Globethics Repository



Ethique et religion [Ethics and religion]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Capelle-Dumont, Philippe
Publisher	Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosía y Letras
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-19 19:34:56
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/200955

Biblioteca digital de la Universidad Catolica Argentina

Capelle-Dumont, Philippe

Ethique et religion. Ricoeur heritier de Nabert

Simposio Paul Ricoeur, 11-12 de agosto 2011
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.
La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Capelle-Dumont, Philippe. Ethique et religion. Ricoeur heritier de Nabert [en línea]. Simposio Paul Ricoeur, 11-12 agosto 2011, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Universidad Católica de Santa Fé. Buenos Aires. [Fecha de consulta: ….]
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/ethique-religion-rocoeur-heritier-nabert.pdf>

(Se recomienda indicar antes de la dirección url la fecha de consulta en el repositorio. Ej: [Fecha de consulta: 6 de junio de 2010])

ETHIQUE ET RELIGION. RICOEUR HERITIER DE NABERT

Philippe Capelle-Dumont
Université de Strasbourg et Institut catholique de Paris

Ma communication sera consacrée à la lecture de l'œuvre de Jean Nabert, pratiquée par celui qui s'est décliné loyalement, fréquemment et modestement comme l'un de ses fervents disciples : Paul Ricœur. Permettez-moi en préalable de mentionner cette anecdote. Au printemps de l'année 2004, j'avais adressé à ce dernier une demande qu'il accepte d'être fait « Docteur *Honoris causa* » de l'Institut catholique de Paris, demande qu'il honora de sa réponse rapidement positive. Le hasard et/ou la providence ont voulu que la cérémonie académique ait lieu jour pour jour 44 ans après le décès de Nabert, soit le 13 octobre 2004. Ayant fondé avec Paul Ricœur en 2001 le « Fonds Jean-Nabert », je ne peux que relever avec émotion ces circonstances où la chronologie rend hommage aux fidélités profondes, en l'occurrence celle de Ricoeur qui ne dissimula jamais sa dette à l'égard du véritable génie que fut Nabert.

Je n'ai évidemment guère ici l'intention - l'aurais-je d'ailleurs que le temps ne me permettrait guère de lui donner consistance - de ressaisir l'ensemble du mouvement d'appropriation par Ricœur de l'œuvre nabertienne. Partons de ce qui se présente inévitablement au traitement de la question : la pensée de Nabert n'occupe pas seulement une place spéciale dans le panthéon propre des références de Ricœur, elle fût continûment un guide dans sa lecture critique de la phénoménologie transcendantale et dans l'élaboration de sa propre phénoménologie herméneutique. On connaît la phrase emblématique formée pour l'ouvrage américain « *Philosophy in France Today* » (1983), largement reproduite et commentée depuis : « J'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits : elle est dans la ligne d'une philosophie *réflexive* ; elle demeure dans la mouvance de la *phénoménologie* husserlienne ; elle veut être une variante *herméneutique* de cette phénoménologie ». Dans cette séquence à trois termes, la référence à Nabert n'occupe pas seulement le premier rang d'une dette complexe largement avouée, ce qui au demeurant serait déjà beaucoup, elle indique ce qu'on peut appeler une « tension première » - tension que Ricœur reconnaît avoir

maintenue dans l'écriture de son œuvre - : entre l'acte et l'objectivation, entre l'herméneutique du « soi » et l'herméneutique du « quoi », entre « soi » et « autrui », entre l'appartenance et la distanciation, entre la morale et l'injustifiable, entre l'*a priori et* l'historique, entre l'historique et la surprise du témoignage Ainsi se trouve balisé le chemin de commentaire qu'il nous faut emprunter et qui consistera en une relecture croisée de cette tension à têtes multiples et du geste propre de Ricœur, à l'endroit même de cette tension.

Il me faut encore justifier l'intitulé qui lui a été affecté : « *Ethique et religion* ». Car ce n'est pas la trajectoire chronologiquement factuelle de l'œuvre de Nabert - laquelle débute avec la thèse de 1924, et, via les *Eléments pour une éthique*, s'achève dans le « *Désir de Dieu* » - qui doit nous inspirer en tout premier lieu, mais le fait que Ricœur ait été sensible à l'inclusion des motifs fondamentaux du dernier œuvre de Nabert dans le premier, *i.e.* qu'il ait été conséquent avec le caractère germinal des affirmations contenues principalement dans le dernier chapitre des *Eléments*… sur les « sources de la vénération », et leur achèvement dans l'exigence des « témoignages absolus », gravée tenacement dans les feuillets tardifs sur « *Le divin et Dieu*. Au fond, Ricœur plaide, à travers les changements de vocabulaires et les déplacements thématiques, pour une lecture d'un *continuum* sous les deux motifs conjugués que nous ne perdrons pas de vue : le renversement et l'élargissement.

