NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

94 N° 7 1972

L'expérience du transréel selon Nabert

J. BAUFAY

p. 721 - 740

https://www.nrt.be/fr/articles/l-experience-du-transreel-selon-nabert-1285

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'expérience du transréel selon Nabert

> ... dès maintenant nous le sommes et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté.
>
> Saint JEAN, Première épître.

L'ouvrage posthume de Jean Nabert, *Le Désir de Dieu*[1], qui confirme la prévalence croissante de la préoccupation religieuse dans la pensée du philosophe[2], s'attache notamment à déterminer les différentes « expériences du divin » dont la conscience est susceptible. Parmi celles-ci, l'expérience du « transréel »[3] semble digne de retenir spécialement l'attention, en vertu des rapports très étroits qu'elle entretient avec l'expérience religieuse. — Il reviendrait peut-être

---

1. Paris, Aubier, 1966 (cf. recension dans *NRT*, 1968, 760-761). Le livre est composé de fragments que Nabert avait rédigés « pendant les quatre dernières années de sa vie » (P. LEVERT, *La Pensée existentielle de Jean Nabert*, dans *Les Etudes philosophiques*, 1962, n. 3, 369). Trouvés dans le plus grand désordre à la mort de l'auteur et assez rarement datés, ils ont été classés par M^me^ Levert selon le plan qui aurait probablement été donné à l'ouvrage. Les passages retenus par M^me^ Levert, assistée de M. P. Ricoeur, constituent le livre posthume qu'est *Le Désir de Dieu* (cf. P. LEVERT, Avertissement, dans *Le Désir de Dieu*, 17-18). — Les principaux renseignements biographiques sur Nabert sont rassemblés dans le livre récent de M^me^ LEVERT (Paris, Seghers, 1971). Jean Nabert est né à Izeaux (Dauphiné) le 27 juin 1881. Il étudie à Grenoble, Lyon et enfin Paris, où il prépare l'agrégation en compagnie de Lavelle et de Le Senne. En 1908 il épouse Jeanne Neis, dont il aura deux enfants, puis il enseigne la philosophie aux lycées de Saint-Lô et de Brest. Blessé à Maubeuge en 1914, il est prisonnier durant toute la guerre et, à la suite d'une maladie, interné en Suisse. A son retour il est nommé professeur à Metz, puis à Paris. Après la seconde guerre, il exerce les fonctions d'inspecteur général. Il s'éteint à Loctady (Bretagne) le jeudi 13 octobre 1960.

2. Le dernier article publié par Nabert (*Le Divin et Dieu*, dans *Les Etudes philosophiques*, 1959, n. 3, 321-332) attestait le rôle majeur attribué à la « problématique du divin ». — Les principaux ouvrages de Nabert sont *Expérience intérieure de la liberté* (Paris, PUF, 1924) — sa thèse de doctorat —, *Eléments pour une éthique* (Paris, PUF, 1943 ; 2^e^ éd., Paris, Aubier, 1962 [cf. *NRT*, 1963, 1097] ; nous citons d'après la 2^e^ éd.) et *Essai sur le mal* (Paris, PUF, 1955 ; 2^e^ éd., Paris, Aubier, 1970 ; nous citons d'après la 1^re^ éd.).

3. Le mot *transréel* apparaît, dans *Le Désir de Dieu*, p. 195-199, 229 et 251. Il n'est pas utilisé dans les œuvres précédentes, bien que l'expérience désignée plus tard de ce nom y soit souvent évoquée, ainsi que nous le montrerons.

Pour les références, dans les notes ou en parenthèse dans notre texte, nous recourrons aux sigles *DD* = *Le Désir de Dieu*, *EE* = *Eléments pour une éthique*, *EM* = *Essai sur le mal*, avec le chiffre de la page. Dans les citations c'est toujours nous qui soulignons.

au théologien de déterminer dans quelle mesure les caractères de cette expérience correspondent à ceux que l'on peut dégager de la littérature « mystique » traditionnelle. Il s'agit ici, comme on le verra, d'une expérience religieuse indéterminée, qu'on se gardera, c'est trop évident, d'assimiler à l'expérience chrétienne proprement dite. Par ailleurs, il ne serait pas sans intérêt de s'interroger sur la signification de pareil sentiment, non référable à une confession particulière, qui pourrait aider à préciser le problème de la relation entre l'expérience religieuse, telle qu'elle est, par exemple, spécifiée par le christianisme, et l'expérience religieuse en général (on portera une attention spéciale à la remarquable mise en perspective des dimensions temporelles qu'elle présente, et que nous avons voulu souligner par la citation, en exergue, d'un texte de saint Jean). — On décrira d'abord les caractères reconnus par Nabert à cette expérience, dans les passages où il en fait explicitement mention ; puis l'enquête sera étendue à d'autres textes qui, sans la nommer, la désignent manifestement.

I

« L'aube de la réflexion est marquée par une reprise de soi sur les déterminations qui font le contenu de la conscience » (*DD* 195). Jusqu'alors, celle-ci semblait n'être « plus rien que le siège de ces déterminations », pure réceptivité sans fonction propre, « hormis celle par quoi elle devient conscience d'autre chose » ; elle était prisonnière des données du monde et, bien davantage, cet emprisonnement même lui demeurait caché, incapable qu'elle était de s'aviser de la « *détermination invincible des déterminations* » (*DD* 195).

« En un sens », poursuit Nabert, la « reprise de soi réflexive » grâce à laquelle la conscience s'arrache à l'emprise des déterminations qui l'affectent sans cesse, est bien déjà « expérience du transréel » : l'acte réflexif avec lequel la conscience « commence », se pose, en effet, « à part de toutes les déterminations et de tout le contenu de la conscience » (*DD* 195) [4].

Mais celle-ci « ne se définit pas seulement comme conscience de ce qui appartient au monde ou comme conscience du *monde* ; elle est aussi conscience des déterminations affectives, volontaires, constitutives d'un *moi singulier* » (*DD* 195). Le sentiment du transréel surgit seulement « dans la plénitude » (*DD* 196), quand se produit « une conjonction ou une convergence de cet oubli des déterminations concernant le monde et de l'oubli concernant les déterminations du

4. Nabert définissait d'ailleurs la conscience comme l'expérience d'une séparation (cf. *EE* 110).

moi » (*DD* 195-196) : il se présente alors comme ce qui correspond « *au sentiment total de la contingence des déterminations,* aussi bien des déterminations concernant le monde que de celles concernant le moi propre » (*DD* 195) ou, en d'autres termes, comme ce qui « coïncide ou se confond avec le sentiment d'un par soi ou d'un pour soi radicalement affranchi des déterminations et de l'extériorité comme telle » (*DD* 196).

