

Les traits fondamentaux de la méthode de Jean Nabert

Robert Franck

Citer ce document / Cite this document :

Franck Robert. Les traits fondamentaux de la méthode de Jean Nabert. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 63, n°77, 1965. pp. 97-115;

doi : 10.3406/phlou.1965.5292

http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1965_num_63_77_5292

Document généré le 24/05/2016

Les traits fondamentaux de la méthode de Jean Nabert

La philosophie de Jean Nabert présente un caractère bien particulier. Il faut distinguer l'intériorité, écrivait-il dès l'Avant-propos de sa thèse de 1924, « de l'intelligible où l'être et la vérité coïncident » ⁽¹⁾. La productivité de la conscience échappe à la vérité du savoir ⁽²⁾.

Voici comment il faut comprendre cet avertissement placé au début de l'œuvre : Nabert ne se propose pas de rendre intelligible l'intériorité ; sa philosophie, qui est une réflexion sur la vie intérieure, ne poursuit pas un idéal d'intelligibilité. Et cette philosophie qui est tout entière fondée sur l'affirmation de la productivité de la conscience, ne prétend nullement être un savoir, elle ne cherche pas à dire la vérité.

Cet aspect tout à fait essentiel de la pensée de Nabert est passé jusqu'ici inaperçu.

* * *

Quelle est donc la nature de la philosophie de Nabert, si l'auteur lui-même lui refuse l'ambition d'affirmer quoi que ce soit de vrai ? A toute « philosophie de l'intelligible », Jean Nabert oppose une « philosophie de la valeur » ⁽³⁾ : celle-ci 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.

⁽¹⁾ *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, Presses universitaires de France, 1924, p. VIII.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. XI.

⁽³⁾ *Éléments pour une éthique*, 1^{re} éd., Paris, Presses universitaires de France, 1943, p. 72 (2^e éd., Paris, Aubier, 1962, p. 79).

Et voici comment Nabert définit le jugement de valeur : le prédicat de valeur ne participe pas d'une essence ⁽⁴⁾ ; il ne spécifie pas le sujet du jugement ⁽⁵⁾ ; il n'appartient pas proprement à une action ou à un être, mais il renvoie à l'acte intérieur dont cette action ou cet être sont l'expression ⁽⁶⁾. Porter un jugement de valeur, c'est reconnaître en une idée, une action, une œuvre ou une personne, en une réalité quelconque, la manifestation d'un acte intérieur, d'une opération créatrice, constitutive de cette réalité. Quant à la multiplicité des prédicats de valeur, elle résulte de la diversité infinie des conditions historiques ⁽⁷⁾ ; le prédicat de valeur est une idée par laquelle nous tentons d'exprimer l'acte intérieur qui anime l'œuvre, l'action, ou la personne.

Faire une philosophie de l'existence qui soit une « philosophie de la valeur », porter des jugements de valeur sur l'existence, c'est donc aussi tenir l'existence pour le signe ou la manifestation d'un acte intérieur à l'existence ; c'est, plus précisément, convertir chacun des aspects de l'existence, chacun des événements qui la marquent, et jusqu'aux valeurs elles-mêmes qui commandent l'existence, en autant d'expressions ou de signes d'une causalité créatrice. Et c'est bien ce que fait Nabert tout au long de son œuvre.

La philosophie de la valeur, écrit-il, « convertit le sensible en signe et fait de cette conversion l'opération constitutive de la valeur elle-même... [Cette opération] est l'indispensable épreuve sans laquelle nulle conscience ne peut entrer en possession de soi et de sa loi » ⁽⁸⁾.

Il importe de souligner, dans ce texte, qu'il y est dit sans équivoque qu'une philosophie de la valeur a pour tâche de convertir le sensible en signe, et donc que cette philosophie est elle-même constitutive de la valeur ; qu'elle accomplit elle-même l'indispensable épreuve par laquelle la conscience peut entrer en possession de soi. Que ce soit par la philosophie seulement que la conscience puisse entrer en possession de soi, nul ne le prétendra. Nabert affirme simplement que c'est là aussi le rôle d'une philosophie de la valeur : au lieu de répondre à une intention de vérité, cette philosophie per-

⁽⁴⁾ *Eléments* ..., p. 73 (2^e éd., p. 80).

⁽⁵⁾ *Eléments* ..., p. 74 (2^e éd., p. 80).

⁽⁶⁾ *Eléments* ..., p. 81 (2^e éd., p. 86).

⁽⁷⁾ *Eléments* ..., p. 76 (2^e éd., p. 82).

⁽⁸⁾ *Eléments* ..., p. 72 (2^e éd., p. 79).

met de prendre possession de soi, elle poursuit un idéal d'appropriation.

Voici un exemple : affirmer, comme le fait Nabert, que nous pouvons vérifier dans notre existence la liberté, la pureté et l'unité absolue des consciences, c'est porter sur l'existence un jugement de valeur. Si ce jugement devait se donner pour une affirmation de vérité, il paraîtrait tristement illusoire à qui ne s'aveugle pas sur son existence et sur autrui. Quel sera donc le sens de ce jugement ? Celui de nous approprier tout ce qui fait notre existence concrète comme autant de manifestations d'une causalité libre, pure et unie à celle d'autrui.

Certes, si l'on n'ajoutait rien à ceci, une telle appropriation paraîtrait purement théorique. Il en va autrement dès que l'on sait que la liberté, la pureté et l'unité n'ont, par elles-mêmes, aucun sens dans la philosophie de Nabert : il appartient à chacun de nous de reconnaître dans notre existence le sens particulier que prennent pour nous la pureté, la liberté et l'unité que nous aspirons à réaliser. Etant ainsi déterminées concrètement par notre situation, par nos actes passés, par les œuvres que nous admirons et par les exemples de l'histoire que nous vénérons, par nos relations avec autrui, etc., la pureté, la liberté et l'unité des consciences en viennent à constituer pour chacun de nous un but plus ou moins défini, un dessein, une orientation, ou un sens particulier à notre existence.