Retour aux textes. Paul Ricœur a produit six longs commentaires sur l'œuvre de son maître : le premier en 1957 à propos de l' *Essai sur le mal*, lequel avait paru deux ans plus tôt dans la revue *Esprit* ; le second constitua la Préface de l'édition 1962 des « *Eléments pour une éthique* » ; le troisième : le célèbre article des *Etudes philosophiques* « *L'acte et le signe selon Jean Nabert* » (1962) ; le quatrième : la Préface à l'ouvrage également posthume *L'expérience intérieure de la liberté* (1994) ; le cinquième : la Préface à l'ouvrage posthume « *Le désir de Dieu* » (1966) ; enfin, le texte de facture testamentaire intitulé : « *Jean Nabert, une relecture* » qui fut prononcé par son auteur ici même à l'Institut Catholique de Paris le 26 mars 2001[1]. Mais à côté de ces textes nommément et exclusivement consacrés à Nabert, d'autres textes en grand nombre se tiennent dans la même référence, soit de manière explicite - tels par exemple « *L'herméneutique du témoignage* » (1972), « *Levinas, penseur du témoignage* » (1989) -, soit de manière implicite tout au long de son œuvre.

Sous l'angle de vue qui vient d'être déclaré, notre propos sera donc modeste sans être cependant aisé. Je voudrais en effet demander comment Ricœur, en partant de sa lecture de l' « éthique » de Nabert, a maintenu pour sa part le lien avec la question de la « religion ». J'organiserai mon propos autour

[1] Publiée en « Postface » à *Jean Nabert et la question du divin*, Ph. Capelle (ed), Editions du Cerf, 2003, p.141-153

de trois thèmes liés à cet effort, que j'énumère d'emblée : 1. L'inévitable objectivation et le refus de l'objectivité ; 2. le désir d'être ; 3. les deux excès, et l'achèverai par quelques « considérations héritières ».

1. **L'inévitable objectivation et le refus de l'objectivité**.

Au début de sa Préface aux *Eléments pour une éthique*, Ricœur relève ce qui, à ses yeux, illustre la pratique philosophique de son maître. Le fait que cet ouvrage ne comporte aucune introduction ni aucun préalable mais immerge d'emblée son lecteur dans les choses mêmes qui sont là données, lui apparaît comme le meilleur symbole de ce qu'est la philosophie réflexive : « Le philosophe de la réflexion ne cherche pas le point de départ radical ; il a déjà commencé, mais sur le mode du sentiment : tout est déjà éprouvé mais tout reste à comprendre[2] ». Cette appréciation n'est pas sans rappeler les mots de Nietzsche dans *Götzendämmerung* et auquel Henri Birault – qui fut élève de Nabert – fit écho dans le prologue de son premier livre : « Ce livre n'est pas un livre : il n'y a ici ni commencement ni suite, ni fin[3] ». Mais une telle disposition qui refoule les arrogances de la *tabula rasa* et qui s'est trouvée assez partagée dans la philosophie du 20 siècle, ne suffit pas encore à caractériser la « philosophie réflexive » ; celle-ci se décline non point seulement en effet dans son refus de poser d'emblée une vérité première, mais dans son programme visant à révéler les structures de la conscience spontanée qui précède la réflexion. Tel est, à tout le moins, le point de départ de la lecture ricoeurienne de Nabert ; ce point de départ commande voire contient, le point d'arrivée : en prenant en compte le « quoi » des œuvres, la réflexion ramène vers le sentiment de la conscience, non pas un sentiment régional, un affect particulier, mais le sentiment en quelque sorte originaire qui exprime la certitude du désir de la conscience. Quand, en quelles circonstances un tel sentiment, un tel désir s'exprime-t-il au mieux ? Précisément dans ce que Nabert appelle les gestes de grandeur tel le sacrifice, qui suscitent la vénération.

