

Deux interprétations de la méthode de Jean Nabert

Robert Franck

Citer ce document / Cite this document :

Franck Robert. Deux interprétations de la méthode de Jean Nabert. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 64, n°83, 1966. pp. 416-435;

doi : 10.3406/phlou.1966.1337

http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1966_num_64_83_1337

Document généré le 27/04/2017

Deux interprétations de la méthode de Jean Nabert

Depuis quelques années l'intérêt que l'on porte aux ouvrages de Jean Nabert est croissant. Mais peu de commentaires ont été consacrés, jusqu'à présent, à la méthode mise en œuvre par ce philosophe. Il existe un aperçu général de cette méthode dans la Préface que M. Paul Ricoeur a donnée à la nouvelle édition posthume des *Eléments pour une Ethique* ⁽¹⁾ ; et dans l'article qu'il fit paraître peu après, sous le titre *L'acte et le signe selon Jean Nabert* ⁽²⁾, certains aspects de la méthode ont été plus amplement étudiés. On connaît aussi l'important ouvrage que M. Paul Naulin publia sur la philosophie de Jean Nabert en 1963 ; les questions de méthode s'y trouvent longuement débattues ⁽³⁾.

Nous avons osé proposer, à notre tour, une interprétation de la méthode de Nabert ⁽⁴⁾ ; et nous devons avouer qu'elle ne s'accorde ni avec celle de M. Ricoeur, ni avec celle de M. Naulin.

Nous nous proposons d'expliquer ici les raisons de ce désaccord. Notre but est de contribuer, dans la mesure de nos moyens, à tirer au clair une pensée difficilement accessible, et dont chacun pressent la valeur et l'importance. Nous croyons qu'il est utile de remettre en question les textes de Nabert auxquels se sont reportés M. Ricoeur et M. Naulin, et qui les ont conduits à des interprétations d'ailleurs divergentes.

⁽¹⁾ Jean NABERT, *Eléments pour une Ethique*, Paris, Aubier, 1962 (Première édition, Paris, P.U.F., 1943).

⁽²⁾ Paul RICŒUR, *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, dans *Les Etudes Philosophiques*, juillet-septembre 1962, pp. 339-349.

⁽³⁾ Paul NAULIN, *L'Itinéraire de la Conscience, Etude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Aubier, 1963, 517 pp.

⁽⁴⁾ Robert FRANCK, *Les traits fondamentaux de la méthode de Jean Nabert*, dans *Revue philosophique de Louvain*, tome 63 (1965), pp. 97-115.

Nous supposerons que le lecteur a déjà pris connaissance de l'œuvre de Nabert, dans ses grandes lignes ; car il ne nous est pas possible de fournir ici un exposé général de sa pensée touchant chacune des questions qui seront abordées.

I

L'INTERPRÉTATION DE M. PAUL RICŒUR

Si l'œuvre de Jean Nabert prend aujourd'hui la place qui lui revient dans la philosophie française, on doit en remercier sans réserves M. Ricœur. Sa grande autorité, et la fervente admiration qu'il porte à une pensée que personne avant lui n'avait analysée, témoignèrent de la valeur de cette œuvre. Il fit beaucoup en outre pour la faire mieux connaître. Aussi est-ce avec reconnaissance, et non sans scrupules, que nous abordons l'examen de l'interprétation qu'il a proposée de la méthode de Nabert.

Dans sa Préface aux *Eléments pour une Ethique*, M. Ricœur a cru devoir souligner une différence profonde de méthode entre chacun des trois ouvrages de Nabert. Dans *L'Expérience intérieure de la Liberté* ⁽⁵⁾, nous dit-il, « l'idée de liberté est d'abord atteinte par la réflexion avant que soit constituée l'expérience dans laquelle elle se vérifie (...) par une seconde réflexion, plus concrète que la première » ⁽⁶⁾. L'histoire de la liberté serait, dans cette œuvre, distincte de la réflexion ⁽⁷⁾. Les *Eléments pour une Ethique* veulent annuler cet écart entre la réflexion et l'expérience, selon M. Ricœur, en alimentant cette fois directement la réflexion aux sentiments de faute, d'échec et de solitude. M. Ricœur émet cependant des doutes sur l'équilibre de la méthode réflexive qui aurait été atteint dans ce second ouvrage. Mais à supposer qu'il ait été atteint, cet équilibre est à nouveau rompu dans *l'Essai sur le Mal* ⁽⁸⁾, non plus par une équivoque tenant au maniement de la méthode réflexive, mais parce que l'injustifiable, où s'alimente cette fois la réflexion, n'est plus proportionné à notre désir d'être, comme l'étaient les senti-

⁽⁵⁾ Jean NABERT, *L'Expérience intérieure de la liberté*, (thèse pour le doctorat ès Lettres), Paris, P.U.F., 1924.

⁽⁶⁾ *Eléments...*, p. 13.

⁽⁷⁾ *Eléments...*, p. 14.

⁽⁸⁾ Jean NABERT, *Essai sur le Mal*, Paris, P.U.F., 1955.

ments de faute, d'échec et de solitude. Alors que la méthode réflexive pouvait se contenter de pénétrer de raison ces divers sentiments d'insatisfaction, il faut une tactique nouvelle pour suggérer l'injustifiable, c'est-à-dire un au-delà du non-valable ⁽⁹⁾.

En ce qui concerne tout d'abord *L'Expérience intérieure de la Liberté*, il y aurait dualité entre la réflexion sur la liberté et l'expérience de la liberté, puisqu'on trouve dans cet ouvrage une réflexion directe sur la causalité psychologique, qui livre une idée de la liberté antérieure à la conscience spontanée ⁽¹⁰⁾, antérieure à l'expérience intérieure de la liberté.

Il est vrai que le chapitre III de la thèse de 1924, qui décrit les moments principaux de la croyance ou de l'expérience intérieure de la liberté, est précédé, au chapitre II, par une étude de la causalité psychologique ; et de cette étude de la causalité psychologique se dégage déjà le sens de la liberté. Mais est-ce assez pour conclure que le sens de la liberté fut atteint sans faire appel à l'expérience qui sera décrite au chapitre suivant ? On remarque au contraire que les assertions sur la liberté ou sur la causalité de la conscience qui sont faites dans le chapitre II consacré à la causalité psychologique, sont justifiées explicitement, très souvent sinon toujours, par un appel à l'expérience.