La traduction émotionnelle de cette expérience — appuyée « par une certaine ascèse de la pensée » (*DD* 196) [5] — c'est une « *indifférence* de plus en plus complète », tant vis-à-vis de « ce qui n'est que du monde » que vis-à-vis de ce qui ne concerne que « l'être personnel » (*DD* 196). — Le terme « indifférence » est à bien entendre : il signifie tout le contraire du désintérêt ou du mépris. L'indifférence au moi propre, dès lors, n'est que l'envers d'un amour d'autrui : délivré de soi, le moi n'est point « indifférent aux êtres aimés », mais il les aime « autrement que pour soi » (*DD* 196). De la même manière, en ce qui regarde la relation au monde, on pourrait dire, avec les *Eléments pour une éthique,* que l'indifférence au succès va de pair avec la volonté de tout faire pour l'obtenir [6] ; pareillement, au terme de la dialectique décrivant l'intégration des « tendances naturelles », il était noté : « L'intérêt pour l'action n'est point émoussé ; toute la chaleur des sentiments naturels, les plus proches de l'instinct, est conservé ; mais il n'est plus ni crainte, ni déception, ni trahison, qui puisse ramener le penchant sur lui-même et le rendre prisonnier de son objet » (*EE* 112). — Mais dans la mesure où ce n'est que « négativement » (*DD* 197), par opposition au réel, que se définira le « transréel », comment ne serait-il pas exprimé en des termes qui « *relativisent* » ce réel [7] ?

Le transréel, cependant, *n'est pas l'irréel* ni la « négation du réel et des conditions dans lesquelles s'inscrit le moindre de nos gestes et la moindre de nos paroles » (*DD* 196). Il n'est pas davantage au niveau de ce qui est communément appelé « le réel ». Celui-ci correspond plutôt à l'invincible détermination dont il était question plus haut : détermination située « en-deçà » des différentes déterminations qui affectent la conscience, « *en-deçà des ordres,* dont la création atteste les exigences de la conscience, et portant ces ordres » (*DD* 196). Les différents ordres : « la connaissance vraie, l'art, les règles de la moralité », « masquent » et « recouvrent » dans leur « idéalité » et leur « universalité » (*DD* 196) tout le réel. Le réel,

5. Cf. 197.
6. Cf. p.ex. *EE* 73, 206.
7. D'où l'abondance d'expressions comme « indifférence », « détachement », « négation », « renoncement », « ne ... que », etc.

c'est *la* détermination : ce qui « cerne et concerne toute notre existence, appelle sans cesse la riposte de l'action, s'insinue dans toutes nos décisions, contrarie sans cesse notre désir d'absoluité et ne laisse rien paraître qui soit parfaitement pur » (*DD* 199). En un mot, *le réel*, qui contrarie le désir d'absolu, *est ce qui, nécessairement, dissimule le divin* (*DD* 199). Et la conscience n'éprouve vraiment le poids du réel qu'après s'être élevée à l'idée du transréel (*DD* 196).

Dans ces conditions, l'expérience du transréel constitue la *condition de possibilité de l'aperception du divin* dans l'histoire (*DD* 198). Grâce à l'allégement des servitudes de l'action intramondaine et à l'oubli des intérêts du moi, qui la caractérisent (*DD* 199), elle libère l'*attention* pour l'accueil et la compréhension d'un témoignage divin : « aucune convergence de critère, dit Nabert, ne suffirait pour déceler à coup sûr le divin, si l'affirmation du divin n'était précédée ou guidée par cette expérience du transréel » : le divin qui apparaît dans l'histoire sous une forme singulière « est pour nous l'occasion d'une concentration, le moyen d'une sorte de remémoration du sens et de tout ce qu'indique l'expérience du transréel » (*DD* 198). Le divin est donc le transréel fixé dans une manifestation, et la rencontre du divin produit une « expérience localisée du transréel *dont nous avons parfois l'expérience pure* » (*DD* 198).

Mais l'expérience pure du transréel se caractérise également par sa *précarité* (*DD* 198). La libération qu'elle effectue n'est que momentanée [8]. Ce n'est pas une expérience qui s'intègre « dans la vie humaine, dans le système des expériences constituées avec des *normes*, et dont nous définissons les caractères (et dont le renouvellement est incessamment assuré par des créations différentes) (*DD* 198) [9]. Elle possède cependant une signification propre et, comme dit Nabert, « un centre » (*DD* 198) [10] que l'on peut exprimer ainsi :

> elle est dans la négation momentanée, dans la suppression momentanée de tous les éléments, de toutes les données qui font obstacle au moi pur, dans la possibilité de négliger momentanément les exigences de l'action, la multiplicité des êtres, la présence du mal qui requiert sans cesse notre attention. C'est la *certitude momentanée d'une justification* puisée dans une sorte de repos de l'acte toujours renouvelé requis de nous pour nous égaler au moi pur et répondre à ses exigences. Expérience du transréel, par effacement des nécessités de l'action et aussi

8. Le mot « momentané » est utilisé 6 fois p. 198 et encore 1 fois p. 199 ; l'adverbe « momentanément » est aussi employé une fois p. 198.

9. Les expériences auxquelles il est fait ici allusion correspondent aux différents « ordres » (connaissance, art, moralité) dont il était question plus haut (cf. *DD* 196). Faut-il également considérer la religion comme un « ordre », et l'expérience religieuse comme une expérience spécifiée qui fasse nombre avec les autres ? C'est précisément le problème posé par l'analyse de cette expérience du transréel, ainsi qu'on va le suggérer dans la suite de cet article.

10. Cf. *EE* 217.

par effacement ou disparition momentanée des images et des souvenirs qui se rapportent à notre vie passée dans sa localisation, dans sa détermination historique (*DD* 198).

On remarquera, en particulier, que la certitude momentanée de justification, sur laquelle nous allons revenir, s'accompagne d'une sorte de repos ou, comme il est encore dit, d'une délivrance momentanée « de l'effort et de la temporalité » : c'est « l'expérience d'une tendance qui, idéalement du moins, est délivrée du mal et de sa dépendance avec la nature » (*DD* 198).

La manière dont Nabert cherche à décrire le « centre » de l'expérience du temporel introduit un redoutable problème : celui de son *rapport avec l'expérience religieuse*. La certitude, fût-elle momentanée, de justification — ce qui est plus qu'un « désir » de justification — n'est-ce pas elle qui caractérise, dans l'*Essai sur le mal* (*EM* 156-157), l'expérience religieuse par rapport à l'expérience dite métamorale ? — En anticipant quelque peu sur l'examen de l'*Essai*, présentons brièvement cette expérience « métamorale » — l'examen lucide du problème du mal ouvre en effet une dimension radicalement différente de la dimension morale — dans son opposition à l'expérience religieuse.

D'une part, l'expérience métamorale est assurément tout près de l'expérience religieuse et même « elle en participe » (*EM* 156). Nabert fait reposer cette parenté sur deux caractères. D'abord, l'expérience métamorale « gravite autour d'un désir de justification dont on ne saurait prétendre qu'il est foncièrement autre que l'inquiétude du salut » ; ensuite, ces deux expériences « récusent, l'une et l'autre, la recherche d'une raison d'être de l'injustifiable du genre de ces raisons d'être que la métaphysique est habile à fournir lorsqu'elle utilise les catégories qui lui sont propres » (*EM* 156).

