais c'est aussi l'erreur et l'ignorance, la faute, l'échec et la solitude qui sont le ressort de la réflexion. Manifestement une détermination de la spécificité des situations de départ serait foncièrement incomplète si l'on ne mettait pas en lumière la négativité qui les caractérise.

C'est pourquoi notre reconstruction s'appuyera à la fois sur l'idée du sujet à laquelle la réflexion conduit et sur la négativité qui, si on peut dire, la mettra en marche.

Enfin, la reconstruction que nous voulons faire accentuera davantage les "expériences subjectives"; il y a deux raisons de cela. D'abord chez Nabert, les expériences intellectuelles et esthétiques ne sont évoquées qu'en contre-partie, pour ainsi dire, et pour mieux mettre en relief les analyses de la faute, de l'échec et de la solitude dans les Eléments pour une éthique. D'autre part, en ce qui concerne plus particulièrement l'expérience intellectuelle, on peut se contenter d'une présentation assez sommaire parce que dans les Eléments, aussi bien que dans l'article, la position de notre auteur reste sensiblement identique à ce qu'elle était dans l'Expérience intérieure de la liberté, en effet,

de la solitude, qui nous révèlent, avec la déception que nous ressentons en face de nous-mêmes. une dimension de notre être qui jusque-là nous était inconnue: un désir pur, une aspiration à la valeur, c'est-à-dire à ce qui n'est pas encore" (La liberté, op.cit., p. 124, 125). On pourrait ajouter, comme on le verra, que la négativité se manifeste ailleurs et autrement, dans l'erreur, dans la laideur par exemple.

il ne fait qu'en renouveler l'expression, et nous avons déjà examiné dans le détail cette position (45).

2.1 L'expérience intellectuelle

Comme on le sait, pour Nabert toute expérience se constitue à partir d'une intention originaire (46). Quant à l'expérience intellectuelle, ce philosophe estime qu'il faut la ramener à une intention orientée tout entière vers l'accroissement du savoir et vers l'accord des existences pensantes (47). Comme le dit Nabert, on pourrait faire tenir assez bien le programme tracé par cette intention dans la formule par laquelle Alain résume l'ambition de Lagneau: "retrouver dans le moindre objet pensé toute la Pensée" (48). C'est dire, en un mot, qu'il y a une intention

(45) Cf. Deuxième partie, Chapitre II, p.150.

(46) EE, p. 62, 63; Cf. aussi, La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-16, 19.06-1.

(47) EE, p. 64; Cf. aussi La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-16 et EIL, p. 262.

(48) Alain, Souvenirs concernant Jules Lagneau, p. 136, cité par Nabert in La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-16. Ou encore pour ce programme, il s'agit de retrouver "par la raison réflexive les formes et les normes d'une pensée supra-empirique autant que supra-personnelle (et de dénoncer) l'illusion qui nous incite à croire qu'il y a des faits immédiatement perçus dans leur vérité, et, particulièrement, des faits psychologiques, alors que le fait est, à quelque degré, construit" (Ibid.).

d'universalité et d'objectivité à l'origine des formes constitutives de l'expérience intellectuelle. Cette intention enveloppe, par ailleurs, comme un vœu d'entente dans la rigueur et dans l'universalité qui nous met à la recherche des affirmations qui valent pour tous et chacun. D'orès et déjà on peut conclure que l'expérience intellectuelle est univoque, susceptible sans doute de clarification et même d'approfondissement, mais entièrement affranchie d'ambiguïté et de polyvalence (49).

Certes, le monde ne s'ordonne pas aux formes et aux visées du savoir, sans susciter des résistances (50). Mais notre auteur ne pense pas que ces résistances, ou ces refus, du monde sont des signes d'une limite du savoir pas plus qu'elles sont les indices ou la preuve de quelque dogmatisme; tout au contraire, il croit que "loin d'éveiller dans le sujet un doute sur sa propre fécondité, ces résistances le pressent d'assouplir, de renouveler, ou de regrouper, les formes engagées dans le savoir" (51). Partant on pourrait croire que ce philosophe renonce aux ambitions de la philosophie pour acheminer sa pensée vers une sorte

(49) Ibid. Nous retrouvons, évidemment, l'attitude kantienne. Le monde tel que nous le connaissons ne fait que nous renvoyer l'ordre que par la connaissance même nous lui avons imposé. Cf. pour cette interprétation de l'attitude kantienne: A. Ponceau, Initiation philosophique, op.cit., Vol. I, p. 88 et P. Lachièze-Rey, L'idéalisme kantien, Paris, Vrin, 1950, p. 478).

(50) On pourrait dire, suivant l'expression de Ponceau que la vertu du monde perceptuel se trouve dans son pouvoir de démentir les concepts (Initiation philosophique, op.cit., p. 245).

(51) EE, p. 64.

de positivisme ou "mobilisme de la pensée" (52). En un sens cela est vrai. On doit rappeler l'influence profonde et durable que Brunschvicg exerçait sur Nabert. En particulier, il ne faut pas oublier que pour Nabert, comme pour Brunschvicg avant lui, la philosophie est un idéalisme critique et réflexif où l'action intellectuelle se définit par les notions de dépassement et de renouvellement - la fixation ou l'immobilisme sont les indices d'une paresse, d'un fléchissement de l'activité critique.

Mais, de fait, du point de vue de l'expérience intellectuelle, que serait la tâche de la réflexion? On demandera à la réflexion de mettre au jour les formes et les normes constitutives de l'expérience vraie (53), de faire apparaître en même temps ce qui, dans le sujet, rend possible cette expérience. Autrement dit, la reprise réflexive de l'expérience intellectuelle doit révéler la structure qui conditionne cette expérience et en arrière d'elle l'action subjective qui l'a instituée. Si l'on met entre parenthèses une détermination plus précise de cette structure, en tant que tel, nous pouvons nous demander tout-de-suite à quelle idée du sujet va nous conduire la reprise réflexive de

(52) — Nous empruntons cette expression à Nabert, (Dominique Parodi, in Etudes philosophiques, 1956, p. 88).

(53) La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-16, Cf. aussi EE, p. 64 et EIL, p. 280.

l'expérience intellectuelle (54).

D'après Nabert, si la conscience essaie de se comprendre à partir d'une réflexion sur l'expérience intellectuelle, elle se saisit comme sujet des opérations qui donnent naissance à l'univers du savoir. Ce sujet se définit, écrit-il, comme "un dynamisme intellectuel dont l'identité dans tous les sujets est corrélative de l'unité de l'objet" (55). Ou bien, mais d'une manière moins abstraite, on peut dire que le sujet atteint par la réflexion s'exerçant sur l'expérience vraie, se définit tout entier comme une fonction d'objectivité orientée "vers l'accroissement du savoir et vers l'accord des esprits entre eux" (56); du point de vue de cette fonction, l'accord des esprits se conçoit sur le modèle de la nécessité, le progrès du savoir se mesure par l'intelligibilité introduite dans le monde.

(54) Cf. P. Ricoeur, L'homme faillible, op.cit.; le Chapitre II, La synthèse transcendantale (p. 33 à 63) éclaire particulièrement bien, mais d'une manière assez personnelle, l'idée de la réflexion appliquée à l'expérience intellectuelle telle que nous la trouvons chez Nabert.

(55) EE, p. 64. Evidemment l'affirmation de l'objet comporte comme une affirmation de soi -- le monde est, donc je suis -- mais, observe Nabert, cette affirmation est secondaire et corrélative à l'affirmation du sujet de la connaissance. En effet, selon Nabert, le soi qui s'affirme comme en retrait du sujet de la connaissance, ne peut de lui-même s'affirmer et pose plutôt un problème (EE, p. 64).

(56) EE, p. 64.

Nous voyons donc que ce sujet est, pour emprunter l'expression à Ricoeur, "la forme d'un monde pour quiconque et pour tous" (57); ce sujet est anonyme, un point de convergence, de rencontre et d'entente. Mais "Qui suis-je?" Le sujet qui se cherche à partir d'une réflexion sur l'expérience intellectuelle se concevra comme un dynamisme intellectuel, une spontanéité intellectuelle, une puissance autonome de jugement, une unité formelle, une pensée impersonnelle... Manifestement ce sujet intellectuel - pur projet d'objectivité - n'est pas une personne en soi et pour soi, il n'est personne (58). C'est pourquoi, pour Nabert, le moi qui apparaît comme en retrait du sujet de la connaissance doit, de ce point de vue, se comprendre par rapport à ce sujet impersonnel, et se définir comme l'illusion égocentrique; l'activité dont ce moi se veut l'origine ne peut être, de ce point de vue, que l'expression du sentiment, de la subjectivité, de l'instinct (59). Comme nous le verrons

(57) L'homme faillible, op.cit., p. 63.

(58) Ce n'est donc pas étonnant de voir notre auteur reprendre les mots de Lachièze-Rey qui écrivait de la conscience transcendantale chez Kant qu'elle est "littéralement un pur rien en tant que conscience de soi, c'est-à-dire en tant que renfermant une lumière intérieure qui la révélerait à elle-même". Lachièze-Rey, L'idéalisme kantien, op.cit., p. 26 cité par Nabert, La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-16.

(59) EE, p. 62. Cf. K. Jaspers qui, d'une manière très analogue, montre comment la conscience intellectuelle lie tous les êtres pensants "dans ce qu'ils ont de semblable et en quelque sorte comme des quantités interchangeable" pour ensuite renvoyer tout ce qui

tous-à-l'heure, en affirmant une activité qui ne se laisse pas annexer intégralement à l'activité intellectuelle, notre auteur impose, en même temps, une limite à la réflexion transcendantale. Ainsi nous constatons comment Nabert reprend et renforce dans les Eléments pour une éthique, de même que dans l'article de l'Encyclopédie, l'idée déjà annoncée et défendue dans l'Expérience intérieure de la liberté à savoir que la signification du sujet à laquelle conduit une réflexion sur l'expérience intellectuelle n'épuise pas toute la signification du sujet humain. Cependant, pour faire voir plus clairement le sens de cette limite dans les Eléments, il faut maintenant demander quelle est l'origine de la réflexion sur le connaître. A cette question vieille comme la philosophie elle-même, Nabert apporte une réponse nouvelle.

Où est l'origine de la réflexion épistémologique? Certes dans la prise de conscience d'une disproportionnalité. Quelle disproportionnalité? Non pas celle entre la sensibilité et l'entendement, ni celle du sens et de l'apparaître, ni celle du recevoir et du déterminer comme le dit Ricoeur (60). L'origine de la réflexion sur le connaître se trouve, pense Nabert, dans la prise de conscience de cette disproportion que constituent l'erreur et l'ignorance.

échappe à ses prises au domaine de l'irrationnel. L'entendement pense-t-il, exerce une sorte d'impérialisme sur toutes les activités de la conscience. (Bilan et perspectives, Bruges, Desclée de Brouwer, 1956, p. 154, 155).

(60) L'homme faillible, op.cit., p. 36.

On doit concevoir cette disproportion selon lui, comme "la suite et l'expression d'une limitation qui affecte la pensée quand elle se pense dans les consciences particulières et finies" (61). Ainsi l'erreur et l'ignorance sont relatives "aux démarches d'une pensée qui n'est pas d'emblée au niveau de la pensée ou en possession de tout l'être" (62). D'autre part, l'inadéquation, l'obscurité, l'immobilisme de nos affirmations seront compensées par le progrès de la connaissance. Manifestement pour Nabert, l'erreur et l'ignorance se comprennent comme une privation toujours relative à un degré supérieur de clarté et de plénitude (63). Le savoir nous sauve de l'ignorance; la vérité élimine l'erreur.

Mais pourquoi faut-il mettre l'erreur et l'ignorance à l'origine de la réflexion épistémologique? On est tenté de seulement rappeler le fameux texte de Descartes où celui-ci écrit "si je me considère comme participant en quelque façon du néant ou du non-être, c'est-à-dire en tant que je ne suis pas moi-même le souverain être, je me trouve exposé à une infinité de manquements, de façon que je ne me dois étonner si je me trompe" (64). Ou bien on pourrait dire simplement que l'erreur

(61) EE, p. 65.

(62) EE, p. 65.

(63) EE, p. 66.

(64) Méditations IV, in Oeuvres, op.cit., p. 302.

et l'ignorance apparaissent, dans la doctrine de Nabert, comme étant constitutives d'une situation-limite. Mais il serait plus juste, à notre sens, de revenir à l'idée d'intuition car - on se rappelle le démon de Socrate - s'il n'y a pas d'intuition du bien ou du vrai, du devant-être de la pensée ou de l'action il y a, comme le remarque excellement R.M. Mossé-Bastide, il y a une expérience directe du mal, du faux; une expérience directe de la négativité, de l'absence, si l'on préfère (65).

Quoi qu'il en soit de "l'anthropologie" qui commande l'affirmation d'une telle origine, il apparaît clairement que pour Nabert l'erreur et l'ignorance représentent un écart entre la pensée et la pensée. Il s'agit bien d'un manquement. Mais, et c'est ici, nous semble-t-il, que Nabert innove encore, ce manquement concerne le rapport entre la pensée et la pensée, ou encore entre le sujet pensant et le devant-être de la pensée. Ce manquement ne met donc pas directement en question le moi. Certes, comme le dit Nabert, on ne doit pas méconnaître la charge émotive dont s'entoure l'expérience de l'erreur et de l'ignorance; on ne doit pas mésestimer l'égarement et le désespoir dans lequel cette expérience peut nous jeter (66). Mais cette charge émotive n'a

(65) R.-M. Mossé-Bastide, La liberté, op.cit., p. 124, 125.

(66) EE, p. 64, 65.

rien d'essentiel; elle est, pour le sujet pensant, ce qu'est la critique pour l'oeuvre d'art - elle ajoute de l'intérêt, de la couleur, elle est parfois motrice mais jamais, pour plus qu'un moment, déterminante. Autrement dit, lorsqu'on conçoit l'erreur et l'ignorance comme une limitation, une privation, une obscurité, on inscrit cette expérience dans une dialectique dont la direction et le terme sont assurés (67). Je peux me tromper et je me trompe; je peux ne pas savoir et je ne sais pas. Mais le sujet qui se trompe ou qui ne sait pas, se définit tout entier dans un rapport que la vérité corrige et redresse intégralement. Plus clairement, ni l'erreur, ni l'ignorance n'affectent le moi -- que je me trompe, que j'ignore, mon être n'est en rien diminué -- que je fasse preuve de perspicacité intellectuelle ou de clairvoyance je n'augmente point mon être.

Voilà donc à grands traits, ce que sont l'erreur et l'ignorance.

C'est la prise de conscience de ce manquement, qui ouvre le réflexion

(67) Voici ce qu'écrit Nabert dans les Eléments: "Pour la vérité, l'on sait assez que son progrès est solidaire des résistances qu'il suscite et permet de définir, et qui nous font tendre parfois à les ramasser en une nature réfractaire ou indocile. L'erreur en est la conséquence. Mais ce qu'il y a en elle de privatif interdit qu'on la confonde avec l'être d'une contrevaleur. Elle appelle un dépassement, un redressement; elle est aussi bien le point d'appui sans lequel la pensée ne saurait pas comment avancer. Reconnue et désavouée, elle se dissout. Elle n'usurpe point tant la vérité qu'elle n'achemine vers elle et ne sert à la promouvoir par des tâtonnements et des ajustements sans fin. Elle ne s'aditionne pas avec elle-même comme fait la faute. S'il était permis de distinguer entre le non-vrai et le faux, on dirait que

épistémologique.

Les Eléments présentent, par rapport à l'expérience intellectuelle, deux idées essentielles que nous avons essayé de mettre en lumière. Le sujet auquel conduit la réflexion épistémologique n'est ni moi ni personne, il est impersonnel; d'autre part, la négativité qui affecte cette expérience n'affecte pas le moi, ou encore, la question du moi, de sa destinée, ne peut à la rigueur se poser de ce point de vue.

2.2 L'expérience esthétique

Ce qu'il faut d'abord signaler c'est que l'on ne trouve pas chez Jean Nabert un traité systématique et général de l'esthétique. Il n'y a, en effet, que trois textes (68), profonds et suggestifs en eux-mêmes, mais dont toute la fonction est de mieux mettre en lumière

celui-ci est un durcissement de l'erreur, et qu'il n'annonce point tant la vérité qu'il ne la trahit et ne s'oppose à son avancement; il a comme une consistance propre, et il faut rompre avec lui comme on fait avec un vice" (EE, p. 102). Nous reviendrons sur ce texte tout-à-l'heure lorsqu'il s'agit de comparer la négativité qui affecte les trois expériences que nous examinons.

- (68) Le premier se trouve à la fin du deuxième chapitre des Eléments, c'est-à-dire le chapitre intitulé La signification de l'échec où, en conclusion, Nabert dit que "la réflexion sur l'échec commence, dans tous les cas, avec un acte de dépouillement qui nous délivre, non de l'échec, mais de l'oubli de l'échec et des illusions qui nous le masquent" (EE, p. 47). Quelle est la source de l'oubli et des illusions? C'est, écrit-il, l'art, le roman, la culture entière qui double notre histoire réelle d'une histoire irréelle à laquelle nous ne savons égaler notre action. "Dès qu'il s'est donné un langage, des signes, des symboles qu'il peut accomplir et varier indéfiniment, l'homme s'est donné du même coup le moyen de se tromper lui-même. Ses oeuvres le changent moins

la spécificité de l'expérience concrète et personnelle. Si nous voulons ici essayer de reconstruire, quoique d'une façon sommaire, la position de Nabert à l'égard de l'expérience esthétique, c'est précisément dans le même but.

Pour Nabert l'expérience esthétique est fictive et irréaliste (69). C'est le caractère complet ou total de cette expérience aussi

qu'elles ne changent les signes où il croit se reconnaître (EE, p. 47). (Cf. pour des conclusions très analogues mais élaborées d'un point de vue très différent, Na'im Kattan, Le réel et le théâtral, Montréal, HMH, 1970).

Le deuxième texte se trouve à la fin du chapitre V, La promotion des valeurs. L'auteur compare, par rapport à la possibilité d'une prise de conscience de soi, les valeurs de l'action aux valeurs de vérité et de beauté. Voici ce qu'il écrit: "L'irréalisme des valeurs esthétiques par rapport aux possibilités concrètes de l'existence du moi fait de la satisfaction esthétique une sorte d'enclave dans le cours de la conscience, qui est comme la réplique de la totalité que constitue l'oeuvre d'art. La contemplation suspend un instant toutes les autres fonctions de l'esprit, arrache momentanément la conscience à l'inquiétude de soi" (EE, p. 101). Enfin dans l'Essai sur le Mal, au premier chapitre, L'injustifiable, Nabert cherche à montrer la spécificité de l'expérience de l'injustifiable par rapport aux normes intellectuelles, morales et esthétiques et il fait une longue et importante analyse de ces dernières (EM, p. 31 à 35).

- (69) Nabert n'ignore pas que l'oeuvre d'art a une actualité, une solidité si l'on veut, irrécusable -- cela va presque sans dire pour l'oeuvre plastique, spatiale; pour l'oeuvre sonore, temporelle, il suffirait de dire peut-être que vient une heure où l'oeuvre est "exécutée". Pour l'action sur les choses, on sait combien l'artiste se présente comme un "technicien", fabricant; on sait combien l'acquisition d'une maîtrise de la matière constitue l'élément essentiel dans la formation de l'artiste.

bien que la transfiguration et transposition qu'elle opère dans la reprise des tendances et émotions par une adaptation réciproque des formes, des structures, des sentiments (70) qui lui donne son aspect fictif et irréel. C'est par ces mêmes caractères que cette expérience nous procure une satisfaction ou apaisement incomparable, communicable et toujours renouvelable (71). Mais une satisfaction indirecte ou substituée.

Ainsi il apparaît tout d'abord que l'expérience esthétique correspond à une sorte de mutation de la sensibilité, ou encore, à une conversion du désir (et de son complément) par une reprise dans des formes expressives. Cette reprise, on peut dire stylisation, est aussi une discipline à l'égard du désir; elle est la condition sans quoi il n'y aura ni oeuvre ni expérience communicables et renouvelables (72). On dira donc que l'art fait pour les sentiments et pour l'affectivité ce que la

(70) EE, p. 102.

(71) On songe tout de suite à Freud pour qui la "réussite" d'une oeuvre d'art est une fonction directe d'une transposition, c'est-à-dire d'une symbolisation des impulsions refoulées et des complexes sentimentaux (La création littéraire et le rêve éveillé, in Essais de psychanalyse appliquée, Paris, Gallimard, p. 68-81). Pour Nabert comme pour Freud, l'action d'universaliser par le symbole soustrait la satisfaction à la mobilité affective et compense le caractère éphémère de la satisfaction directe. Pour la théorie freudienne, et donc pour amorcer le rapprochement possible entre Freud et Nabert on consultera: Ricoeur, De l'interprétation, op. cit., surtout p. 165-178 et Sarah Kofman, L'enfance de l'art. Une interprétation de l'esthétique freudienne, Paris, Payot, 1970.

(72) EE, p. 94, 95.

science fait pour le monde des choses. Voilà en première approximation ce qu'est la position de Nabert à l'égard de l'expérience esthétique. Toutefois, ces mêmes textes indiquent assez clairement une autre direction que peut prendre la théorie nabertienne de l'expérience esthétique, une direction, disons à la fois plus radicale et plus classique. Pour parler de cette nouvelle direction il nous faut faire, d'abord, une remarque générale sur "l'anthropologie" nabertienne.

D'après notre auteur, le propre de l'humain se trouve dans son refus et sa reprise de toute réalité donnée (73). Autrement dit, en bref, l'originalité de l'humain, c'est sa création de symboles (74), car la reprise n'est rien d'autre que la conversion et la discipline de la spontanéité naturelle et la création d'un règne nouveau (75) c'est-à-dire, une substitution, un détour, bref, une symbolisation.

Or, on peut dire que l'art symbolise cette fonction essentielle

(73) EE, p. 96.