Je ferai arrêt sur ce point décisif. Ricœur a fait paradigme du thème forgé par Nabert dans sa thèse de 1924 : *L'expérience intérieure de la liberté* et qui fut considérablement développé dans l'article de l'*Encyclopédie française* de 1957 : « La philosophie réflexive ». Dans le jeu qui opère toujours entre l'acte qui se pose et le signe dans lequel celui-ci se manifeste et s'occulte tout à la fois, se trouve la source même de la méthode revendiquée ; il oblige à penser la circularité entre le fait empirique et l'acte en son esquisse même. « Je garde, dit Ricœur dans sa *Relecture* de 2001, une affection particulière pour ce thème, qui

---

[2] Préface aux *Eléments pour une éthique*, Editions Aubier, 1962, p.5

[3] Henri Birault, *L'expérience de la pensée*, Gallimard, 1978, p. 9.

se trouve commander la stratégie de mon propre travail récapitulatif *Soi-même comme un Autre*[4] ». C'est cette même problématique où l'inspiration venue de Maine de Biran est patente, qu'il retrouve dans les *Eléments pour une Ethique* où la tension se porte sur la question des valeurs et leur apparente objectivité. Là où dans la thèse de 1924, le problème sous-jacent était celui de la vérité au sein du déterminisme, il devient dans les *Eléments* celui de la liberté dans la vie pratique. Dès cette époque, Ricœur s'inscrit en faux contre la tentation de décoder dans les termes de cette méthode, l'équivalent des préceptes mêmes de la phénoménologie transcendantale de Husserl. En dépit des homologies possibles suggérées par la théorie du signe, l'opposition est insurmontable entre d'une part l'analyse phénoménologique dont le sujet méditant, aux yeux de Nabert, se comporte comme un pur regard descriptif à l'endroit des valeurs et des essences, et d'autre part la méthode réflexive qui stigmatise le relâchement du lien intime unissant l'acte et la signification qui fait corps avec l'œuvre. Dit autrement, chez Nabert, le critère décisif de la conscience constituante est celui de la conquête jamais achevée de l'intériorité spirituelle en tant qu'elle est toujours déjà impliquée dans les significations produites.

Cet inachèvement tient à l'impossibilité pour la conscience de se maintenir au repos. Le manuscrit de 1934 intitulé : « La conscience peut-elle se comprendre ?[5] », publié en 1996, ne laisse place à aucune ambiguïté : il faut entendre le désir de compréhension de soi non point comme une autocompréhension, mais comme l'ouverture d'un acte d'inquiétude qui n'a pour sol que son opération : « Une des formes du tragique est dans la conscience de l'impossibilité d'une adéquation de l'acte pur et des actions où se précise et se détermine le devoir[6] ».

Ricœur a certes exprimé quelque réserve sur la manière dont Nabert apprécia la phénoménologie de Husserl, considérant que l'objection formée par son maître « ne porte à la rigueur que contre les descriptions les plus statiques de la phénoménologie[7] ». Mais il aura voulu retenir l'essentiel : la méthode réflexive vise moins à la description, même si elle comporte bien une strate descriptive, qu'à « une réappropriation de l'affirmation originaire par une conscience qui s'en trouve dépossédée[8] ». C'est justement sur ce point que dans la « *Relecture* » de 2001, Paul Ricœur relève la méfiance des phénoménologues à l'égard de l'expérience dite « naturelle » et voit le motif du recours à l'*épokhê*. Au vrai, pour Nabert, l'affirmation originaire implique la prise de conscience de

---

[4] « Postface » à *Jean Nabert et la question du divin*, *op.cit*. p.141.

[5] " La conscience peut-elle se comprendre ? ", manuscrit publié dans le volume de l'édition 1996 de *Le désir de Dieu*, *op. cit*. p.405-444

[6] *Ibid*. p.424.

[7] Préface aux *Eléments pour une éthique*, *op.cit.,* p. 12.