Mais, par d'autres traits, l'expérience métamorale « demeure bien en-deçà » de l'expérience religieuse. Celle-ci « enveloppe la certitude invincible non seulement que le salut est possible, mais que tout l'injustifiable, selon les apparences et selon le jugement humain, n'est pas le dernier mot de l'existence, et, plus elle est pure, plus elle tire cette assurance de sa substance même et de son acte intérieur, sans garantie spéculative » (*EM* 156). Tandis que l'expérience métamorale, loin d'envelopper pareille certitude, entretient plutôt « un désir de justification toujours déçu » (*EM* 157). « Quelque satisfaction que reçoivent les impératifs de la moralité, de l'art et du savoir, elle nous rend sensibles à tout ce qui demeure injustifiable dans la contingence des destinées, dans les séparations ou les trahisons, et au cœur même de la volonté voulante » (*EM* 156-157).

La comparaison ainsi instituée découvre donc les *caractères* que Nabert, à ce moment de sa réflexion, attribue en propre à l'expérience *religieuse*. Ils se rassemblent dans une certaine « certitude » de réconciliation. Mais par là, l'expérience « religieuse » ne se rapporte-t-elle pas à l'expérience du *transréel*, si elle concerne les moments « où la conscience humaine, dans la contemplation, dans l'amitié, dans l'action, expérimente comme une adéquation à sa vérité et à son être, quand l'inquiétude de la justification est, un instant, suspendue » (*EM* 158)? Par opposition à ce sentiment de présence, l'expérience métamorale nourrit plutôt le sentiment de la différence, de l'écart, de la déception.

Cependant, les quelques pages du *Désir de Dieu* que nous commentons refusent d'identifier l'expérience du transréel à l'expérience religieuse : « Elle est unique ou une, mais l'expérience du divin, dans sa liaison à l'expérience religieuse et à l'idée de Dieu, se détermine, et peut être multiple, oscillant dans certaines directions divergentes » (*DD* 197). — C'est, en effet, ce que permettrait de confirmer l'examen des différentes « expériences du divin » dans le *Désir de Dieu* : l'expérience religieuse est souvent tenue par Nabert pour la spécification d'une expérience plus fondamentale, appelée « métamorale », « métaphysique », « ontologique », « absolue », — ici, l'expérience du transréel :

> l'expérience religieuse spécifie et détermine cette expérience du divin que nous cherchons à définir. Elle la suppose, d'une part, et d'autre part, elle tend à se renoncer ou à se déterminer elle-même pour faire appel à une expérience du divin qui a son point d'attache dans l'expérience religieuse elle-même, mais la dépasse et la transcende, comme il y a une expérience du divin qui a son point d'attache dans l'expérience morale, mais la dépasse et la transcende » (*DD* 197).

Faudrait-il, à côté de l'expérience « spécifiquement » religieuse, admettre une « expérience religieuse pure » (*DD* 122) [11], celle du transréel ? Mais alors pourquoi qualifier cette expérience de « religieuse »? Parce qu'elle concerne le divin ? — Sans doute Nabert compte-t-il l'expérience du transréel au nombre des expériences du divin, et l'on voit bien qu'il l'oppose à l'expérience religieuse proprement dite, comme aux autres expériences spécifiées (intellec-

11. L'aporie s'aggrave, si l'on considère un autre texte de Nabert, consacré celui-là à l'expérience spécifiquement religieuse, et qui déclare : « Il y a, dans l'expérience religieuse, l'aspiration à une délivrance radicale de la *solitude* et de la *nature* qui, en nous, frappe de *relativité* toutes les modalités de l'existence » (*DD* 152). « Indifférence » au « monde » et au « moi singulier » : ces caractères de l'expérience « spécifiquement » religieuse semblent bien proches de ceux-là que Nabert attribue à l'expérience du transréel.

tuelles, morales, esthétiques), en raison de son caractère *total*[12]. Mais il apparaît bien vite que, hormis ce caractère de totalité, l'expérience du transréel ne coïncide pas avec les autres expériences du divin[13]. Celles-ci rappelaient plutôt à la conscience l'inadéquation de son être réel à son être vrai, alors que le sentiment du transréel, avec l'espèce de « repos » qu'il comporte, suggère que la conscience éprouve parfois, momentanément, comme une adéquation, ou du moins une *présence* à son principe : on ne trouve pas en lui le sentiment de *limitation* si caractéristique des autres expériences du divin, le sentiment de l'écart et de la différence. Faut-il en conclure que l'expérience du transréel consiste dans le sentiment de présence *à partir duquel* seulement peut s'originer tout sentiment de la différence ?

Que cette difficulté soit effectivement cruciale, l'embarras de Nabert le laisse entendre :

> N'y a-t-il pas quelque contradiction entre l'idée d'expérience et l'idée du transréel qui serait saisi dans une expérience *sui generis*, donc déterminée, vécue par une conscience singulière ? Comment établir l'authenticité de cette expérience ? Comment en fonder l'autorité (*DD* 197) ?

On conçoit en effet qu'il s'interroge sur la capacité d'accueillir dans sa méthode réflexive[14] une expérience de ce type, « liée à une sorte d'*évanouissement du non-moi* » (*DD* 199). Que resterait-il de la « conscience », une fois aboli le sentiment du moi, faute de « résistance » ?

Désireux, sans doute, de ne pas renoncer à l'authenticité de l'expérience du transréel, Nabert suggère qu'« une certaine ascèse de pensée » (*DD* 196) peut la préparer et l'appuyer : « L'expérience peut être *spontanée, mais aussi préparée*, justifiée par une réflexion qui abandonne les déterminations, toutes les déterminations » (*DD* 197). Quant à l'évanouissement du non-moi, déclare Nabert, il « pourrait être *à certains égards* justifié par une philosophie spéculative » : mais c'est pour évoquer immédiatement « l'*invincible liaison* du sens au monde avec toutes ses dépendances et ses servitudes » (*DD* 199). Tout ce qu'on peut espérer, semble-t-il, c'est que cette inévitable liaison — qui demeure la condition de l'« insertion singulière de l'intériorité pure dans le non-moi » — ne trouble pas la manifestation de l'absolu, et que celle-ci n'emprunte au non-moi « que ce qui est

12. « Négativement ce que je puis dire, c'est qu'elle transcende les différents ordres, qu'elle transcende leurs distinctions et leurs oppositions. Elle est totale. Pas de spécification qui lui permette de constituer un ordre avec des normes propres » (*DD* 197).

13. Cf. *supra*, p. 725-726 : les expériences métamorales, métaphysiques, ontologiques, absolues.

14. Cf. *La Philosophie réflexive*, dans *Encyclopédie française*, t. XIX, 1957, 19.04-14 à 19.06-3.

tout juste nécessaire et requis » (*DD* 199) pour qu'on puisse encore parler de témoignage et de manifestation.