(74) Nabert dit que l'esprit ne peut "se donner pouvoir sur soi et sur le monde qu'en cessant de le recevoir comme tel" (EE, p. 96); c'est l'invention du symbole, dit-il, qui permet cette découverte. Il y a donc passage du domaine de l'actualité à celui de l'inactualité, c'est-à-dire à l'imaginaire. L'imagination n'est donc pas "La folle du logis" ou "La maîtresse d'erreur", mais l'instrument, la matière du symbole (cf. EE, p. 97).

(75) EE, p. 94.

de l'homme. Nabert écrit en effet que c'est dans la création, dans la promotion des valeurs de beauté, que l'on peut mieux discerner cette volonté de reprise sur la nature "par une conscience qui n'aspire cependant à la possession de cette maîtrise qu'en vue de faire servir l'orchestration d'une nature recréée à la révélation de formes expressives" (76). Dès lors il est facile de dire que ces formes sont des modèles, des possibles humains, ou des finalités "capables de diriger le désir et de lui imposer l'unité d'une direction" (77). L'esthétique devient alors la recherche et l'invention des fins, la projection des possibles humains; il apparaît de plus en plus difficile de ne pas identifier l'ordre esthétique avec l'ordre éthique, de ne pas, autrement dit, accorder une sorte de privilège, en ce qui concerne la révélation, de l'homme à lui-même, à l'art. Néanmoins une telle interprétation,

(76) EE, p. 97.

(77) EE, p. 94. On se trouverait, d'une certaine façon, chez R. Garaudy pour qui l'esthétique prend la relève de l'éthique, (L'esthétique: Invention du Futur, Paris, Union générale d'Édition, 1971, p. 7 à 23). Ou plus exactement peut-être, on place Nabert plus près de Kant: l'art, chez ce dernier, est la symbolisation d'une réconciliation possible de la nature et de la liberté, il est, autrement dit, une expérience purement subjective de la Totalité créant en nous comme une disposition identique à celle créée par la morale, à savoir un primat de la raison et de l'autonomie. L'esthétique est alors le chiffre de la Moralité. (Pour cette interprétation de la pensée kantienne cf. J. Lacroix, La philosophie kantienne de l'histoire, in Cahiers de l'I.S.E.A., 1958, p. 5 à 31).

malgré son allure assez classique et les quelques textes qui semblent l'appuyer nous paraît problématique. Nabert insiste trop souvent sur la spécificité des ordres pour les confondre.

Quoiqu'il en soit de cette question intéressante en elle-même et qui mériterait une étude spéciale, pour notre propos il suffirait de retenir deux choses.

D'abord, Nabert demande à l'intention qui fonde l'expérience esthétique de "diriger le désir et de lui imposer l'unité d'une direction" (78). Mais la conscience esthétique n'est pas donnée, elle est pour ainsi dire conquise. C'est pourquoi Nabert dit que la transfiguration du désir "ne peut être séparée des opérations, des oeuvres, des constructions effectives (...) grâce auxquelles se constitue une autorité qui règle le jeu de la satisfaction et la soumet à une discipline" (79). Que fait cette discipline? Essentiellement deux choses. Cette discipline non seulement assure la permanence et la communicabilité mais elle s'offre, avec ses règles, ses formes, comme modèle d'inventions futures (80). C'est dire que l'intention esthétique est législatrice

(78) EE, p. 94.

(79) EE, p. 95. Il n'est point question d'un immobilisme des catégories de l'affectivité car, écrit Nabert, "quand cette discipline fait obstacle à la promotion des valeurs, ce sont des formes nouvelles qui replacent le désir sous leur pouvoir et l'orientent autrement" (EE, p. 95).

(80) Par exemple. Pour Nabert, la laideur n'apparaît que si notre vision est d'abord instruite et disciplinée par les créations de

et constitutive d'un ordre qui ne tolère point l'intrusion d'exigences étrangères, celles qui sont en deça ou au delà de la régulation propre à l'ordre esthétique. Ainsi on voit que pour Nabert, le symbole poétique, la réalité sonore ou la forme plastique n'ont pas à promouvoir une saisie (meilleure) du réel autre que celle que nous procurent les procédés logiques. Si dans l'art un accord se crée entre les hommes, ce sera selon un mode nouveau et avec des exigences nouvelles. On peut rappeler ici la belle phrase d'Amédée Ponceau: "une certaine oeuvre, un certain rêve aura la vertu de me faire du bien comme à d'autres, de me faire épanouir avec d'autres" (81). Voilà la première chose qu'il faut retenir: l'intention esthétique constitue un ordre autonome.

Mais c'est surtout la négativité qui affecte l'action esthétique qu'il faut remarquer. C'est elle qui met bien en lumière le caractère anonyme de la conscience esthétique.

Cette négativité apparaît d'abord, dit Nabert, comme une limitation des moyens d'expression faisant contraste entre l'oeuvre et

l'art. Autrement dit le sentiment de laideur est relatif à l'intention esthétique (EM, p. 32). Ainsi il écrit "plus une conscience devient docile aux catégories esthétiques attestant leur autonomie dans la construction d'un monde de formes expressives soustraites à l'usure et à la dégradation, plus elle esthétise ses émotions et celles de la laideur elle-même" (EM, p. 33).

(81) Amédée Ponceau, Initiation philosophique, op.cit., Vol. I, p. 245.

les sentiments qu'elle cherche à reprendre (82), il s'agit d'une sorte d'impuissance à obtenir une adaptation réciproque des formes, des structures et des sentiments dont l'oeuvre est le chiffre. Mais l'échec dans la production du beau, l'oeuvre manquée, se conçoit comme une absence, une privation qui est compensée par la réussite d'une autre oeuvre. Les expériences, les tâtonnements, les échecs sont tous compensés par l'oeuvre réussie. C'est pourquoi on peut dire que l'oeuvre manquée est éclipsée par le beau.

Concluons. Nous avons essayé de faire voir que pour Nabert "il se produit comme une dissociation de la conscience du moi, responsable de sa destinée, et de la conscience intellectuelle ou esthétique" (83). Autrement dit, le moi concret, personnel est appelé à se renoncer dans la constitution de l'ordre intellectuel ou esthétique. Le signe de ce renoncement se trouve dans l'appréciation portée par ces ordres à l'égard de tous les autres intérêts du moi -- du point de vue intellectuel ou esthétique ces intérêts sont "l'expression d'une subjectivité sans autorité et sans valeur" (84). ils sont du domaine du sentiment ou de l'instinct, ils sont du domaine du singulier et du pathologique, en tous les cas ils échappent à la conscience claire et à la communication.

(82) EE, p. 101.

(83) EE, p. 101.

(84) EE, p. 101.

Il faut faire des remarques analogues sur la négativité qui affecte les expériences intellectuelles ou esthétiques. D'après Nabert, ce qu'il y a de négatif dans ces expériences se conçoit comme "privation" et "résistance" (85). C'est dire que la négativité, l'erreur ou l'échec dans la production du beau, est relative à un plus haut degré visé. L'erreur et l'échec se conçoivent comme une sorte de rupture entre l'intention et l'oeuvre, qui, une fois reconnue et redressée, disparaît. Plus précisément cette négativité est relative à l'intention infinie constitutive d'un ordre, avec ses règles et ses normes. Elle est reconnue rétrospectivement comme un moment, ou bien un arrêt ou un retard, dans la réalisation (infinie) des exigences solidaires de l'ordre. Toutefois, et c'est ici que notre auteur innove, ni l'erreur ni l'oeuvre manquée n'ont ce caractère de "négativité agissante" qui affecte les expériences de la faute, de l'échec et de la solitude. La rupture ou l'écart entre l'intention et l'oeuvre en fonction desquels se définissent l'erreur et la laideur, ne mettent en question que les règles et les normes constitutives de ces ordres; ils ne touchent pas le moi; "ils n'intéressent pas la destinée du moi" (86). Si le vrai élimine l'erreur et le faux, si le beau fait oublier le laid, la négativité, dans les expériences dont nous allons maintenant parler, ne semble pas être

(85) EE. p. 101, 102.

(86) EE, p. 101.

susceptible d'être renversée ou amoindrie. Tout au contraire, la réflexion paraît accentuer leur poids pour les rendre enfin quasi insupportables.

On voit mieux maintenant que pour Nabert il y a une dimension de l'existence qui échappe à la totalité épistémologique ou esthétique -- qui échappe, si l'on ose dire, aux substitutions et compensations préférées par l'action intellectuelle ou fictive. Quelle est au juste cette dimension? Comment peut-on en parler? C'est à ces questions que nous essayerons de répondre dans les pages qui vont suivre.

2.3 Les expériences de la faute, de l'échec et de la solitude

A l'opposé de cette réflexion sur la chose et sur l'oeuvre qui amène à un sujet législateur et formel et qui, comme nous venons de voir, met hors jeu le sujet concret et agissant, pour Nabert, une réflexion qui s'amorce dans les expériences irrécussables de la faute, de l'échec ou de la solitude ne peut pas éviter la question du moi.

D'autre part, nous savons très bien que la philosophie réflexive conduit à la question: "Qui suis-je?" C'est pourquoi il faut maintenant nous demander quelle différence il y a entre la question du sujet lorsqu'elle se pose à partir des expériences intellectuelles ou esthétiques et celle qui se pose à partir des expériences de la faute, de l'échec ou de la solitude. On pressent déjà à quoi Nabert veut en venir: le moi identifié avec ses fonctions intellectuelles ou esthétiques -- son pouvoir d'objectivation et de symbolisation -- perd son ipséité.

Mais comment parvient-il à cette conclusion? Qu'est-ce qui l'amène à cette conclusion?

On peut dire que c'est la négativité dont s'affectent les expériences de la faute, de l'échec et de la solitude, et que la réflexion met en lumière, qui conduit notre auteur à donner un autre sens à la question du sujet. Les sentiments que suscitent ces trois expériences ou dont elles s'accompagnent apparaissent comme "des expressions d'un sentiment fondamental qui traduit l'inégalité de nous-mêmes à nous-mêmes ou de l'être que nous devenons à notre être véritable" (87). En d'autres mots, la réflexion sur ces expériences met en lumière "trois négations d'une même ambition fondamentale, d'un même désir, qui ne concerne pas l'assimilation d'un sujet par un sujet, mais la génération d'un monde de rapports qui rendraient les consciences transparentes les unes aux autres et chacune à soi-même" (88). Voilà pourquoi la question du sujet change de sens.

Dans les pages qui vont suivre, nous voulons examiner d'un peu plus près les expériences de la faute, de l'échec et de la solitude pour mettre en évidence à la fois leur spécificité et la négativité qui les

(87) EE, p. 61. Nabert dit aussi "à ces expériences fondamentales se rattachent la plupart des sentiments qu'engendre l'expansion du moi" (EE, p. 20).

(88) EE, p. 620.

caractérise. Nous serons ainsi en mesure de nous demander tout-à-l'heure dans la prochaine section, Deux traits majeurs de la réflexion concrète chez Nabert, pourquoi l'analyse objectiviste ne parvient pas à éclairer le sujet des expériences de la faute, de l'échec et de la solitude.

Toutefois, avant d'aborder l'examen de ces trois expériences, il faut annoncer "la coupe" que nous y avons faite. Nous n'avons pas cherché à reconstruire intégralement chacune des trois analyses nabertiennes. C'est la démarche, la structure d'interrogation qui nous intéresse; cette structure est la même dans les trois analyses. Il nous paraissait donc plus convenable de ne tenter cette reconstruction intégrale qu'une seule fois, par rapport à l'expérience de l'échec et de nous contenter d'indications plus sommaires par rapport aux expériences de la faute et de la solitude (89).

2.3.1 La faute

"L'un des phénomènes les plus mystérieux de la vie morale, écrit Nabert, est la surprise de la conscience, après l'action, non seulement de ne plus être pour soi ce qu'elle était avant l'action, mais de ne plus pouvoir dissocier l'idée de sa propre causalité du souvenir

(89) Nous avons l'intention de reprendre, pour elle-même, l'idée de la faute selon Nabert dans une étude plus complète et où nous essayerons de mettre l'analyse nabertienne en rapport avec celles de Jaspers et de Ricoeur pour qui la faute et la culpabilité occupent, comme on le sait, une place centrale.

de l'acte singulier qu'elle a accompli. Une action isolée a affecté la causalité du moi tout entier" (90). Ainsi il apparaît que par la souvenance, la conscience, reprenant l'acte passé, se voit dans l'impossibilité non seulement de ne pas s'attribuer une causalité, mais d'être contrainte de ne pas la fragmenter comme semblent se fragmenter les actions singulières. La souvenance rend le moi prisonnier de lui-même, parce qu'à "la place d'une causalité qui pouvait passer pour disponible après chaque action, apparaît une causalité qui s'est affectée elle-même, qui ne sait pas comment se délivrer de soi" (91).

"On dirait, poursuit l'auteur des Eléments, que le propre de la vie morale, en opposition aux autres formes de l'activité, est d'illimenter le retentissement sur la conscience de chacune de nos actions" (92).

Sans doute, au point de départ, l'expérience de la faute est liée aux actions définies dans leur rapport aux règles, aux devoirs et à l'arrière-plan, aux conséquences ou aux sanctions qu'entraînaient ces actions: la faute, écrit Nabert, "exprime la manière dont la conscience pâtit intérieurement du choix qu'elle a fait" (93). En termes moins imagés, la conscience se dénonce par rapport à une conduite souhaitée ou ordonnée et qu'elle n'a pas réalisée. Mais la réflexion modifie

(90) FE, p. 20.

(91) EE, p. 21.

(92) EE, p. 22.

(93) EE, p. 22.

cette première conclusion.

La réflexion sur cette expérience conduit à une "espèce de condamnation globale de notre être qui est solidaire du sentiment de la faute et se confond avec lui" (94). Nous voyons se produire, dès lors, un contraste singulier entre cette condamnation et celle que la conscience portait à l'égard de ses actions définies dans leur rapports aux règles et aux devoirs. C'est pourquoi il faut dire que pour l'auteur des Eléments la réflexion met en échec tout effort pour enfermer le sentiment de la faute dans les limites d'une action déterminée où on cherchera comme un fléchissement de notre vouloir, et où on pourra discerner l'assurance de la possibilité de reprise et de régénération du moi agissant.

La réflexion met ces efforts en échec précisément parce qu'elle découvre que la causalité du moi ne se pulvérise pas, c'est-à-dire, et il faut souligner, cette causalité, aux yeux de Nabert, ne s'exerce pas sans s'affecter elle-même; elle n'est pas, après l'action, ce qu'elle était avant (95).

Pour ces raisons il apparaît que la réflexion sur la faute conduit le moi à une remise en question totale de son être. En deçà et au-delà de l'acte isolé, qui viole les normes, les règles, les devoirs; en deçà et au-delà du sentiment de la responsabilité ou de la

(94) EE, p. 22.

(95) EE, p. 22, EM, p. 46.

transgression qui nous est imputable (96), la réflexion amène le moi à mettre en question non pas la qualité de l'acte posé, accompli, mais la qualité de la causalité d'où procédait cet acte (97). Voilà donc le résultat auquel nous avons voulu parvenir: la réflexion sur la faute conduit à une mise en question totale du moi.

Nous avons, à dessein, laissé hors de notre examen la question importante du passage de la souvenance pathétique de la faute particulière à la réflexion. Comme nous avons déjà dit, la symétrie d'analyse des expériences de la faute, de l'échec et de la solitude nous autorisent à n'en parler qu'une seule fois; c'est par rapport à l'échec que nous essayerons de faire voir ce passage. Passons donc à l'examen de cette expérience.

2.3.2 L'échec

De même que la réflexion sur la faute, la réflexion sur l'échec conduit le moi à une mise en question totale de son être, mais à sa façon. Nous voulons voir cela de plus près.

D'après Nabert, la reprise réflexive de l'expérience de l'échec s'amorce dans un sentiment analogue à celui qui accompagne l'expérience de la faute. D'abord, dit-il, le moi se trouble devant les con-

(96) EE, p. 23.

(97) EE, p. 22.

séquences de son action (98). Car l'échec paraît frapper son entreprise d'une sorte d'interdiction. "Ce qui paraissait possible, écrit Nabert, et n'a point été obtenu est considéré comme défendu" (99). Autrement dit, puisque c'est moi qui répond de cet acte défendu l'échec se présente, dans les premiers moments de reprise, ou bien comme l'indice d'un désir, d'une aspiration, qui devait se refouler et se vaincre ou bien comme le résultat d'une présomption, d'une inattention, d'une imprudence dont les conséquences retentissent maintenant sur le moi.

A première vue, donc, l'échec semble engager la responsabilité du moi. Cela arrive même là où l'échec paraît soustrait à l'empire de ce dernier. C'est parce que le moi en souffre, que l'échec lui paraît, dans ces premiers moments de reprise, non pas comme un événement mais comme la sanction d'une transgression (100). "Ainsi, écrit Nabert, l'échec renforce le sentiment de la faute et parfois le crée" (101). Partant on

(98) EE, p. 33.

(99) EE, p. 33.

(100) Transgression de l'ordre des choses ou d'un impératif méconnus ou ignorés (EE, p. 34).

(101) EE, p. 34. De même, observe Nabert, "le retentissement du succès dans les consciences qui en sont les témoins et qui ont quelque peine à se défendre de penser qu'une cause ne pouvait être radicalement mauvaise ou condamnable, qui a été victorieuse dans les compétitions humaines. Chez le vainqueur lui-même le succès tend à recréer une bonne conscience, à faire taire les scrupules, et d'autant plus que les choses ou les autres consciences se montrent dociles au fait et semblent lui donner une ratification. Ce que

se croit autorisé à rapprocher l'expérience de l'échec avec celle de la faute et même à ne plus faire de différence entre elles. Ce qui est, d'après notre auteur, très juste. Cependant, pense-t-il, l'assimilation de l'échec à la faute masquerait la signification de celui-ci. Pourquoi? Parce que le jugement de responsabilité, l'aveu donc de la faute, se substitue à une réflexion sur l'échec. En outre, dit Nabert, "à la rigueur la moralité, se posant dans une souveraine indépendance, peut ne point tenir compte, dans son jugement sur soi, de la manière dont l'univers ou les autres consciences lui font accueil (tandis que) l'échec ramène l'attention sur ce caractère de toute valeur de n'être pleinement elle-même que si elle est efficace, si elle est ratifiée en quelque mesure par le réel, et si son expansion dans le monde n'est pas sans cesse contrariée ou niée" (102). C'est dire que l'échec concerne les rapports de la valeur et de l'être et que ces rapports débordent pour ainsi dire, la vie morale. Ou encore, la réflexion sur l'échec ne peut pas faire abstraction de la manière dont l'univers ou les autres consciences font accueil aux valeurs dans tous les domaines quels qu'ils soient. Qu'est-ce que l'échec?

n'avaient pu faire ni le plaidoyer, ni les vertus déployées, l'effort, le succès l'obtient: il rallie les esprits, il paraît en accord avec un ordre profond qui ne saurait tolérer qu'une entreprise réussit qui transgresserait les lois fondamentales de la conscience et de l'être" (EE, p. 34).

Le succès est la contrepartie de l'échec, parce qu'il confirme (au moins en apparence) un rapport de fait entre l'intention et l'acte.

(102) EE, p. 35.

Si on augmente ainsi la portée de l'échec, il apparaît tout d'abord qu'il faut essayer de le comprendre, dans la diversité de ses formes, comme "un défaut dans le rapport d'une idée à l'existence concrète qu'elle tendait à se donner, à conserver ou à augmenter" (103). Mais d'après notre auteur cette première tentative rend l'échec ou bien inévitable ou bien sans signification. La critique de cette tentative conduit Nabert à redéfinir l'échec; pour mettre en lumière cette nouvelle définition, il est donc indiqué d'essayer de voir, du moins à grands traits, l'essentiel de cette critique.

Si l'échec se définit comme "un défaut dans le rapport d'une idée à l'existence concrète qu'elle tendait à se donner, à conserver ou à augmenter" (104), il y a possibilité d'échec chaque fois qu'une idée prétend à l'existence et il y a effectivement échec chaque fois que l'idée ne parvient pas à vaincre les résistances ou à instaurer son ordre propre lorsqu'elle sort de soi. Autrement dit, de ce point de vue, il y aura échec chaque fois que l'idée "subit une sorte de dégradation, ou si elle engendre des conséquences qui se retournent contre elle, ou si elle affaiblit par exemple des croyances, des institutions, qu'elle devait au contraire rénover" (105).

(103) EE, p. 35.

(104) EE, p. 35.

(105) EE, p. 36.

Mais alors qu'est-ce qui ne va pas dans cette définition de l'échec?

D'après l'auteur des Eléments, en posant la question de l'échec du point de vue d'une relation d'adéquation entre l'idée de sa réalisation, on est conduit à tenir l'idée pour une sorte de paradigme de l'acte appelé à la réaliser, ou mieux, à la signifier; le réel se présente "comme une matière à informer selon une finalité préalablement fixée" (106). On est alors amené, pense Nabert, à une conception instrumentale ou technique du succès et de l'échec qui, transportée aux idées morales, "ou bien les fait apparaître rétrospectivement comme des utopies, ou bien les condamne à obtenir des succès qui sont, à tout prendre, des échecs, en ce sens que, loin de répondre aux exigences intrinsèques de l'idée, ils la détournent de sa signification, ils la dénaturent" (107). C'est dire qu'une réflexion sur l'échec qui se règle

(106) EE, p. 36.