[8] *Ibid*.

l'inégalité de nous-mêmes à nous-mêmes. Cette inégalité n'empêche pas de conférer à l'objectivation une valeur heuristique dont le thème peut être aperçu dans le thème kantien de l'auto-affection évoqué dans la première *Critique*. On peut dire que telle est la source de toute une ligne de développement de la pensée de Ricœur : lorsque Nabert évoque l' « alternance » entre deux mouvements, celui d'une concentration du moi à sa source et celui de son expansion dans le monde, il parle d'un « texte à déchiffrer[9] ». « J'ai fait mon miel de ce texte, écrit Ricœur, sous l'aiguillon de la philosophie analytique, que j'ai tenté d'intégrer à l'herméneutique, née elle-même du déchiffrage des textes, du grand texte de la vie, des œuvres, des institutions. C'est ainsi que je pense être resté dans l'orbe de la philosophie réflexive de Nabert. Elle est réflexive, et non pas seulement critique, au sens précis de la capture de l'*a priori* dans l'empirique : réflexive, en vertu du grand détour par le dehors[10] ».

Un tel « dehors » (empirique et objectivant) ne saurait être *monologué* si l'on veut bien prendre au sérieux le thème maintenu par Nabert de la pluralité des foyers de réflexion. Ce thème que Ricœur s'est approprié, est conséquent avec celui de « l'affirmation originaire » et avec l'impossibilité qu'elle exprime, d'une réappropriation de l'origine de nos actes. Car à « l'origine », il y a que nous ne savons ni ne saurons l'origine, que nous sommes à son égard en situation de déchéance ; il y a en même temps le fait que l'échange entre ces différents foyers de réflexion - qu'ils soient théorétique, éthique ou esthétique - permet une objectivation et ouvre à la réfutation de l'objectivité. Si, comme l'a vu Ricœur, c'est quelque chose de la distinction kantienne entre le D*enken* et le *Erkennen*, entre le penser et le connaître, qui est ici gardé, on y trouve une ouverture à la communication de ces objectivations, fondée sur un jeu d'inclusion réciproque et qui fait signe vers un sens de l'éthique distinct de ce qu'indique le concept de « morale ».

II - Le désir d'être comme éthique fondamentale

Expliquons. Dans les *Eléments*, l'analyse de la faute, de l'échec et de la solitude, conduit, par-delà les sentiments psychologiques, vers le sentiment du désir d'être qui se confond avec l'éthique elle-même. Ce désir d'être, qu'on ne pourra rapprocher de l' « *éthos* » heideggérien défini dans la *Lettre sur l'humanisme* (1946), qu'avec maintes précautions, implique ici un jeu circulaire entre d'un côté l'*appel* au devoir ou au sacrifice et de l'autre la *certitude* d'un rapport à l'immanence du « je suis » en son affirmation originaire.

---

[9] J. Nabert, *Eléments*…p 98

[10] « Postface » à *Jean Nabert et la question du divin*, *op.cit*., p.143

Ainsi compris, le désir d'être n'apparaît que dans l'œuvre commise, dans les valeurs affichées. Ces valeurs ne sont l'expression ni d'un arrière-monde immuable ni la projection de variables historico-sociales, ni d'un juste milieu d'opportunité, elles appartiennent à un mixte qui relève de la donnée originaire avec laquelle la méthode réflexive se veut conséquente, *i.e.* la tension irréductible entre ce que l'acte donne à voir et ce qu'il cache. C'est de ce point de vue que Ricœur a pu écrire : « La théorie des valeurs (chez Nabert) est la meilleure exemplification (…) qu'offre la philosophie réflexive de l'alternance entre occultation et manifestation[11] » ; il ne pouvait donc que percevoir combien chez Nabert, la question du témoignage et de l'herméneutique du témoignage, se pose déjà au plan éthique. Je renvoie ici à la communication de Ricœur prononcée au colloque Castelli de 1972 intitulée « *L'herméneutique du témoignage* » et dans laquelle, suivant Nabert, il noue au plan éthique les deux questions du témoignage et de l'absolu : « Le problème philosophique du témoignage, c'est le problème du témoignage de l'absolu. La question n'est sensée que si pour la conscience, l'absolu fait sens[12] » Cette affirmation absolue de l'absolu dans la médiation du témoignage consiste, dit Ricœur quinze lignes plus bas, dans un « dépouillement » à la fois *éthique* et *spéculatif*. C'est toutefois dans la « *Relecture* » de 2001 que ce nœud éthique entre le témoignage et l'absolu sera fortement marqué, en relation avec la problématique de l'œuvre : celle-ci est comme l'instrument par quoi une « affirmation créatrice parvient à témoigner de soi dans le monde[13] ».