Laissons cette difficulté essentielle : seule une étude d'ensemble de la philosophie religieuse de Nabert rendrait légitime une mise en question de la méthode réflexive pratiquée par le philosophe. — Ce qui, cependant, s'impose de plus en plus au commentateur, c'est que Nabert était incliné par tout un aspect de lui-même vers une expérience du divin de type plotinien[15]. Une étude systématique de l'expérience du divin selon Nabert montrerait en effet qu'elle comporte une double orientation : celle de l'*ineffable* et celle de la *manifestation* :

> l'expérience du divin comporte ce double mouvement par quoi elle tend vers une *aperception vidée de tout ce qui se trouve lié au fait du sujet et du moi,* et d'autre part vers une vérification capable de maintenir à l'intérieur d'elle-même une différence radicale entre ce qui demeure au niveau de l'homme et de ses vertus, et ce qui exprime le divin. La première direction de l'expérience défend l'expression du divin contre tout ce qui la rabattrait sur le plan proprement humain. La seconde *permet de discerner dans l'expérience humaine des vérifications* qui attestent, à l'intérieur d'elle-même, son dépassement dans le sens de l'absoluité, et par là même peuvent être considérées comme révélatrices du divin (*DD* 231).

La direction de l'*ineffable* est, à première vue, celle qui correspondrait à l'expérience du transréel : de toute manière, Nabert n'abandonnera pas cette dimension, pourtant malaisément intégrable, à certains égards, par la philosophie.

Les deux seules autres mentions explicites du « transréel » dans *Le Désir de Dieu* (*DD* 229, 251) confirment d'ailleurs l'hypothèse. La seconde mention, surtout, est très nette :

> Pas de synthèse, mais accueil successif ou même simultané dans la conscience de deux expériences différemment orientées, comme on peut, à la fois, penser sa propre existence par référence à *un transréel où l'individu s'abolit,* et par référence à l'apparition dans l'histoire d'un être transhistorique à quoi l'être que nous sommes est tenu de se comparer (*DD* 251).

---

15. A la fin de sa vie, note M. Doucy, *Sur l'humanité de l'inspecteur général Nabert,* dans *Les Etudes philosophiques,* 1962, n. 3, 430, Nabert semble redécouvrir Plotin : témoin une lettre que le philosophe adressait à M. Doucy en juillet 1960, quelques mois avant sa mort : « Que peut représenter l'Un plotinien pour une conscience qui a traversé Kant ou Fichte ? ». — En présentant cette expérience comme « plotinienne », on ne prend pas ici position sur la doctrine effectivement professée par Plotin. Il s'agit seulement de caractériser une tendance qui, aux yeux de Nabert, concernerait sans doute aussi des penseurs comme Spinoza ou Heidegger (cf. la fin de cet article).

Et dans la première expérience, poursuit Nabert, « la conscience se hausse instantanément et *sans effort* à l'idée de son néant, en effaçant de soi toutes les *déterminations* auxquelles le moi rattache communément son existence ; mais c'est pour douter aussitôt qu'il ait, pour autant, produit ou opéré véritablement une transformation *réelle* » (*DD* 251). Cette attitude correspond dans la conscience à « un renoncement radical à tout ce qui la retient dans les déterminations du monde sensible, et elle considérera les vertus elles-mêmes du détachement comme secondaires, cherchera bien plutôt à s'abîmer dans une aperception de l'absolu ne laissant aucune place aux demandes d'un moi particulier » (*DD* 249). Car la conscience éprouve « un rapport qui se noue dans la conscience humaine entre ce qu'elle est, dans toutes ses déterminations, et la transparence d'une lumière où ces dernières s'abolissent » (*DD* 250).

La référence aux « déterminations », à l'absence d'effort, l'allusion à l'irréalité de la transformation opérée et à l'appel qui en jaillira pour une vérification historique, évoquent sans doute la relation de l'expérience pure à l'expérience localisée du divin. Ce qui ferait douter, cependant, que cette direction de l'expérience du divin recouvre effectivement toute l'expérience du transréel, ce serait d'abord la mention d'un « absolu » qui ressemble à s'y méprendre à l'absolu « transcendant » — que Nabert ne cesse de refuser [16] — avec, en conséquence, une attitude très négative envers le moi particulier. Ce serait aussi le fait que Nabert, en écho à l'ascèse de la pensée évoquée plus haut [17], fait correspondre à cette orientation de l'expérience du divin une ascèse « toute de méditation réflexive » (*DD* 229), « spéculative ou compréhensive », et à la seconde orientation seulement, une ascèse « effective et pratique » (*DD* 251), « toute pratique » (*DD* 229).

En dehors de ces textes explicites, d'autres fragments du *Désir de Dieu* présentent des analogies avec l'expérience du transréel [18]. Mentionnons en particulier un bref passage fort suggestif : il fait en effet allusion à la loi universelle selon laquelle un arrêt est solidaire de toute expansion, de toute expression de l'esprit, la *loi d'occultation* que Nabert entend substituer à l'antinomie de la nature et de la liberté. Ce qu'il reproche à cette antinomie, c'est justement de ne pas autoriser « l'espérance d'une sorte d'*usure de la résistance* ou d'une victoire radicale de l'homme *obtenue dans certaines expériences,* si rares qu'elles soient » (*DD* 156) [19].

16. Cf. p.ex. *DD* 141, 169, 171, 249.
17. Cf. *DD* 196-197.
18. Cf. p.ex. *DD* 81, 112, 139, 146, 152-153, 156, 163, 165, 172, 250, 340, 347.
19. On trouve peut-être une description de cette victoire *DD* 165-166 et 228.

II

Dans le but de montrer que l'expérience du transréel, même si elle ne portait pas encore ce nom, était déjà présente dans les préoccupations de Nabert antérieures à celles du *Désir de Dieu*, nous présenterons quelques extraits de l'*Essai sur le mal* et des *Eléments pour une éthique* [20].

Pour ce qui regarde l'*Essai sur le mal*, il conviendrait d'abord de rappeler un passage qui, s'il n'évoque pas l'expérience du transréel, en fait cependant saisir admirablement la portée. C'est celui qui cherche dans une « sécession originaire » l'origine du mal [21]. Or, cette sécession est décrite comme ce qui correspond à « un resserrement de la causalité spirituelle en chaque moi »; la causalité spirituelle « resserrée dans la frontière d'un moi » ne peut « rendre raison de la *détermination* originaire qui la replie sur soi » (*EM* 61). Si l'on se rappelle que le sentiment du transréel concernait précisément l'effacement de la « détermination », n'est-on pas porté à penser qu'il désigne une expérience où le « penchant au mal » est radicalement inversé ? C'est bien dans ces termes, d'ailleurs, que s'exprimait *Le Désir de Dieu* : « expérience d'une tendance qui, idéalement du moins, est délivrée du mal et de sa dépendance avec la nature »; et encore : « possibilité de négliger momentanément... la multiplicité des êtres, la présence du mal qui requiert sans cesse notre attention » (*DD* 198). Certitude momentanée de justification.