Et nous pouvons alors subordonner à ce dessein qui nous est propre tout ce qui fait notre existence ; en chacun de nos actes passés nous reconnâtrons une tentative, avortée ou féconde, visant à accomplir ce dessein de pureté, de liberté et d'unité ; et nous transfigurerons ce que notre passé contient d'éléments extérieurs ou étrangers, ce qui paraît échapper à notre vouloir, en autant de conditions pour la réalisation de ce dessein. C'est ainsi que nous prendrons à notre compte notre existence entière, c'est ainsi que nous nous l'approprierons.

Voilà donc esquissés les deux traits essentiels de la philosophie de Jean Nabert : elle est faite de jugements de valeur, et elle poursuit un idéal d'appropriation, non de vérité. Mais ce n'est là qu'une esquisse, qui demande des éclaircissements.

* * *

Et tout d'abord l'exemple qui vient d'être donné met en lumière

un caractère bien particulier de cette philosophie : elle fait appel à l'expérience individuelle de chacun, par exemple à l'expérience personnelle que chacun a pu faire de la pureté, de la liberté et de l'unité avec autrui. Coupés de l'expérience particulière d'un sujet concret, les jugements de valeur de cette philosophie n'ont plus de sens. On voit ainsi que cette philosophie n'est pas un discours sur l'existence, discours qui serait en quelque sorte extérieur à l'existence, comme celui d'un observateur étranger. Le discours philosophique ne prend de sens et de valeur qu'une fois intégré à une existence particulière ; et c'est alors aussi qu'il peut à son tour éclairer l'existence ⁽⁹⁾. Si l'action peut être éclairée, on s'en doute, par un autre discours ou une autre philosophie, la philosophie de Nabert, par contre, une fois coupée de l'action, se vide en quelque sorte de sa substance.

Il est nécessaire de souligner aussi ce qui distingue, selon Nabert, le jugement de valeur d'un jugement de vérité.

Le jugement de valeur se distingue par ceci, comme on l'a dit plus haut, que le prédicat ne spécifie pas le sujet du jugement, mais renvoie à l'acte intérieur dont le sujet serait l'expression. Mais voici encore d'autres caractères attribués par Nabert au jugement de valeur : « c'est par une sorte d'emprunt ou de gratuité, écrit-il, que le sujet reçoit le prédicat de valeur » ⁽¹⁰⁾. Et d'autre part, il affirme que « sous le prédicat d'un jugement de valeur se cache ... une position inconditionnée » ⁽¹¹⁾.

Le caractère à la fois gratuit et inconditionné du jugement de valeur, ainsi que la référence qu'il comporte à un acte intérieur qui échappe à tout savoir, conduit Nabert à affirmer que ce jugement est de l'ordre de la « croyance » plutôt que de l'ordre de la connaissance.

Comment il faut entendre cette croyance, c'est ce que l'on comprendra mieux lorsqu'on aura éclairci au préalable en quel sens le jugement de valeur est inconditionné, et en quel sens il est gratuit.

⁽⁹⁾ Il éclaire l'existence : au sens où l'on voit clair dans son existence dans la mesure où on se l'approprie ; et au sens où, inversement, l'existence nous paraît opaque et absurde, tant qu'elle paraît échapper à notre pouvoir.

⁽¹⁰⁾ *Eléments pour une éthique*, p. 75 (2^e éd., p. 81).

⁽¹¹⁾ *Eléments ...*, p. 74 (2^e éd., p. 80).

Si le jugement de valeur est de quelque façon gratuit, on est cependant fondé à poser ce jugement sans conditions, ou absolument : en effet, la certitude absolue qui anime le jugement de valeur est fondée sur une affirmation originaire, qui est intérieure à ce jugement.

Mais est-ce vraiment là justifier mon jugement de valeur, que d'affirmer l'existence, au cœur de ce jugement, d'une affirmation originaire ? Ne puis-je douter encore de l'authenticité de cette affirmation originaire dont j'affirme la présence dans mon jugement ?

C'est là, nous dit Nabert, une question « abstraite » qui ne peut recevoir de réponse théorique ⁽¹²⁾ ; mais cette question s'évanouit pour qui ne met aucune complaisance dans le jugement de valeur qu'il porte, et qui néanmoins se voit contraint de maintenir son jugement.

Car il s'autorise alors à croire que son jugement n'est pas l'expression de quelqu'une de ses aspirations particulières, dont il s'est dépouillé ; il croit découvrir au contraire que ce jugement est l'expression tangible d'une affirmation originaire qui s'affirme par lui plutôt qu'il ne l'affirme ; il découvre que son jugement, loin de résulter des traits de son caractère et de sa personnalité, s'impose à lui comme de l'extérieur, au point qu'il éprouve le besoin de se l'assimiler et d'y conformer sa personnalité, au point qu'il se sent mis en question lui-même par son jugement, au point qu'il se sent transformé par lui.

Et c'est ainsi que, nonobstant une sorte de gratuité, le jugement de valeur peut cependant se trouver fondé. Remarquons toutefois que ce n'est pas la vérité de ce jugement de valeur qui se verra de la sorte confirmée ; ce qui se trouve confirmé, c'est la nécessité dans laquelle nous sommes de maintenir notre jugement ; et cette confirmation est faite, comme le dit encore Nabert, par une épreuve où la conscience ne sort pas de soi.