Je m'attarde ici sur la conséquence « institutionnelle » que Ricœur a personnellement tirée de cette thématisation nabertienne des valeurs, en formant de façon d'ailleurs aussi suggestive qu'inchoative, une analogie avec le moment d'élaboration par Hegel des *Principes de la philosophie du droit*. On peut indiquer combien à ses yeux, le commerce des consciences et les jeux de communication impliqués dans la promotion des valeurs, ainsi que la rupture commise à l'endroit de ces mêmes valeurs - la trahison ou le parjure - exigent un dépassement des problématiques tant de l'individualisme moral que du communautarisme, qu'ils forment le besoin en quelque sorte immanent de la régulation institutionnelle[14].

III – Les deux excès.

[11] « Postface » *op. cit*. p….

[12] P. Ricœur, « L'herméneutique du témoignage » in *Archivio du Filosofia*, Milano, 1972 ; reproduit dans *Lectures 2*, Seuil, 1994, p.107-108

[13] « Postface », *op.cit*., p.147

[14] *Ibid.*

On voit que le parcours conduisant de la réflexion au sentiment, à l'affirmation originaire, au témoignage et à l'absolu, appartient intégralement au champ éthique. La question de savoir ce qu'il en est d'un tel parcours dès qu'est posé le problème du mal, oblige à un renversement de perspective que Ricœur formule dès sa Préface aux *Eléments pur une éthique* : « Cet équilibre de la méthode réflexive (…) devait être rompu : non plus cette fois par une équivoque tenant au maniement de la méthode réflexive, mais par une expérience, un sentiment - le sentiment de 'l'injustifiable' - qui ne peut plus être traité comme une donnée de la réflexion[15] ». La méthode réflexive doit ainsi affronter, et elle le fait avec *l'Essai sur le mal*, la démesure et la disproportion qu'introduit le « mal » au regard de notre « désir d'être ». La « faute » thématisée dans les *Eléments pour une éthique* n'est pas encore le « mal » de l'*Essai*, la « régénération » n'est pas encore l' « injustifiable ».

Ce dépassement nécessaire, Ricœur le qualifie comme un double excès : par *en bas* et par *en haut*. L'excès par *en bas* surmonte l'opposition entre le non-valable et le valable et fait passer du non-valable à l'injustifiable dont la trace profonde est la sécession des consciences. De ce point de vue, Ricœur s'est loyalement rétracté lorsqu'après avoir admis combien « les figures de l'échec et de la communication laborieuse rencontrées sur le trajet de l'œuvre ne relèvent pas encore de la 'sécession des consciences'[16] », il reconnaît que la pluralité des consciences n'est pas un maléfice, que la sécession des consciences est injustifiable parce qu'elle est en excès par rapport à l'épreuve de la solitude qui relève encore d'une éthique de la réciprocité. La sécession des consciences ne fait figure de mal que dans une philosophie qui a placé la réciprocité et la recherche d'une « vie unitive » à la racine de la communication et tenu la solitude pour une épreuve au bénéfice de nos communautés et nullement pour un malheur absolu

Toutefois cet excès par *en-bas*, s'il fait éclater le régime propre d'un rationalisme moral - qui, soit dit au passage n'organise nullement les *Eléments pour une éthique* - prend appui comme par effet de rebond sur l'expérience de la règle et des normes, rapportant ainsi la réflexivité à ses propres confins et à ses propres limites. C'est pourquoi Ricœur tenait que l'injustifiable, en son excès même, n'est point absent de ce que Nabert appelle les foyers de la réflexion et du thème fondateur de la philosophie réflexive, *i.e.* de celui de l'inadéquation entre le soi et l'affirmation originaire qu'il exige..

---

[15] Préface aux *Eléments pour une éthique*, *op.cit*. p. 15

[16] L'expression « sécession des consciences » qui sert d'intitulé à tout un chapitre de l'ouvrage de Nabert « Essai sur le mal », désigne précisément le fait que la conscience s'expérimente toujours déjà à distance d'elle–même, alors même qu'elle tend vers l'unité qui la fonde.

L'autre excès, l'excès par *en-haut*, qualifie le passage déjà annoncé de la vénération et de la régénération, de la grandeur et du sublime, au désir de justification. Si avec la grandeur d'âme et toutes les matrices de grandeurs, nous sommes déjà dans le suprahistorique ou le transhistorique, un seuil n'a cependant pas été encore franchi, qui commande, dit Ricœur, la distinction entre les concepts de grandeur et hauteur. A l'une, *i.e.* la grandeur : l'extrême de la vénération ; à l'autre *i .e.* la hauteur ; l'excès du désir de justification. Mais c'est l'excès par *en bas*, l'injustifiable qui suscite par transgression l'excès par *en haut*, à savoir le désir de justification.