Nous ne reviendrons pas sur le passage de l'*Essai sur le mal* (*EM* 156-157) qui caractérise par cette « certitude de justification » l'expérience religieuse : on a noté déjà qu'il semblait correspondre à ce qui est appelé dans *Le Désir de Dieu* expérience du transréel. Un peu plus loin, cependant, les lignes sur lesquelles s'achève l'*Essai* évoquent les « moments où la conscience humaine, dans la contemplation, dans l'amitié, dans l'action, *expérimente comme une adéqua-*

20. En ce qui concerne l'*Expérience intérieure de la liberté* (dont le point de vue est encore abstrait : ce n'est que dans le dernier chapitre qu'est envisagée la collaboration entre la liberté et la raison), c'est avant tout l'ensemble du livre qu'il faudrait considérer, dans son effort pour ressaisir la causalité de la conscience et l'expérience suprême de la liberté en-deçà de toute détermination. Lors d'une discussion sur *Le Sens de la liberté humaine* (dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, janv.-févr. 1938, 16), Nabert disait de l'expérience pure de la liberté qu'il convient de la « surprendre en ces instants où il y a indivision de nous-même avec nous-même, identité de l'acte et d'une loi ». Il évoquait encore un « plan d'expérience » plus profond, « quand nous nous sentons soulevé par un élan qui est l'indication d'une direction, d'une fidélité, à laquelle tout notre être se promet de demeurer sensible » (*Ibid.*, 17).

21. Cf. *EM* 61.

tion à sa vérité et à son être, quand *l'inquiétude de la justification est, un instant, suspendue* » (*EM* 158). Jamais peut-être l'affirmation — tempérée, il est vrai, par un « comme » — n'avait été aussi nette concernant la possibilité pour la conscience de s'éprouver « adéquate » à son principe, et non plus seulement toujours différente et inégale. Cependant, la certitude ne refoule qu'« un instant » l'inquiétude de la justification : ailleurs encore il est dit que « le dépouillement de ce qui concerne les intérêts du moi propre ne s'abstrait que *momentanément ou provisoirement* » (*EM* 109) des actes concrets où devra s'opérer son incessante vérification.

Enfin, Nabert fait encore allusion, mais pour la critiquer, à l'expérience obtenue au terme d'un effort méthodique orienté vers

> une délivrance simultanée du passé et du mal et fondée sur un véritable oubli de soi, sur un anéantissement du moi, par une espèce de renoncement ou de dépouillement de tout ce qui le retenait dans les liens du corps et de la mémoire sensible. Tendu vers l'obtention d'une union au principe qui est sa raison d'être et en qui il s'absorbe ou se perd, le moi se détache tout ensemble du temps qui l'asservit et de l'angoisse de la causalité. En travaillant à l'effacement des souvenirs qui le rendent dépendant du monde et de son propre passé, le moi *renverse la direction de la tendance* qui l'a détourné de son principe (*EM* 118).

Le contexte laisse entendre que c'est une expérience de type plotinien — « expérience *ineffable* » (*EM* 111) [22] où la conscience se perd dans l'union à son principe — qui est ici visée. Tout en protestant de son respect pour cette méthode « vérifiée par une expérience dont on se gardera bien de contester la profondeur et l'authenticité » (*EM* 118), Nabert s'y oppose. Pour cette raison qu'elle évacue certaines dimensions du mal en le ramenant « à une passivité ou à une limitation dont chaque moi porte la trace » (*EM* 119). Pourtant, cette méthode — « indépendamment de toute adhésion à l'ontologie dont elle est l'application » (*EM* 118-119) — exerce une grande « séduction » (*EM* 118) : c'est qu'elle trouve « quelque écho dans chaque conscience capable d'éprouver comme un allégement dans certains moments de contemplation pure, quand l'inquiétude de la causalité est refoulée par le sentiment d'une existence libérée des servitudes de l'action et du souvenir » (*EM* 119). — Texte essentiel qui, à la fois, veut *rapprocher et distinguer* (mais sans les précisions que l'on souhaiterait) l'expérience du transréel de l'expérience ineffable dont l'évocation, croyons-nous, accompagnera Nabert jusqu'à la fin.

*
* *

22. Cf. *supra,* note 15.

Portée peut-être à un degré moindre de radicalité du fait que le problème du mal n'est pas directement affronté, l'expérience du transréel affleure également un peu partout dans les *Eléments pour une éthique*[23]. Sans multiplier les citations, on voudrait cependant suggérer la place incontestable qu'elle tient dans cette œuvre « médiane » de Nabert :

Il faudrait d'abord évoquer ce texte situé au sommet de la « courbe » (*EE* 20)[24] que fait l'expérience morale tout entière :

> C'est un sentiment d'invulnérabilité, c'est l'expérience d'une vie qui n'est plus concentrique au moi et qui frappe d'une sorte d'irréalisme maintes données dont la conscience se croyait solidaire ; c'est la profondeur accrue de notre attachement aux êtres, corrélatif de je ne sais quel renoncement à tout ce qui concerne les intérêts du moi propre ; c'est un accroissement de notre attention à la densité du temps historique, corrélatif de la certitude qu'il n'est cependant que la figure nécessaire d'actes qui le passent ; c'est un sentiment de confiance doublé d'une sorte d'indifférence au succès ; c'est le sentiment d'une régénération qui n'annule point tant notre passé qu'elle ne le dépouille, ne le simplifie, et ne nous donne l'assurance d'un recours (*EE* 73).

De cette expérience on rassemblerait, semble-t-il, la signification en disant qu'elle détache la conscience du souci de *soi* et de son rapport avec le *monde*. Elle est abstraite de sa « détermination » ou « particularisation », c'est-à-dire de son lien avec elle-même et avec le monde : elle « se rassemble, dénoue les liens qui la rendent solidaire du monde, refuse de confondre son être avec le moi qui se fait par son histoire » (*EE* 74). En outre, les sentiments qui l'envahissent sont si intenses « qu'ils semblent ne plus devoir leur existence au seul rapport qu'ils soutiennent avec la certitude première. De là vient qu'ils se cherchent souvent une autre source, comme s'ils étaient du même ordre que ceux que suscite dans notre âme un dialogue avec des êtres que nous invoquons et qui nous répondent » (*EE* 73). C'est comme l'invocation adressée à un *au-delà* du moi pur. La conscience « ne s'attribue pas la causalité » du retour à soi, elle n'a plus « à répondre de soi, à affronter, à dire moi » (*EE* 74). Pour un peu, on évoquerait un certain appel à une transcendance[25].

A ce caractère fondamental, il convient d'en ajouter immédiatement un autre, celui de *précarité*. — Sans doute Nabert assure-t-il que cette expérience — qui, la plupart du temps, « accompagnera

23. Cf. *EE* 71, 73-76, 101, 112, 121, 136, 169, 190, 199, 206-207, 211, 213, 216-217, 220-221.

24. Dans *L'Itinéraire de la conscience. Etude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Aubier, 1963, M. NAULIN examine ce passage (qu'il cite déjà p. 334) dans un paragraphe intitulé « Le problème de l'expérience de l'absolu » (p. 480 sv.).