Mais ce que nous révèle en outre une telle épreuve, c'est que le jugement de valeur que nous formulons ne suffit pas à exprimer pleinement et adéquatement l'affirmation originaire qui s'affirme en nous ; nous souhaiterions toujours mettre plus dans notre jugement que ce qu'il exprime de lui-même. C'est ainsi, par exemple, que nous accentuons notre jugement de la voix, que nous y joignons quelque signe d'émotion, un geste, etc. C'est ainsi également

⁽¹²⁾ *Eléments* ..., p. 60 (2^e éd., p. 69).

qu'aucun jugement de valeur ne paraît définitif ; on éprouve le besoin de le formuler en termes divers ; on est tenté de se répéter et de prolonger indéfiniment le discours, sans en être jamais pleinement satisfait.

De cette inadéquation insurmontable entre le jugement de valeur et l'affirmation originaire qui l'anime, il ressort que le caractère absolu que revêt un jugement de valeur est d'un ordre bien particulier. Comme le dit Nabert, son absolutité n'est que d'emprunt. Cela veut dire que ce n'est qu'en référence à l'affirmation originaire, et compte tenu de son inadéquation à cette affirmation, que l'on peut prêter au jugement de valeur un caractère absolu. Lorsque nous le coupons de sa référence à l'affirmation originaire, lorsque nous tenons un jugement de valeur pour absolu en lui-même, nous sommes conduits à toutes les formes de fanatisme.

Et l'on devine l'ascèse difficile à laquelle il nous faut dès lors nous soumettre : il nous est demandé d'affirmer absolument la valeur de ceci ou de cela, de nous y consacrer sans réserve, et d'avoir conjointement le courage de renoncer à tenir cette valeur pour absolue, de la remettre sans cesse en question. Cette continuelle remise en question de la valeur, par laquelle nous pouvons la rapporter à l'affirmation originaire et empêcher qu'elle ne s'impose pour elle-même est la seule garantie de l'affirmation absolue de cette valeur. On pourrait dire ainsi, paradoxalement, que la valeur n'acquiert une signification absolue que si nous refusons de la tenir pour absolue. On pourrait dire aussi, plus simplement, que le caractère absolu que l'on prête au jugement de valeur, s'il est fondé, doit cependant être toujours tenu pour provisoire. Ce jugement reste absolu, tant qu'il traduit de la meilleure façon possible, quoique inadéquatement, l'affirmation originaire absolue. Mais il perd son absolutité dès que nous découvrons une expression plus adéquate de l'affirmation originaire, expression qui sera revêtue à son tour d'un caractère absolu, et qui fera apparaître par ailleurs la contingence et la relativité du jugement que nous avons formulé antérieurement.

On ajoutera que si ce refus d'accorder l'absolu aux valeurs auxquelles nous nous consacrons sans restrictions et absolument est exigé de nous au niveau de l'action, il n'en est pas moins requis dans l'exercice d'une philosophie de l'existence qui se veut « philosophie de la valeur » et qui prétend, à ce titre, porter non pas des jugements de vérité, mais des jugements de valeur. A chacun des jugements qu'il porte, le philosophe doit refuser tout caractère ab-

solu, s'il veut que ce jugement témoigne absolument de l'affirmation originaire dont il est l'expression.

* * *

Il est peut-être permis de voir en tout ceci une tentative importante pour surmonter l'opposition traditionnelle de l'absolu et du relatif.

En effet, comme on l'a dit plus haut, il appartient à chacun de reconnaître dans son existence le sens particulier que prennent pour lui des valeurs idéales telles que la pureté, la liberté et l'union avec autrui. Ce n'est plus la certitude profonde de ces valeurs absolues qui fournit le critère pour juger de l'existence et pour en mesurer la déchéance ; c'est l'existence, au contraire, qui donne un contenu à la certitude originaire ; c'est elle qui en fournit l'objet, et cet objet est relatif et contingent, il est toujours provisoire. L'absolu ne fait plus ici l'objet d'une certitude profonde ou d'une affirmation originaire ; il est, pourrait-on dire, la forme de cette affirmation.

Or, reporter ainsi l'absolu sur l'affirmation elle-même, c'est ne plus croire à un idéal de pureté, de liberté et d'unité absolues, mais par contre c'est croire absolument à la pureté, à la liberté et à l'unité toujours précaires, relatives et provisoires, que nos actes tracent devant nous ; et c'est se dispenser de placer hors de l'existence ou au-dessus de l'existence des valeurs absolues auxquelles l'existence ne cesse d'apporter de pénibles démentis.

En réintégrant ainsi l'absolu dans le relatif, Nabert ne nous prive pas seulement de tout appui sûr hors de l'existence, il prétend en outre retrouver un tel appui dans l'existence elle-même.

Ce n'est pas, en effet, l'affirmation originaire absolue qui pourrait, selon Nabert, nous offrir d'elle-même cet appui ; mais cette affirmation, parce qu'elle prête au relatif une portée absolue, nous permet d'y trouver un sens à notre existence, et un sens qui vaille la peine d'être vécu. Certes, nous ne saurons jamais ainsi le *pourquoi* de notre existence ; mais cette question, qui est devenue celle de l'absurde, est dénuée de signification pour qui ne fait plus de l'existence l'objet d'une affirmation de vérité, mais l'objet d'une affirmation de valeur. Par contre, une fois transfiguré par l'affirmation originaire, le relatif nous apprendra *pour quoi* nous voulons exister, ou en vue de quoi notre existence mérite d'être vécue.