(107) EE, p. 36. "C'est ainsi, poursuit Nabert, que des idées socialistes ou tel idéal de société communautaire pensent se prolonger par des institutions qui passeront d'abord pour des succès et s'avèreront bien vite comme des échecs, dès qu'il apparaîtra qu'elles ne font que recouvrir et parfois exaspérer des sentiments et des tendances dont c'était la mission même de l'idée d'obtenir une sorte de conversion. Et il n'est peut-être pas d'échec plus grave que celui qui s'accompagne de l'hypocrisie demandée aux consciences, quand elles ne consentent à se séparer ni des idées qu'elles continuent à professer, ni des institutions qui devraient passer pour leur réalisation et qui ne font que protéger un refus des seules transformations qui pourraient être véritablement retenues au bénéfice de l'efficacité et de la valeur des idées" (EE, p. 36). Cf. Le roman d'Ignazio Silone, Pane e vino, pour une illustration (et appui) littéraire de ces arguments.

sur le principe d'adéquation d'une idée à sa réalisation se prive des moyens d'échapper au jugement d'échec - "mesurée sur l'idée, non seulement l'action ne l'égalerait pas, mais produirait un écart croissant entre l'ambition qui est dans l'idée et le fait" (108). Manifestement l'échec est inévitable; il est aussi sans signification. Il est sans signification parce que si, comme l'écrit Nabert, l'être est dans l'idée, c'est-à-dire d'abord pensée; son déploiement existentiel ne peut rien lui ajouter d'essentiel (109). Clairement ni l'échec ni le succès ne permettent d'apprécier une idée. Et pourtant cette conception suppose une sorte de contact entre l'idée et l'existence; on demande à la pensée de se déployer dans une matière à laquelle elle se sait étrangère. Une telle contradiction, dit Nabert, constitue, en vérité, une invitation à ne pas nous relâcher d'une vie de la pensée pure (110), elle nous convie à une sorte de quiétisme (111). De surcroît, on peut dire que l'homme est conduit par le mirage de la réalisation, et par la déception qu'il provoque ou qui l'accompagne, à croire que l'hypocrisie est constitutive de l'action, on pourrait la voiler ou la cacher, on pourrait la réduire ou l'atténuer mais on ne l'éliminerait pas. Bref, cette façon de concevoir

(108) EE, p. 37. C'est nous qui soulignons.

(109) EE, p. 39.

(110) EE, p. 39.

(111) C'est-à-dire une espèce de refus d'avouer ou de reconnaître qu'en agissant on se trahit (Cf. EE, p. 37).

l'échec nous amène à croire qu'il y a comme une contrariété invincible entre l'idée et son déploiement et on cherche une compensation en se mettant dans un refuge sûr et pur qui est, en somme, identique au refus d'agir (112).

Ainsi on peut dire: lorsque l'idée s'offre comme un paradigme, lorsqu'elle est appelée à se réaliser ou à chercher une confirmation de soi dans l'existence sans que cette réalisation ou cette confirmation l'affectent d'aucune manière, l'échec véritable disparaît, les conditions de possibilité de l'expérience de l'échec aussi bien que celles d'une réflexion sur cette expérience se dérobent. Il faudrait donc revoir le problème du rapport de l'idée à l'être.

C'est pourquoi Nabert écrit "qu'il en est autrement si l'avance de l'être qui ne fait qu'un avec l'expérience de l'être, est une création où l'on ne peut séparer que par une vue de la réflexion, la promotion de l'existence, l'acte qui l'engendre et l'idée qui l'éclaire" (113). C'est donc dire que pour Nabert l'idée ne constitue pas une finalité préalablement fixée, mais une lumière: "l'idée ne guide point tant cette opération qu'elle n'est la manière dont celle-ci s'éclaire pour répondre de soi" (114). L'idée ne peut devancer l'existence. Pour

(112) Ou encore, il s'agit d'une résignation; il s'agit de dire non pas: "je ne peux plus" mais "je ne peux rien".

(113) EE, p. 39.

(114) EE, p. 39. L'idée a, semble-t-il, une double nature: par rapport

le rapport de l'idée à l'être selon Nabert on peut dire ce que Alain disait du travail de l'artiste: "L'idée lui vient à mesure qu'il fait; il serait même plus rigoureux de dire que l'idée lui vient ensuite comme au spectateur, et qu'il est spectateur aussi de son oeuvre en train de naître" (115).

à l'acte intérieur qui l'engendre, elle est une occultation et comme un discours à quelque degré irréel, comme telle elle projette en avant de soi une anticipation d'efficacité et de réalisation et cette anticipation se substitue à la liaison véritable de l'acte et de la promotion d'existence (EE, p. 37) et, de ce point de vue, "le développement illimité des signes et le devenir de l'existence ne sont plus que deux lignes parallèles, et notre étonnement n'a plus d'autre raison lorsque nous devons avouer que la suite des signes où l'humanité rêve ou poétise son histoire, et l'histoire réelle, ne se répondent pas" (EE, p. 38); d'autre part, l'idée, par la distanciation et l'objectivation qu'elle rend possible, doit éclairer l'acte intérieur; elle en dégage le sens. Mais, remarque Nabert, "les idées ne vivent ni ne meurent, sinon par le concours, l'abstention ou l'oubli des consciences" (EE, p. 45). L'idée n'éclaire l'acte, semble-t-il, qu'une fois reprise par un nouvel acte; qu'une fois traduite dans l'existence (EE, p. 38). C'est pourquoi Nabert peut dire que l'action paraît trahir l'acte intérieur mais aussi qu'elle nettoie la conscience de ses rêves (EE, p. 41).

Par ailleurs, on peut dire avec P. Naulin que Nabert pour expliquer les rapports de l'idée à l'être, reprend la théorie de la représentation ou du signe élaborée antérieurement dans L'Expérience intérieure de la liberté, (Cf. Naulin, L'itinéraire de la conscience, op.cit., p. 281).

- (115) Système des Beaux-Arts, Paris, Gallimard, 1926, p. 38. Nous empruntons cet exemple à Naulin (Itinéraire de la conscience, op.cit., p. 281).

Notons par ailleurs deux aspects très importants de cette nouvelle conception des rapports de l'idée à l'être. D'abord il apparaît que l'acte intérieur est, aux yeux de notre auteur, et en toute rigueur de terme, contemporain d'une promotion d'existence, c'est-à-dire non seulement que cet acte entraîne ou implique une promotion de l'existence, mais qu'il est sa source même. En deuxième lieu, notons-le bien, pour Nabert l'action n'est ni une déchéance ni le lieu où l'acte s'aliène de soi; mais, au contraire, elle "est l'unique manière, dont le moi peut s'assurer du contenu et de la signification de sa causalité" (116).

Or, en ce qui concerne maintenant l'échec, on peut dire que manifestement, dans cette nouvelle perspective, on se détourne d'une considération toute intellectualiste de l'échec, celle qui l'envisage comme un entendement envisagerait les phénomènes tombant sous la catégorie d'objet, le limitant de cette façon à un échec objectif "comme celui qui paraît frapper tour à tour au long de l'histoire, les croyances qui portent l'espérance humaine" (117). Autrement dit, pour employer l'expression de Nabert, le moi ne mesure plus l'inégalité de son être à lui-même "sur le triomphe ou le revers apparent des idées à quoi il se dévoue, de causes qu'il défend, des entreprises dont il s'est rendu solidaire" (118). Tout au contraire, ce qui est en question pour Nabert,

(116) EE, p. 42.

(117) EE, p. 40.

(118) EE, p. 40.

de ce point de vue nouveau, ce n'est pas tant l'expérience d'une défaillance transitoire ou relative à une reprise, une réussite compensatrices, ni celle "d'une impuissance, d'un empêchement d'être, d'une interruption dans les finalités du moi" (119), mais c'est une expérience fondamentale où se découvrent les caractères de la causalité du moi, c'est-à-dire de la causalité créatrice, qui rendent l'échec possible. Ainsi, d'après Nabert, les conditions de possibilité de l'échec sont, non pas dans le rapport d'inadéquation d'une idée à sa réalisation, mais bien dans la structure de la causalité qu'exerce le moi. Essayons de voir cela de plus près. Ce faisant nous serons appelés à mieux préciser le passage du pathos de l'échec à la réflexion.

Rappelons, d'abord, que l'action n'est pour Nabert ni une déchéance ni une forme quelconque d'aliénation où l'échec s'inscrit nécessairement. L'action est pour lui, comme nous avons déjà dit, "l'unique manière dont le moi peut s'assurer du contenu et de la signification de sa causalité" (120). C'est pourquoi l'action, et la réflexion sur l'action, révéleront les caractères de cette causalité. Or, c'est "au travers de son action, que le moi peut commencer de saisir comment sa propre causalité, en ce qu'elle a de plus intime, ne devient efficace et réelle qu'en faisant paraître, ce qui, en elle-même, atteste non pas

(119) EE, p. 43.

(120) EE, p. 42.

sa subordination, mais sa liaison à un fond obscur, à une manière d'être de son être, qu'il faudrait appeler une nature, si ce mot ne renvoyait pas tout de suite à l'objet" (121). C'est dans l'action et par la réflexion sur l'action que le moi se met en présence "non point d'une causalité rivale ni d'une force dont on pourrait déterminer l'influence, mais 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 à son pouvoir" (122). Cependant, remarque Nabert, ce non-être ne pourrait pas paraître si la réflexion n'impliquait en même temps une attention pure à soi-même qui saisit la différence entre une causalité transparente à soi, c'est-à-dire une causalité spirituelle, et notre causalité réelle (123).

Plus clairement: "Les formes concrètes de l'expérience de

(121) EE, p. 42.

(122) EE, p. 42.

(123) EE, p. 42. Nous voyons ainsi apparaître l'idée d'un double rapport constitutif de notre être: rapport à un non-être, rapport à un principe positif qui fonde nos jugements de faute, d'échec et de solitude et qui nous sauvent. (Cf. P. Naulin, L'itinéraire de la conscience, op.cit., p. 248 à 309 et P. Levert, Jean Nabert, ou l'exigence absolue, op.cit., p. 51 à 60). Il y a de toute évidence un renversement de la signification de ces expériences par où nous ne parvenons pas tant à éliminer la négativité qu'à en faire un moment de la promotion de l'existence (EE, p. 40). Ainsi par exemple Nabert dira que "seules les consciences ayant traversées l'épreuve de la solitude peuvent véritablement dire nous" (EE, p. 48).

l'échec, quelque éloignées qu'elles paraissent de la découverte de cette différence entre notre causalité réelle et une causalité transparente à soi, ne prennent cependant tout leur sens que par cette expérience fondamentale. Qu'elles se présentent comme la conscience de possibilités d'action, d'expansion ou d'amour, que le moi a résignées, ou comme l'expérience d'une inégalité du moi à lui-même au sein de l'action dont il attendait qu'elle l'égalât enfin à soi, ou comme une limite rencontrée dans l'épanouissement de la communication, ou comme le sentiment de l'impureté qui se mêle aux décisions les meilleures, ou d'une insensible trahison à l'égard des croyances que nous professons, ce qui se retrouve en toutes, c'est, par le double rapport de la causalité du moi à une attention pure qui l'éclaire et à la nature qu'elle porte en soi, la prévalence soudaine de cette dernière" (124).

Ainsi nous voyons qu'il s'agit d'une expérience fondamentale. D'une part elle nous met réflexivement en face de la structure du moi; un moi qui, de toute évidence, se constitue par son double rapport à un non-être ou une causalité impure et un principe ou une causalité pure. D'autre part, cette expérience est inévitable et irrécusable; c'est pour dire qu'il s'agit d'une expérience commune à tous les hommes. Toutefois n'oublions pas que pour Nabert il s'agit d'une expérience réflexive. C'est pourquoi nous devons maintenant lui demander

(124) EE, p. 42, 43. C'est nous qui soulignons.

sous quelles conditions cette expérience se présente.

Il faut dire tout d'abord que, par leur poids, les échecs que l'on peut appeler objectifs arrêtent la réflexion. Ainsi Nabert écrit: "aussi longtemps que le tragique de l'existence ne s'atténue pas, aussi longtemps que l'opposition et le combat demeurent au premier plan et que les consciences expérimentent leur séparation l'échec ne saurait avoir la plénitude de sa signification" (125).

Toutefois il est vrai de dire, pense Nabert, que l'interrogation sur l'échec peut commencer par le contraste qui éclate entre son action et l'idée que le moi se faisait de soi.

Mais, dit-il dans un texte très émouvant, "c'est peut-être quand le moi ne craint pas d'avoir été trop inférieur à ses possibilités d'être, qu'il devient sensible à une expérience que lui dissimulaient des formes plus émotionnelles de l'échec" (126). Et plus loin, "c'est au moment, où le monde, non moins que les autres consciences, répond à ses vœux, que peut se faire jour, sans ambiguïté, un échec qui 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" (127). C'est au

(125) EE, p. 43.

(126) EE, p. 43.

(127) EE, p. 45. C'est nous qui soulignons.

sommet de la satisfaction, lorsqu'il n'y a aucun écart entre le vouloir et son accomplissement, et "au moment où la conscience croit entrer dans une région entièrement lumineuse, (que le moi) s'avise que son action a contribué à reformer un zone d'ombre" (128).

Nous voyons mieux maintenant pourquoi Nabert pense que les conditions de possibilité d'une expérience de l'échec et d'une réflexion sur l'échec font défaut sur le plan historique et culturel: l'échec objectif "qui concerne la destinée de l'effort humain pris dans son ensemble ou dans ses oeuvres particulières, dans la moralité et dans la culture" (129) amène inévitablement à une constatation tout impersonnelle de l'échec. Pourquoi? Qu'est-ce que cela veut dire?

L'échec objectif explique Nabert, apparaît dans l'écart entre les fins visées et les fins réalisées; "si la conscience s'en tient là ou bien elle concevera un mouvement additif de ses succès capable, au terme, de supprimer l'échec ou bien elle se détournera de l'action pour chercher dans une sorte de repliement sur soi le moyen d'échapper à l'échec (130).

Ce qui fait défaut dans cette constatation de l'échec objectif, c'est de toute évidence la prise de conscience au lien entre l'acte intérieur et les opérations par lesquelles cet acte juge de sa valeur par

(128) EE, p. 43.

(129) EE, p. 45.

(130) EE, p. 43.

le changement concret sur lequel il se réfléchit, parce qu'il a conspiré à le produire (131). En d'autres termes, et c'est ici la force et l'intérêt de la critique nabertienne, l'échec objectif nous convie à ne pas tenir compte des opérations de la conscience; la réflexion, au contraire, ne nous permet pas de les éluder. C'est pourquoi, pour notre auteur, l'expérience de l'échec et la réflexion sur l'échec commencent par un acte de dépouillement et de libération de toute espérance fallacieuse comme de tout pessimisme solidaires de cette interrogation sur l'échec objectif, pour ensuite placer le moi face à lui-même où il découvre, suivant l'expression de Nabert, le double rapport, constitutif de son être: rapport "à la liberté et à la nature où la liberté doit s'envelopper" (132). L'échec n'est que pour cet être qui est tenu d'agir et en agissant de se créer.

L'étude de l'échec, dont nous venons de présenter les co-ordonnées principales, nous permet de voir que chez Nabert la réflexion sur l'expérience de l'échec conduit inévitablement, et sans se perdre dans le pathos humain, à la mise en question du moi, de l'être ou de la structure du moi. A la différence de la réflexion sur les expériences intellectuelles ou esthétiques, la réflexion sur l'expérience de l'échec, comme sur celle de la faute, paraît animée par une intention qui cherche à capter, si nous pouvons nous exprimer ainsi, l'intimité du moi, à s'approprier les expériences concrètes dont la destinée du moi est

(131) EE, p. 46.

(132) EE, p. 46.

solidaire. Cette même constatation se fait par rapport à l'expérience de la solitude. Avant de passer à l'examen des idées méthodologiques impliquées dans ces analyses et dont on aperçoit déjà la portée, nous voulons présenter quelques aspects essentiels de la troisième donnée de la réflexion.

2.33 L'expérience de la solitude

Et les êtres autour de moi m'isolaient...
 Comment entrer en rapport avec les
 hommes...
 Et puis être "un"--compter--ne pas
 glisser comme une ombre (Amédée Ponceau).

De même que les expériences de la faute et de l'échec, et la réflexion sur ces expériences, pour Nabert, l'expérience de la solitude et la réflexion sur cette expérience conduisent à la mise en question du moi.

Il apparaît tout d'abord que ce qui est en question ici, pour Nabert, c'est le moi dans ses rapports avec d'autres moi; en particulier c'est la réciprocité des consciences et la communication qui sont en question (133). Mais comment la réflexion sur l'expérience de la solitude conduit-elle aux questions de la réciprocité des consciences et de la communication? Comment conduit-elle à cette mise en question totale du moi? Pour notre auteur, ce sentiment de solitude naît tout d'abord de

(133) Il y aurait intérêt, nous semble-t-il, de confronter sur ce point la pensée de Nabert et celle de Jaspers pour qui, comme on le sait, l'expérience de la solitude est le point de départ de son questionnement philosophique (Cf. Bilan et perspectives, op.cit., p. 144 et 151 à 154).

l'interruption, de l'arrêt, d'une réciprocité et d'une communication spontanées où le moi attend et obtient d'un autre des réponses, des promesses, des signes d'amitié et d'amour (134). Autrement dit, lorsque cette réciprocité est rompue, nous sommes privés de l'appui de l'autre et de la prise de possession de nous-mêmes que nous devons à cette réciprocité. "Cette interruption, écrit Nabert, crée comme une lacune dans la conscience de notre être. Nous ne nous étonnons point tant d'être rendus à nous même que de nous trouver soudainement privés d'une possibilité d'être qui semblait nous appartenir en propre" (135). De plus, si au sein de cette réciprocité primitive nous ne doutons jamais de ne pas exister pour l'autre conscience comme celle-ci existe pour elle-même (136), la brisure dans la réciprocité des actes rend l'autre étrangère,

(134) EE. p. 49.

(135) EE, p. 49.

(136) "Qu'une conscience qui me donne des ordres ou qui répond à mon appel, écrit Nabert, se ramène à un groupe de représentations, c'est une idée qui est proprement inconcevable tant que je ne substitue pas à l'actualité de la communication un problème qui prend naissance dans le rapport du sujet de la connaissance et du monde. Il y a là une première donnée fondamentale qu'une réflexion toute spéculative ne parvient jamais à réduire et qui interdit de concevoir l'actualité d'existence des consciences les unes pour les autres sur le modèle de l'actualité d'existence de l'objet pour un sujet. 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 développement" (EE, p. 49, c'est nous qui soulignons).

adversaire, hostile, et en tout cas, différente. C'est pourquoi, à première vue, la solitude se définit par le sentiment de perte ou de privation de possibilités d'être, de séparation ou bien de fermeture de soi sur soi. Aussi faut-il dire, suivant l'auteur, que la solitude comprise comme la traduction d'une réciprocité momentanément suspendue ou comme l'invitation à une sorte de complaisance à soi, ne conduit pas tout d'abord vers le moi. (137)

Toutefois, la réflexion sur ce sentiment peut engendrer l'inquiétude que la communication ne soit jamais assez vraie, ni assez profonde, pour vaincre la séparation des consciences; elle introduit dans la communication comme une nouvelle dimension. Précisément, le sentiment de la solitude ne paraît plus comme l'écho d'une communication manquée ou l'envers d'une réciprocité primitive (138). La réflexion sur ce sentiment fait apparaître, tout au contraire, que les satisfactions que donne la communication, comme les aspirations qu'elle peut décevoir ou trahir, masquent un rapport fondamental de moi à moi-même et de moi à autrui. En effet, écrit Nabert, "la solitude 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" (139).

(137) EE, p. 50. "La solitude paraît se confondre avec la nostalgie d'une expérience interrompue" (EE, p. 50).

(138) EE, p. 50.

(139) EE, p. 50, 51.

Si le moi parvient à supporter cette solitude, s'il peut l'approfondir, s'il ne redemande pas à la communication de la rompre, il découvre, dit Nabert "une subjectivité dont l'origine, dont la raison d'être lui échappent radicalement" (140). C'est-à-dire que le moi se découvre comme joint à un fond d'existence donnée qu'il ne peut ni réduire ni atténuer. Ce qui paraît tout à fait remarquable c'est que cette subjectivité, ce fond d'existence donnée, prend la forme d'une différence et d'une différence pure, qui me sépare radicalement des autres moi (141).

C'est pourquoi il faut dire que la solitude ne peut être relative ni à une communication ininterrompue ni à celle marquée par l'insuccès. On n'a pas le droit, pense Nabert, de définir la solitude en termes de communication ou de nostalgie de la communication: "le passage incessant de la solitude à la communication n'est alors que le passage d'une communication incomplète ou malheureuse à une communication qui apaise momentanément le désir" (142). Comme la fidélité aux devoirs ou comme le succès dans l'action, la communication peut nous empêcher de réfléchir

(140) EE, p. 51.

(141) L'idée de différence pure est reprise dans l'Essai sur le Mal où elle se manifeste dans la "sécession des consciences" (EM, p. 90 à 112). On trouve cette même idée exprimée autrement chez E. Levinas, Totalité et Infini (LaHay, Nijhoff, 1971 (4e édition) surtout la Section II, A. La séparation comme vie, 5. affectivité comme ipséité du moi, p. 90 à 92.

(142) EE, p. 54.

sur le sens d'une expérience "à laquelle nul homme ne peut se flatter d'échapper, si pleine et si riche que soit, par ailleurs, sa destinée" (143). C'est en ce sens que l'on parlera d'abord d'une expérience fondamentale.

Nous venons de voir, suivant notre auteur, que la réflexion sur l'expérience de la solitude, l'approfondissement de la solitude nous place devant un fond de négativité, de "subjectivité" que la communication ne peut briser, que l'on ne parvient pas à éclairer, ni à réduire. En même temps, toutefois, cette expérience négative se double d'une certitude "qui sauve le moi de la solitude de tout autre manière que le fait la communication des consciences. Parce qu'il découvre que cette opération où il résigne tout ce qu'il croyait lui appartenir, il ne pourrait ni l'accomplir, ni même en former le propos, si ce n'était par l'acte d'une conscience pure de soi à laquelle il ne cesse d'être joint, autant qu'il est joint à un fond d'existence donnée qu'il ne peut réduire" (144). C'est dire que le moi se constitue dans et par un double rapport; rapport à un non-être, rapport à un principe qui lui communique, pour ainsi dire, la force de se régénérer.