25. M. Naulin parle à ce moment de sentiments « plus religieux que moraux » (*op. cit.*, p. 481).

le jeu de nos activités à la manière dont un sentiment profond, sans détermination, communique à tous les états d'âme, particularisés dans leur objet, une qualité qu'ils n'eussent pas, d'eux-mêmes, possédée » (*EE* 73) — peut s'isoler [26] « par une sorte d'alternance » et interrompre l'histoire du moi ; cependant la certitude un instant éprouvée, dans un « présent pur » (*EE* 71) dont il n'y a pas d'histoire, ne fait qu'ajourner l'inquiétude de la causalité [27] et n'efface que provisoirement les émotions dont cette inquiétude est ordinairement accompagnée. Ce n'est que « momentanément » que le poids du passé est « impuissant à affecter la conscience » (*EE* 74) et, dès lors, « pour un moi voué à la succession, cette régénération se convertit en un désir, en une volonté, de constituer une histoire qui soit comme le phénomène continu de ces présents épars touchés par l'éternel » (*EE* 76). C'est, en effet, que la libération éprouvée à la suite de l'affirmation de la certitude suprême, si elle était « absolue », n'était qu'« irréelle » (*EE* 69) [28]. En tant qu'absolue, elle engendre une certitude ; en tant qu'irréelle, elle se mue en un appel. L'irréalité de l'expérience privilégiée explique qu'elle ne tende pas à durer, mais à se « réaliser » aussitôt dans l'action. Elle rend également compte de la présence dans l'âme de sentiments à première vue incompatibles avec le détachement : ils composent avec celui-ci un double rythme auquel la conscience peut se rendre « simultanément attentive » (*EE* 76) : elle peut « être délivrée du monde et lui donner ses forces, être indifférente à l'histoire et ne différer aucune action qui la concerne, être prête à l'échec et ne rien négliger de ce qui doit favoriser l'avance de la moralité, ne point se leurrer sur ce qu'il y a lieu d'attendre de la société et travailler à la transformation des rapports humains, ne pas méconnaître ce qu'est l'idée, dans la pureté de son acte, et faire comme si certaines idées devaient triompher de la nature » (*EE* 75).

Outre le texte particulièrement suggestif que l'on vient de présenter, les remarques que fait Nabert à propos de l'*expérience esthétique* doivent retenir l'intérêt, en raison, surtout, du caractère de *totalité* reconnu à cette expérience [29]. Du fait de l'« irréalisme » — qui n'est pas sans rapport avec le « transréel » — des valeurs esthétiques « par rapport aux possibilités concrètes d'existence du moi », la satisfaction esthétique fait « une sorte d'enclave dans le cours de la conscience, qui est comme la réplique de la totalité que constitue

---

26. « elle s'isole aussi, et il est nécessaire qu'elle s'isole parfois, pour restituer à la certitude première tout son sens » (*EE* 73).
27. Cf. *EE* 74.
28. Peut-être pourrait-on établir cette équation : absolu et irréel (*EE*) = transréel (*DD*).
29. Cf. *EE* 99.

l'œuvre d'art » (*EE* 101) [30]. C'est peut-être à la conscience esthétique que songeait Nabert quand il notait l'affinité du transréel avec « une expérience contemplative » (*DD* 197) : la contemplation, en effet, « *suspend un instant* toutes les autres fonctions de l'esprit, *arrache momentanément* la conscience à l'*inquiétude de soi* » (*EE* 101) [31].

Le privilège du vocabulaire de l'esthétique pour exprimer l'expérience profonde, rien ne l'illustre mieux que les deux textes que nous allons extraire du compte rendu que Nabert fit en 1928 du *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* de Brunschvicg [32]. On y trouve déjà l'esprit, et la lettre même, des analyses des *Eléments* :

> Plus d'une raison devrait amener M. Brunschvicg à donner une signification au monde esthétique pour le progrès de la conscience. Sur la *bordure* du passé et du futur, il y a un moment où se trouve *suspendu* le devenir perpétuel qu'exprime la copule du jugement : c'est ce « *présent pur* » de l'émotion esthétique qui se maintient tant que vit l'être esthétique que l'art a suscité au plus profond de nous-mêmes. Les jugements qui organisent le passé, et ceux qui portent sur le futur cèdent la place à un « *sentiment du présent qui semble suffire à lui-même,* comme si le but auquel tend le double effort de la pensée spéculative et de l'action morale était *obtenu immédiatement* » (340), comme s'il y avait une *suspension de cette loi d'effort indéfini* qui est la loi de la conscience humaine, mais qui insinue en elle, à chaque moment, le sentiment de son *inadéquation* [33].

Et après avoir rappelé que, selon Brunschvicg, la modalité du jugement esthétique est l'*irréalité,* Nabert en vient plus directement à la conscience religieuse :

> une doctrine intellectualiste se condamnerait à laisser hors de soi les éléments essentiels de la *conscience religieuse,* si elle ne faisait sa juste part à ce que celle-ci contient d'affectif. L'acte réflexif de conscience en s'appropriant la raison qui lui est immanente, impliquera donc *une expérience, un sentiment, « sentiment intellectuel unique » de présence,* entièrement différent de tout ce qui pourrait rappeler un effet de puissance, et, pour cela même, en tant que qualité pure, d'autant plus intérieur à la conscience, *comme est l'immanence de la beauté à l'âme dans le présent pur* de la sympathie esthétique [34].

---

30. Nabert évoque encore ailleurs (*EE* 216) « la contemplation tout esthétique de possibilités d'existence condamnées à demeurer irréelles, mais qui donnent comme un horizon à notre propre action ».

31. La conscience intellectuelle également se prêterait, de façon cependant moins suggestive, à des remarques analogues : « dans un autre sens, le vrai, en soumettant la conscience aux règles de l'objectivité, l'incline à considérer tous les autres intérêts du moi comme l'expression d'une subjectivité sans autorité et sans valeur » (*EE* 101).

32. Cf. *Revue de métaphysique et de morale,* 1928, 219-275.

33. *Ibid.,* 267.

34. *Ibid.* 273. — Cf. *EE* 73, où Nabert évoque aussi un « présent pur ».

Sentiment de présence, présent pur, suspension de l'effort, rapport avec la conscience religieuse : tous éléments qui rappellent la description du sentiment du transréel.

Avec les caractères empruntés à l'expérience esthétique, nous ne sommes jamais très éloignés de l'*expérience plotinienne*[35] et de « l'élan vers l'un » (*EE* 169). Un texte de Nabert fait état d'« une *expérience seconde* qui double notre expérience au sein du monde et nous suggère que cette vie ne livre pas le secret de l'existence ou que nous y demeurons séparés de notre être véritable » (*EE* 121) : la tentation est grande alors de « penser qu'il serait possible d'intensifier directement cette expérience seconde par une délivrance du monde sensible et par un renoncement aux fins que tout nous y invite à poursuivre » (*EE* 121). Tout « absolue » qu'elle soit, notre libération demeure « irréelle » : un certain mysticisme est toujours prêt à l'oublier.

Pourtant c'est bien une certitude[36] que le moi éprouve dans certaines expériences : « certitude d'être » (*EE* 199) ; certitude « qui mêle un élément d'infinité à l'exercice de la moralité » (*EE* 190) ; certitude de salut, même (et Nabert souligne le « sens religieux » de cette expression), celle « d'un moi remis en *possession* de son être véritable, comme il arrive quand nous sommes sur un plan d'existence où il n'est plus question de ce que se doivent universellement les consciences les unes aux autres selon la loi morale » (*EE* 136).