Si donc le sens de notre existence ne va pas de soi, et s'il ne

nous est non plus donné d'en haut, dans la philosophie de Nabert, il ne nous appartient pas pour autant de donner librement à notre existence le sens que nous voulons ; c'est l'existence qui ouvre d'elle-même des possibilités d'existence, c'est elle seule qui nous livre le sens que nous pouvons lui reconnaître, et d'autre part l'affirmation originaire nous met en droit d'affecter ce sens d'un caractère absolu.

Soulignons que l'intérêt de cet essai tenté par Nabert pour dépasser l'opposition de l'absolu et du relatif, réside dans le rôle qu'y joue l'affirmation originaire. On en jugera plus aisément sur un exemple : tel le petit livre de Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, qui contient un essai analogue. L'auteur y traite « de la manière dont l'homme doit en tout cas assumer sa finitude : non pas en posant son existence comme transitoire, relative, mais en réfléchissant en elle l'infini, c'est-à-dire en la posant comme absolue » ⁽¹³⁾.

Toutefois cette affirmation absolue de l'existence finie, si vibrante soit-elle, n'a pas ici le fondement qu'elle reçoit, dans l'œuvre de Nabert, de l'affirmation originaire. Or, faute d'introduire dans le jugement de valeur un écart entre le jugement proprement dit et une affirmation absolue originaire qui lui est intérieure, faute de pouvoir fonder le caractère absolu du jugement de valeur sur cette affirmation originaire dont il n'est qu'une expression inadéquate, contingente et provisoire, on en est réduit à tenir le caractère absolu de ce jugement pour illusoire. En effet pourrait-on prétendre qu'un jugement de valeur quelconque n'est pas tributaire de mille conditions ? Si on le prétend absolu, il ne peut l'être que par emprunt. Si l'on n'admet pas cet emprunt et le bien-fondé de cet emprunt, ce sera par jeu que l'on répondra à l'invitation de Simone de Beauvoir, et par jeu que l'on tiendra sa propre existence pour absolue tandis qu'on la sait transitoire et relative.

Or Simone de Beauvoir elle-même n'accepte pas ce jeu. Et c'est ce qui explique la réapparition inattendue, à la fin de son ouvrage, d'une opposition entre les libertés particulières et concrètes des individus, et un idéal absolu de liberté, auquel l'existence des individus devrait être parfois sacrifiée ; on voit réapparaître la justification explicite et « raisonnable » du crime et de la tyrannie,

⁽¹³⁾ Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », XXVI, 1947, p. 182.

de la violence et du scandale. En prenant pour précepte que « le mal qu'on inflige soit inférieur à celui qu'on prévient », on réintroduit la relativité dans le mal, ainsi que dans la liberté à laquelle on fait tort, on retombe dans l'opposition du relatif et de l'absolu qu'on croyait avoir surmontée.

* * *

Peut-être l'idée d'une affirmation originaire à laquelle le jugement de valeur irait emprunter son caractère absolu, semblera-t-elle de prime abord artificielle. Et peut-être préférera-t-on encore adhérer par jeu, en toute mauvaise foi, à certaines valeurs auxquelles on se sent particulièrement attaché, plutôt que de prétendre justifier ses jugements par l'idée chimérique de quoi que ce soit d'originaire à quoi ne correspond aucune réalité.

Mais sans doute aussi pose-t-on mal le problème lorsqu'on tient cette idée pour un artifice malhabile visant à fonder en théorie nos jugements de valeur. Reconnaître que nos jugements de valeur ne sont absolus que d'emprunt, et tenir cet emprunt pour fondé par une affirmation originaire, c'est adopter une attitude existentielle particulière, c'est faire un choix, c'est donner un sens à l'existence, c'est porter un jugement de valeur.

Quelle est l'attitude particulière que Nabert tente de traduire en termes d'affirmation originaire et d'emprunt ?

Celle de l'homme qui renonce à tenir pour absolues les valeurs auxquelles il est attaché, qui se tient prêt à renverser ces valeurs, à les adapter ou à leur substituer des valeurs nouvelles ; qui juge que l'accomplissement d'aucune de ces valeurs ne suffirait à satisfaire l'exigence qu'il porte en lui, et qui constate au contraire que cette exigence cherche à revêtir sans trêve des formes nouvelles, à s'investir sans cesse dans de nouveaux projets ; qui, loin de prétexter le caractère limité et contingent de toute valeur pour se réfugier dans l'inaction et dans quelque rêve intérieur, estime que c'est seulement dans la poursuite active de certaines valeurs particulières, si limitées soient-elles, que cette exigence peut obtenir un début d'accomplissement, de sorte qu'il se consacre à elles sans restrictions ou absolument. En bref, c'est l'exigence d'un dépassement de toutes valeurs constituées, que Nabert cherche à traduire, ainsi que le sentiment de ne pouvoir les dépasser par un refus pur et simple du règne de la valeur, et la conviction contraire que c'est précisé-

ment dans la poursuite de certaines valeurs que l'on peut aussi travailler à leur dépassement. Ce que Nabert cherche conjointement à exprimer, c'est le refus d'opérer un dépassement des valeurs au profit de quelque supra-valeur, ou au profit d'un ensemble de valeurs idéales qui seraient, quant à elles, absolues, contrairement aux valeurs concrètes que nous poursuivons présentement et qui ne seraient jamais que relatives ; le refus, par exemple, de justifier le crime au nom de la liberté, comme le fait Simone de Beauvoir, le refus de sacrifier radicalement une liberté particulière à une liberté plus vaste qui seule pourrait prétendre à l'absolu. Nabert opte au contraire pour le second terme de l'alternative proposée par Sartre à la dernière page de *L'être et le néant* : « Est-il possible, en particulier, qu'elle [la liberté] se prenne elle-même pour valeur en tant que source de toute valeur, ou doit-elle nécessairement se définir par rapport à une valeur transcendante qui la hante. » (p. 722) Il n'accorde à l'exigence qui anime la poursuite de certaines valeurs d'autre objet que ces valeurs elles-mêmes, et reconnaît pourtant que ces valeurs ne réussissent jamais à épuiser ou à satisfaire cette exigence.