Selon M. Ricœur la dualité entre le concept philosophique de la liberté et l'expérience de la liberté, serait non seulement tolérée, mais aussi revendiquée, par la méthode de *L'Expérience intérieure de la Liberté*. Et il cite le passage que voici : « Nous ne voudrions cependant pas dire que la liberté est substantiellement identique à la croyance que nous en formons. La liberté n'est rien, si elle n'est pas un caractère de la causalité psychologique » (pp. 193-194) ⁽¹¹⁾. Il faudrait entendre ici, d'après M. Ricœur, que la liberté dont la réflexion sur la causalité psychologique peut découvrir le concept philosophique, n'est pas substantiellement identique à la liberté dont nous pouvons faire l'expérience ; et que la liberté n'est rien, si elle n'est pas ce que nous en apprend une réflexion spéculative.

Mais ce n'est pas ainsi, croyons-nous, qu'il faut comprendre les deux phrases citées. Pour Nabert, si la liberté n'est pas « substan-

⁽⁹⁾ *Eléments...*, p. 15.

⁽¹⁰⁾ *Eléments...*, p. 14.

⁽¹¹⁾ *Eléments...*, p. 14.

tiellement identique à la croyance que nous en formons », c'est parce que la causalité demeure toujours au-delà des idées ou des formes qu'elle revêt dans et par la croyance ⁽¹²⁾. Nos actes et nos décisions qui se renouvellent sans cesse et imprévisiblement, nous révèlent l'inadéquation persistante de l'image que notre croyance se forme de notre liberté. Nous n'avons jamais fini d'être surpris par la richesse insoupçonnée de la causalité de la conscience ; la liberté déborde chacun des visages que lui découvre notre croyance.

D'autre part, selon Nabert, « la liberté n'est rien, si elle n'est pas un caractère de la causalité psychologique », parce que je n'ai pas d'intuition qui me mettrait à la source même de l'acte ⁽¹³⁾, et qui me dispenserait de chercher la causalité dans la vie psychologique où elle s'inscrit ⁽¹⁴⁾. Mais contrairement à ce que pense M. Ricœur, c'est précisément dans la croyance ou dans l'expérience intérieure, que la liberté apparaît comme un caractère de la causalité psychologique. Je ne puis saisir la liberté autrement que dans une croyance où elle m'apparaît comme le caractère d'un acte dont j'aurais produit les éléments psychologiques ⁽¹⁵⁾. L'expérience intérieure, ou la croyance, est une réflexion, écrit Nabert, qui opère sous une forme discursive une sorte de reprise de l'acte ⁽¹⁶⁾ ; or c'est par les faits psychologiques que s'exprime discursivement la causalité de la conscience ⁽¹⁷⁾.

L'affirmation de la causalité productive ne peut être une affirmation spéculative, dit encore Nabert, car elle n'est vraie que si elle est l'enjeu d'une expérience intérieure ⁽¹⁸⁾.

Quant à la fonction de la croyance, il nous semble qu'elle n'est pas, comme l'affirme M. Ricœur, médiatrice entre la réflexion et l'expérience ⁽¹⁹⁾. Le texte auquel se réfère M. Ricœur dit qu'elle est médiatrice « entre les faits psychologiques (...) et l'acte en deçà duquel nous ne pouvons remonter » ⁽²⁰⁾, et non qu'elle est médiatrice entre une réflexion sur les faits psychologiques et une expé-

⁽¹²⁾ *L'Expérience...*, p. 197.

⁽¹³⁾ *L'Expérience...*, p. 186.

⁽¹⁴⁾ *L'Expérience...*, p. 184.

⁽¹⁵⁾ *L'Expérience...*, p. 194.

⁽¹⁶⁾ *L'Expérience...*, p. 254.

⁽¹⁷⁾ *L'Expérience...*, p. 301.

⁽¹⁸⁾ *L'Expérience...*, p. 188.

⁽¹⁹⁾ *Eléments...*, p. 14.

⁽²⁰⁾ *L'Expérience...*, pp. 191-192.

rience de nos actes particuliers. D'ailleurs que serait l'expérience d'un acte, hors d'une réflexion sur les faits psychologiques où cet acte se manifeste ? Elle serait l'intuition d'une causalité, en deçà des faits psychologiques dans lesquels elle s'investit sous forme d'acte particulier, intuition que Nabert rejette expressément.

La croyance à la liberté est médiatrice entre les faits psychologiques et l'acte, au sens où elle permet de comprendre l'inadéquation persistante entre les faits psychologiques et l'initiative qu'ils développent ; c'est seulement, en effet, par les catégories du caractère, de la personnalité et de la productivité infinie ⁽²¹⁾, qui sont les catégories propres à la croyance à la liberté, qu'il est possible de comprendre cette inadéquation, comme l'explique le chapitre III de *L'Expérience intérieure de la Liberté*.

Que faut-il penser ensuite du jugement que M. Ricoeur a porté sur les *Eléments pour une Ethique* ?

Dans cet ouvrage, nous dit-il, il n'y a plus dualité entre la réflexion et l'expérience, puisque la réflexion s'alimente directement aux sentiments de faute, d'échec et de solitude.

Mais M. Ricoeur croit devoir dénoncer une autre dualité de méthode dans cette œuvre : « On peut se demander si tout doublement a cessé entre la certitude suprême dont Nabert dit lui-même qu'elle est 'à la fois absolue et irréaliste' (p. 61) et l'action » ⁽²²⁾. Assurément, il y a une différence entre la certitude suprême, et l'action où se fait la vérification incessante de cette certitude. Faut-il y voir cependant une dualité de méthode ?

On se rappellera que la réflexion, pour Nabert, est chargée de vérifier, dans l'existence et par nos actes, la certitude originaire de l'être du moi qui nous est donnée dans la « conscience pure ». Et il faut bien reconnaître que le statut accordé par Nabert à ce qu'il appelle la conscience pure, est difficile à saisir dans les *Eléments pour une Ethique*. S'il n'est pas possible d'analyser ici en

⁽²¹⁾ La troisième catégorie que Nabert discerne dans la croyance à la liberté n'est pas, comme le pense M. Ricoeur, l'infinité du sacrifice, mais l'infinie productivité. Nabert explique longuement (pp. 246 et suivantes) que si le sacrifice peut provoquer une croyance à la liberté sous forme de productivité infinie, il est loin d'être seul à pouvoir le faire, et qu'il risque même de fausser la croyance. Et il ajoute, en particulier, que l'idée du sacrifice ne peut aucunement spécifier la liberté.