C'est en vertu de cet excès qui ne saurait quitter l'horizon de la réflexivité, que se noue la relation entre le divin et Dieu. Je ne reviens pas ici sur les analyses nombreuses qui ont été portées sur cette relation[17]; je veux retenir ici le fait que s'il s'est placé à distance des procédures d'analyse de la phénoménologie transcendantale, Nabert n'en est pas moins resté, à l'égard de cette question, proche des positions du jeune Heidegger (celui des années 1918-1921), selon lesquelles le processus de constitution du nom de Dieu est inscrit dans l'attitude qui cherche à comprendre le monde, à l'interpréter. La thèse phénoménologique de Heidegger répondait alors à une préoccupation sans aucun doute identique à celle dont Nabert fait état et qui concerne l'intimité, exigée par l'expérience de la pensée, du rapport entre la finitude et le Dieu. Néanmoins, Nabert se sépare radicalement de Heidegger sur deux points essentiels qui touchent à ce qu'il appelle la « critériologie du divin » et la « métaphysique du témoignage ».

Ce que suggère Ricœur avec le concept de « hauteur » nous sera d'un grand secours pour le comprendre, puisqu'il désigne l'index de l'excès surmontant du même coup les oppositions encore trop spatiales de l' « au-delà » et de l' « en-deçà », du « dedans » et du « dehors ». Bien que nous sachions l'attachement tardif de Nabert à la figure incarnatoire de Jésus, les textes rassemblés dans *Le Désir de Dieu* ne donnent pas à choisir entre un divin sans Dieu et un Dieu affranchi de tous les prédicats. C'est toutefois sur ce chemin qui ne quitte jamais l'éthique fondamentale du désir d'être et son affrontement violent à l'injustifiable, que Ricœur forme son pas et franchit une étape nouvelle. Car ce n'est pas la question seule de la critériologie du divin – au fond une vieille affaire philosophique (cf Platon au second Livre de *La République*) que Ricœur a bien vu comme telle - qui peut fonder le recours au mot Dieu, mais le couplage entre cette exigence critériologique et le témoignage. Pas de Dieu qui puisse être thématisé comme Dieu sans la convocation du registre du témoignage ; bien que le registre du témoignage soit pluriel – il n'est que *des* témoignages et des témoignages *incoordonnables* –, le fait

[17] Cf *Jean Nabert et la question du divin*, *op.cit*

même du témoignage suggère l'idée d'une personnalisation de l'absolu, en ce sens précis, écrit Ricœur, que l'absolu - « ne saurait être moins que la personne qu'il suscite sur la voie de la compréhension de soi[18] ».

IV – Considérations héritières.

Arrivé à ce point de notre parcours, et quoiqu'il en soit des réévaluations critiques dont les différents moments de l'appropriation ricoeurienne de la pensée de Nabert feront encore et nécessairement l'objet, je formerai quatre considérations qui, de façon tout aussi nécessaire, s'imposent aux héritiers, lecteurs de Nabert et lecteurs de Ricœur lisant Nabert.

1.Nabert est un penseur conséquent de la *finitude*. Il n'est certes pas le seul : Husserl, Heidegger lui assurent dans cette intention, - à lui comme à Ricoeur - un bon compagnonnage. Il est cependant remarquable que chez Nabert, la pensée de la finitude ne ménage aucun répit au procès de la conscience : celle-ci, revenant sur elle-même, ne saurait laisser dans l'oubli les charges de significations toujours déjà impliquées dans l'acte qu'elle pose, y compris l'acte réflexif. La visée de la conscience ne saurait s'abstraire de l'épaisseur « spirituelle » dans laquelle et par laquelle elle se trouve commandée. Maurice Blondel l'avait vu aussi bien par d'autres moyens[19]. Max Scheler non moins. C'est toute l'implication de la dimension pratique de la conviction dans le champ théorétique qui se trouve ici désignée ; une pensée radicale de la finitude ne saurait y renoncer.