C'est tout cela que Nabert cherche à exprimer lorsqu'il parle d'affirmation originaire, lorsqu'il situe cette affirmation « à l'intérieur » du jugement de valeur au lieu de la tenir elle-même pour un jugement distinct qui aurait un objet propre particulièrement éminent ou profond, et lorsqu'il s'autorise comme par emprunt à reporter sur un jugement de valeur particulier le caractère absolu de l'affirmation originaire, tout en reconnaissant que ce jugement ne peut manquer d'être contingent et provisoire.

Loin de chercher à fonder nos jugements de valeur sur le plan de la théorie philosophique, cette manière de parler traduit, tant bien que mal, en termes philosophiques, le choix d'une certaine attitude, attitude qui est faite à la fois d'adhésion aux valeurs et de « distanciation » par rapport à elles.

* * *

Il est un autre trait du jugement de valeur, qui le distingue d'un jugement de vérité, selon Nabert : c'est sa gratuité. Encore faut-il préciser le sens de cette gratuité.

Faut-il comprendre que le jugement de valeur est arbitraire ? Ce n'est là nullement la pensée de l'auteur.

Certes, le jugement de valeur est une expression contingente et provisoire de l'affirmation originaire, ou comme le dit encore Nabert, « le prédicat est l'expression d'un appel que lance à la réalité un acte de la conscience pure de soi qui passe toute réalité » ⁽¹⁴⁾. Or tant qu'ils ne sont rien de plus qu'une expression de cet appel profondément indicible, rien ne différencie encore les prédicats de valeurs. Ce ne sont encore qu'autant de cris de la conscience. Et nous sommes ici au niveau de cet irrationalisme que Nabert qualifie de stérile. Le « Ah ! » et le « Oh ! » expriment pleinement, à ce niveau, et aussi bien qu'un quelconque prédicat de valeur, l'appel de la conscience.

Pour que le choix du prédicat de valeur ne soit pas arbitraire, il faut bien qu'il se soumette à des normes. Et ces normes existent ; chacun prétend juger selon des normes. Toutefois la norme d'un jugement de valeur, remarque Nabert, « 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. ... Il y a un caractère de gratuité dans chacun des actes par lesquels nous reconnaissons son hégémonie sur nos jugements. » ⁽¹⁵⁾

Ainsi donc si le jugement de valeur est gratuit, ce n'est pas au sens où l'on pourrait dire n'importe quoi, mais au sens où les normes qui s'imposent à notre jugement s'appuient sur une adhésion gratuite.

Mais le choix de ces normes, à son tour, est-il pour autant arbitraire ? Non plus. « La tâche de la philosophie, écrit Nabert, consiste à dégager et à définir peu à peu, parallèlement aux normes de la vérité, les normes de la beauté et de la moralité. » ⁽¹⁶⁾ On peut remarquer que Nabert n'a pas poursuivi cette tâche dans son œuvre. Tout au plus a-t-il donné dans *L'expérience intérieure de la liberté*, des indications assez claires sur les normes que l'on pourrait assigner aux jugements par lesquels nous affirmons notre liberté. Mais quoi qu'il en soit, et s'il appartient à la philosophie de définir les normes des valeurs de beauté et de moralité, ces normes n'en sont pas moins contingentes, selon Nabert lui-même. La diversité des prédicats de valeur résulte selon lui, nous l'avons signalé déjà, de la multiplicité infinie des conditions historiques. La signification de ces

⁽¹⁴⁾ *Éléments pour une éthique*, p. 75 (2^e éd., p. 81).

⁽¹⁵⁾ *L'expérience intérieure de la liberté*, p. 311.

⁽¹⁶⁾ *L'expérience ...*, p. 306.

prédicats, ou les normes qui en déterminent la signification, dépendent donc bien des contingences historiques. Et de plus elles exigent, pour exercer leur fonction de rationalisation de nos jugements, une adhésion gratuite de la conscience.

Comment, dans ces conditions, peut-on confier encore à la philosophie la tâche de définir ces normes ? On ne le peut que si l'on tente, non pas de faire une philosophie des normes qui présideraient universellement à nos jugements de valeur, mais d'exprimer par la philosophie une croyance qui s'impose à elle-même des normes particulières. Mais une fois de plus, demandera-t-on, le choix des normes que s'impose une telle croyance est-il arbitraire ?

Que serait une croyance qui s'offre l'arbitraire de croire n'importe quoi et à n'importe quel titre ? Une telle croyance ne se distinguerait plus de l'incroyance. Il n'est pas de croyance sans nécessité. Les normes s'imposeront avec nécessité au sein de la croyance et préserveront ainsi les jugements de valeur de l'arbitraire. Mais il reste que cette nécessité sera d'un autre ordre, comme le dit Nabert, que la contrainte d'une loi naturelle. De quel ordre sera donc cette nécessité ?

On comprendra plus aisément la pensée de Nabert à ce sujet, si l'on considère un instant les normes qu'il paraît assigner à l'affirmation de notre liberté.

Il faut reconnaître au préalable qu'on ne trouve aucun exposé systématique de ces normes dans *L'expérience intérieure de la liberté*. Mais il est possible de les dégager de l'ensemble des discussions qui constituent le chapitre III de cet ouvrage. Il n'y a pas lieu d'analyser ici les textes, parfois obscurs, qui nous renseignent sur ces normes ; il suffira de les résumer.