⁽²²⁾ *Eléments...*, p. 14.

quelques mots le rapport exact que l'auteur établit entre la conscience pure et la réflexion vérificatrice, il suffira peut-être de rappeler ceci : le présent où la conscience se ressaisit en son principe, écrit Nabert, ne la détache pas réellement de la durée où elle se déploie et se construit, il n'est pas une enclave dans le devenir du moi ⁽²³⁾. La conscience pure est le « principe » de la réflexion ⁽²⁴⁾, elle n'est donc pas une réflexion d'un genre particulier. Il n'y a pas deux sortes de réflexion, qui auraient à suivre chacune sa méthode propre. La certitude suprême est « irréaliste », comme le rappelle fort justement M. Ricœur. Et Nabert s'explique : « Elle est irréaliste parce que le moi pour lequel elle vaut n'a point encore commencé de se changer et de se transformer » ⁽²⁵⁾. En d'autres mots, la certitude suprême est irréaliste tant que le moi n'a pas commencé de la vérifier dans ses actes. N'est-ce pas dire que la certitude suprême est inséparable de l'action réfléchie qui la vérifie ? La certitude suprême, « le principe par lequel le sujet de la réflexion se comprendra doit être immanent, non pas seulement aux opérations conduisant la conscience jusqu'à lui, mais encore aux expériences qui sont au point de départ de la recherche réflexive tout entière » ⁽²⁶⁾.

Quant à l'*Essai sur le Mal*, la méthode réflexive y est à nouveau rompue, selon M. Ricœur. Car cette fois c'est vers l'expérience de ce qui est injustifiable que se tourne Jean Nabert. Et l'injustifiable ne peut plus être reconnu réflexivement comme une résistance ou une défaillance, homogène et proportionnée à notre désir d'être (contrairement à la faute, à l'échec et à la solitude dans les *Éléments*).

Aussi rencontre-t-on ici, nous dit M. Ricœur, une tactique nouvelle. Les maux injustifiables s'inscrivent dans une contradiction plus radicale que celle qui oppose les choses valables et non-valables, ainsi désignées au nom de certaines normes. Aussi Nabert a-t-il tenté, « par une méthode de transparence et de passage à la limite », de « suggérer un au-delà du non-valable, mais au travers du non-valable » ⁽²⁷⁾.

⁽²³⁾ *Éléments...*, pp. 74-5 (1^{re} éd. pp. 67-68).

⁽²⁴⁾ *Éléments...*, p. 77 (1^{re} éd. p. 70).

⁽²⁵⁾ *Éléments...*, p. 69 (1^{re} éd. p. 61).

⁽²⁶⁾ *Éléments...*, p. 63 (1^{re} éd. p. 54).

⁽²⁷⁾ *Éléments...*, p. 15.

Faut-il souscrire à cette interprétation ? Voici une phrase de l'*Essai* qui, nous semble-t-il, est assez claire : « Une seule voie s'offre à nous ; revenir du monde où nous avons cherché les traces de l'injustifiable, vers le moi, où il pourrait bien avoir sa source véritable s'il était exact que, sans sortir de soi, et par le seul rapport qu'il soutient avec soi, le moi discerne l'invincible contradiction inscrite dans l'être qui est le sien, et dont il s'assure par l'acte même qui dénonce cette contradiction : (...) elle réapparaît dans tout effort pour la surmonter » ⁽²⁸⁾.

Dans cette définition que Nabert lui-même a donnée de sa méthode, il n'est nullement question de transparence ou de passage à la limite de réalités non-valables, comme l'affirme M. Ricœur, puisqu'il s'agit de revenir du monde au moi et de discerner, sans sortir de soi, une invincible contradiction dans l'être du moi. Et l'on remarquera également que cette « seule voie » que Nabert prétend suivre dans l'*Essai*, était aussi celle des *Eléments pour une Ethique*. Les expériences de la faute, de l'échec et de la solitude étaient injustifiables, elles aussi ; rien, dans nos actes ou dans les circonstances de notre vie, nous disait-il, ne permettait de justifier le caractère absolu et définitif que revêtent à nos yeux nos fautes, nos échecs, et notre solitude. Aussi fallait-il, pour en rendre compte, revenir à « l'expérience métaphysique » d'une contradiction radicale dans l'être du moi, entre ce qu'il appelait le « moi pur » et le « non-être ».

Nous ne pensons pas que la méthode diffère entre les trois œuvres de Nabert, et nulle part il n'y eut, selon nous, dédoublement de la méthode. Du moins les raisons proposées par M. Ricœur ne suffisent-elles pas à l'affirmer, comme nous avons essayé de le montrer par ce bref examen. Mais il est encore un autre problème que M. Ricœur aborde dans sa Préface aux *Eléments pour une Ethique*, qui est central dans l'œuvre de Jean Nabert et auquel il est nécessaire de nous arrêter ici.

M. Ricœur constate que Jean Nabert suit une « via media » entre Kant et Maine de Biran : il refuse en effet, soit de réduire la « dimension de l'intimité » à la conscience transcendantale comme le fit Kant, soit de dériver du fait primitif du vouloir la conscience transcendantale avec ses exigences d'objectivité, comme le tenta

⁽²⁸⁾ *Essai...*, p. 35.

Biran. Contre ces deux auteurs, écrit M. Ricœur, Nabert maintient la pluralité des « foyers de la réflexion » ; il affirme que la réflexion qui est soumise aux normes de la connaissance objective, et la réflexion qui est directement orientée sur l'intimité du moi, sont deux modes distincts de la réflexion qui doivent se prêter un mutuel appui ⁽²⁹⁾.

La façon dont M. Ricœur définit ici la position de Nabert, requiert notre entière adhésion. Mais dans l'article qu'il fit paraître quelques mois plus tard dans *Les Etudes Philosophiques*, M. Ricœur semble démentir partiellement ce qu'il disait dans sa Préface. La philosophie de Nabert, écrit-il cette fois, 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, de réintégrer le cogito objectif à l'intérieur de la conscience active et productrice ⁽³⁰⁾.

Nous ne croyons pas que Nabert ait tenté cette réintégration, nous pensons que l'affirmation de deux « foyers » irréductibles de la réflexion est essentielle à sa pensée ⁽³¹⁾, et nous donnerons donc raison, sur ce point, à la Préface contre l'article des *Etudes Philosophiques*. Aussi est-ce maintenant l'interprétation proposée dans cet article, que nous allons nous permettre de remettre en question.