Le sentiment qui envahit le moi ainsi rendu à son être vrai est encore décrit dans une page remarquable, qui annonce déjà les derniers développements des *Eléments pour une éthique* : au travers de la fidélité aux vertus militantes, la conscience s'ouvre un chemin « vers une région où, devenant *de moins en moins dépendante du monde,* elle fait l'expérience d'une existence *allégée* du désir » ; non pas évasion du monde, et plus précisément du « cercle que constitue le rapport de l'affirmation originaire et du monde » (*EE* 199), mais « expérience d'une récurrence de la certitude suprême où ni désir, ni crainte, ni regret, ni obligation d'emprunter le détour des finalités et des devoirs, ni transactions avec le monde, ni réussites ou échecs, ne parviennent à altérer la perception de son *accord* avec soi, c'est-à-dire avec la loi intérieure constitutive de son être »

35. Cf. *supra,* note 15. — Plotin est souvent visé dans les *Eléments pour une éthique* : notamment dans les ch. V (« La Promotion des valeurs ») et IX (« L'Expérience de l'un dans le commerce des consciences »).
36. Cf. p.ex. *EE* 136, 190, 199, 220.

(*EE* 199) [37]. Le moi devient alors « attentif à une *lumière* plus pure où baignent ses sentiments et toutes choses qui sont du monde », tandis que chaque tendance devient « docile » au penchant pur qu'elle véhicule et « transparente à soi, comme si notre expérience consistait dès lors en un simple échange de la tendance avec elle-même » (*EE* 199) [38]. — « Autant qu'il est possible de l'affirmer, poursuit Nabert, la conscience est maintenant *au-delà du plaisir et de la souffrance*, et son expérience se régénère de soi, sans être exposée aux vicissitudes qui atteignent l'activité du sujet dans le monde » (*EE* 199) [39]. La qualité des sentiments ne varie plus en fonction de la valeur de la finalité poursuivie par le moi. La vertu « expire » et fait place « à une certitude qui *actualise sans effort* le rapport de la conscience à son principe et à sa loi » (*EE* 199) [40]. De ce sentiment, Nabert dira, à propos de l'effet des exemples de sublimité dans la conscience, qu'il « retentit sur toute son expérience antérieure, et pénètre ses expériences nouvelles, mêle à son espérance une espèce de *repos* ou de sécurité » (*EE* 213). L'inquiétude du désir s'est ainsi muée en certitude. Certitude de la conscience, que Nabert décrit encore comme « l'émotion qui naît de sa rencontre ou de son *harmonie* avec la certitude originaire » (*EE* 211) [41].

Libération à l'endroit du monde, évanouissement de la résistance des tendances naturelles, dépassement de l'effort et de la tension, certitude d'être mis près de son être vrai : tous ces caractères invitent à rapprocher de l'expérience du transréel celle dont on vient d'esquisser les traits principaux.

Pour achever ce rapide inventaire des harmoniques du sentiment du transréel dans les *Eléments pour une éthique*, nous signalerons encore un sentiment qu'avec Nabert nous appellerons *sérénité*. Il se donne comme un *pressentiment* de quelque chose de plus, « qui doit demeurer, en toute rigueur, invérifiable » (*EE* 221) [42].

A mesure que la conscience s'unifie, explique Nabert, « à mesure que se concentre en chacune de ses décisions le tout de son expérience, sa sérénité passe dans son effort, et son effort est générateur

37. Nous soulignons le mot *accord* : on est au-delà du sentiment d'inadéquation.
38. Cf. *EE* 207, 211.
39. Un peu plus loin (*EE* 220), Nabert évoque encore l'apaisement qui transmue le sens de la jouissance et de la douleur. Toute la p. 220 des *Eléments* offre des correspondances frappantes avec celle que nous citons pour l'instant.
40. Nabert disait encore ailleurs, à propos de cette certitude, que la conscience ne cesse d'y faire « l'expérience d'un sentiment qui la relie à l'affirmation suprême et en maintient l'*actualité* » (*EE* 76).
41. Cf. *supra*, note 37.
42. La sérénité (cf. *EE* 119 ; *DD* 139) correspond sans doute à l'expérience du transréel considérée dans son rapport aux penchants naturels intégrés par la liberté.

de sérénité » (*EE* 207) [43]. Cette sérénité, dont « le meilleur signe » est « l'apaisement qui se fait, ... la transparence qui s'insinue dans les sentiments les plus spontanés de l'âme humaine » (*EE* 217), on la décrit comme une expérience qui surmonte « l'incompatibilité... de certaines dispositions intimes du sentiment » ; à ce niveau, « on croit parfois pressentir » qu'est dépassée la « loi d'alternance » déjà évoquée ; des « alliances nouvelles » sont promues entre des qualités qui se donnent le plus souvent pour inconciliables : « la résignation n'y contredirait plus l'espérance, ni le renoncement l'esprit d'entreprise, ni la pureté l'expansion de l'être et la plénitude » (*EE* 216) [44]. Pareille énumération [45] d'attitudes « opposées » quand elles sont isolément considérées par la pensée abstraite [46] exprime on ne peut mieux le sens de l'*indifférence* par quoi nous caractérisions l'expérience du transréel dans *Le Désir de Dieu*. Elle n'est définissable que « négativement » (*EE* 216), bien qu'elle n'ait rien d'un refus : « le sacrifice n'y fait point tort à la maîtrise de soi, ni l'enthousiasme à la lucidité, ni la volonté des fins temporelles au détachement à l'égard du monde » (*EE* 216-217). Il n'est pas de rivalité entre des sentiments qui ne sont pas du même ordre. Sans doute, ce regroupement de valeurs a bien un « centre » (*EE* 217) [47], mais il est difficile de le discerner. On voit bien, du moins, qu'il s'agit d'un dépassement du « compartimentage » [48] et, en ce sens, d'un acheminement vers une certaine « expérience absolue », dont Nabert déclare pourtant, dans les *Eléments pour une éthique*, que nous n'en avons que l'idée [49].

Enfin, les dernières lignes de l'ouvrage sont comme une récapitulation des caractères de la sérénité. C'est par l'intégration de la *mort* à son histoire que la conscience accède, en définitive, à l'expérience qui l'unit à son être véritable et « rayonne sur la vie elle-même » pour en faire « la douceur et la profondeur » (*EE* 221). Point n'est besoin de longs commentaires pour découvrir dans la

---

43. « Si celle-ci, continue Nabert, à la fin doit l'emporter décidément sur celui-là et envahir la conscience, c'est ce dont celle-ci ne peut décider, c'est ce dont elle a parfois, cependant, comme un pressentiment » (*EE* 207). Ce n'est jamais son effort qui peut porter la conscience au sentiment de l'harmonie avec son principe : l'expérience privilégiée se présente toujours avec un caractère de gratuité. Dans cet ordre d'idées, il serait extrêmement intéressant de considérer le *vocabulaire passif* utilisé par Nabert, dans tous ses livres, pour décrire l'attitude du moi devant son principe.

44. Pour la loi d'alternance, cf. encore *EE* 132.

45. Cf. déjà *EE* 73-76.

46. « Cette alliance de sentiments que l'abstraction isole » (*EE* 76).