(143) EM, p. 36. On peut dire que la fidélité aux lois, le succès, la communication sont, dans un premier sens, "pour le moi comme une distraction de soi" (EE, p. 50).

(144) EE, p. 52. On pense, comme le dit P. Levert, à Descartes pour qui au fond du doute et par le doute surgit l'affirmation indubitable (J. Nabert, ou l'exigence absolue, op.cit., p. 63).

Mais quels sont les rapports entre la solitude et la communication? Pourquoi, ayant traversé la solitude, se tourner à nouveau vers d'autres consciences pour chercher leur commerce (145)?

D'après Nabert la solitude appelle la communication, elle en attise le désir (146) mais ce n'est pas pour se relativiser, ni pour trouver quelque compensation dans une communication plus complète ou plus constante. Le rapport entre la solitude et la communication est tout autre. Précisément, c'est la solitude, ou plutôt l'expérience de la solitude - qui apparaît comme la condition de possibilité de la communication. "Ce qui, dans la communication, écrit ce philosophe, 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" (147). Cette solitude est présente dans la communication même la plus comblée. Elle est présente, elle fait sentir sa présence, pense Nabert, de deux manières. D'une part comme menace de fléchissement, de l'autre comme obstacle dont la communication confirme la présence dans le moment même où elle en triomphe (148).

(145) EE, p. 54.

(146) EE, p. 54.

(147) EE, p. 54.

(148) EE, p. 54.

Voilà pourquoi Nabert dit que "ce n'est point un paradoxe de penser que nous devons tout d'abord annuler en nous la différence dans l'opération où nous entrons véritablement en possession de notre être, et la reconnaître cependant en autrui, souhaiter qu'elle demeure la résistance, le moyen, grâce à quoi se constitue une communication dont l'intimité ne contredit pas le caractère libérateur. Nous ne pouvons efficacement vérifier, éprouver, la valeur de l'acte par lequel nous avons demandé à la solitude le secret de notre être, qu'en aimant les autres consciences en cela même qui les fait autres que nous-mêmes. Nulle conscience ne se sent aimée jusque dans ce qui l'empêchait tout d'abord de s'évader de son être donné, qu'elle ne devienne libre par rapport à cet être: il n'est plus pour elle comme une fatalité de solitude" (149).

Nous voyons bien qu'il n'est pas question pour Nabert de concevoir la communication comme un acte qui serait appelé à rompre une sorte de solitude première et qui trouverait ainsi son efficacité et sa raison d'être dans le fait que chaque conscience existe d'abord pour soi et est capable néanmoins d'un don de soi sans retrancher rien à son être ou à son unicité primitive. Suivant ce dernier point de vue, la solitude serait première et la communication ne serait en aucun sens constitutive de l'être qui en toute rigueur lui préexisterait. Tout au contraire, on

(149) EE, p. 53.

est plus fidèle à l'expérience pense Nabert, "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" (150).

Ainsi il est vrai de dire que c'est par la communication que nous prenons conscience de nous-même.

Toutefois la communication n'est pas seulement un moyen d'exister pour soi: elle enveloppe, insiste Nabert, une certitude d'unité des consciences (151) dont la solitude est proprement la négation. En d'autres termes, suivant l'excellente expression de P. Levert, l'expérience de la solitude fait naître une aspiration par laquelle le soi cherche à renouer une communication authentique qui ne sera pas pour le moi un oubli de soi et à retrouver, par là, une certitude capable de fonder cette communication renouvelée et l'être véritable de moi (152).

La réflexion sur l'expérience de la solitude fait apparaître le double rapport constitutif de la conscience: rapport à une unité, rapport à une solitude et à une séparation. Solitude et communication

(150) EE, p. 56.

(151) Nous reviendrons sur cette idée d'unité. Pour Nabert, comme nous le dirons tout à-l'heure, l'unité que la solitude découvre et que la communication suppose ne se confond point avec l'unité demandée par la pensée rationnelle pour comprendre le monde.

(152) P. Levert, J. Nabert ou l'exigence absolue; op.cit., p. 62, 63.

manifestent toutes deux ce double rapport; elles ne naissent, elles ne durent, elles n'ont de sens que par ce double rapport (153). C'est pourquoi, par ailleurs, la communication n'est pas pour notre auteur un "commerce" entre des sujets prisonniers d'un ordre objectif et isolés les uns des autres au point de départ, mais, au contraire, comme il le dit lui-même, la communication est une création des consciences et une promotion "d'une expérience de soi qui est soustraite à toutes les catégories selon lesquelles peut être représenté le rapport entre des êtres séparés" (154).

Concluons. L'examen des "données de la réflexion", c'est-à-dire de trois groupes d'expériences - l'expérience intellectuelle, l'expérience esthétique et les expériences concrètes de la faute, de l'échec et de la solitude - nous a permis de constater le caractère sui generis que Nabert croit devoir leur attribuer. La spécificité de ces expériences s'est manifestée dans le genre de négativité qui les affecte: pour les expériences intellectuelles ou esthétiques, d'une part, cette négativité apparaissait objective et relative parce qu'elle se concevait par rapport à un retard, un fléchissement ou une privation et parce qu'elle est toujours "récupérable"; pour les expériences concrètes, d'autre part,

(153) EE, p. 53.

(154) EE, p. 56.

cette négativité était "agissante", ayant un caractère irréductible et personnel. Cette négativité agissante ne pouvait pas être réduite, ou amoindrie par un plus grand, un plus vrai, un plus beau: même assumée, appropriée, reconnue, son action demeurerait. En outre la réflexion sur ces types d'expérience conduisait à des conceptions différentes du sujet que nous avons identifié, quoique sommairement, comme sujet impersonnel et moi concret.

Or, à notre sens, l'analyse nabertienne enveloppe nombre d'innovations méthodologiques que nous pouvons d'ores et déjà essayer de mettre en lumière. En particulier nous allons nous demander ce que devient la réflexion lorsqu'elle s'applique aux expériences concrètes, celles dont la destinée du moi est solidaire. Nous verrons se dégager deux traits majeurs de la réflexion concrète chez Nabert. Les constatations deviendront peu à peu des conclusions.

2.34 Deux traits majeurs de la réflexion concrète chez Nabert

Pour mettre en évidence un premier trait dominant de cette méthode nous devons, d'une part, rappeler que pour Nabert, toute expérience se constitue à partir d'une intention originaire et que la réflexion commence dans la prise de conscience d'une disproportionnalité de soi à soi. D'autre part, nous devons nous demander comment Nabert conçoit, par rapport à ces expériences, l'intention originaire et la disproportionnalité.

Les expériences de la faute, de l'échec et de la solitude véhi-

culent selon Nabert "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-même" (155). C'est cette "ambition fondamentale" qui est l'intention origininaire constitutive de ces expériences. C'est-à-dire que ces expériences prennent forme, se définissent et ne durent qu'en fonction de cette intention. L'intention est originnaire en ce sens. Et c'est pourquoi cette intention ne peut être assimilée à d'autres intentions originaires celles qui constituent par exemple l'ordre intellectuel ou l'ordre esthétique.

Quant à la disproportionnalité qui produit cette espèce de déroute et amorce la réflexion sur ces expériences, Nabert la qualifie de "négation agissante" (156). Négation agissante parce qu'elle affecte le moi dans son ambition fondamentale. Négation agissante parce qu'elle atteint le moi dans son être même. "Ni l'erreur dans la poursuite du vrai, ni l'échec dans la production du beau, écrit Nabert, n'ont une signification comparable à la faute, à l'échec, qui intéressent la destinée du moi" (157). Il apparaît de cette manière que, pour Nabert, la

(155) EE, p. 62.

(156) EE, p. 101.

(157) EE, p. 101.

réflexion concrète naît dans l'écart perçu entre moi et moi (et que le moi lui-même a contribué à créer) dans son rapport avec une ambition fondamentale, un désir d'être et un effort pour exister.

Ainsi se dégage un premier trait majeur. La réflexion concrète concerne le moi dans ce qu'il a de plus intime. Sans négliger les résistances nées du monde, ni la force des idéaux, la réflexion concrète place le moi au centre de son interrogation, elle le ramène à lui-même et à son aspiration fondamentale. Elle porte sur ces expériences et ces sentiments fondamentaux auxquels sont rattachés les efforts du moi pour s'affirmer, pour s'éprouver, pour s'épanouir et où, d'un mot, "il ne s'agit de rien moins pour le moi que de son assurance d'être" (158). A partir de ces données on ne peut, pense Nabert, éluder le problème du moi. Ce problème définit le programme de la réflexion concrète. Faisons encore un pas.

L'analyse que Nabert fait des expériences de la faute, de l'échec et de la solitude présente une particularité méthodologique constante: il écarte de cette analyse tout ce qui peut provenir de normes ou d'un savoir. Pourquoi? La pensée morale aussi bien que le savoir ne permettent pas, d'après Nabert, de rendre compte de ces expériences concrètes dans ce qu'elles ont de plus authentique et de plus original. En effet, et pour notre auteur c'est décisif, si l'on essaie de comprendre ces

(158) EE, p. 67.

expériences du point de vue des normes ou des catégories de la pensée morale ou du savoir, l'inégalité de soi à soi-même qui est commune à chacune des expériences apparaît nécessairement comme l'expression d'une contingence ou d'une privation qui se range dans les catégories: fini et infini, partiel et total, particulier et universel (159). De ce point de vue la signification de l'inégalité de soi à soi-même est réduite, d'après Nabert, à l'affectivité d'abord et ensuite à un signe de la finitude (160). Illustrons ce point. Rapportée à une règle ou à une loi, la faute, par exemple, paraît réparable parce qu'elle est un fléchissement ou un arrêt momentané dans l'avance de l'être et de l'existence -- une sorte de péripétie plus ou moins tragique: j'avoue ma responsabilité, je m'offre à la sanction correspondante, et tout va mieux; ou bien je me redresse, ayant tiré de l'histoire la leçon qui convient en vue d'une action future.

Allons plus loin. Il faut dire que ce qui est en question du point de vue des normes ou des catégories ce n'est pas tellement, d'après Nabert, moi ou mon action mais, en vérité, le rapport entre un acte,

(159) EE, p. 66.

(160) Cf. pour l'idée de finitude chez Nabert, P. Ricoeur, Essai sur le mal de Jean Nabert, in Esprit, 1957 (25), p. 124 à 135.

qui se dissocie en quelque sorte du moi, et une règle. L'opposition devient une opposition prédicative qui, au lieu de rendre ces expériences transparentes, masque leur véritable signification (161).

Ou encore, si on essaie de comprendre les expériences de la faute, de l'échec ou de la solitude à partir des normes ou des catégories, il faut commencer par poser un principe d'ordre pour ensuite chercher à rendre compte du désordre. Mais, par là on risque de confondre la ratio cognoscendi et la ratio essendi (162). Ce qui est premier au contraire selon Nabert, c'est le sentiment de disproportionnalité.

L'expérience concrète, le sentiment ne concernent pas tant le rapport entre l'action et la norme que celui entre le moi et l'action. En effet, il y a dans ces expériences comme un transfert de la qualité de l'action singulière à la causalité du moi. "le prédicat négatif de valeur attribué à l'action passe à la causalité du sujet agissant" (163). C'est donc ce "transfert" qui fait que les expériences de la faute, de la solitude, et de l'échec comme celles de la liberté et du mal, mettent directement en question le moi. Voilà pourquoi une lecture normative ou catégorielle de ces expériences demeure, pour Nabert, une lecture partielle.

(161) EE, p. 66.

(162) J. Nabert, Le désir de Dieu, op.cit., p. 70.

(163) EE, p. 21.

Nous voyons ainsi apparaître un deuxième trait majeur de la méthode nabertienne: la réflexion concrète consiste non pas tant à mettre "entre parenthèses" mais à écarter, pour les assumer d'un nouveau point de vue, toute préoccupation normative, épistémologique ou morale. La réflexion concrète n'est pas normative; elle n'est pas non plus critique (164).

Résumons. Nous avons essayé de faire ressortir les deux traits qui mettent en lumière la spécificité de la réflexion concrète chez Nabert: cette réflexion porte tout entière sur le moi qui se pose, qui s'affirme dans l'existence et qui ainsi se crée et se renouvelle sans cesse. Ainsi que nous l'avons fait observer, elle se distingue de celle où la pensée cherche à fonder en vérité la chaîne de ses connaissances. C'est pour capter ce qu'il y a d'original et d'authentique dans les expériences qui enveloppent une dimension personnelle que notre auteur croit devoir écarter systématiquement tout ce qui provient de la pensée normative ou catégorielle. Ce n'est pas pour établir, notons-le, une opposition ou une hostilité entre ces formes de la réflexion; il entend souligner au contraire leur complémentarité et leur solidarité. Toute-

(164) Cela ne veut pas dire, cependant, que la réflexion concrète renonce à la rigueur, à l'universalité ou à la Raison pour devenir un cri qui fait écho au pathétique et à la misère de l'homme et qui condamnerait le philosophe à se raconter lui-même. Nous aborderons le problème des rapports de la réflexion concrète et de la Raison dans le chapitre suivant.

fois, il y a différence et spécificité dans les formes de la réflexion parce qu'il y a différence et spécificité dans les expériences et dans les actes originaux qui les constituent. Autrement dit, une réflexion partant des expériences intellectuelles ou esthétiques ne saurait révéler la personnalité, l'ipséité: pour Nabert la conscience de soi ne pourrait être tributaire de l'acte qui fonde les normes ou les catégories. Nous retrouvons ainsi l'affirmation que le "je pense", en tant que lumière intérieure, en tant que conscience de soi, est un pur rien (165). Insistons davantage sur ce point capital: pour notre auteur il appert que le moi, cette existence qui s'affirme, ne peut se comprendre à partir de n'importe quelle expérience - toute prise de conscience de soi est solidaire d'expériences concrètes (166).

La mise en lumière de ces deux traits majeurs de la réflexion concrète chez Nabert nous permet de voir à la fois la spécificité des modes de la réflexion et celle de l'expérience elle-même. Demandons-nous maintenant comment ces idées affectent la méthode nabertienne.

3. Les foyers de la réflexion

En ce qui concerne la méthode nabertienne, nos analyses précédentes convergent vers un même point. Elles nous conduisent à l'idée

(165) Cf. plus haut: Chapitre II, La signification du Cogito, p. 150.

(166) EE, p. 100, 101, 102. Notons cependant que Nabert ne veut pas dire que le moi travaille à sa perte en poursuivant d'autres valeurs, esthétiques ou intellectuelles, par exemple. mais que seule la réflexion sur les expériences concrètes renvoie réflexivement à la conscience pure de soi (EE, p. 100).

des foyers de la réflexion. C'est pourquoi, en conclusion, nous essayerons de montrer cette convergence.

Si nous revenons à l'idée de "commencement", c'est-à-dire à l'idée des expériences qui ouvrent la réflexion et qui constituent ainsi des situations de départ, il devient possible, croyons-nous, de mettre en lumière le trait qui forme la charpente même de l'interrogation nabertienne.

Nous avons déjà vu que le propre de la méthode réflexive dans cette doctrine est de considérer l'expérience dans son rapport à un sujet, de remonter, par l'analyse, à l'acte constitutif de l'expérience (167). Découvrir, disait Nabert, à partir de l'expérience, l'acte du sujet; supposer qu'en arrière des phénomènes il y a un acte, que les phénomènes sont à la fois signes et instruments et qu'il n'y a pas d'intuition de soi, tels sont, en résumé, les impératifs de la méthode réflexive.

Clairement, dans la méthode nabertienne, le concept clé est celui de l'expérience. Or il apparaît que dans l'histoire de la pensée, cette idée avait reçu une signification univoque (168). Plus précisément,

(167) J. Nabert, La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-15 et p. 19.06-2.

(168) En donnant à l'expérience une signification univoque la philosophie est pleinement logique avec elle-même et avec l'idée qu'elle se fait de sa tâche; Cf. L.J. Beck, La méthode synthétique d'Hamelin

cela signifiait que l'ensemble de l'expérience devait être éclairé par une expérience privilégiée. Parfois ce rôle revenait à l'expérience intellectuelle; c'est-à-dire à la pensée, à l'affirmation, ou le jugement ou à la création et à la compréhension du signe. Parfois il revenait à l'expérience morale ou religieuse (169). Dans tous les cas, cependant, on demandait à l'acte qui fondait cette expérience privilégiée de s'annexer, d'éclairer et de fonder l'expérience toute entière -- intellectuelle, morale, esthétique, religieuse, affective... Bref, il s'agissait de totaliser l'expérience, d'en raccorder les principes les uns aux autres, de les unifier...

A la différence de cette pensée synthétique et unifiante, Nabert maintient que l'expérience est polyvalente, qu'il y a en d'autres termes,

(op.cit., p. 234-235) qui disait que le problème de la philosophie est celui de l'unité. L'activité de synthèse et d'unification est le trait premier de la philosophie, son désir de découvrir et de réaliser l'unité est la source primordiale de son être. Toutefois on nous objecterait qu'un plus grand souci d'orthodoxie doctrinale nous fera nuancer davantage cette affirmation globale: nous verrons ainsi comment tout les philosophes se sont préoccupés de la spécificité des expériences. Pourtant il est aussi évident, nous croyons, que cette préoccupation était subordonnée à la quête et à l'affirmation d'unité. On pourrait dire, dans le langage imagé de Lévinas, que "la philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie; une réduction de l'Autre au Même" (Totalité et Infini, op.cit., p. 13).

(169) Cf. J. Nabert, La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-15.

une pluralité d'expériences irréductibles.

Plus exactement, l'examen des situations de départ fournies, d'un côté, par les expériences intellectuelles ou esthétiques et d'un autre côté, par celles de la faute, de l'échec et de la solitude, nous a permis de voir que, pour Nabert, il y a des groupes ou des familles d'expériences -- esthétiques, théoriques, morales, par exemple, -- qui sont hétérogènes les unes par rapport aux autres. En ce sens, au moins, que l'effort déployé par le sujet réfléchissant pour se comprendre et se définir à partir d'une famille d'expériences ne coïncide point avec celui qu'il accomplit à partir d'une autre. Plus clairement, comme l'écrit Nabert, le principe vers lequel la réflexion oriente le sujet est toujours relatif aux expériences qui sont au point de départ de la réflexion (170).

En outre, pour Nabert, ces situations de départ enveloppent et révèlent une intention qui est un premier acte par lequel se constitue le sujet cherchant à se comprendre. C'est donc à l'idée d'une multiplicité de principes et d'intentions originaires qu'il faut recourir pour comprendre l'irréductibilité et l'hétérogénéité des situations de départ. C'est pourquoi Nabert dit qu'"il ne devrait pas y avoir en philosophie de commandement plus net que celui-ci: de ne point étendre la signification d'un principe au delà des expériences qui ont permis de la découvrir" (171).

(170) EE, p. 63.

(171) EE, p. 63.

Il s'ensuit en toute rigueur de terme que pour le sujet qui cherche à se comprendre par la réflexion, chaque famille de situations de départ forme un foyer de la réflexion en fonction duquel le sujet se définit et se constitue.

Nous voyons clairement, d'ores et déjà, que pour Nabert ces foyers sont, les uns par rapport aux autres, indépendants et irréductibles. Pour savoir si tel ou tel groupe d'expériences constitue bien un foyer de la réflexion, il suffit alors de se demander si la conscience se comprend et se définit à partir de ces expériences comme elle se comprend et se définit à partir d'expériences dont personne ne conteste l'authenticité. "A chaque foyer de la réflexion doit correspondre un: qui suis-je? La possibilité pour le moi de faire une réponse identique à celle qu'il a déjà donnée ailleurs serait l'indice que les expériences à propos desquelles il s'interroge n'ont rien qui autorise à y voir un foyer de réflexion indépendant" (172). Or nous avons essayé de faire voir que selon Nabert une réflexion qui part de l'expérience intellectuelle ou normative conduit à un "je pense" impersonnel tandis qu'une réflexion qui part de l'expérience de la liberté, de la faute, de l'échec ou de la solitude conduit à l'affirmation d'un sujet actif, à une existence qui s'affirme, bref à l'ipséité.

De cette position très originale découlent trois conséquences.

(172) EE, p. 63.

D'abord, s'il y a des foyers de réflexion (compris comme des groupes ou des familles d'expériences qui, par leur négativité, suscitent la réflexion), il faut dire ensuite qu'il n'y aurait pas, pour la réflexion, de point de départ radical, qu'il n'y aurait pas, à proprement parler, d'expérience privilégiée ou première (173).

En second lieu, il apparaît nettement que la réflexion dans la doctrine de Nabert, est une structure neutre qui n'est, en soi, ni critique ni concrète, mais qui peut devenir l'un et l'autre par la double médiation de l'expérience et d'un premier acte du sujet qui est, à la fois, choix des expériences et première compréhension de soi (174). Autrement dit, il y a des modes de la réflexion. C'est pourquoi, d'ailleurs, Nabert fait remarquer, lorsqu'il s'agit de rendre compte dans l'Encyclopédie française de la philosophie réflexive à travers sa diversité historique et doctrinale, qu'à la source de cette diversité se trouvent deux intentions différentes "s'attachant soit à approfondir ou à délivrer l'intimité du moi, soit à découvrir dans les opérations du sujet connaissant les conditions de possibilité de l'expérience vraie" (175). Notons bien, toutefois, que l'allure historique de ce texte ne doit pas nous faire oublier qu'il s'agit d'options permanentes; il ne s'agit pas pour Nabert

(173) Cf. Sur ce point d'expérience privilégiée, P. Levert, Jean Nabert, Une philosophie de l'intériorité pure, op.cit., p. 361 à 364.

(174) Voir plus haut: 1.4 L'origine de la réflexion, p. 193.

(175) La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.04-15.

de signaler un fait contingent historique mais de mettre en évidence un fait philosophique fondamental.