« On ne saurait se contenter, écrit M. Ricœur, de la solution provisoire qui consiste à distinguer et à juxtaposer plusieurs 'foyers de la réflexion', un foyer de vérité et un foyer de liberté ; il est vrai qu'il existe quelques textes de Nabert dans ce sens ; mais ils ne sont pas destinés à rendre compte de la constitution radicale de la conscience et de l'existence, mais seulement à décrire les manifestations historiques de la philosophie réflexive » ⁽³²⁾. La réintégration du cogito objectif à l'intérieur de la conscience active et productrice, Nabert l'aurait tentée dès son premier ouvrage, dans la thèse de 1924.

Nous croyons qu'il est nécessaire ici d'attirer l'attention sur la brève étude que Nabert consacre à la philosophie d'Hamelin, au chapitre IV de sa thèse, étude qui est destinée précisément à montrer qu'une telle réintégration aboutit inévitablement à l'échec. Les textes sont clairs et nous ne croyons pouvoir mieux faire que

⁽²⁹⁾ *Eléments...*, pp. 8-9.

⁽³⁰⁾ *L'acte et le signe...*, pp. 340-341.

⁽³¹⁾ Cfr *Les traits fondamentaux...*

⁽³²⁾ *L'acte et le signe...*, p. 340.

de laisser parler Nabert : « pour n'avoir pas conféré à l'entendement, à la fonction d'objectivité une entière autonomie, écrit-il, et pour avoir fait de la conscience la catégorie suprême, à la fois de la connaissance et de l'action, cette doctrine rencontre toutes les difficultés traditionnelles » ⁽³³⁾. Et il conclut un peu plus loin : « il faut distinguer dans l'esprit lui-même, l'acte qui constitue la règle de vérité intérieure à tout jugement, de l'acte qui fait transparaître sous la personnalité et le caractère, l'initiative singulière d'une conscience » ⁽³⁴⁾.

Dans les *Eléments pour une Ethique*, la position de Nabert est identique ; il réaffirme sans réserves une distinction entre « l'ordre des valeurs » de vérité et l'ordre des valeurs éthiques : « On ne peut songer à réduire ou à atténuer la distinction entre les intentions génératrices des ordres de valeurs sans se replacer dans l'hypothèse qui en fait autant de points de vue limités, ou d'expériences partielles, susceptibles d'être corrigées ou complétées, à mesure qu'on accède à un plan supérieur et plus concret » ⁽³⁵⁾. Les valeurs de vérité ne sont pas suspendues à la même certitude que les valeurs de l'éthique, elles ne sont pas éclairées par un même foyer de la conscience ⁽³⁶⁾.

Quant à la façon dont M. Ricœur explique l'intégration que Nabert aurait tentée, entre le « foyer de vérité » et le « foyer de liberté », elle nous paraît reposer sur une équivoque. En effet, M. Ricœur s'appuie sur un thème important dans l'œuvre de Nabert : celui de l'objectivation. L'acte intérieur s'objective dans des significations, et si les valeurs nous apparaissent comme des essences, c'est dans la mesure où « l'acte générateur de la valeur » s'est retiré de ses créations, « comme se voile un regard quand l'âme se refuse à l'amour » ⁽³⁷⁾. Cette objectivation des valeurs résulte, comme nous l'explique Nabert, du « dédoublement de l'esprit, capable tout ensemble de créer et de s'affecter soi-même par ses propres créations » ⁽³⁸⁾. Dans cette loi d'affectation de soi par soi, où l'objectivation apparaît inhérente à la production des valeurs, M. Ricœur croit reconnaître une réintégration du cogito objectif à

⁽³³⁾ *L'Expérience...*, pp. 288-289.

⁽³⁴⁾ *L'Expérience...*, p. 293.

⁽³⁵⁾ *Eléments...*, pp. 98-99 (1^{re} éd. p. 96).

⁽³⁶⁾ *Eléments...*, p. 100 (1^{re} éd. p. 98).

⁽³⁷⁾ *Eléments...*, p. 89 (1^{re} éd. p. 84).

⁽³⁸⁾ *Eléments...*, p. 88 (1^{re} éd. p. 83).

l'intérieur de la conscience active. Mais n'y a-t-il pas lieu de différencier deux sortes d'objectivités : l'objectivité des valeurs éthiques et l'objectivité des valeurs de vérité ⁽³⁹⁾ ?

Certes, les valeurs de vérité aussi bien que les valeurs éthiques sont créées, selon Nabert, par la conscience, elles résultent les unes et les autres d'une objectivation, elles sont de part et d'autre l'expression objective d'une intention pure génératrice de la conscience. Mais c'est au niveau même des intentions pures génératrices des différents ordres de valeurs que Nabert prétend maintenir une distinction, distinction « qu'on ne peut songer à réduire ou à atténuer », comme nous l'avons vu il y a un instant ; et l'objectivation inhérente à une intention génératrice de valeurs éthiques est, elle aussi, d'une autre nature que l'objectivation qui s'exerce dans une intention génératrice de valeurs de vérité. Nabert nous éclaire explicitement sur la différence radicale qui subsiste, selon lui, entre une objectivation des valeurs de vérité et une objectivation des valeurs éthiques. Soit, en particulier, le caractère d'universalité que l'objectivation confère aux valeurs éthiques aussi bien qu'aux valeurs de vérité. S'il y a bien, de part et d'autre, universalisation de ces valeurs, c'est en deux sens nettement différents. Comme le remarque fort justement M. Naulin ⁽⁴⁰⁾, l'universalité des valeurs éthiques est « une universalité intensive », en ce qu'elle ne se réfère pas à l'ensemble des êtres raisonnables, mais enveloppe virtuellement tous nos actes à venir.

Dans la mesure où l'universalité d'une valeur éthique aurait à se référer à l'ensemble des êtres raisonnables, elle dépersonnaliserait aussi cette valeur. Dans la mesure au contraire où, parce qu'elle acquiert une universalité, la valeur est capable de donner un sens

⁽³⁹⁾ Soulignons que l'explication avancée par M. Ricoeur s'appuie finalement sur l'objectivation des valeurs de liberté et des valeurs de vérité, et non sur l'objectivation de nos actes libres et des choses. C'est donc l'objectivation des valeurs qui doit retenir ici notre attention. Mais au début de son article, M. Ricoeur croit découvrir déjà dans l'objectivation de nos actes, décrite par Nabert dans son premier ouvrage, une « solution partielle » au problème de la réintégration du cogito objectif dans la conscience active. Or cela suppose que l'on assimile l'objectivité de l'acte opérée par la conscience, à l'objectivité du fait opérée par l'entendement, ce que Nabert conteste explicitement (Cfr, par exemple, *L'Expérience...*, pp. 297-300).