Pour que nous puissions croire que nous agissons librement, il faut que nos actes suscitent des possibilités d'action nouvelles. Il faut qu'ils suscitent également des raisons de mettre en œuvre ces possibilités nouvelles, et des raisons qui soient différentes des motifs qui nous avaient d'abord poussés à agir. Il faut enfin que nous ne puissions pas épuiser d'un seul coup ces nouvelles possibilités d'action, et qu'elles requièrent, au contraire, pour leur accomplissement une suite indéfinie d'activités nouvelles poursuivant le même dessein.

C'est à ces conditions seulement que l'on sera en droit de croire que l'on agit librement, selon Nabert.

Mais pourquoi ? Ces conditions ne s'imposeront jamais qu'à celui qui a déjà choisi d'aborder l'existence d'une façon bien particulière. Elles ne s'imposeront qu'à celui qui veut sans cesse se dépasser et qui a l'espoir que sa vie puisse coïncider avec l'accomplissement d'une œuvre ; à celui qui tente de reculer les limites que son passé assigne à sa personnalité et à sa destinée, qui cherche à renouveler sans cesse ses perspectives d'avenir et à étendre la prise qu'il a sur la réalité, qui tout à la fois voudrait que se multiplient et se diversifient les formes où s'investit son activité, et souhaite néanmoins subordonner son existence à l'unité d'un même dessein ; à celui enfin qui s'efforce de prendre en mains son existence entière, qui cherche à s'approprier ce qu'elle lui offre comme ce qu'elle lui inflige, qui tente d'en prendre possession en vue de mieux répondre à une exigence qu'aucun projet particulier ne réussit à satisfaire, mais que tous ensemble doivent contribuer à accomplir. Il faut donc, en bref, qu'existe le désir de mener une existence sans cesse renouvelée et qu'existe aussi le désir apparemment contradictoire de donner à son existence une unité, pour que s'imposent les normes que nous avons résumées plus haut.

Inversement, ces normes ne s'imposeraient nullement, par exemple, à qui chercherait, plutôt qu'un renouvellement incessant, à rompre définitivement, par ses actes, toute attache à son passé, à qui voudrait s'affranchir de l'image que lui reflète son passé et souhaiterait détruire ce qu'il est devenu malgré lui. Plutôt que de chercher encore sa libération en subordonnant les éléments épars de son passé à un même dessein qui en ferait l'unité, il mesurerait sa liberté à l'arbitraire de ses décisions, car cet arbitraire attesterait qu'il n'est tenu par rien de ce qu'il hérita de son passé, non plus que par lui-même. Or ce refus de soi-même, cette recherche d'une libération de soi par l'arbitraire ou selon quelque idéal d'acte gratuit, interdirait toute continuité dans l'action ; elle interdirait tout engagement envers un dessein capable d'intégrer l'existence et de lui donner son unité. Un tel engagement constituerait cette fois, et de ce nouveau point de vue, non plus une libération, mais tout au contraire une aliénation. Les normes de la liberté qui s'imposent avec nécessité à qui a déjà choisi de s'approprier son existence sous l'unité d'un même dessein, s'imposent avec non moins de nécessité comme les normes d'une aliénation à soi-même, si l'on ose dire, à qui a choisi d'échapper à soi.

C'est en un tel premier choix que résidera la gratuité de l'ad-

hésion aux normes qui président à nos jugements de liberté. Et la gratuité de cette adhésion n'atténue aucunement la nécessité des normes de nos jugements, c'est au contraire et paradoxalement cette adhésion qui fait qu'elles vont s'imposer à nous avec nécessité.

Quant au choix gratuit que nous faisons devant l'existence, est-il arbitraire ? Non plus que les jugements de valeur, non plus que l'adhésion aux normes de ces jugements, ce premier choix n'est nullement arbitraire : il est commandé par ce que Nabert appelle « l'expérience intérieure ».

Si nous choisissons, par exemple, d'intégrer notre passé et tout ce qui fait notre existence à la réalisation d'un même dessein, c'est dans la mesure où l'expérience nous apprend qu'il n'est d'autre manière de nous approprier nos actes ou de les prendre à notre compte, qu'il n'est d'autre manière de vérifier la liberté de chacune de nos décisions et actions, que de leur coordonner nos décisions et actions ultérieures.

Et si nous choisissons de chercher à nous dépasser sans cesse par l'accomplissement de possibilités d'actions que nous ne nous connaissions pas auparavant, c'est parce que nous faisons l'expérience que, sans cet incessant renouvellement de nos activités et de nos projets, notre exigence de liberté se trouve déçue.

Celui, par contre, qui choisirait d'agir arbitrairement et s'y appliquerait, chercherait à satisfaire une exigence de liberté différente : non plus cette fois une exigence d'appropriation, mais de dépossession ; non plus d'intégration, mais de dispersion.

De toute manière le choix que l'on fait n'est nullement arbitraire. Il est commandé par une certaine exigence de liberté dont le sens peut varier, et que nous révèle l'expérience intérieure.

Quant au sens que revêt notre exigence de liberté, il n'a rien non plus d'arbitraire. Nous sommes toujours déjà occupés à travailler à notre liberté, d'une manière ou d'une autre. Et c'est en faisant réflexion sur nos actes que nous découvrons l'exigence que nous cherchons à satisfaire par eux.

Ainsi donc nous avons écarté tout arbitraire de l'adhésion aux normes qui règlent les jugements de valeur : cette adhésion dépend d'un premier choix devant l'existence, et ce choix est commandé à son tour par certaines exigences que l'on cherche à satisfaire, telle l'exigence d'une forme de liberté ; quant à cette exigence elle-même,

c'est l'expérience intérieure de notre existence, ou la réflexion sur nos actes, qui nous en révèle la signification.