En troisième lieu, l'idée d'une pluralité de foyers de la réflexion compris comme l'affirmation de la polyvalence de l'expérience et d'une pluralité de situations de départ doit conduire à l'affirmation d'une pluralité d'actes originaires. C'est-à-dire à une pluralité d'actes constitutifs de l'expérience. Or, si l'analyse réflexive cherche à remonter de l'expérience à l'acte constitutif de cette expérience et s'il y a une pluralité d'expériences irréductibles les unes aux autres, il s'ensuit qu'il faut affirmer une pluralité d'actes fondamentaux ou d'orientations de l'esprit. Ainsi il apparaît que pour chaque foyer de la réflexion il y aura un acte de l'esprit constitutif de l'expérience. En ce qui concerne l'expérience intellectuelle et l'expérience concrète on peut dire que pour Nabert on aura affaire à une double orientation: orientation objectivante et orientation subjectivante. La première serait tournée vers le monde: ce serait l'actuel, l'objectif, l'universel, et également le normatif qui serait en question. La deuxième serait tournée vers le moi et vers l'action où le moi s'attesterait, s'assurerait de soi, se libèrerait de ses rêves.

Voilà donc, d'après nous, l'idée que l'on peut se faire des foyers de la réflexion dans la doctrine de Nabert: polyvalence de l'expérience, pluralité d'orientations de l'esprit.

L'idée des foyers de la réflexion devait sauvegarder l'authen-

ticité de la conscience et de son action. L'idée d'une pluralité d'orientations de l'esprit, et, donc de la réflexion, était, comme nous l'avons déjà vu, présente dans l'histoire de la philosophie réflexive. Mais au lieu d'oeuvrer pour constituer une philosophie, elle créait deux orientations d'analyse qui non seulement demeuraient séparées mais de toute évidence s'opposaient. Car chaque orientation ou ligne de la réflexion exerçait une sorte d'impérialisme qui entraînait, selon notre auteur, cette conséquence d'invoquer un même principe pour répondre à des questions radicalement différentes et de perdre de cette façon ou bien l'intimité de la conscience ou bien la science et le savoir. Le génie de Nabert fut de réunir ces deux directions de la philosophie réflexive en affirmant d'une part, les foyers de la réflexion et d'autre part, les deux orientations de l'esprit; par là il croyait lever l'antinomie de l'universalisme et du personalisme. Son génie fut de faire de la réflexion une idée méthodologique.

Pour mieux mettre en relief l'originalité de cette position, telle que nous l'avons présentée dans ses grandes lignes, ouvrons ici une parenthèse. Il existe entre Paul Ricoeur et Jean Nabert une profonde parenté philosophique (176). On peut trouver chez ces deux philosophes

(176) Voir La philosophie réflexive, op.cit., où Nabert dit de Ricoeur qu'il est le philosophe contemporain qui conjugue avec une égale maîtrise la méthode phénoménologique et la méthode réflexive dans ses analyses de l'acte volontaire, (p. 19.06-1) et P. Ricoeur qui

une problématique et un cheminement communs. En dépit des convergences, ce qui distingue, à notre sens, ces deux philosophes c'est l'idée que chacun se fait de la réflexion. Pour Ricoeur, la réflexion se définit comme l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être (177). On peut parler, chez lui, d'une réflexion critique ou épistémologique. Toutefois cette réflexion-ci trouve sa source dans l'effort pour être et le désir d'exister. Il apparaît que, si essentielle que soit la réflexion critique ou le moment transcendantal comme Ricoeur l'appelle (178), cette réflexion se subordonne à la réflexion éthique. En d'autres termes pour employer une formule que Ricoeur applique à la doctrine de Nabert, le cogito actif et producteur s'intègre le cogito épistémologique. On pourrait sans doute préciser davantage la position de Ricoeur sur cette question. Mais nous voyons déjà assez clairement que Ricoeur comprend la réflexion d'une manière radicalement différente de Nabert.

La réflexion chez Nabert est une appropriation de notre désir

écrit qu'il a trouvé dans l'oeuvre de Nabert le modèle d'une réflexion qui ne se borne pas à éclairer le problème du mal à partir de la doctrine de la liberté, mais qui ne cesse en retour d'élargir et d'approfondir la doctrine de la liberté sous l'aiguillon de ce mal que pourtant elle a repris en elle-même; (L'homme faillible Paris, Aubier, 1960, p. 15).

(177) P. Ricoeur, De l'interprétation, Essai sur Freud, op.cit., p. 54.

(178) L'homme faillible, op.cit., p. 63.

d'être et de notre effort pour exister, seulement c'est là un mode de la réflexion qui est irréductible aux autres modes de la réflexion. Mais Ricoeur ne parle pas de modes lorsqu'il s'agit de présenter sa pensée personnelle; il n'en parle pas non plus d'une façon non équivoque lorsqu'il s'agit de commenter la pensée de Nabert.

Nous voyons mieux maintenant comment il faut comprendre l'idée des foyers de la réflexion chez Nabert. L'examen que nous venons de faire de l'idée de la réflexion, de son origine et de ses situations de départ prolonge et corrobore les conclusions que nous avons tirées à la fin de la première partie de notre étude et établit clairement le caractère méthodologique des foyers de la réflexion. Pour Nabert, il y a deux affirmations charnières: (a) il y a une pluralité irréductible de points de départ pour la réflexion; chaque groupe ou famille d'expériences constitue un foyer de la réflexion, (b) le sujet se comprend, se crée, se renouvelle, en tant que sujet, dans et par une réflexion toujours en liaison avec l'expérience; ou encore, comme nous l'avons déjà dit, l'idée que le sujet se fait de lui-même est solidaire des expériences qui sont à l'origine de ce mouvement vers la conscience de soi. Chaque foyer de la réflexion nous offre une réponse à la question "qui suis-je?" Du point de vue méthodologique, il s'ensuit que l'idée des foyers de la réflexion entraîne une dissociation des problèmes de la connaissance et ceux de l'action - d'une façon plus globale: il y a dissociation de tout ce qui concerne l'objectivité et l'universalité des normes ou des catégories

et de tout ce qui touche le sujet concret, de tout ce qui affecte de près ou de loin la destinée du moi. C'est dire qu'il y a chez Nabert une distinction radicale entre la réflexion concrète et la réflexion critique (179). Voilà ce que nous avons voulu mettre en lumière.

Faut-il en conclure, toutefois, que pour Nabert la connaissance et l'action sont sans liens, que l'objectivité et l'universalité sont indifférentes, peut-être hostiles, à l'intimité de la conscience? Nous ne le croyons pas. Nabert pense, en effet qu'on peut affirmer un rapport de solidarité et de complémentarité entre la conscience et la raison sans pour autant les confondre, sans les réduire l'une à l'autre. Ainsi la mise en relief du caractère foncièrement polyvalent et irréductible des points de départ pour la réflexion conduit au problème des rapports entre les divers foyers de la réflexion dans la pensée nabertienne. Toutefois Nabert lui-même ne semble pas avoir abordé directement ce problème. C'est pourquoi nous allons examiner dans le chapitre suivant trois problèmes assez disparates quant à leur contenu mais qui par leur forme,

(179) Comme nous avons pu le constater, selon Nabert, d'une critique on a le droit d'attendre le nécessaire et l'universel, les normes et les catégories qui règlent l'objectivité; d'elle on attend l'élaboration des conditions de possibilité de l'expérience vraie, on attend l'unité des esprits et l'unité du monde (EE, p. 64). De la réflexion concrète on attend le sens, c'est-à-dire non seulement la possibilité mais la finalité; cette finalité s'exprime chez notre auteur comme Désir ou Aspiration purs. La réflexion concrète répond donc à un vœu de sens que la critique ne satisfait point.

sont tous susceptibles de faire voir comment notre auteur envisageait les rapports entre les foyers de la réflexion. Précisément nous allons d'abord essayer de mettre en lumière la distinction que Nabert fait entre la conscience et l'entendement. Ensuite, sur le fond de cette distinction, nous examinerons la théorie nabertienne des valeurs, d'une part, et le rôle que Nabert assigne au motif et au déterminisme psychologique dans la vie de la conscience, d'autre part.

CHAPITRE II

LA CONSCIENCE ET LA RAISON

1. L'intimité de la conscience et l'universalité de la raison

L'examen, chez Nabert, du problème de l'originalité de la conscience d'une part, et de l'idée de la réflexion de l'autre, nous a permis de mettre en évidence un trait majeur de sa méthode. Nous avons pu voir, dans les chapitres précédents, que pour Nabert tout le problème provenait principalement de l'effort pour rendre perméable à la réflexion l'ensemble des expériences qui intéressent la destinée du moi.

Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, pour définir ainsi son programme, Nabert devait considérer que l'universalisme véhiculé par la tradition de la philosophie réflexive est, non pas sans signification pour le moi, mais à vrai dire impuissant à reprendre et à récupérer la dimension personnelle de l'existence. L'universalisme ne peut soutenir que la discipline institutionnelle de l'action, envisagée elle-même comme un fragment, ou une étape, dans la réalisation d'un autre ordre, celui de la Raison. C'est de cette exigence que provient l'importance du devoir et des normes. C'est pourquoi l'inquiétude constitutive des expériences concrètes, ainsi que l'aspiration qui leur est solidaire, devaient toujours paraître du point de vue de l'universalisme, comme un épiphénomène. Mais selon Nabert ces expériences concrètes ne sont point des effets secondaires.

Tout au contraire, et Nabert y insiste, elles sont la matière même

d'une philosophie morale. Comme nous l'avons vu, pour parvenir à annexer ces expériences, Nabert croyait qu'il fallait commencer par modifier la signification méthodologique de la réflexion. Précisément, il croyait devoir affirmer la pluralité des foyers de la réflexion. Mais si cette affirmation permet à notre auteur de sauvegarder la spécificité des expériences concrètes sans sacrifier l'universel, elle le conduit au problème des rapports entre les foyers. Car il paraît bien difficile de se satisfaire d'une affirmation d'indépendance et d'autonomie des foyers de la réflexion.

Dans les paragraphes qui vont suivre nous voulons montrer que selon Nabert l'enigme qui accompagne ce problème ne prend forme qu'à partir d'une confusion de l'entendement et de la Raison. Très exactement il s'agira de faire voir comment Nabert renouvelle la distinction entre l'entendement et la Raison et comment ce renouvellement le conduit à concevoir de nouvelles possibilités de collaboration entre la conscience et la Raison. En guise d'illustration de ces possibilités nous voulons présenter les grandes lignes de la théorie nabertienne des valeurs d'une part, et son interprétation, fort intéressante et très contemporaine, du motif et du déterminisme psychologique, de l'autre.

2. L'entendement et la Raison

L'entendement, écrivait Nabert dans l'Expérience intérieure de la liberté est une fonction; une fonction d'objectivité, qui "se travaille pour s'adapter à un donné que lui fournit sans cesse une matière,

mais qui se dérobe quand on essaie de dire ce qu'il pourrait être indépendamment des déterminations intellectuelles que toujours il présente"

(1). Il faut donc dire que l'entendement est chargé de déterminer les conditions d'un savoir objectif (2); il est, par rapport au donné, législateur et non pas créateur. Cette législation, semble-t-il, prend forme dans les catégories et les normes. Elle est, par ailleurs, universelle et correspond à un pouvoir d'entente avec autrui; un pouvoir indépendant de l'histoire du sujet concevant.

Les mots "catégories", "concepts", "normes" indiquent très bien l'attribut majeur de l'entendement: celui de promouvoir, de favoriser l'entente. On peut faire tenir assez bien ce programme dans la formule: "tout ou rien" (3). Clairement, pour Nabert, c'est le souci de la vérité et de l'universalité qui est la caractéristique majeure de l'action de l'entendement.

Ainsi comprise on peut dire que l'action de l'entendement coïncide avec l'action scientifique (4). Or la forme qui caractérise

(1) EIL, p. 198-199.

(2) EIL, p. 171.

(3) Cf. Descartes, Discours de la méthode, Première partie, op.cit., p. 130 où Descartes dit que la vérité créera l'unanimité.

(4) "L'avènement de la science suscite la formation d'une conscience intellectuelle. Cette conscience intellectuelle, c'est la pensée humaine définissant son autonomie par le jeu d'une réflexion sur les opérations qui garantissent la valeur de la connaissance et la vérité de l'objet" (EIL, p. 262).

la science est la mathématique. Pour cette raison et très exactement comme chez un Brunschvicg, il paraît y avoir équivalence entre les termes: intelligible, mathématique et scientifique. C'est, on le sait bien, par le recours au nombre que la Science atteint la nécessité et l'universalité par lesquelles la vérité se définit et par lesquelles l'entente avec autrui se garantit. Ainsi, dit Nabert, il n'y a d'intelligible, il n'y a d'objectivité que par la mathématique: "la connaissance des choses commence et finit avec leur mesure" (5).

Toutefois l'entendement pour Nabert, comme pour Brunschvicg, est d'une extrême plasticité. Les catégories, les normes sont remodelables et perpétuellement remodelées. Bien loin d'être déconcertée par ces renouvellements et par l'extrême variété des opérations, la réflexion sur la connaissance y trouve, selon Nabert, "le moyen d'affirmer plus vigoureusement l'autonomie de la pensée. La raison ne contient plus la science en puissance; les formes et les catégories ne reçoivent un sens défini que par une adaptation continue de la raison à l'expérience, mais chaque fois que s'opère une modification profonde dans la connaissance de l'objet, c'est pour la pensée l'occasion d'éprouver sa valeur et sa

(5) EIL, p. 262. Toutefois, il faut s'abstenir de croire que ces normes et ces catégories relèvent du monde ou bien se fondent dans une pensée divine. Tel que nous pouvons le connaître, le Monde ne fait que nous renvoyer l'ordre que nous lui avons imposé par l'entendement. Nous retrouvons ainsi, chez Nabert, l'attitude Kantienne qui consiste essentiellement à affirmer que l'entendement ne peut prendre appui hors de lui-même, il ne peut échapper à son propre régime.

capacité indéfinie de développement" (6).

Comme nous avons déjà vu, si l'on poursuit la réflexion sur la connaissance, on verra que le sujet de la pensée est "tout entier dans l'action de penser par quoi la vérité de l'objet se trouve garantie" (7). Ce sujet se définit "exclusivement comme une spontanéité rationnelle qui soumet à soi aussi bien les données du moi naturel que les événements du monde extérieur" (8). L'action d'objectivité intellectuelle ainsi se fonde dans le "je pense".

Toutefois, remarque Nabert, on peut dire qu'à mesure que la rationalité du savoir attestait la fécondité de l'entendement, les philosophes cherchaient de plus en plus à identifier l'entendement avec la pensée tout entière (9). Il fallait croire que toute action de l'esprit devait se régler sur les normes et les catégories de la pensée vraie -- on connaîtra le Bien comme on connaît la loi de la chute des corps; on ramènera la conduite au calcul. Cependant, notre auteur estime que si cette tentative pour demander au "je pense" d'être à la fois le fondement de la vérité et "l'instrument de transformation et de libération de la personnalité agissante" (10), est pleinement logique avec

(6) EIL, p. 262, 263.

(7) EIL, p. 264.

(8) EIL, p. 265.

(9) EIL, p. 264.

(10) EIL, p. 264.

elle-même, elle n'atteint pas, insiste-il, les éléments les plus essentiels ni de la liberté ni de la conscience humaine (11). C'est pourquoi, d'après lui, il faut chercher une autre méthode.

On peut donc dire que pour Nabert l'idée de l'entendement élaborée à partir de l'attitude critique constitue une acquisition et une position fondamentales décisives. Mais il insiste peut-être davantage que ses précurseurs, sur la spécificité de l'entendement. Cette spécificité, remarquons-le, ne se confond pas cependant, pour notre auteur, avec une dépréciation de l'entendement. Si la connaissance intellectuelle, la mathématique et la science coïncident, Nabert ne donne nulle part une résonance péjorative à ces termes. Tout au contraire il a une estime sans réserves pour la connaissance intellectuelle. Il n'en tolère aucune limitation. C'est pourquoi il qualifie d'extrêmement aléatoires les résultats obtenus dans les doctrines qui cherchent l'affirmation de la liberté humaine ou de la spécificité de la conscience dans les limites qu'elles assignent, non sans quelque arbitraire, aux possibilités de l'explication scientifique ou bien dans les failles du déterminisme. Le succès de ces tentatives est précaire, soutient Nabert, car "il plaide plutôt pour la fécondité d'une science qui corrige des conceptions trop rigides (12).

(11) EIL, p. 291.

(12) EIL, p. 264. "Il (le succès) n'est, en vérité, continue Nabert,

Pour Nabert donc, il n'y a rien dans l'idée de l'entendement défini comme fonction d'objectivité qui entraînerait un discrédit de la connaissance intellectuelle ou qui la rangerait dans une hiérarchie quelconque. Si l'entendement n'éclaire pas l'action et la conscience agissante, s'il ne nous permet pas de prendre possession de nous-mêmes dans notre intimité, c'est, comme nous l'avons déjà dit, parce que l'interprétation intellectualiste n'épuise pas la signification du Cogito (13), c'est aussi parce que l'entendement est une des fonctions de la Raison. Essayons maintenant de voir celà de plus près.

Tout d'abord, écrit Nabert, "en ramenant à soi tout le donné y compris le fait psychologique, l'entendement met au jour les normes qui règlent ses opérations, et l'ensemble de ces normes constitue la raison, pourvu qu'on ajoute que la raison ne correspond pas seulement à l'idéal systématique du savoir, mais désigne aussi une activité spirituelle dont l'entendement n'épuise pas la fécondité" (14) La raison

qu'une interprétation philosophique hâtive d'une crise de la science, mais d'une crise d'où elle sort plus vigoureuse. Ainsi, sans doute, l'irrationalisme de certaines théories de la connaissance demeurera dans l'histoire le témoignage d'une époque où la philosophie crût découvrir dans le spectacle d'une science qui assouplissait ses méthodes, le moyen de faire passer, un peu en fraude, la liberté humaine".

(13) Cf. plus haut, Première partie, Chapitre II, La signification du Cogito.

(14) EIL, p. 304.

ne coïncide donc pas avec l'entendement. Voilà l'affirmation majeure.

La raison véhicule les normes; mais les normes d'objectivité n'expriment pas la totalité des normes car, dit-il, en rappelant la phrase de Malebranche, il y a, "à côté des rapports de grandeur, les rapports de perfection" (15).

Manifestement, pour Nabert, l'entendement est une fonction de la raison; il est sa fonction d'objectivité. Mais la fonction d'objectivité "n'est que la spécification d'une fonction plus générale d'ordre" (16). Cette fonction d'ordre coïncide avec cette activité spirituelle qui s'appelle raison. La Raison est alors une fonction générale d'ordre. Par "ordre" Nabert comprend "normes" car, écrit-il, "la tâche de la philosophie consiste à dégager et à définir peu à peu, parallèlement aux normes de la vérité, les normes de la beauté et de la moralité" (17). De cette manière, nous voyons que la raison, pour Nabert, est une fonction normative; à la condition cependant de ne pas croire que toutes les normes se modèlent sur, ou bien sont de quelque façon tributaires des normes d'objectivité et de vérité. C'est ainsi, en substituant l'idée d'ordre à celle d'intelligible et d'objectivité que Nabert, à notre sens, élargit et assouplit la raison.

(15) EIL, p. 304.

(16) EIL, p. 306.

(17) EIL, p. 306.

Nous voyons par ailleurs que, pour Nabert, la raison qui se définit comme fonction n'est évidemment pas une faculté mais une exigence. Elle est une exigence à laquelle la conscience s'éveille peu à peu et qu'elle cherche à réaliser. Elle a un caractère actif et dynamique. Mais cette exigence est une exigence d'ordre qui se définit et se détermine diversement selon qu'il s'agit de l'entendement ou de la conscience.

Il apparaît dès maintenant que pour Nabert l'ordre de la Raison se réalise, non pas en deux temps, mais selon deux modes ou deux grilles qui sont sui generis. D'un mot, il s'agit de types d'organisation de l'expérience humaine.

C'est donc dire que sans compromettre la rationalité du savoir Nabert ménage une place à l'intérieur de la Raison pour la conscience et pour la liberté. Plus exactement il s'agit de créer, ou d'affirmer un lieu où pourrait s'établir un "commerce" authentique entre la conscience et la Raison et où la conscience n'est pas d'emblée appelée à travailler à sa perte. Ce qui nous paraît de la plus grande importance dans cette nouvelle conception de la Raison c'est l'idée du "commerce" entre la conscience et la Raison qu'elle véhicule. C'est cette idée que nous voulons maintenant essayer de mettre en évidence.

2.1 Le "commerce" entre la conscience et la Raison: les valeurs

"La raison a beau crier, elle ne
peut mettre le prix aux choses"
(Pascal, Fragments 82).

D'après Nabert, il y a un commerce original entre la conscience et la Raison. L'illustration privilégiée de ce commerce se trouve d'après lui, dans la constitution des valeurs. C'est donc en mettant en lumière sa position à l'égard de la constitution des valeurs que nous pourrions faire voir l'essentiel et, peut-être, également, l'originalité de la position nabertienne à l'égard des rapports entre la conscience et la raison.

Il faut cependant remarquer deux choses au préalable. Premièrement, la raison n'exerce aucune causalité. La Raison, selon Nabert, n'est pas une faculté de choix (18). "La raison ne peut fournir que des normes" (19). Deuxièmement, la liberté se distingue de la raison, ou en d'autres termes, la liberté et la raison ne sont pas convertibles. On le voit bien lorsque Nabert écrit: "la raison ne descend pas vers la liberté, pas plus que la liberté ne se subordonne à la raison" (20).

(18) EIL, p. 309.

(19) EIL, p. 310.

(20) EIL, p. 306.

Or cette distinction exige que tout commerce entre la raison et la conscience soit conçu comme une option de celle-ci pour celle-là et non pas comme une réduction de l'une à l'autre (21). On peut mieux éclairer ces idées en examinant la question de la valeur. Demandons-nous, pour commencer, d'où proviennent l'idéal ou les valeurs que réclame l'action?