⁽⁴⁰⁾ P. NAULIN, *La Morale de l'Autonomie*, dans *Les Etudes Philosophiques*, juillet-septembre 1962, p. 352.

ou une orientation à la totalité de notre existence, au lieu de rester liée à quelque aspiration contingente et limitée de notre vie psychologique, elle opère aussi la personnalisation de notre existence. On se souviendra en effet que, pour Nabert, la personnalité résulte de la solidarité instaurée dans la totalité de nos actes, par l'unité d'un même dessein : et ce dessein s'exprime précisément, on le conçoit aisément, par l'idée d'une valeur à poursuivre.

Ainsi donc l'objectivation de la valeur éthique opère la personnalisation de cette valeur et de la conscience qui veut s'y consacrer, alors que l'objectivation de la valeur de vérité en fait obligatoirement, selon Nabert, une valeur impersonnelle et dépersonnalise la conscience qui l'accepte ⁽⁴¹⁾. Il apparaît non seulement que la différence est radicale entre une valeur de vérité objective et une valeur éthique objective, mais encore que l'objectivation inhérente au cogito objectif, et l'objectivation opérée par la conscience agissante et productive, sont de sens opposé.

Aussi faut-il conserver toute sa force, croyons-nous, à la distinction que Nabert fit à maintes reprises entre plusieurs « foyers » de la réflexion. Rien tout au moins ne permet de penser que Nabert tenta de les ramener à l'unité.

II

L'INTERPRÉTATION DE M. PAUL NAULIN

Nous ne songeons nullement à contester l'importance de l'ouvrage que M. Paul Naulin a consacré à l'œuvre de Jean Nabert, sous le titre *L'Itinéraire de la Conscience*. Ce livre d'une grande clarté, présente un commentaire fouillé d'une pensée dont personne n'hésite à reconnaître qu'elle offre de sérieuses difficultés d'interprétation. Nous croyons cependant qu'il y a lieu de faire une réserve importante. Le livre de M. Naulin est appelé à devenir le guide de nombreux lecteurs de Nabert ; sans doute marquera-t-il de son empreinte l'image commune que revêtira bientôt la pensée

⁽⁴¹⁾ « On a donc le droit de dire qu'à mesure que le sujet de la connaissance exerce souverainement sa fonction, ce qu'il pouvait y avoir au principe de contingent ou de borné dans son action, s'efface et s'évanouit pour faire place à une action de penser où expire toute individualité et toute conscience personnelle » (*L'Expérience...*, p. 281).

de Nabert dans l'histoire de la philosophie. On comprendra dès lors pourquoi nous désirons discuter une des idées directrices de l'interprétation qui s'y trouve proposée, et qui nous paraît contestable. Cette idée, la voici : il existerait tout au long de l'œuvre de Nabert un « dédoublement de la réflexion ».

« Bien que Nabert ne fasse pas explicitement la distinction, il suffit de le lire pour se convaincre que sa méthode suppose en effet deux formes de la réflexion : d'une part, il est certain que l'élaboration de sa pensée procède à chaque instant d'une réflexion philosophique, c'est-à-dire de la méthode réflexive ; mais d'autre part, l'expérience à laquelle se réfère cette réflexion philosophique contient déjà une première réflexion qui s'effectue au niveau même de la vie et que nous proposons de nommer réflexion 'naturelle'. (...) Distinction essentielle (...) parce qu'elle commande tout le progrès de la pensée » ⁽⁴²⁾.

Ainsi la dualité de la réflexion philosophique et de la réflexion sur l'expérience que M. Ricoeur croyait devoir attribuer exclusivement à *L'Expérience intérieure de la Liberté*, est étendue par M. Naulin aux trois ouvrages de Nabert.

Mais tandis que cette dualité de la réflexion entraînait selon M. Ricoeur une dualité de méthode, M. Naulin n'y voit que les deux démarches complémentaires d'une méthode unique. Plus précisément, la « réflexion philosophique » est une réflexion sur les conditions de possibilité de l'expérience, et la « réflexion naturelle » est une réflexion sur le réel ⁽⁴³⁾ ; « la conscience vulgaire prouve la réalité du développement, mais la conscience philosophique en dévoile la nécessité » ⁽⁴⁴⁾. Conscience vulgaire et conscience philosophique se prêtent un mutuel appui.

Et s'il existe selon M. Naulin une différence de méthode entre *L'Expérience intérieure de la Liberté* et les deux ouvrages ultérieurs, comme l'affirmait aussi M. Ricoeur, ce n'est pourtant plus, cette fois, parce que le dualisme de la réflexion et de l'expérience aurait été surmonté dans les *Eléments pour une Ethique*, mais parce que la complémentarité entre les deux réflexions change de nature entre le premier ouvrage et les deux suivants. Tandis que la thèse de 1924 passe du possible au réel, ou de la réflexion philosophique

⁽⁴²⁾ *L'Itinéraire...*, p. 73.

⁽⁴³⁾ *L'Itinéraire...*, p. 35.

⁽⁴⁴⁾ *L'Itinéraire...*, p. 31.

à l'expérience, ou de l'idée philosophique de liberté à une expérience qui doit lui « correspondre » et en vérifier la réalité ⁽⁴⁵⁾, les « œuvres morales » ⁽⁴⁶⁾ font le chemin inverse : elles vont du réel au possible, la réflexion philosophique n'est plus « à priori », c'est la « réflexion naturelle » ou l'expérience qui fournit à la réflexion philosophique le donné dont elle part, et c'est aussi la réflexion naturelle qui doit « contrôler » la réflexion philosophique et la vérifier par le progrès qu'elle imprime à l'existence ⁽⁴⁷⁾.

Considérons les raisons qui ont déterminé M. Naulin à distinguer, au sein de la méthode de Nabert, une réflexion naturelle et une réflexion philosophique.

En ce qui concerne *L'Expérience intérieure de la Liberté*, M. Naulin remarque tout d'abord ⁽⁴⁸⁾ que les deux premiers chapitres de cet ouvrage déterminent l'idée de la liberté, non à partir de l'expérience vécue, mais par une réflexion « proprement » philosophique. Et le « problème » du troisième chapitre est alors de chercher à faire « correspondre à cette idée de la liberté une expérience effective » ; ce problème est celui que doit résoudre la réflexion naturelle. M. Naulin rejoint ainsi pour l'essentiel l'opinion de M. Ricœur sur ce livre, et nous avons dit plus haut pourquoi elle ne nous semble pas fondée.