Mais tout arbitraire ayant été écarté, on se demandera sans doute maintenant ce qu'il peut y avoir encore de gratuit dans une telle adhésion : ne vient-on pas de voir, en particulier, que c'est l'expérience finalement qui commande notre adhésion ?

On remarquera tout d'abord que l'expérience de nos actes nous révélerait d'autres exigences, si nous avions choisi d'agir autrement. De plus, il faut bien admettre que ce choix n'a pas été fait en l'air : il prend forme concrètement dans une adhésion à certaines normes de valeur, il prend corps dans des jugements de valeurs ; l'expérience que nous faisons de ce choix suppose donc aussi que nous ayons consenti à porter ces jugements.

Mais, dira-t-on, si le sens des exigences que nous cherchons à satisfaire, et le sens du choix que nous faisons devant l'existence, ne se révèlent à nous que par une expérience intérieure qui fait réflexion sur les jugements que nous avons déjà portés et sur les actes que nous avons déjà accomplis, comment pouvions-nous, par nos actes et par nos jugements, consentir à ces exigences et à ce choix avant même de les connaître ? Ce consentement, répond Nabert, n'est pas le fruit d'une réflexion ; c'est un consentement « préréflexif » ; et c'est en ce consentement préréflexif que réside en premier lieu la gratuité de nos jugements de valeur, la gratuité de notre adhésion aux normes qui règlent ces jugements, la gratuité du choix et des exigences dont témoignent nos jugements et nos actions.

Mais ce consentement qui n'est pas réfléchi, est-il bien libre ?

Ne pourrait-on retrouver les conditions qui ont déterminé le choix de chacun devant l'existence et qui ont suscité les exigences qu'il cherche à satisfaire ? Sans doute. De plus, à celui qui réfléchit à ses actes et à ses jugements et qui reconnaît en ceux-ci l'expression d'un choix et d'une exigence, il apparaît que ce choix et cette exigence lui sont de quelque façon étrangers et comme imposés de l'extérieur ; il lui semble qu'ils transcendent son vouloir et qu'ils préviennent chacune de ses décisions ; il se sent dépassé par eux.

Aussi notre consentement au choix qui domine notre existence et aux exigences que nous cherchons à combler par elle, ne peut-il faire l'objet que d'une croyance.

Croire à un consentement préréflexif, c'est nous approprier le choix et les exigences qui se traduisent dans nos actes et dans nos jugements, et dont il nous semble au premier abord qu'ils nous sont

imposés de l'extérieur. Cette appropriation coïncide, à un premier niveau, avec l'appropriation même de nos jugements et de nos actes. Nier que nous avons consenti à les poser et à les accomplir, nier que nous avons consenti par eux à exprimer un choix et à satisfaire certaines exigences, ce serait nier que ces jugements et ces actes nous appartiennent.

Mais cette première appropriation, ce premier acte de foi en notre liberté, peut aussi être vérifié. Comment cela ? Nous pouvons chercher à coordonner nos actes et nos jugements au choix que manifeste notre existence passée, nous pouvons chercher à établir une continuité entre l'avenir et le passé, à soumettre notre existence entière à ce choix, et confirmer ainsi par toute notre existence que nous avons fait nôtre le choix et les exigences qui président à notre vie. Et c'est en cela que réside, en second lieu, la gratuité de nos jugements comme d'ailleurs celle de nos actes : en ce que nous cherchons, par eux, à nous approprier le choix et les exigences qui s'imposent à nous. « Dans le drame antique lui-même, écrit Nabert, où la fatalité est, semble-t-il, extérieure aux individus, il y a néanmoins comme une conversion par quoi les héros du drame s'approprient peu à peu la puissance qui les domine et qui, à la fin, semble procéder du tréfonds de leur conscience et engager leur responsabilité. » ⁽¹⁷⁾

* * *

Voilà donc éclairés quelque peu les caractères essentiels du jugement de valeur selon Nabert.

On a précisé en quel sens ce jugement est absolu, et en quel sens il est gratuit.

On a pu voir aussi, à cette occasion, ce qui conduit Nabert à affirmer que le jugement de valeur est de l'ordre de la croyance plutôt que de l'ordre de la connaissance. En effet, le jugement de valeur n'a pas pour but de parler adéquatement de l'une ou l'autre réalité, tel un jugement de vérité ; la signification de ce jugement est de convertir un acte, une œuvre, une personne, une réalité quelconque, en signe d'un acte intérieur : en d'autres mots, par mon jugement de valeur j'affirme que telle réalité porte témoignage de mon choix et qu'elle accomplit une de mes exigences, ou inverse-

⁽¹⁷⁾ *L'expérience ...*, p. 212.

ment qu'elle trahit cette exigence et ce choix. Et certes, le sens de cette exigence et de ce choix nous est donné dans une expérience, mais cette expérience est intérieure. L'expérience intérieure prétend aller au delà de la réalité ; elle prétend saisir, au travers du réel, l'acte libre intérieur qui consent à s'y reconnaître, à s'y exprimer ou à s'y accomplir. Or une telle expérience déborde, selon Nabert, les limites du savoir ; elle se traduit par des jugements absolus et gratuits ; et c'est à ces divers titres qu'une telle expérience et de tels jugements relèvent de la « croyance ».

C'est aux mêmes titres aussi que la philosophie de Nabert qui est faite de jugements de valeurs et qui cherche à formuler une expérience intérieure, ne prétend pas dire la vérité, mais traduire une croyance.

En précisant le sens des jugements de valeur, il devient possible aussi de mieux comprendre un autre trait essentiel de cette philosophie : son idéal d'appropriation.