La raison ne fournit que des normes. "C'est, écrit Nabert, la synthèse de ces normes et de la liberté qui donne les valeurs. Il n'y a de valeur que par une adhésion contingente de la conscience aux normes d'une pensée faite pour l'impersonnalité" (22). Tout idéal, comme toute valeur est issue de la synthèse de deux éléments: d'une norme proposée par la raison et de l'option de la conscience pour celle-là.

Or l'objet qui incarne une valeur ou un idéal, ou qui est valorisé par nous, encore qu'il soit tout près du désir, présente toujours un aspect qui nous empêche de croire qu'il est tout simplement destiné à combler notre sensibilité ou à exprimer nos préférences. Plus précisément, d'après notre auteur, cet objet n'est pas valorisé pour ce qu'il est pour nous, mais pour ce qu'il est par soi. Le prix, l'importance qu'il possède à nos yeux ne lui adviennent pas des promesses qu'il tient

(21) EIL, p. 306.

(22) EIL, p. 310.

devant nous, mais tout au contraire, de la norme qui le constitue et qu'il véhicule. De cette façon nous voyons que l'objet valorisé présente un aspect qui est proprement indépendant de notre désir, de notre caprice, de notre intérêt. Autrement dit, toute expérience axiologique enveloppe, pour Nabert, un élément ou une dimension normatifs, c'est-à-dire régulateurs et universels.

Cet élément cependant, ne suffit pas pour qu'il y ait valeur. "Car, écrit l'auteur, un objet ou un être n'a de prix à nos yeux, et ne devient l'expression d'un idéal, que si la norme de nos jugements, bien loin d'être pour nous contraignante à la manière d'une loi naturelle, reçoit au contraire d'une adhésion, qui se donne librement, un indispensable appui" (23). Voilà donc la double nature de toute valeur.

Sans l'intervention libre de la conscience, sans, très exactement, l'option de la conscience en faveur de la norme, cette norme, insiste Nabert, restera immanente à l'usage de la raison et, du point de vue de l'action, sera indiscernable d'une contrainte d'une force ou d'une loi naturelle devant laquelle il faudrait se plier. Si la valeur, et l'expérience axiologique, n'enveloppaient pas un élément de liberté, il faudrait dire, maintient Nabert, que la conscience trouve "hors de soi et la règle de ses jugements et la force qui les impose" (24).

(23) EIL, p. 311.

(24) EIL, p. 312.

D'un mot, sans l'élément de liberté, un objet ne pourra posséder ni prix ni valeur.

Mais inversement, il est aussi évident que si la valeur n'enfermait pas un élément normatif, l'on se trouverait dans l'impossibilité de la distinguer de l'expression des sentiments, des désirs, des préférences ou encore de l'expression d'une pensée collective qui agit sur nous et qui nous mène. Sans l'élément normatif, tous les projets sont composibles; mais tous les projets demeureront ainsi, aux yeux de Nabert, également absurdes et injustifiables.

Ainsi peut-on dire que, pour Nabert, même les valeurs de vérité et de sincérité intellectuelle exigent une initiative originaire de la conscience. Car, d'après lui, si la réflexion, reprenant les opérations de la connaissance, découvre les normes de ces opérations et les élève au-dessus de l'arbitraire, elle ne produit pas encore de valeur. "Les normes de vérité qui président aux démarches spontanées de la pensée, ne se convertissent en valeurs que si une conscience les fait siennes et opère leur promotion pour la conduite et pour la vie" (25).

Cette définition de la valeur comme un rapport entre la conscience et la raison oppose explicitement la doctrine de Nabert aux doctrines pour qui l'idée de la vérité paraît capable d'amorcer dans la conscience un mouvement qui l'amènera inéluctablement jusqu'au vrai et qui par une

(25) EIL, p. 312, 313.

sorte de retournement, reviendra vers la conduite. En effet, on peut dire qu'il s'agit là d'une espèce d'automatisme intellectuel dont la force est "de faire du sujet de la connaissance un simple moment dans l'expansion de la pensée universelle et il ne s'agit plus (pour la conscience) que de hâter le passage à un degré de développement où il y ait adéquation entre la pensée, concentrée en un sujet, et la raison totale des choses" (26). Or, observe Nabert, non seulement un tel automatisme risque d'émousser toute recherche intellectuelle, mais, par l'abdication de la conscience devant l'idée, il supprime la causalité du sujet (27). Cet automatisme intellectuel produit inévitablement dans la conscience, comme une aliénation et un oubli.

Il est vrai cependant, d'après Nabert, que la norme devenue valeur semble s'imposer à la conscience pour ensuite revendiquer une indépendance à son égard. En effet, pense notre auteur, c'est par là que naît l'idée d'obligation et de devoir. Ce qui peut être oublié, toute-

(26) EIL, p. 313.

(27) EIL, p. 313. En guise d'illustration contemporaine du contenu des paragraphes précédents, rappelons la réflexion de P. Thibaud sur le propos d'Illich: "Le propos d'Illich se veut laïc et universel, contre partie négative de l'impérialisme mondial du technicisme. C'est sa force, c'est aussi son danger; la réponse à un totalitarisme ne peut se fixer dans un discours de type universaliste, elle doit prendre la forme de l'adhésion à un système de vie particulier. Faute de quoi, à l'abstraction de l'homme connu et fabriqué s'oppose symétriquement le mythe de l'individu auto-suffisant (Objections, in Esprit, 1974 (42), p. 942).

fois, dès le premier moment de substitution, c'est l'initiative, le consentement ou encore l'acte qui a donné naissance à la valeur. Cet oubli, pour Nabert, n'est rien d'autre que l'expression d'une loi qui affecte toutes les manifestations de l'esprit. D'une part, l'acte qui donne naissance à la valeur semble se retourner contre soi. C'est-à-dire que la valeur, une fois constituée, devient signe qui produit comme une occultation de l'acte ou du principe générateur de la valeur. La valeur se durcit et en opérant comme un transfert de la conscience à la valeur en tant que tel, elle semble se détacher de l'action de la conscience.

Mais d'autre part pour Nabert, l'acte ne peut prendre conscience de soi qu'en s'enveloppant dans une norme; ou, en d'autres termes, la causalité de la conscience ne se découvre qu'à l'occasion de l'idéal qu'elle réalise (28). C'est pourquoi il écrit que cette occultation de l'acte générateur n'est point diminution ou fléchissement, "elle est l'indispensable épreuve dans laquelle nulle conscience ne peut entrer en possession de soi et de sa loi" (29). C'est ici, comme le remarque

(28) EIL, p. 315.

(29) EE, p. 79. On comprend par là le reproche que Nabert adresse non seulement aux doctrines de "l'automatisme intellectuel" mais aussi à la phénoménologie; elles sont attentives de préférence, dit-il, aux significations objectives, c'est-à-dire aux valeurs constituées et non pas aux intentions et aux actes originaires (Voir La philosophie réflexive, op.cit., p. 19.06-1). Les interprétations fournies par ces doctrines se présentent, si on ose dire, comme victimes à la fois de l'élément négatif de la loi qui règle

Ricoeur, l'expression de la loi générale de la représentation et de la constitution des signes (30).

Toutefois, s'il est vrai de dire que les valeurs se présentent avec une certaine autonomie à l'égard de la conscience, il suffit qu'une crise, qu'une hésitation, qu'un échec se produise pour que notre attention revienne sur cette spontanéité qui crée les valeurs. "Quand la plénitude de notre liberté viendrait se confondre avec la perfection d'une vie conforme à la raison, il y aurait encore, dans notre fidélité à la loi, un premier consentement où se concentrerait tout notre vouloir" (31).

les manifestations de l'esprit et de la trahison possible inscrite dans cette loi. "Tout se passe, écrit Nabert, comme si le rôle du sujet ne consistait plus qu'à se hausser jusqu'à un idéal préalablement défini, placé bien au-dessus des défaillances ou des élans de la liberté individuelle. On comprend pourquoi une conscience devenue foncièrement attentive à un certain idéal néglige, peu à peu, de remonter à la spontanéité première d'où procèdent ses actes" (EIL, p. 315).

(30) L'acte et le signe selon J. Nabert, *op.cit.*, p. 341, 342.

(31) EIL, p. 317. Pourquoi en est-il ainsi? On peut dire sommairement que d'après Nabert, la raison ne peut se produire que sous les espèces de la conscience. C'est pourquoi, d'après lui, l'histoire de la raison est liée aux actes concrets d'un sujet, qui, par la création des valeurs cherche à assurer l'hégémonie de la raison. C'est pourquoi, par ailleurs, l'histoire de la philosophie elle-même est "la recherche d'un équilibre qui sauvegarde la fonction du savoir objectif et la causalité propre de la conscience" et "l'effort du sujet pour distinguer de plus en plus nettement les opérations orientées vers la connaissance vraie et les actions qui concernent la destinée de la conscience" (EIL, p. 318). C'est pourquoi "la liberté réclame de reprendre sa place dans la vie de l'esprit, sur un pied d'égalité et non pas comme une activité inférieure qui devrait être surmontée" (EIL, p. 319).

En résumé, suivant Nabert, nous pourrions dire que la valeur est le résultat d'une collaboration entre la raison et la conscience. De la raison vient l'objectivité et l'universalité que doit posséder toute valeur; de la conscience vient son prix, son intérêt et, disons, son pouvoir. Nous voyons donc que l'affirmation de la conscience et l'affirmation de la raison c'est-à-dire d'un principe d'ordre, ne s'excluent pas et n'exigent pas, pour affirmer l'une et l'autre, de sacrifier l'une à l'autre. Cette idée de collaboration et de solidarité repose, d'après nous, sur l'affirmation de la dissociabilité de la fonction normative et de la causalité de la conscience, c'est-à-dire sur la non-identité de la raison et de la liberté.

De même que la valeur, le motif, et tous les faits psychologiques, ont une double nature: d'un côté, ils relèvent de la conscience, plus précisément de l'acte subjectif; de l'autre, ils sont les éléments du déterminisme psychologique; d'un mot, ils enveloppent une dimension d'objectivité et d'universalité. Essayons donc de voir de plus près dans les pages qui vont suivre, la signification de ce déterminisme pour la conscience ou si l'on préfère, pour la réflexion concrète (32).

(32) C'est l'occasion pour nous de remarquer que beaucoup de commentateurs ont signalé des parallèles, même des convergences entre Nabert et Sartre sur la question de la liberté. Madame Levert dit par exemple, que la thèse de Nabert contient déjà en 1924 tous les éléments essentiels de la doctrine sartienne. (Jean Nabert ou l'exigence absolu, op.cit., p. 35). L. Robberechts, (Quelques

Nous pourrions de cette façon mettre en évidence un autre aspect de la collaboration entre la conscience et la raison.

théories de la liberté: autour de Jean Nabert in Revue philosophique de Louvain, 1964(62), p. 233 à 257) et R.-M. Mossé-Bastide, (La liberté, Paris, P.U.F., p. 83 à 118) corroborent ce jugement. Il est vrai de dire que Sartre, comme Nabert, maintient que la liberté est une causalité originaire, un choix primordial ou un projet fondamental. Ces deux philosophes sont d'accord pour affirmer que la liberté n'est pas un pouvoir intermittent qui agit, qui se reprend et qui reste toujours et entièrement disponible mais plutôt qu'elle est un acte qui recouvre et traverse l'existence humaine. Pour Sartre comme pour Nabert, la liberté est radicale: une liberté subordonnée à la raison ou à l'être n'est pas une liberté. Pour eux l'homme est libre parce qu'il est cette existence qui s'affirme. C'est pourquoi on peut dire sans exagérer que l'Expérience intérieure de la liberté est l'antécédent et le précurseur de l'Etre et le néant. Les parallèles et les convergences entre Sartre et Nabert existent et il y a sûrement intérêt à les mettre en évidence. Il y a néanmoins d'importantes différences qui donnent une résonance personaliste à la doctrine de Nabert et l'empêchent d'être simplement existentialiste -- dans cette note nous voudrions très sommairement, mettre en lumière quelques-unes de ces différences.

On trouve une première différence dans la manière dont ces philosophes interprètent l'enchaînement des motifs, c'est-à-dire le déterminisme dans la psychologie de la volition.

La délibération chez Sartre est, en vérité, une tentative pour dissimuler la liberté: c'est la mauvaise foi, je me joue la comédie et je démissionne face à moi-même. Par ailleurs toute délibération est vaine parce que nous avons déjà choisi -- les motifs, les possibilités d'agir, imaginées ou prévues, qui sont les éléments de la délibération, ne sont en réalité qu'une série de représentations estropiées de notre choix ou de notre projet fondamental. Pour Nabert comme pour Sartre, la délibération n'est point originaire, elle n'est pas productive; plutôt elle suit et renvoie à un acte dont elle n'est que la représentation; elle est un spectacle. Et pourtant rien n'est plus éloigné de la pensée de Nabert que de tenir la délibération pour une déchéance. Tout au contraire, si ce spectacle peut cacher ou trahir l'acte originaire il peut aussi, insiste Nabert, l'éclairer. Comme le dit excellemment

2.2 La conscience et le déterminisme psychologique.

Commençons par rappeler que pour Nabert le "je pense" étend sa juridiction à la totalité d'événements physiques et psychiques pour

Ricoeur, ce passage de l'acte à la représentation "coïncide exactement avec l'effort de clarté et de sincérité sans quoi nous ne saurions pas ce que nous voulons nous-mêmes" (L'acte et le signe selon J. Nabert, op.cit., p. 343). Voilà donc une première différence importante: la délibération pour Nabert n'est pas nécessairement oubli et trahison de l'acte originaire. Pourquoi? C'est le rapport entre la raison et les consciences qui fait la différence.

La raison et la liberté ne sont pas convertibles, ni pour Sartre ni pour Nabert. Cependant, selon Nabert, il y a un rapport entre la raison et la liberté tel que la liberté est, dans un sens très réel et très profond, éthique, c'est-à-dire constitutive de l'ordre moral et des valeurs par son option pour ou contre la raison (pour ou contre, dirait E. Weil, la violence). Dans l'intention de Nabert, le caractère éthique de la liberté ne subordonne pas la liberté à la raison mais redéfinit celle-ci comme une exigence. Ce caractère éthique est le fondement de la communication, c'est ce qui souligne à la fois la nature précaire de l'alliance de la liberté et de la raison et la nécessité absolue d'une vérification de cette alliance dans l'existence. Chez Sartre ce rapport avec la raison paraît absent. Les idées de la mauvaise foi et de la liberté authentique demeurent problématiques pour tout commentateur de Sartre.

En troisième lieu, la disproportionnalité de l'homme à l'égard de lui-même est fondamentale pour Nabert comme pour Sartre. Pour Nabert, cependant, l'expérience de l'inadéquation de soi à soi-même renvoie réflexivement à la conscience pure de soi; pour lui cette expérience n'est possible que sur le fond d'un double rapport constitutif de notre existence et que la réflexion décèle: rapport à un non-être opaque, rapport à un principe de régénération. Chez Sartre cependant, cette expérience est relative à l'opacité massive de l'en soi (Cf. P. Levert, La pensée existentielle de J. Nabert, op.cit., p. 362). Enfin, d'après Sartre la réflexion est une forme de connaissance. (L'être et le néant, Paris, Gallimard, 1947, p. 202). Pour Nabert, au contraire, la réflexion est un acte par lequel le sujet se constitue en tant que sujet; elle est l'effort que fait un sujet pour se reprendre, pour s'assurer de soi, pour s'attester, à partir des expériences intellectuelles sans doute, mais aussi à partir des expériences concrètes solidaires de sa destinée.

constituer le savoir: le "je pense" s'approprie la causalité de la conscience dans un déterminisme psychologique; il rend compte des expériences de la faute, de l'échec, de la solitude et du mal en les rapportant aux règles et aux normes de la morale. Mais notre auteur maintient, en même temps, que la réflexion concrète s'approprie l'événement et étend, de son côté, sa juridiction à tout le réel. Essayons de voir cela.

Pour Nabert, les motifs et tous les faits psychologiques se présentent comme l'expression des actes de la conscience; ils sont les signes de ces actes (33). C'est pour dire non pas que le signe est l'épiphénomène de l'acte, mais qu'il en est l'objectivation. Ou encore, et mieux, l'acte n'est pas formulable en lui-même hors du signe (34). Puisqu'il n'y a pas d'intuition de soi par soi, puisqu'il n'a pas d'intuition de l'acte en tant que tel, le signe devient médiateur. C'est pourquoi, pour Nabert, l'intégration du motif au déterminisme psychologique constitue comme un "récit" ou "commentaire" objectif de l'acte.

Toutefois, si en devenant spectacle, l'acte se révèle, en même temps, il se dissimule: vivant de sa propre vie, le spectacle peut se détacher des opérations qui l'ont produit. "Le risque de trahison est donc sur le chemin même de l'épreuve hors de laquelle il n'est point

(33) EIL, p. 127, 129.

(34) EIL, p. 129.

d'appropriation de soi" (35). Comme le dit si bien Ricoeur, cet étrange maléfice de l'acte, qui en se faisant commentaire de lui-même est méconnu en même temps que connu, n'est pas pour Nabert une déchéance. "La possibilité de lire le texte de la conscience sous la loi du déterminisme

-
- (35) P. Ricoeur, L'acte et le signe, op.cit., p. 347; Cf. P. Naulin, L'itinéraire de la conscience, (op.cit., p. 138). Par rapport à cette idée, on trouve dans l'étude de Naulin un rapprochement très suggestif et ingénieux entre les doctrines de Nabert et de Politzer. D'après Naulin, Politzer aurait voulu concilier les résultats de la psychanalyse et ceux d'une psychologie en première personne où tous les faits psychologiques sont définis en fonction d'un "je". Cette conciliation repose sur le rejet de l'hypothèse de l'inconscient. L'inconscient, dans la théorie psychanalytique, paraissait nécessaire parce que le comportement fait l'objet d'un double récit: celui de l'analysé et celui de l'analyste. Le récit de l'analyste ne double pas celui de l'analysé; tout au contraire, l'analyste traduit et transpose le récit de l'analysé. Mais puisque les deux récits concernent le même comportement et puisque le récit de l'analyste échappe à la conscience de l'analysé, il faut placer ce récit dans l'inconscient et croire que le récit de l'analysé en est d'une manière ou d'une autre une transposition fonctionnelle. Or selon Politzer ce qui est donné c'est le comportement, donc le rêve raconté par l'analysé. La signification de ce comportement est révélée par le récit de l'analyste qui substitue "au sens conventionnel des mots employés un sens symbolique tel que le rêve apparaisse désormais comme intelligible, c'est-à-dire comme une expression de la personnalité du rêveur" (Ibid., p. 139). La signification du comportement est immanente au comportement. L'analysé ignore cette signification non pas parce qu'il l'a refoulée dans l'inconscient mais parce que le langage dans lequel le récit est rédigé est ambigu ou plus précisément parce qu'il constitue un texte à déchiffrer. "C'est donc supposer que le "je" ne prend conscience de soi que par la médiation des signes: la conscience de soi, pour Politzer, n'est rien d'autre que le récit que le sujet se fait de sa vie, récit qui peut tout aussi bien en masquer qu'en dévoiler le véritable sens" (Ibid). Puisque vie et conscience ne sont pas synonymes, le sujet peut être conscient de la signification de son comportement, mais il ne l'est pas nécessairement. La pathologie atteste d'une

coïncide exactement avec l'effort de clarté et de sincérité sans quoi nous ne saurions pas ce que nous voulons nous mêmes. Bien plus, poursuit Ricoeur, sans cette inscription dans un récit sans lacunes, nos actes ne seraient que des fulgurations instantannées et ne feraient pas une histoire, pas même une durée. C'est donc au moment où l'acte se ressaisit dans le verbe de lui-même que la tendance est la plus forte à oublier l'acte dans son signe et à épuiser le sens de la causalité psychologique dans le déterminisme" (36).

Manifestement, pour Nabert, il y a collaboration entre la conscience qui se cherche et le déterminisme psychologique. En effet, il faut dire que, d'après ce philosophe, sans la médiation du déterminisme psychologique, la conscience ne pourrait jamais devenir conscience de soi.

manière assez dramatique l'absence de cette conscience de soi. Politzer va encore plus loin pour affirmer que la signification déborde la conscience que nous en prenons; "cette conscience, rapporte Naulin, n'est pas immédiate, mais suppose des signes dont nous pouvons toujours méconnaître le véritable sens qu'il appartient alors à l'analyse de retrouver" (*Ibid.*, p. 139, 140). Ces remarques peuvent éclairer d'un autre jour la position de Nabert. Or, comme pour Politzer, la conscience pour Nabert n'est pas d'elle-même conscience de soi. Il n'y a de conscience de soi que par la médiation des signes. Les signes, ce sont non seulement le langage mais tous les symbolismes scientifiques, artistiques et religieux; les signes, c'est l'expérience dans toute sa diversité. L'acte de la conscience n'a pas d'autres moyens pour se manifester; il y a ainsi une sorte d'occultation de l'acte dans le signe, mais en même temps il est, comme nous l'avons dit, instrument (Cf. EIL, p. 149).

(36) L'acte et le signe, op.cit., p. 342, 343.

On pourrait dire que la raison elle-même apparaît, de ce point de vue, comme un désir - elle est, écrit Nabert dans les Eléments, sinon directement désir, "la forme que revêt, dans son rapport à une spontanéité prisonnière d'elle-même et du monde, une aspiration qui tend à obtenir, par l'action et par l'amour, une absolue transparence de l'être à lui-même" (37). La raison et le devoir, dans un monde divisé où chaque conscience tend à se faire centre, doivent surgir pour symboliser une unité possible et pour préparer son avènement (38). La raison, par l'universel, devient médiatrice entre les consciences (39).

(37) EE, p. 140.

(38) EE, p. 140.