Mais outre cette remarque d'ordre général, M. Naulin retrouve le même dédoublement de la réflexion, « de manière plus précise encore, dans le détail de la démonstration. Soit, en particulier, la déduction des catégories de la liberté ». Remarquons que M. Naulin fournit deux interprétations différentes de cette déduction, qui nous semblent contradictoires.

En effet, aux pages 74 et 75 de son étude, il affirme que la réflexion philosophique « détermine à priori les conditions nécessaires pour qu'on puisse parler de liberté » ; que la réflexion philosophique définit les catégories de la liberté et en démontre la nécessité, avant que la réflexion naturelle ne les retrouve dans l'expérience. Par contre, à la page 167, il écrit : « Seul, l'exercice de

⁽⁴⁵⁾ *L'Itinéraire...*, pp. 74-75.

⁽⁴⁶⁾ C'est ainsi que M. Naulin désigne les *Eléments pour une Ethique et l'Essai sur le Mal*.

⁽⁴⁷⁾ *L'Itinéraire...*, pp. 76-77.

⁽⁴⁸⁾ *L'Itinéraire...*, pp. 73-74.

la liberté me permet de savoir quelles formes elle prend dans notre vie ; c'est donc à l'expérience intérieure de discerner les catégories de la liberté (...) il faut renoncer à déterminer celles-ci à priori ». Et M. Naulin ajoute : « au delà de l'expérience qui en atteste la réalité pour l'existence, elles vont être déduites après coup de l'idée même de liberté ».

Outre l'opposition que l'on constate entre ces deux interprétations différentes, on peut se demander quelle est l'utilité d'une déduction des catégories « après coup », lorsque celles-ci nous sont déjà connues par l'expérience. L'utilité de la déduction serait de convertir la facticité des catégories en nécessité ⁽⁴⁹⁾. En effet, si c'est la réflexion naturelle sur notre expérience qui nous fait connaître l'existence des catégories, elle ne nous apprend cependant pas, selon M. Naulin, qu'elles sont nécessaires. Mais en est-il bien ainsi ? M. Naulin écrit à la page 75, que tout homme, par une réflexion naturelle sur ses actes, peut convertir la fatalité du caractère en une loi spirituelle de résistance immanente à la liberté elle-même. C'est donc ici la réflexion naturelle qui convertit la facticité du caractère en une nécessité spirituelle. En outre, dans le bref aperçu qu'il trace de l'étude du caractère à la page 75, et qui est destiné précisément à définir le rôle de la réflexion naturelle et de la réflexion philosophique, M. Naulin n'attribue explicitement d'autre rôle à la réflexion naturelle que de convertir la facticité du caractère en nécessité. Mais alors qu'est-ce donc qui distingue la réflexion « naturelle » de la réflexion « philosophique » ? Rien, semble-t-il, du moins en ce qui concerne la catégorie du caractère.

En est-il autrement pour les deux autres catégories de la liberté ? M. Naulin écrit en note, à la page 167 : « Nous verrons qu'en fait, si le progrès de la recherche est bien celui que nous avons indiqué, ses moments ne sont nettement distingués qu'à l'occasion de l'étude du caractère, et nous aurons à nous demander à quoi tient cette incertitude apparente de la méthode ».

Tout ceci ne concerne encore que le premier livre de Nabert, *L'Expérience intérieure de la Liberté*. Que faut-il penser des « œuvres morales » ?

Pour M. Naulin, l'existence même du *Livre Premier des Éléments pour une Ethique* atteste deux formes distinctes de la ré-

⁽⁴⁹⁾ *L'Itinéraire...*, p. 167.

flexion. En effet, dans ce premier « livre », qui a pour titre *Les Données de la Réflexion*, « il s'agit de la réflexion que suscite en tout homme le sentiment de la faute, de l'échec, de la solitude et dont les résultats constituent un « donné » pour la réflexion philosophique » ⁽⁵⁰⁾.

Ainsi donc la réflexion contenue dans les trois premiers chapitres de ce livre sur la faute, l'échec et la solitude, ne serait pas philosophique, elle serait une réflexion « naturelle », dont les « résultats » feront ultérieurement l'objet d'une réflexion philosophique.

Comment M. Naulin caractérise-t-il cette réflexion naturelle ? Elle est la réflexion de l'homme dans sa vie quotidienne ⁽⁵¹⁾, réflexion qui est faite de préjugés de la conscience commune ⁽⁵²⁾, et qui définit notre existence par rapport aux significations constituées de la culture, des croyances morales ou religieuses ⁽⁵³⁾. Or nous lisons dans le *Premier Livre des Eléments*, par exemple, que « tout conspire à suggérer que le sentiment de la faute est contenu dans le rapport entre une décision du sujet et une règle » ⁽⁵⁴⁾, mais que ceci n'est pas exact, et que « ce que la réflexion du moi sur la faute et sur son passé doit permettre de découvrir, c'est l'ordre réel du conditionnement des sentiments et des expériences que nous comprenons sous le titre unique d'expérience morale » ⁽⁵⁵⁾. Il semble donc bien que la réflexion que Nabert entreprend sur les sentiments moraux est déjà fort éloignée d'une réflexion « naturelle », puisqu'elle va à l'encontre de ce que tout conspire à suggérer à la conscience commune.

M. Naulin reporte même sur la conscience commune une réflexion qui, selon le texte même de Nabert qu'il cite à cet effet, « ne doit point seulement révéler les structures permettant de comprendre les limites de la satisfaction ; elle s'oriente vers l'affirmation à laquelle s'ordonne l'expérience morale tout entière » ⁽⁵⁶⁾. Cette affirmation à laquelle s'ordonne l'expérience morale, on s'en souvient, c'est « l'affirmation originaire » dans la conscience pure, à laquelle répond « l'acte intérieur » dans une perspective psycho-

⁽⁵⁰⁾ *L'Itinéraire...*, pp. 76-77.

⁽⁵¹⁾ *L'Itinéraire...*, p. 73.

⁽⁵²⁾ *L'Itinéraire...*, p. 71.

⁽⁵³⁾ *L'Itinéraire...*, p. 77.

⁽⁵⁴⁾ *Eléments...*, p. 22 (1^{re} éd. p. 6).

⁽⁵⁵⁾ *Eléments...*, p. 23 (1^{re} éd. p. 8).