Tenir une réalité quelconque pour le signe d'un choix intérieur, en effet, c'est de quelque manière en prendre possession. Si nous nous sentons concernés par nos jugements de valeur, c'est parce que nous croyons que la réalité que nous jugeons, nous concerne. On ne juge pas ce qui paraît étranger à notre existence et à son accomplissement. On ne juge que ce qui répond à notre attente ou nous déçoit. Juger de la valeur de quelque chose, c'est exercer un droit. Refuser que l'on porte un jugement sur nous-mêmes ou sur nos actes, c'est dénier tout droit de regard sur nous. Souffrir des jugements d'autrui, c'est souffrir d'une servitude. Approuver quelque chose, c'est prendre la chose à notre compte ; c'est en assumer la responsabilité ; c'est l'intégrer à notre existence, à nos projets, à tout ce par quoi nous cherchons à accomplir le choix que nous faisons devant l'existence. Dénoncer quelque chose, c'est encore l'intégrer à notre existence, c'est y reconnaître un démenti de notre choix et de nos exigences.

On hésitera sans doute à reconnaître qu'il en est ainsi de tous nos jugements de valeur : il en est que nous portons de l'extérieur sans nous mettre en question.

Mais de tels jugements ne seront pas absolus, car ils ne seront pas fondés sur une affirmation originaire, c'est-à-dire sur une exigence qui s'affirme en nous, qui s'impose à nous et nous dépasse. Ces jugements, d'autre part, ne se voudront pas gratuits ; ils cher-

cheront à se justifier, et ce, en faisant appel à des normes intangibles, c'est-à-dire en se réclamant en dernier ressort des exigences dont d'autres que nous témoignent ; ils s'appuieront en définitive sur un argument d'autorité, telle que l'autorité du sens commun. Mais faute d'être gratuits, de tels jugements deviendront arbitraires.

Le jugement de valeur n'est fondé et n'est gratuit que si l'on peut dire : ceci me regarde, si l'on s'approprie de quelque manière l'objet du jugement. Mais il est deux manières de s'approprier les choses en jugeant de leur valeur, qu'il est indispensable de distinguer si l'on veut bien comprendre la philosophie de Nabert.

On peut chercher, tout d'abord, à exercer un droit de propriété, comme lorsqu'on enchaîne autrui par les jugements que l'on porte sur lui, comme lorsqu'on assume les actes d'autrui dans le but d'en laisser les mérites rejaillir sur soi.

Mais nous pouvons également nous approprier l'objet du jugement au sens où nous faisons nôtre l'exigence dont il témoigne ; au sens aussi où nous prenons cet objet pour exemple, pour règle ou pour idéal de ce qu'il nous faut faire : ayant accompli pour une part l'exigence qui s'affirme en nous, l'objet donne à cette exigence une forme tangible et une signification déterminée, capable d'orienter nos actes. Il faut, en effet, que cette exigence revête à nos yeux un sens déterminé, pour que nous puissions lui subordonner notre existence et lui donner une orientation, au lieu de la laisser s'écouler en tous sens. Or chacun des jugements que nous sommes conduits à porter sur la réalité, complète et enrichit la signification de cette exigence et nous permet de mieux lui subordonner nos actes, de mieux les diriger et d'avoir prise sur eux. Ainsi donc, dans cette nouvelle perspective, l'appropriation qu'opère le jugement de valeur sera double : non seulement nous prenons l'objet de notre jugement pour guide de notre action, mais par lui il nous est donné de nous approprier notre avenir et, à la limite, notre existence entière.

Et c'est bien ainsi qu'il faut comprendre l'idéal d'appropriation que poursuit l'œuvre de Jean Nabert : par les jugements de valeur dont elle est faite et que chacun est invité à porter à son tour à la lumière de sa propre expérience, elle vise à prendre possession de l'existence.

* * *

Il est sans doute inutile de souligner qu'il est de très nombreux

thèmes intéressants dans l'œuvre de Jean Nabert, qui ont dû être ici passés sous silence. Nous avons voulu simplement éclairer, de façon succincte, les deux traits essentiels et bien particuliers de cette philosophie : à savoir qu'elle est faite de jugements de valeur, et qu'elle poursuit un idéal d'appropriation, non de vérité.

On aura constaté que nous nous sommes référé sans discernement aux ouvrages de Nabert, qui pourtant s'échelonnent à de longues années de distance : c'est que la nature de sa philosophie n'a pas subi d'évolution. Ses trois œuvres se rejoignent parfaitement dans l'interprétation que nous venons de présenter. Certes, dans la préface à la seconde édition des *Eléments pour une éthique*, M. Ricœur a cru devoir discerner des différences profondes dans la méthode des trois livres de Nabert ; et M. Naulin aussi, dans *L'itinéraire de la conscience* ⁽¹⁸⁾, affirme qu'il existe entre ces trois ouvrages des différences importantes de méthode : on peut constater cependant que ce ne sont pas celles que souligne M. Ricœur. Il n'était peut-être pas indispensable, toutefois, de justifier ici notre désaccord avec l'interprétation de chacun de ces deux auteurs, d'autant qu'une telle justification exigerait évidemment, au préalable, un exposé beaucoup plus détaillé de la pensée de Jean Nabert, et qu'elle devrait se faire, ensuite, à grands renforts de citations.

Peut-être était-il utile, par contre, d'attirer l'attention sur la profonde originalité d'une œuvre philosophique que l'on commence seulement de découvrir.

Robert FRANCK.

Louvain.

⁽¹⁸⁾ P. NAULIN, *L'itinéraire de la conscience. Etude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Aubier, 1963, 517 pp.