(39) Faut-il alors dire que pour Nabert la conscience agissante s'intègre les fonctions d'objectivité et de vérité: ces fonctions sont des instruments à la disposition de la conscience qui, pourvu qu'elles n'usurpent pas la première place, servent de levier pour réaliser la conscience dans le monde. C'est ici un point sensible de la doctrine et un point qui, à notre sens, a donné lieu aux plus grands malentendus. Car on peut affirmer que l'intégration des fonctions d'objectivité et de vérité à l'intérieur de la conscience agissante est définitive et traduit parfaitement le sens du questionnement nabertien. Néanmoins, il nous apparaît qu'une telle interprétation va à l'encontre des intentions les plus explicites de la doctrine. Nous nous expliquons. Si on affirme, non pas l'identité, mais la subordination des fonctions d'objectivité et de vérité à la conscience agissante, si l'on confond l'acte intellectuel et l'acte par lequel la personnalité se cherche et se réalise, ou, en d'autres termes, si l'un est tributaire de l'autre, il deviendrait impossible de sauvegarder l'autonomie du savoir. Telle était, rappelons-le, la difficulté principale que Nabert a relevée dans la doctrine de Hamelin (Cf. EIL, p. 283 à 291). Après cela, à notre sens, les partisans d'une lecture synthétique ou totalisante de

Concluons. Dans ce dernier chapitre nous avons essayé de mettre en lumière le fait que pour Nabert l'affirmation de la conscience personnelle ou de l'ipséité n'entraîne pas la perte d'objectivité et d'universalité. Tout au contraire, comme nous venons de voir, les normes, les catégories, les institutions, le devoir sont des signes de l'action subjective; ils sont les instruments par lesquels la conscience s'affirme et prend possession d'elle-même. Ce sont les idées de collaboration, de complémentarité, de solidarité qui permettent à notre auteur de sauvegarder à la fois la dimension d'intimité et les exigences de la raison. Autrement dit, Nabert se croyait ainsi en mesure d'aborder directement les expériences subjectives, personnelles "dont la destinée du moi est solidaire" sans pour autant verser dans un subjectivisme soustrait aux cautionnements de la raison.

Toutefois, s'il est certain que pour Nabert l'affirmation de la conscience personnelle ne nous engage pas nécessairement dans la voie d'un irrationnalisme, il est difficile d'aller plus loin que la constatation de cette intention. Outre ses remarques sur la collabora-

la doctrine de Nabert sont tenus d'expliquer d'une part, pourquoi Nabert rejette cette solution chez Hamelin et achemine pourtant sa propre pensée vers elle. D'autre part, il faudrait que ces lecteurs rendent compte non seulement de la collaboration contingente de la conscience et de la raison dans la création des valeurs, mais il faudrait qu'ils disent aussi comment le devoir et les institutions peuvent engager la conscience autrement que par la force (voir le chapitre, "Le devoir et l'existence", in EE, p. 135 à 160).

tion, sur la complémentarité, sur la solidarité de la conscience et de la raison, qui sont reprises dans tous ses écrits, Nabert ne nous éclaire pas davantage sur la nature de ces rapports. Ce n'est pas forcément le signe de l'inachèvement de la doctrine; au contraire c'est l'indice qu'un seul foyer alimentait la réflexion chez Nabert. Son oeuvre est une tentative, peut être la plus grande de notre temps, pour éclairer et pour approfondir les "expériences concrètes dont la destinée du moi est solidaire"; c'est pourquoi les titres mêmes des trois premiers chapitres des Eléments - 1'Expérience de la faute, 1'Approfondissement de l'Echec, la Signification de la solitude - sont si significatifs.

CONCLUSION

Disons d'abord avec P. Levert que la philosophie nabertienne sauvegarde à la fois les droits de la liberté et ceux de la raison; elle reconnaît la valeur et l'objectivité du savoir et parallèlement la valeur de l'existence subjective, personnelle (1). Il appert, en effet, que le programme philosophique de Jean Nabert se tient tout entier dans les limites constituées par la double exigence de ne rien affirmer qui compromettrait la rationalité de l'action intellectuelle et de ne rien admettre qui refoulerait la conscience au rang d'un processus secondaire ou qui la prendrait comme la garniture affective d'une spontanéité intellectuelle.

Or, dans les études précédentes nous avons essayé de montrer qu'un tel programme enveloppait un nouveau principe méthodologique qui consistait essentiellement à dissocier les problèmes épistémologiques ou critiques de ceux qui concernent la destinée du moi. D'un mot, la source, comme l'originalité du programme nabertien, se trouve dans la reconnaissance que la réflexion sur l'expérience intellectuelle conduisait à un ensemble de conclusions et de principes qui n'éclairait pas - qui ne répondait point à la question "qui suis-je?", de la même façon lorsque celle-ci se posait dans la reprise réflexive des expériences

(1) Jean Nabert ou l'exigence absolue, op.cit., p. 51.

concrètes, celles de la liberté, celles de la faute, de l'échec et de la solitude, par exemple.

Pour mettre en relief ce nouveau principe méthodologique nous avons essayé d'examiner d'une part, la structure d'interrogation par rapport au problème qui est au centre de la pensée nabertienne, celui de la causalité de la conscience et d'autre part, l'idée que ce philosophe se fait de la réflexion. Sur ces deux plans il est apparu, d'une manière de plus en plus claire, que l'idée des foyers de la réflexion constitue l'armature même de l'interrogation nabertienne.

En effet, nous avons pu constater lors de l'examen, dans l'Expérience intérieure de la liberté, du problème de la causalité de la conscience que Nabert, pour affirmer l'originalité de cette causalité, devait distinguer entre deux orientations de l'analyse régressive; l'une orientée vers la reprise des opérations intellectuelles, l'autre vers la reprise des expériences solidaires de la destinée du moi. Nous avons pu voir comment, pour ce philosophe, tout le problème revenait à savoir "si l'esprit humain peut être tout entier défini par la fonction qu'il exerce en construisant l'intelligibilité de l'univers" (2) ou encore, "si la conscience où se cherche le soi, en ce qu'il a de plus intime, n'est rien d'autre que la pensée à agilité réglée, présente dans tout

(2) EIL, p. 277.

le développement de la connaissance vraie" (3). Dans la mesure où s'accusait la distinction entre un Cogito intellectualiste et un Cogito personneliste, l'idée d'une réflexion s'alimentant d'expériences fondamentalement différentes les unes des autres, tant par les sentiments qu'elles engendraient ou qui les accompagnaient que par le genre de certitude qu'elles autorisaient, s'imposait avec de plus en plus de force et de netteté. Conduit ainsi à examiner, pour elles-mêmes, l'idée de la réflexion et celle de l'expérience en tant que point de départ de la réflexion, nous avons pu mieux voir comment la négativité ou la disproportionnalité affecte les expériences qui ouvrent la réflexion est sui generis. Pour le moi, l'erreur dans la poursuite du vrai comme l'échec dans la production du beau n'ont rien de comparable, d'après Nabert, à la faute, à l'échec, à la solitude. Ces dernières expériences mettent directement en question le moi et conduisent à des conclusions et à des principes différents de ceux auxquels conduit par exemple la réflexion sur l'expérience de l'erreur et du faux. Plus exactement, c'est dire que la réponse à la question fondamentale de la philosophie réflexive - "qui suis-je?" - est relative aux expériences qui sont au point de départ de la réflexion. Inversement, la réponse à cette question est une fonction des intentions originaires constitutives des expériences. C'est donc en ce sens que l'on parlera de foyers de la réflexion chez Nabert: "la recherche de la vérité et l'accomplissement

(3) EIL, p. 295.

de la destinée personnelle relèvent de deux foyers distincts" (4) Manifestement, l'affirmation d'une pluralité irréductible de points de départ pour la réflexion constitue un principe méthodologique; elle règle à la fois la mise en question et la conduite du questionnement lui-même.

Cependant, aux yeux de Nabert, le pluralisme des foyers n'exclut pas leur solidarité et leur complémentarité. Tout au contraire il l'appelle. D'une extrémité à l'autre de l'oeuvre, l'idée d'une philosophie poursuivant un programme à deux volets s'exprime nettement - dans l'Expérience intérieure de la liberté où Nabert dit que la tâche de la philosophie est de fonder la science et de sauvegarder la causalité de la conscience (5) - dans l'article de 1957, La philosophie réflexive où il écrit que la philosophie doit être en mesure de constituer une théorie du savoir et d'ouvrir au moi le chemin de la sagesse et de la possession de soi (6). D'après nous, cette idée exprime la recherche d'un équilibre entre la pluralité des foyers; mais, en même temps, elle est un avertissement: cet équilibre ne peut être réalisé en réduisant ou en atténuant la spécificité des foyers - on ne peut penser le moi à partir des catégories élaborées pour expliquer le monde, on ne peut dériver le monde d'une réflexion sur la disproportionnalité constitutive

(4) P. Levert, Jean Nabert ou l'exigence absolue, op.cit., p. 51.

(5) EIL, p. 262.

(6) op.cit., p. 19.04-16.

du moi. C'est pourquoi nous croyons devoir dire, en retournant une formule que Nabert appliquait à la philosophie d'Amédée Ponceau, que le personnalisme véhiculé par la philosophie nabertienne n'élimine pas la Raison au bénéfice d'une subjectivité aveugle (7).

Il est vrai de dire que les grands philosophes sont partis, le plus souvent, de problèmes théoriques: celui de l'un et du multiple, de l'unité de la Raison et de la multiplicité d'opinions; celui des conditions de possibilité de l'expérience vraie, c'est-à-dire de la connaissance; celui de la méthode des sciences. Nabert à l'opposé, est parti d'un sentiment très pascalien, très biranien, de l'inégalité de nous mêmes à nous-mêmes, du sentiment que nous ne sommes pas ce que nous devons être. Le choix d'expériences qui alimentent la réflexion nabertienne lui donne un caractère contemporain, malgré un style et un vocabulaire qui ne font aucun emprunt à l'existentialisme ou à la phénoménologie.

De plus, la consigne d'équilibre et de solidarité entre la conscience et la raison, comme le refus de "subalterniser" la conscience à la raison ou de faire sortir de la conscience agissant et productrice les normes du vrai font voir le fond classique de la réflexion nabertienne

(7) Nabert écrit que le rationalisme qui inspire Ponceau n'élimine pas la subjectivité au bénéfice d'un sujet impersonnel (d'Amédée Ponceau et l'action constituante, in Revue de Métaphysique et de Morale, 1948 (53), p. 98).

et lui communiquent sa force. Partant nous voyons Nabert, non pas seulement comme une figure historique, précurseur de la réflexion contemporaine sur la conscience coupable ou initiateur de cette réflexion concrète que Ricoeur appelle une "archéologie du sujet", mais comme un maître penseur qui éclaire d'une lumière nouvelle l'existence subjective.

L'étude que nous venons de terminer a pris son point de départ dans un conflit d'interprétations. Nous nous sommes efforcé de le dire et de mettre en évidence les éléments principaux du débat qui s'est noué entre Ricoeur, Franck et Naulin autour de l'idée des foyers de la réflexion. Mais nous n'avons pas voulu, notons-le encore, examiner ce débat pour lui-même; aussi notre ambition n'a-t-elle jamais été d'arbitrer entre les diverses thèses avancées pour comprendre cette idée -- ni par l'élaboration d'une interprétation originale, ni même par la découverte de nouveaux éléments du problème. En reprenant ce problème notre but était tout simplement d'essayer de tirer au clair, sur ce point précis, une pensée profonde et difficile et par là de faire peut-être un premier pas vers les questions plus générales du sens et de la portée de la philosophie nabertienne.

Il reste néanmoins que le lecteur est en droit de s'attendre ici à une indication, au moins sommaire, du rapport entre les conclusions auxquelles cette étude nous a conduit et celles que l'on trouverait chez les différents commentateurs. Pour ce faire il suffirait de rappeler, d'une part, sur la question des foyers de la réflexion, les divergences

qui caractérisent les commentaires et de l'autre nos propres conclusions,

Dans notre examen des Etudes nabertiennes il apparaissait clairement que les commentaires nous plaçaient devant l'alternative: ou bien les foyers ont une signification essentiellement historique, ou bien ils ont une signification philosophique soit comme trait fondamental et primitif de la méthode nabertienne soit comme l'expression d'un moment ou d'une étape dans l'élaboration d'une philosophie de l'acte. Pour Ricoeur, dans sa Préface à la deuxième édition des Eléments pour une éthique, comme nous avons déjà vu, l'affirmation d'une pluralité de foyers de la réflexion avait d'abord une portée méthodologique, elle constituait un élément essentiel de la philosophie nabertienne. Franck, de son côté, essayait de montrer que la pensée nabertienne s'alimentait en effet à un seul foyer et que, à l'opposé d'une philosophie de l'intelligible, elle avait pour but non pas de dire la vérité, de parler en vérité de l'être ou de l'existence, mais de donner une signification de valeur à l'existence. Evidemment pour Franck, comme pour Ricoeur, l'affirmation d'une pluralité de foyers de la réflexion est essentielle à la pensée de Nabert. Naulin, par contre, dans son importante étude, L'itinéraire de la conscience, proposait une interprétation originale de la pensée nabertienne où l'on pouvait rendre compte de l'idée d'une pluralité de foyers en les faisant correspondre à des étapes ou des moments dans l'élaboration d'une philosophie de l'acte de style fichtéen. Ricoeur, on s'en souvient, présentait dans l'article, L'acte

et le signe selon Jean Nabert, paru quelques mois après la Préface, une seconde interprétation: l'idée d'une pluralité de foyers de la réflexion, maintient-il cette fois, n'est pas destinée à rendre compte de la constitution radicale de la conscience et de l'existence, mais seulement à décrire les ramifications historiques de la philosophie réflexive parce que la philosophie de Nabert, qui est une philosophie de l'acte, a l'ambition de rendre compte à l'intérieur d'elle-même de la fonction d'objectivité et de vérité, ou encore, de réintégrer le cogito objectif à l'intérieur de la conscience active et productrice (A). De plus, Ricoeur croyait déceler une sorte de déséquilibre voire de rupture tenant de la méthode réflexive, entre les trois ouvrages de Nabert, il suggérait que l'affirmation d'une pluralité de foyers constituait une sorte de solution provisoire aux problèmes que la réflexion soulève à propos des sentiments et des expériences concrètes; cette affirmation correspondait donc à une économie particulière de la pensée et devait être dépassée à la faveur d'une solution plus radicale qui n'impliquait rien de moins que l'élaboration d'une philosophie de l'acte.

De notre côté, la reprise de la question des foyers de la réflexion appuyée cette fois sur l'examen du problème initial de la philosophie nabertienne et sur celui de la théorie de la réflexion qu'elle véhicule nous a amené à conclure que pour Nabert l'idée des foyers de la réflexion est destinée à mettre en évidence et à rendre compte du caractère

(A) L'acte et le signe selon J. Nabert, op.cit. p. 340.

foncièrement pluriel (a) des expériences qui sont au point de départ de la réflexion, (b) des intentions originaires constitutives de l'expérience et de la réflexion elle-même, et, enfin (c) des formes et des modes non-concurrentes dans lesquelles la réflexion s'investit. En outre, ainsi que nous avons essayé de le montrer dans le dernier chapitre, ce pluralisme, pas plus que l'attention aux sentiments et aux expériences concrètes, ne pousse pas Nabert sur la pente de l'incommunicable et de l'irrationnel; tout au contraire, il est conduit par là à refuser l'identification traditionnelle de l'entendement et de la Raison. et à mettre en lumière le fait qu'il y a des rationalités qui correspondent aux divers foyers. Sans l'affirmation de foyers et de rationalités correspondantes la philosophie ne pourrait comprendre et s'approprier l'expérience de la liberté, de la faute, de l'échec, de la solitude et du mal. C'est pourquoi, à notre sens, l'affirmation d'une pluralité irréductible de foyers de la réflexion est essentielle à la pensée de Nabert. elle constitue en vérité un principe de la construction interne de la doctrine.

Ces conclusions ne sont pas nouvelles, elles prolongent et corroborent, d'un autre point de vue celles de Ricoeur (Préface) et plus particulièrement celles de Franck. Si elles nous encouragent à écarter toute interprétation de la pensée nabertienne qui tendrait de quelque manière que ce soit, à réduire ou à atténuer la distinction entre les foyers de la réflexion. ou encore, à remettre en question l'unité de la méthode et de l'oeuvre nabertienne, elles nous permettent aussi de voir que les vrais

problèmes présentés par cette pensée concernent la redéfinition de la Raison et de la conscience. Le renouvellement de cette problématique constitue l'aune par laquelle on mesurerait l'originalité et la profondeur de la pensée nabertienne.

BIBLIOGRAPHIE

1. Oeuvres de Jean NABERT (1)

1.1 Livres

L'expérience intérieure de la liberté, Paris, P.U.F., 1924, xii-311 p.

Eléments pour une éthique, Paris, P.U.F., 1943, 238 p. (2e édition avec une préface de Paul Ricoeur, Paris, Aubier, 1962, 221 p.).

-
- (1) En 1962, L. Robberechts a publié une Liste chronologique des publications de Jean Nabert, suivie d'une bibliographie sommaire des Etudes parues sur les oeuvres de J. Nabert, (Etudes philosophiques, 1962 (17), p. 439 à 440). Robberechts y réunissait toutes les publications de Nabert: livres, articles de revue, comptes-rendus, préfaces, évocations, etc. Cette bibliographie a été reprise et mise à jour par P. Levert dans Jean Nabert ou l'exigence absolue, (op.cit., p. 186 à 190). On ajoutera les publications suivantes:

Compte-rendu: J. Palliard, Intuition et réflexion. Esquisse d'une dialectique de la conscience, in Revue philosophique de la France et de l'étranger, 1927 (103), pp. 144 à 145.

Discussion: Qu'est-ce que la valeur?, in Bulletin de la Société française de philosophie, 1945 (39), p. 93 à 185.

Discussion: Conscience de soi et connaissance de soi, in Bulletin de la société française de philosophie, 1948 (42), p. 106 à 158.

Evocation: Amédée Ponceau et l'action constituante, in Revue de métaphysique et de morale, 1948 (53), p. 97 à 99.

Présentation: Le témoin, pages de carnet présentées par Jean Nabert, in A. Ponceau, Initiation philosophique, op.cit., Vol. II, p. 249 à 273, (la date de rédaction est inconnue).

Dans la bibliographie qui suit nous ne présentons que les principaux écrits; la bibliographie des études parues sur son oeuvre a été mise à jour.

Essai sur le Mal, Paris, P.U.F., 1955, 165 p. (2e édition avec une introduction de P. Levert, Paris, Aubier, 1970, 189 p.).

1.2. Articles de revue

L'expérience interne chez Kant, in Revue de Métaphysique et de Morale, 1924 (31), p. 205 à 268.

L'intuition bergsonienne de la conscience de Dieu, in Revue de Métaphysique et de Morale, 1941 (48), p. 283 à 300.

La correspondance des valeurs chez Brunschvicg, in Revue de Métaphysique et de Morale, 1945 (50), p. 54 à 63.

L'optimisme de LeSenne et son interprétation de la contradiction, in Etudes philosophiques, 1955 (10), p. 483 à 491.

La philosophie réflexive, in Encyclopédie française, Tome XIX, Philosophie-Religion, Paris, Larousse, 1957, p. 19.04-14 à 19.06-3.

Le divin et Dieu, in Etudes philosophiques, 1959 (14), p. 321 à 332.

1.21. Etudes critiques

Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale de L. Brunschvicg, in Revue de Métaphysique et de Morale, 1928 (35), p. 219 à 275.

Léon Brunschvicg: De la connaissance de soi, in Revue philosophique de la France et de l'étranger, 1932 (114), p. 276 à 283.

Les instincts virtuels et l'intelligence dans "Les deux sources de la morale et de la religion", in Journal de Psychologie normale et pathologique, 1934 (31), p. 309 à 336.

René Lacroze. L'angoisse et l'émotion, in Revue philosophique de la France et de l'étranger, 1939 (127), p. 225 à 231.

La raison et la religion selon Léon Brunschvicg, in Revue de Métaphysique et de Morale, 1940 (47), p. 85 à 111.

Dominique Parodi. La conduite humaine et les valeurs idéales, in Revue philosophique de la France et de l'étranger, 1940 (129), p. 362 à 371.

1.3. Publications posthumes

La rencontre de l'absolu: le témoignage, in Etudes philosophiques, 1962 (17), p. 323 à 338.

Le désir de Dieu, avec une préface de P. Ricoeur et un avertissement de P. Levert, Paris, Aubier, 1966, 380 p.

Choix de textes comprenant des inédits, in Jean Nabert ou l'exigence absolue (P. Levert), op.cit., p. 101 à 184.

2. Etudes parues sur l'Oeuvre de J. Nabert

2.1. Livres

P. LEVERT, Jean Nabert ou l'exigence absolue, avec un choix de textes comprenant des inédits, Paris, Editions Seghers, 1971, 192 p.

P. NAULIN, L'itinéraire de la conscience. Etude de la philosophie de Jean Nabert. Paris, Aubier, 1963, 517 p.

J.-F. THOMAS, Evolution éthico-religieuse de Jean Nabert vers le Christ des Evangiles, Paris, A.G. Nizet, 1969, 183 p.

2.2. Articles de revue

R. BALMES, Jean Nabert, in Tableau de la philosophie contemporaine, (A. Weber et D. Huisman), Paris, Editions Fischbacher, 1957, p. 121 à 123.

R.-M. MOSSE-BASTIDE, La philosophie morale de Jean Nabert, in Annals de la Faculté des lettres d'Aix, 1963 (38), p. 41 à 64.

H. BIRAULT, Jean Nabert, in Revue de Métaphysique et de Morale, 1960 (65), p. 381 à 383.

Présence de Jean Nabert, in Etudes philosophiques, 1962 (17), p. 433 à 438.

A.-A. DEVAUX, Sentiment de vénération et volonté d'égalité à soi-même chez Jean Nabert, in Etudes philosophiques, 1962 (17), p. 371 à 382.