⁽⁵⁶⁾ *L'Itinéraire...*, p. 76.

logique ⁽⁵⁷⁾. Ainsi donc ce serait la réflexion de la conscience commune qui s'oriente vers l'affirmation originaire ou vers l'acte intérieur. Or ce que la philosophie a précisément en propre dans les « œuvres morales », selon M. Naulin, c'est qu'elle « s'efforce de retrouver l'acte » intérieur qui constitue les significations de la réflexion naturelle ⁽⁵⁸⁾. Mais rien ne distingue plus alors la réflexion « naturelle » sur les sentiments de faute, d'échec et de solitude, de la réflexion philosophique.

Que la réflexion « naturelle », par laquelle chacun interprète son existence en fonction de sa culture, de ses croyances morales ou religieuses, soit différente de la réflexion philosophique, il n'y a certes pas lieu de le discuter. Mais que « l'expérience intérieure » ou réflexive dont parle Nabert, puisse être identifiée à une telle réflexion naturelle, c'est ce que nous pensons, en premier lieu, devoir contester. L'expérience réflexive constitue déjà une reprise sur l'expérience ou sur la réflexion « naturelle ». Dans l'expérience réflexive, nos actes, nos valeurs, nos croyances et tout ce qui nous paraît concerner notre existence propre, se révèlent à nous avec certitude comme autant de vérifications ou d'expressions inadéquates de notre être véritable. Et certes, une telle certitude est secrètement toujours présente tout au long de notre existence. Mais nous n'y sommes pas toujours attentifs ; certaines conditions sont requises (tel le renoncement dont parle Nabert au chapitre IV des *Éléments*), pour que l'expérience de notre existence devienne véritablement une expérience réflexive ou intérieure de notre existence ⁽⁵⁹⁾.

Si l'expérience réflexive constitue déjà une reprise sur l'expérience ou sur la réflexion « naturelle », est-elle pour autant identique à l'analyse philosophique ? Nous reviendrons à cette question dans un instant. Précisons auparavant que le rapport que M. Naulin discerne entre l'expérience réflexive et la réflexion philosophique, nous paraît aussi contestable.

Tant qu'on assimile l'expérience réflexive à la réflexion naturelle, comme le fait M. Naulin, on ne peut manquer de rapporter à l'analyse philosophique la tâche de rectifier les interprétations

⁽⁵⁷⁾ *Éléments...*, pp. 71-2 (1^{re} éd. p. 63).

⁽⁵⁸⁾ *L'Itinéraire...*, p. 77.

⁽⁵⁹⁾ *Éléments...*, p. 69 (1^{re} éd. p. 61).

spontanées et les préjugés de la réflexion naturelle concernant notre être véritable, ou la tâche « d'éliminer les formes de culture qui le masquent » ⁽⁶⁰⁾. Par contre, si la réflexion philosophique « ne peut (...) que reprendre une recherche immanente » à la réflexion naturelle, comme le reconnaît par ailleurs M. Naulin, en ce qui concerne du moins les deux derniers ouvrages de Nabert ⁽⁶¹⁾, c'est que la réflexion naturelle est déjà capable de rectifier ses préjugés et de lever les masques qu'elle a créés, c'est qu'elle se mue déjà, d'expérience naturelle qu'elle était, en une expérience réflexive. Et c'est bien ce que semble admettre M. Naulin, puisqu'il écrit que l'homme peut « atteindre à la sagesse en dehors de toute connaissance philosophique » ⁽⁶²⁾. Il admet aussi finalement que « la nature de l'acte réflexif (...) est la même », dans la réflexion philosophique comme dans la réflexion qu'il appelle naturelle ⁽⁶³⁾. Nous voici loin de la distinction que M. Naulin a tout d'abord longuement présentée. « De fait, la distinction des deux formes de la réflexion, telle que nous l'avons présentée, demeure encore abstraite et risque de nous en faire méconnaître l'unité. Car, ce qui les oppose, c'est l'intention qui les anime, non la nature de l'acte réflexif qui est la même dans les deux cas » ⁽⁶⁴⁾. Il s'agissait bien, en effet, d'une distinction de nature, puisque la réflexion naturelle consistait à expliquer notre existence à l'aide des significations constituées de notre culture et de nos croyances, tandis que la philosophie était capable de retrouver, au travers des significations constituées de la culture et des croyances, l'acte intérieur qui les constitue ; distinction de nature aussi puisque « du point de vue philosophique, nous n'avons pas à vivre l'expérience morale », alors que « du point de vue de l'existence, au contraire, nous devons vivre cette expérience » ⁽⁶⁵⁾.

Mais s'il n'y a pas de différence de nature, comme l'admet en définitive M. Naulin, à quoi se réduit dès lors la distinction ? A « l'intention » qui anime ces deux réflexions : tandis que la réflexion naturelle permet à la conscience de prendre possession de soi, la

⁽⁶⁰⁾ *L'Itinéraire...*, p. 78.

⁽⁶¹⁾ *L'Itinéraire...*, p. 77.

⁽⁶²⁾ *L'Itinéraire...*, p. 79.

⁽⁶³⁾ *L'Itinéraire...*, p. 79.

⁽⁶⁴⁾ *L'Itinéraire...*, p. 79.

⁽⁶⁵⁾ *L'Itinéraire...*, pp. 77-78.

réflexion philosophique est orientée vers une vérité à connaître ⁽⁶⁶⁾. Et certes, il semblerait à première vue qu'il faille se ranger à cette dernière distinction. Lorsque Nabert écrit des livres de philosophie, on est bien tenté de penser qu'il cherche à nous dire, en vérité, ce qu'il en est de notre être véritable et de notre existence. Bien sûr, comme le dit M. Naulin, la réflexion du philosophe constitue aussi un moment de sa vie et la forme que revêt chez lui le mouvement par lequel la conscience tend à prendre possession de soi ⁽⁶⁷⁾. Mais, intrinsèquement considérée, la réflexion philosophique qui décrit l'expérience réflexive, qui en discerne les moments essentiels et qui en définit les catégories, ne se situe-t-elle pas au-dessus de cette expérience et n'en diffère-t-elle pas ? Ne répond-elle pas à une exigence de vérité qui est distincte du désir d'appropriation qui anime l'expérience réflexive ? La réflexion philosophique et l'expérience réflexive ne se distinguent-elles donc pas au moins dans leur intention ?

Ici encore, si l'on veut rester fidèle à la pensée de Nabert et malgré les apparences, il faut répondre, croyons-nous, par la négative.