2. Seconde considération héritière : Nabert est un penseur de la *médiation*, Ricœur s'en souvint : pas d'herméneutique du soi sans herméneutique de l'œuvre que le soi produit et sans l'autrui. C'est que pour Nabert, la médiation est inscrite dans la capacité de dédoublement réflexif. Le moi qui se pose dans l'acte et qui fait retour sur un moi pur jamais atteint, présuppose comme condition de possibilité la référence à un geste qui passe à travers le moi. La piste à suivre ici et qui sans aucun doute éclairera le sens de la référence nabertienne à Fichte, consistera dans l'examen, à ce jour non produit, de la lecture par Nabert de saint Augustin et de la *reprise* qu'il effectue du thème du

[18] «Postface », *op.cit.* p.153

[19] A cet égard, nous nous permettons de renvoyer à notre étude : « Maurice Blondel et Jean Nabert. Conscience, médiation et religion » in E. Gabellieri & P. de Cointet (ed) . *Maurice Blondel et la philosophie française,* Paris, *Parole et silence,* 2007, p. 183-195.

« Verbe intérieur ». Mais la problématique de la médiation traverse - nous l'avons montré ailleurs[20] - aussi bien toute la question longuement mûrie par Nabert de la connexion entre la conscience, le divin et le témoignage.

3. Troisième thème qui s'imposera de plus en plus : Nabert est un penseur de la *résistance* ; c'est par effet de contraste avec la pensée de Heidegger et celle d'un certain marxisme, auxquelles Nabert s'opposa, qu'on en peut fournir l'indication. S'il faut bien mettre en difficulté l'affirmation vulgaire selon laquelle l'ontologie heideggérienne s'est exonérée de toute tonalité éthique et pratique, il faut en même temps dénoncer la con-fusion que celle-ci a installée entre l'essence du mal et la méchanceté de l'Etre[21]. En plaçant le mal à la source de l'être, Heidegger a allégé l'humain de toute exigence éthico-pratique, il a délimité un espace théorique où la question de la résistance au mal *ne peut pas* se poser. Un certain marxisme qui inscrit le mal et la sortie du mal dans les nécessités logiques de l'Histoire, ne dispose pas non plus des ressources théoriques suffisantes pour former la critériologie d'une résistance *hic et nunc* au mal.

C'est devant ces deux apories lourdes, aux conséquences insupportables, mais aussi prenant la mesure de l'échec de l'ancienne théodicée, que la pensée nabertienne de l' « injustifiable » révèle son incomparable fécondité. Pour Nabert, la résistance au mal prend naissance au sein même du désir de justification, lequel est coextensif au sentiment de l'injustifiable. Cette connexion intime entre la *finitude* et la *résistance* au mal, thématisée avec une force inégalée, apparaîtra de plus en plus comme le trait incontournable d'une métaphysique conséquente.

4. Notre quatrième et dernière « considération héritière » oriente d'abord vers la question grecque de Dieu et du divin telle qu'elle fut instruite sous les auspices du « logos » par Platon puis Aristote, - où l'on voit qu'elle n'est en rien une *création* philosophique *ex nihilo*, qu'en conséquence elle n'est sans doute pas totalement affranchie de ce que Nabert a invoqué sous le terme de « témoignage ». En second lieu, si Nabert – comme ses contemporains Pierre Thévenaz ou Hans Jonas auxquels Ricœur n'a cessé de se référer -, a congédié les termes anciens de la théologie naturelle et en a réfuté – sans doute trop vite - la possibilité même, on est en droit de se demander, si le maître et le disciple devenu maître ne lèguent pas à l'égard de cette problématique - et ce n'est sans doute pas le moindre des paradoxes - une inspiration parmi les plus puissantes,

---

[20] « Les médiations du divin » in *Jean Nabert la question du divin*, op.cit, p.33-44 ; voir également Maria Villela-Petit, « Comment la conscience s'assure-t-elle de l'idée du divin ? », *ibid*. p.13-32 .

[21] Cf *Über den Humanismus*, GA 9 p.355.

permettant de renouveler à même le jeu de finitude et en tension avec l'éthique du « plus extrême » qu'elle exige - et que le chapitre final de l'ouvrage *Le désir de Dieu* nomme « l'amour[22] » -, les termes d'une théo-logie philosophique et d'en programmer ainsi un nouvel essor.

[22] Jean Nabert, *Le Désir de Dieu*, Cerf, p. 369