L. DOUCY, Sur l'humanité de l'inspecteur général Nabert, in Etudes philosophiques, 1962 (17), p. 421 à 432.

R. FRANCK, Les traits fondamentaux de la méthode de Jean Nabert, in Revue philosophique de Louvain, 1965 (63), p. 97 à 115.

Deux interprétations de la méthode de Jean Nabert, in Revue philosophique de Louvain, 1966 (64), p. 416 à 435.

A. JACOB, Les implications temporelles de l'éthique, in Etudes philosophiques, 1962 (17), p. 383 à 402.

J. LACROIX, Jean Nabert, philosophe de la réflexion, in Panorama de la philosophie française contemporaine, Paris, P.U.F., 1968 (2e édition), p. 13 à 21.

P. LEVERT, De la confession des péchés ou la dénonciation du Pharésien selon Jean Nabert, in Revue des sciences religieuses de Strasbourg, 1970 (44), p. 288 à 317.

La dialectique nabertienne, in Actes de XIVe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, Paris, P.U.F., 1969, p. 83 à 85.

La pensée existentielle de J. Nabert, in Etudes philosophiques, 1962 (17), p. 361 à 369.

Jean Nabert, une philosophie de l'intériorité pure, in Archives de la philosophie, 1968 (31), p. 358 à 416.

P. NAULIN, La philosophie de Jean Nabert et la morale de l'autonomie, in Etudes philosophiques, 1962 (17), p. 350 à 359.

M. NEDONCELLE, Trois approches d'une philosophie de l'esprit: Lavelle, LeSenne, Nabert, in Filosofia, 1965 (16), p. 717 à 730.

W. PIERSOL, Introductory Notes on Jean Nabert, in Philosophy Today, 1967 (11), p. 208 à 212.

P. RICOEUR, "Essai sur le Mal" de Jean Nabert, in Esprit, 1957 (25), p. 124 à 135.

L'acte et le signe selon Jean Nabert, in Etudes philosophiques, 1962 (17), p. 339 à 349.

L. ROBBERECHTS, Réflexion phénoménologique et réflexion éthique, in Etudes philosophique, 1962 (17), p. 403 à 420.

Quelques théories de la liberté: autour de Jean Nabert, in Revue philosophique de Louvain, 1964 (62), p. 233 à 257.

P. WATTE, J. Nabert, lecteur de Kant, in Revue philosophique de Louvain, 1971 (69), p. 537 à 568.

3. Autres ouvrages et articles de revue consultés

R. BARTHES, Mythologies, Paris, Editions du Seuil, 1957, 267 p.

G. BASTIDE, La conversion spirituelle, Paris, P.U.F., 1956, viii-101 p.

Méditations pour une éthique de la personne, Paris, P.U.F., 1953, 200 p.

Traité de l'action morale, Paris P.U.F., 1961, 2 vol.

G. BERGER, Civilisation et culture, in Prospective, 1959 (3) p.

L.J. BECK, La méthode synthétique d'Hamelin, Paris, Aubier, 1935, 254 p.

I. BENRUBI, Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France, Paris, P.U.F., 1933, 2 vol., 1058 p.

H. BERGSON, Oeuvres, édition du centenaire, Paris, P.U.F., 1963 (2e édition) 1602 p.

E. BOUTROUX, La philosophie de Kant, Paris, Vrin, 1926, 376 p.

Science et religion dans la philosophie contemporaine, Paris, Flammarion, 1909, 400 p.

E. BREHIER, Les thèmes actuels de la philosophie, Paris, P.U.F., 1964. (6e édition), 80 p.

Transformation de la philosophie française, Paris, Flammarion, 1950, 253 p.

L. BRUNSCHVIG, De la connaissance de soi, Paris, Alcan, 1931, xi-196 p.

- L. BRUNSCHVIG, La modalité du jugement, Paris, Alcan, 1934 (2e édition), 246 p.
- Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, Paris, Alcan, 1953 (2e édition), 2 vol., 759 p.
- J. COMBES, L'idée critique chez Kant, Paris, P.U.F., 1971, 171 p.
- Valeur et liberté, Paris, P.U.F., 1967 (2e édition), 108 p.
- V. DELBOS, La philosophie pratique de Kant, Paris, Alcan, 1905, 756 p.
- Maine de Biran et son oeuvre philosophique, Paris, P.U.F., 1931, viii-346 p.
- R. DESCARTES, Oeuvres et lettres, Introduction et présentation par A. Bridoux, Paris, Pléiade, 1953, 1423 p.
- U. ECO, L'oeuvre ouverte, traduit de l'italien par C. Rioux de Bezieux avec le concours de A. Boucourechliev, Paris, Editions du Seuil, 1965, 316 p.
- A. ETCHEVERRY, Le conflit actuel des humanismes, Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1964 (nouvelle édition), 328 p.
- L'idéalisme français contemporain, Paris, Alcan, 1934, 376 p.
- E. FACKENHEIM, Metaphysics and Historicity, Milwaukee, Marquette University Press, 1961, x-100 p.
- J. G. FICHTE, La théorie de la science exposé de 1804, traduction et notes par D. Julia, Paris, Aubier, 1967, 272 p.
- Initiation à la vie bienheureuse, traduction de M. Rouché, Introduction de M. Guérault, Paris, Aubier, 1944, 327 p.
- La destination de l'homme, traduction de M. Molitor, préface de M. Guérault, Paris, Aubier, 1942, 214 p.
- A. FOREST, La méthode idéaliste, in Revue néoscholastique de philosophie, 1934 (37), p. 178 à 201.
- La vocation de l'esprit, Paris, Aubier, 1953, 224 p.

J.-J. GOURD, La philosophie de la religion, Paris, Alcan, 1911.

Les trois dialectiques, Genève, Georg, 1897.

J. GUITTON, L'existence temporelle, Paris, Aubier, 1949, 190 p.

O. HAMELIN, Essai sur les éléments principaux de la représentation, avec notes et références par A. Darbon, Paris, Alcan, 1925, (2e édition), xi-528 p.

M. HENRY, Le concept d'âme a-t-il un sens? in Revue philosophique de Louvain, 1966 (64), p. 5 à 33.

Philosophie et phénoménologie du corps, Paris, P.U.F.,

K. JASPERS, Bilan et perspectives, traduction de H. Naef et J. Hersch, Bruges, Desclée de Brouwer, 1956, 260 p.

Introduction à la philosophie, traduit par J. Hersch, Paris, Plon, 235 p.

Les grands philosophes, Paris, Union générale d'éditions (10-18), 4 vol.

E. KANT, Fondements de la métaphysique des mœurs, traduction, introduction et notes par V. Delbos, Paris, Delagrave, 1969, 211 p.

La critique du jugement, traduit par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1928, 296 p.

La critique de la raison pratique, traduction de F. Picavet avec introduction et notes de F. Alquié, Paris, P.U.F., 1966 (5e édition), xxxii-192 p.

La critique de la raison pure, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Picaud, Paris, P.U.F., 1971 (7e édition) xxxi-584 p.

T. KOENIG, The philosophy of Georges Bastide. A study tracing the origins and development of French value philosophy and of French personalism against the background of French idealism, The Hague, Nijhoff, 1971, xiii-224 p.

J. LACHELIER, Oeuvres, Paris, Alcan, 1933, 2 vol., xlv-219 et 224 p.

- P. LACHIEZE-REY, L'idéalisme kantien, Paris, Vrin, 1950 (2e édition), 509 p.
- Le Moi, le Monde et Dieu, Paris, Aubier, 1950 (nouvelle édition), 254 p.
- J. LACROIX, Kant et le kantisme, Paris, P.U.F., 1966, 127 p.
- La philosophie kantienne de l'histoire, in Cahiers de l'institut de science économique appliquée, Série M, 1958, p. 5 à 31.
- X. Panorama de la philosophie française contemporaine, Paris, P.U.F., 1968 (2e édition augmentée), viii-287 p.
- J. LAGNEAU, Célèbres leçons et fragments, présentés par M. Alexandre et A. Canives, Paris, P.U.F., 1964 (2e édition), xi-373 p.
- L. LAVELLE, La conscience de soi, Paris, Grasset, 1933, xxi-312 p.
- Le moi et son destin, Paris, Aubier, 1936, 220 p.
- Traité des valeurs, Paris, P.U.F., 1951, 2 vol.
- R. LE SENNE, Le devoir, Paris, Alcan, 1930, 604 p.
- Introduction à la philosophie, augmentée et mise à jour par E. Morst-Sir et Paule Levert, Paris, P.U.F., 1970 (5e édition), vii-604 p.
- Obstacle et valeur, Paris, Aubier, 1934, 351 p.
- Traité de morale générale, Paris, P.U.F., 1942, vii-761 p.
- E. LEVINAS, Totalité et infini, La Haye, Nijhoff, 1971 (4e édition), xviii-284 p.
- G. MADINIER, Conscience et amour, préface d'Henri Gouhier, Paris, P.U.F., 1962 (3e édition), 127 p.
- Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson, préface de A. Forest, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1967 (2e édition) xxix-482 p.

Conscience et signification, Paris, P.U.F., 1953, 139 p.

Vers une philosophie réflexive, publication posthume, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1960, 170 p.

MAINE DE BIRAN, Oeuvres de Maine de Biran, éd. P. Tisserand, Paris, Alcan, 1920, 14 vol.

R. McMULLEN, Art, Affluence and Society, The Fine Arts Today, New York and Toronto, New American Library, 1969, 320 p.

A. MICHOTTE et E. PRUMM, Le choix volontaire et ses antécédents immédiats, in Archives de psychologie, 1910 (10), p. 113 à 320.

E. MOROT-SIR, La pensée française d'aujourd'hui, Paris, P.U.F., 1971, 131 p.

R.-M. MOSSE-BASTIDE, La liberté, Paris, P.U.F., 1969, 126 p.

J. PALIARD, Intuition et réflexion, esquisse d'une dialectique de la conscience, Paris, Alcan, 1925, 464 p.

A. PONCEAU, Initiation philosophique, nouvelle édition augmentée du "Témoin" pages posthumes présentées par J. Nabert, Paris, Marcel Rivière, 1964, 2 vol. 298 et 281 p. Amédée Ponceau. Etudes et témoignages, Bruges, Desclée de Brouwer, 1966, 214 p.

F. RAUH, L'expérience morale, Paris, P.U.F., 1951 (5e édition), 174 p.

Sur la position du problème du libre arbitre, in Revue de Métaphysique et de Morale, 1904, (12), p.

F. RAVAISSON, De l'habitude, introduction de J. Baruzi, Paris, Alcan, 1935, 62 p.

Fragments de philosophie d'Hamilton, in Revue des deux mondes, 1840 (24), p. 396 à 427.

La philosophie en France au dix-neuvième siècle, suivie du rapport sur le prix Victor Cousin, Paris, Hachette, 1889 (3e édition), 330 p.

Testament philosophique et fragments, texte revu et présenté par C. Devivaise, Paris, Boivin, 1933, vii-197 p.

- O. REBOUL, Kant et le problème du Mal, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971, xviii-276 p.
- C. RENOUVIER, Le personnalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force, Paris, Alcan, 1926 (nouvelle édition), viii-537 p.
- P. RICOEUR, De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris, Editions du Seuil, 1965, 534 p.

Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Editions du Seuil, 1969, 506 p.

Philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire (Tome I), Paris, Aubier, 1950, 464 p.; Finitude et culpabilité: L'homme faillible (Tome II), Paris, Aubier, 1960, 164 p.; Le symbolique du Mal (Tome III), Paris, Aubier, 1960, 335 p.

- L. ROBBERECHTS, Essai sur la philosophie réflexive, Vol. I, De Biran à Brunschvicg, Namur, Editions Duculot, 1971, 376 p.

J.-P. SARTRE, L'être et le néant, Essai d'ontologie, Paris, Gallimard, 1947, 722 p.

- G. SEAILLES, La philosophie de Lachelier, Paris, Alcan, 1935 (nouvelle édition), 171 p.

La philosophie de Charles Renouvier; introduction à l'étude du néo-criticisme, Paris, Alcan, 1905, iv-400 p.

- J. THEAU, La critique bergsonienne du concept. Toulouse, Privot. 1969, 620 p.

La méthode synthétique d'Octave Hamelin, in Etudes philosophiques (N.S. 3) 1972, p. 221 à 238.

- A. TOFFLER, Le choc du futur, traduit de l'américain par S. Laroche et S. Metzger, Paris, Denoël, 1971, 539 p.
- R. VANCOURT, La connaissance chez Maine de Biran, Paris, Aubier, 1944 (2e édition augmentée), x-379 p.
- H. VAN LIER, Le nouvel âge, Bruxelles, Casterman, 1962 (3e édition), 232 p.

R. VERNEAUX, Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français, Paris, Beauchesne, 1936, 526 p.

E. WEIL, La logique de la philosophie, Paris, Vrin, 1967 (2e édition), xviv-442 p.

La philosophie morale, Paris, Vrin, 1961, 222 p.

Problèmes kantiens, Paris, Vrin, 1963, 141 p.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	p. 3
-------------------	------

PREMIERE PARTIE

L'OEUVRE DE JEAN NABERT: UN APERCU A PARTIR DE LA TRADITION PHILOSOPHIQUE FRANCAISE ET DES RECHERCHES NABERTIENNES

CHAPITRE I. LA SITUATION PHILOSOPHIQUE EN FRANCE AU DEBUT DU XXe STECLE.....	p. 11
---	-------

1.1 La réaction spiritualiste et idéaliste: anti-philosophies et philosophies.....	p. 11
1.2 Henri Bergson.....	p. 13
1.3 Octave Hamelin.....	p. 19
1.4 Léon Brunschvicg.....	p. 24
1.5 Conclusion.....	p. 28

CHAPITRE II. LA VIE ET L'OEUVRE DE JEAN NABERT

1. Jean Nabert: philosophe et éducateur.....	p. 31
2. L'oeuvre.....	p. 34
2.1 <u>L'Expérience intérieure de la liberté</u>	p. 37
2.2 <u>Les Eléments pour une éthique</u>	p. 41
2.3 <u>L'Essai sur la Mal</u>	p. 47
2.4 <u>Le divin et Dieu</u>	p. 55
2.5 <u>La philosophie réflexive</u>	p. 64
3. Conclusion.....	p. 67

CHAPITRE III. LES RECHERCHES NABERTIENNES

1. Tableau des recherches nabertiennes (1960-1973)..... p. 75
2. L'idée des foyers de la réflexion dans les recherches nabertiennes..... p. 76
3. Conclusion: Divergences et indécision collectives..... p. 92

DEUXIEME PARTIE

L'ORIGINALITE DE LA CONSCIENCE

INTRODUCTION..... p. 95

CHAPITRE I. LA CAUSALITE DE LA CONSCIENCE ET L'EXPERIENCE INTERIEURE

1. La causalité de la conscience..... p.100
 - 1.1 Les sources psychologiques et philosophiques du problème de la causalité de la conscience chez Nabert..... p.100
 - 1.2 Le déterminisme socratique..... p.104
 - 1.21 Les limites du déterminisme socratique..... p.108
 - 1.3 La conscience cause complète de l'acte: c'est moi qui me décide..... p.117
 - 1.31 L'imprévisibilité de la décision..... p.118
 - 1.32 La causalité de la conscience et le corps..... p.120
 - 1.33 Deux directions d'analyse..... p.121
 - 1.34 La causalité de la conscience et la création des valeurs..... p.123
2. L'expérience intérieure..... p.126
 - 2.1 Maine de Biran et Kant..... p.127
 - 2.2 L'expérience intérieure: une première certitude..... p.138

	310.
2.3 L'intuition et la réflexion.....	p. 141
2.4 L'expérience intérieure et la croyance.....	p. 142
2.5 Conclusion.....	p. 146

CHAPITRE II. LA SIGNIFICATION DU COGITO

1. Le problème du Cogito dans la doctrine de Nabert.....	p. 150
1.1 Deux déterminations du Cogito: un "conflit d'interprétations".....	p. 152
1.2 L'origine du conflit.....	p. 157
2. Un Cogito amphibologique.....	p. 162
2.1 Les deux significations du Cogito.....	p. 164
2.2 Postulats et précédents.....	p. 168
3. Conclusion: l'originalité de la conscience.....	p. 172

TROISIEME PARTIE

LA REFLEXION, LA CONSCIENCE DE SOI ET LA RAISON

INTRODUCTION.....	p. 176
-------------------	--------

CHAPITRE I. LA REFLEXION ET LA CONSCIENCE DE SOI

1. La réflexion.....	p. 181
1.1 Les philosophies de la Totalité.....	p. 182
1.2 Les philosophies réflexives ou les philosophies du sujet.....	p. 184
1.3 L'opposition de Nabert aux doctrines de la Totalité.....	p. 186
1.4 L'origine de la réflexion.....	p. 193

2.	Les données de la réflexion.....	p. 196
2.1	L'expérience intellectuelle.....	p. 201
2.2	L'expérience esthétique.....	p. 210
2.3	L'expérience de la faute, de l'échec et de la solitude.....	p. 219
2.31	La faute.....	p. 221
2.32	L'échec.....	p. 224
2.33	La solitude.....	p. 239
2.34	Deux traits majeurs de la réflexion concrète chez Nabert.....	p. 248
3.	Les foyers de la réflexion.....	p. 254
CHAPITRE II. LA CONSCIENCE ET LA RAISON		
1.	L'intimité de la conscience et l'universalité de la Raison.....	p.266
2.	Entendement et Raison.....	p. 267
2.1	Le "commerce" entre la conscience et la Raison: les valeurs.....	p. 275
2.2	La conscience et le déterminisme psychologique.....	p. 284
CONCLUSION.....		p. 291

BIBLIOGRAPHIE

1.	Oeuvres de Jean Nabert.....	p. 297
1.1	Livres.....	p. 297
1.2	Articles de revue.....	p. 298
1.21	Etudes critiques.....	p. 298
1.3	Publications posthumes.....	p. 299

2.	Etudes parues sur l'oeuvre de J. Nabert.....	p. 299
2.1	Livres.....	p. 299
2.2	Articles de revue.....	p. 299
3.	Autres ouvrages et articles de revue consultés.....	p. 301

LES FOYERS DE LA REFLEXION

UNE INTRODUCTION A L'ETUDE DE LA METHODE NABERTIENNE

SOMMAIRE

Le triptyque de Jean Nabert - L'Expérience intérieure de la liberté en 1924, les Eléments pour une éthique en 1943, l'Essai sur le Mal en 1955 - constitue une des oeuvres maîtresses de notre temps. On y voit une des plus grandes tentatives pour comprendre les expériences subjectives, personnelles - celles par lesquelles l'homme prend conscience de lui-même. Mais l'inspiration personaliste de cette oeuvre ne devait pas pour autant amener Nabert à méconnaître la nécessité, l'objectivité du savoir; ce philosophe insistait avec force que l'on n'a pas le droit de réduire la science à un nominalisme sans signification réelle.

Ce qui sollicite et retient l'attention, en deça des analyses et des conclusions particulières de ces trois maîtres écrits, c'est la structure d'interrogation, la méthode qui règle la mise en question et qui monnaie l'ensemble des thèmes particuliers.

Cependant l'examen des Recherches nabertiennes dans la première partie de notre étude nous a fait voir non seulement que les questions de la méthode nabertienne ont donné lieu dans les commentaires à une sorte d'indécision collective mais aussi que ces questions elles-mêmes sont restées dans l'ombre d'études plus générales ou thématiques. Autrement dit, la question de méthode est controversée et elle n'a pas

jusqu'ici été étudiée pour elle-même. Nous avons pensée qu'il y aurait intérêt à faire cette étude; nous avons voulu y contribuer en mettant mieux en relief un aspect majeur de la structure d'interrogation chez Nabert.

Pour ce faire il nous paraissait essentiel de commencer par l'examen du problème qui est au centre de la pensée nabertienne à savoir celui de la causalité de la conscience. L'examen de ce problème dans la deuxième partie de notre étude nous a permis de voir comment, pour affirmer l'originalité de la causalité de la conscience, Nabert fut amené à distinguer entre deux orientations de l'analyse réflexive: celle qui s'oriente vers la reprise des opérations intellectuelles; celle qui s'oriente vers la reprise des expériences dont la destinée du moi est solidaire. Ainsi s'imposait avec force et netteté l'idée d'une réflexion s'alimentant d'expériences foncièrement différentes les unes des autres, tant par les sentiments qu'elles engendraient, ou qui les accompagnaient, que par le genre de certitude qu'elles autorisaient.

Dans la troisième partie de notre étude nous avons essayé d'examiner, pour elles-mêmes, l'idée de la réflexion et celle de l'expérience en tant que point de départ pour la réflexion. Nous avons pu constater, sur ce nouveau plan, que la négativité ou la disproportionnalité constitutive des expériences qui ouvrent la réflexion est sui generis: pour le moi, l'erreur dans la poursuite du vrai comme l'échec dans la production du beau n'ont rien de comparable à la faute, à l'échec, à

la solitude. C'est dernières expériences mettent directement en question le moi et conduisent à des conclusions et des principes différents de ceux auxquels conduit, par exemple, la réflexion sur l'expérience de l'erreur ou celle du faux. C'est pour dire que d'après Nabert la réponse à la question fondamentale de la philosophie réflexive - "qui suis-je?" - est relative aux expériences qui sont au point de départ de la réflexion. Il y a donc une pluralité irréductible de points de départ, de foyers de la réflexion.

L'examen dans le dernier chapitre des rapports entre la Raison et l'entendement, de la théorie des valeurs et, enfin, de la conscience et du déterminisme psychologique nous a permis de constater que pour Nabert le pluralisme des foyers de la réflexion n'exclut pas leur solidarité et leur complémentarité. Tout au contraire il l'appelle.

Ainsi sur les deux plans -- celui de la problématique nabertienne et celui de la théorie de la réflexion, de ses buts, de ses données, de son origine -- il est apparu, d'une manière de plus en plus claire, que l'idée des foyers de la réflexion (compris comme l'affirmation d'une pluralité irréductible de situations de départ pour la réflexion) constitue l'armature même de l'interrogation nabertienne.