En effet, l'expérience intérieure ou réflexive ne se réduit pas à un sentiment, à une certitude ineffable au cœur de notre existence, qui nous donnerait la force de surmonter nos fautes, nos échecs et notre solitude, et d'affronter les maux qui nous accablent ; elle ne se réduit pas à une certitude indicible qui donnerait à notre activité son élan. L'expérience intérieure, telle que la conçoit Nabert, est l'histoire des idées par lesquelles nous cherchons à exprimer cette première certitude, elle est déjà une réflexion qui traduit notre certitude dans un langage. Ce langage n'est pas toujours philosophique, mais il peut l'être aussi. La philosophie dira par exemple, si l'on s'en tient à l'œuvre de Nabert, que notre existence est dominée par une inégalité de notre être concret à notre être véritable, que toute action, toute signification, toute valeur est constituée par un acte intérieur, et n'est que l'expression inadéquate d'une affirmation originaire. Mais il est d'autres manières d'exprimer cela : soit, par exemple, en condamnant toute philosophie d'école qui paraît trahir une vérité plus profonde, soit par l'ironie ou par le paradoxe, soit par la destruction d'un langage à

⁽⁶⁶⁾ *L'Itinéraire...*, p. 79.

⁽⁶⁷⁾ *L'Itinéraire...*, p. 79.

l'aide même de ce langage, soit par la démystification de toutes les valeurs constituées, par le scandale, par l'ascèse spirituelle, ou encore par la description littéraire d'une existence tout entière orientée par un même dessein profondément indicible, comme le montre Nabert dans *La Princesse de Clèves* ⁽⁶⁸⁾.

Dira-t-on que ce ne sont là qu'autant de manières indirectes ou symboliques d'exprimer une vérité que seule la philosophie peut espérer définir de façon directe et adéquate ? Que l'idée de l'acte intérieur ou de l'affirmation originaire, ou celle d'une inégalité du moi empirique au moi pur, exprime sans détours et sans masques une réalité profonde dont tout autre langage ou geste ne fournit qu'une image approximative ? Mais Nabert ne dit-il pas lui-même que l'idée d'une inégalité du moi empirique au moi pur n'est encore qu'une « métaphore » ⁽⁶⁹⁾ ?

Cependant la réflexion philosophique est une étude de l'expérience intérieure ; elle analyse cette expérience et elle en trace « l'épure », comme dit Nabert ; comment donc pourrait-on l'identifier à son objet ? Il faut rappeler à ce propos que l'expérience intérieure est une expérience réflexive : elle n'est pas seulement l'histoire des idées où se traduit la certitude originaire, elle fait aussi réflexion sur son histoire. L'analyse philosophique ne bénéficie d'aucun privilège exclusif ; elle est, pour l'expérience intérieure, une manière parmi d'autres de faire réflexion sur soi ; elle est une forme, parmi d'autres, de l'expérience intérieure.

Mais il reste à dire l'essentiel : c'est qu'en maintenant entre la réflexion philosophique et l'expérience réflexive une différence, sinon de nature, du moins d'intention, en attribuant à la première une intention de vérité et à la seconde une intention d'appropriation, on laisse échapper, croyons-nous, le sens même de la philosophie de Nabert. Nabert a défini explicitement le sens qu'il entendait donner à sa philosophie : elle a pour tâche de convertir le sensible en signe. Plus précisément, convertir le sensible en signe c'est reconnaître dans le sensible, « action, personne, œuvre », le signe ou « le reflet » d'un acte, d'une opération créatrice ⁽⁷⁰⁾. Et c'est bien aussi ce rôle que M. Naulin reconnaît à la philosophie de Nabert, puisqu'il écrit que la philosophie, « au-delà de ces significations, s'ef-

⁽⁶⁸⁾ *L'Expérience...*, pp. 233-235.

⁽⁶⁹⁾ *Essai...*, p. 37.

⁽⁷⁰⁾ *Eléments...*, p. 80 (1^{re} éd. p. 74).

force de retrouver l'acte qui les constitue » ⁽⁷¹⁾. Mais Nabert ajoute : cette conversion du sensible en signe « est l'indispensable épreuve sans laquelle nulle conscience ne peut entrer en possession de soi et de sa loi » ⁽⁷²⁾. Ainsi donc la philosophie est elle-même une épreuve par laquelle la conscience essaie d'entrer en possession de soi. Que par elle seule la conscience puisse entrer en possession de soi, il n'y a pas lieu de le prétendre. Mais il reste que c'est là, pour Nabert, la tâche de sa philosophie : elle répond au désir de prendre possession de soi, elle est animée d'une intention d'appropriation, tout comme l'expérience réflexive. Et pas plus que par sa nature, la réflexion philosophique ne se distingue dès lors non plus de l'expérience réflexive par son intention.

* * *

L'unité de la réflexion est entière, croyons-nous, dans l'œuvre de Nabert, comme est entière l'unité de sa méthode. Si nous avons voulu montrer l'insuffisance des motifs qui conduisent M. Ricoeur et M. Naulin à nier cette unité, c'est parce qu'elle constitue un des intérêts majeurs de l'œuvre. Dédoubler la réflexion, dédoubler la méthode, c'est tenir à distance la philosophie et l'expérience (soit l'expérience de la vie réelle, soit l'expérience qui s'offre dans la « conscience pure »). Jean Nabert au contraire a tenté d'instaurer une démarche philosophique rationnelle qui puisse *coïncider* avec l'expérience de ce qui est et reste à ses yeux, injustifiable devant la raison : l'expérience de la liberté, de la faute, de l'échec, de la solitude et du mal. Ce qui est paradoxal et ne se comprend que si cette démarche, qui se veut rationnelle, ne suit pas les voies traditionnelles de la raison. Aussi l'affirmation de plus d'un foyer de réflexion rationnelle est-elle essentielle à la pensée de Nabert. Et c'est pourquoi nous avons également voulu montrer qu'il n'y a nullement lieu de croire qu'il soit revenu sur cette affirmation. Quant à la nature de cette démarche que Jean Nabert voulut instaurer, nous avons tenté ailleurs de la définir ⁽⁷³⁾.

Louvain.

Robert FRANCK,

15 janvier 1966.

Chargé de Recherches du Fonds National Belge
de la Recherche Scientifique.

⁽⁷¹⁾ *L'itinéraire...*, p. 77.

⁽⁷²⁾ *Eléments...*, p. 79 (1^{re} éd. p. 72).

⁽⁷³⁾ *Les traits fondamentaux...*