47. Cf. *DD* 198.

48. Cf. *EE* 216, où Nabert semble déplorer particulièrement celui qui prévaut entre la vie morale et la vie religieuse.

49. « Idée » signifie cependant : « exigence infinie » (pour ne citer que les *Eléments*, cf. 80, 115, 118, 210, 218).

description que donne Nabert les grands traits de l'expérience du transréel : apaisement, détachement du moi propre et du monde, dépassement de la résistance, certitude d'une vie seconde [50] et inaltérable, plus essentielle que celle-ci, qui passe. Notons seulement que, dans le cas présent, c'est « la vénération que nous inspirent les exemples de sublimité morale » qui « nourrit et entretient en nous » (*EE* 219-220) ce sentiment :

> Tout en stimulant notre attachement aux causes qui attendent notre dévouement, la vénération fait naître, dans la *frange* des émotions qui accompagnent le succès ou l'échec, un sentiment qui nous en *détache*. Sans sa liaison à la vie et à l'effort, cette expérience n'aurait ni substance ni vérité. Mais elle nous donne accès à une existence qui ne tient son être ni de la vie ni de l'effort. C'est le sentiment qu'à la faveur du déploiement de la conscience dans la durée se découvre et se crée, *en arrière* de l'homme qui est dans la douleur et dans la peine, un être que n'atteignent ni l'inachèvement de son œuvre, ***ni les limitations*** de tout ordre qu'imposent à cette activité les lois de la vie, un être qui appuie sur l'interruption de son histoire l'expérience d'une *certitude qui passe l'histoire* (*EE* 220).

Au point de vue des catégories temporelles, c'est un sentiment d'éternité [51] — ce qui exprime bien que la certitude qu'il enveloppe est « hors d'atteinte » et au-delà de la mort. — Mais Nabert a soin de distinguer cette éternité de « l'éternité immanente de l'intelligence qui comprend » (*EE* 220) [52]. Car l'acte intellectuel de réflexion, « *renouvelable* identiquement en chaque instant (*EE* 220) [53], s'il se meut en effet « sur le plan d'une corrélation toujours actuelle entre le temps et l'éternité » (*EE* 220) [54], a précisément pour caractère d'être « sans liaison avec la mort » : dans l'ordre de la vérité et de l'objectivité (par opposition à celui de l'action), on est en effet renvoyé à un *je pense* impersonnel ; dès lors son « indifférence » à tout ce qui « ne concerne que le moi » (*EE* 220) est une indifférence feinte [55] : elle ne peut avoir le même sens que dans une expérience qui ne débouche dans cette indifférence que pour avoir

---

50. Cf. aussi *EE* 73, 121.

51. Cf. déjà *EE* 73-76 ; et encore *DD* 198 (« Délivrance momentanée... de la temporalité »), 347 (« Une éternité intensive est... liée à la qualité des actes qui s'inscrivent dans le temps, mais y constituent une durée, une continuité que le temps du vieillissement, le temps qui engendre le passé, n'atteignent pas »).

52. Cf. aussi *La philosophie réflexive*, 19.06-2, et *EM* 27 sv.

53. Cf. *La Philosophie réflexive*, 19.04-15. — Si l'acte réflexif a pour caractère d'être renouvelable, on voit qu'il est en effet d'un autre ordre que l'expérience dont nous signalions au contraire la gratuité (cf. *supra*, note 43).

54. Nabert évoque souvent l'éternité immanente à l'acte réflexif (cf. p.ex. *EM* 27-28 ; *La Philosophie réflexive*, 19.04-15, 19.06-2 ; étude critique de L. Brunschvicg, *La Raison et la religion*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1940, 85-111).

55. Cf. *EE* 220.

intégré (et non pas seulement négligé) la vie concrète — et la mort — de la conscience réelle. L'expérience de « l'éternité de la pensée » est cependant un élément — non le seul — d'une expérience « plus profonde », mais toujours précaire (puisque la conscience y expérimente « une régénération qui se sait exposée à un rythme de fléchissement et d'exaltation » [*EE* 220]), de sérénité.

III

Plutôt que de rassembler encore une fois les traits essentiels de l'expérience du transréel, en rappelant notamment sa parenté — indubitable mais imprécise — avec l'expérience proprement religieuse, et comment elle fait, à maints égards, figure d'aporie dans la philosophie réflexive, nous voudrions, en terminant, insister sur la complexité de cette expérience et suggérer d'abord combien elle est révélatrice d'une dualité, chez Nabert, entre une orientation « mystique » vers l'ineffable et une volonté de vérification immanente.

En schématisant à l'extrême, on signalerait en effet la coexistence, dans la philosophie de Nabert, de *deux perspectives*. Leur antagonisme se manifeste déjà au niveau du vocabulaire, où dominent tantôt les thèmes de la lumière et de la passivité, tantôt les images et les comparaisons empruntées au monde de l'effort et de la visée volontaire — tandis que les oppositions à partir desquelles s'exerce la pensée sont également différentes : « Nature et liberté, dans le second cas, phénomène et lumière (ou intériorité et extériorité) dans le premier » (*DD* 250) [56]. C'est d'ailleurs de la composition de ces deux perspectives que Nabert attendait une définition plus satisfaisante de la conscience religieuse.

Que la réduction phénoménologique, moins familière, de soi, à la méthode réflexive de Nabert, se laisse volontiers infléchir dans un sens apophatique et « mystique », c'est ce que nous apprendrait peut-être la leçon que tire le philosophe de l'expérience de type plotinien [57], critiquée à de multiples reprises. On serait également instruit, si l'on nous permet d'élargir ici la problématique de cet article, par la manière dont il situe lui-même la pensée heideggerienne dans son propre cheminement.

D'une façon générale, d'abord, Heidegger et Nabert s'attardent l'un et l'autre à méditer sur la « différence », le défaut de Dieu et l'impossibilité de sortir de la perspective relationnelle pour nommer l'ineffable. La « délivrance » méditée par le premier, effet du « redoutable enfantement » évoqué par Parménide, ne correspond-elle

56. Cf. *supra*, pp. 728-729 ; 731.
57. Cf. *supra*, note 15.

pas à ce que le second appelle « l'éclatement de l'Absolu » ? La dissolution de l'onto-théologie, exigée par l'un, est-elle sans rapport [58] avec la dissociation de Dieu et de l'Absolu opérée par l'autre en vue de la destruction des idoles ? — Il n'est pas jusqu'au processus de la démarche religieuse qui n'offre une frappante analogie : la célèbre gradation heideggerienne : *das Heile, das Heilige, das Göttliche, der Gott,* ne trouve-t-elle pas un écho [59] dans la progression de Nabert : de l'incoordonnable au divin, et à Dieu ?

Ce que ces deux philosophes ont de commun ne doit cependant pas dissimuler leur non moins foncière opposition : Nabert repousse sans cesse comme une tentation le séjour dans la lumière et l'indistinction de l'Etre, où sont négligés l'intersubjectivité et le mal [60], pour se tourner résolument vers la promotion des valeurs.

La raison de ce refus ne tient-elle pas, en dernière analyse, à *la complexité de l'expérience du transréel* ? Si elle n'est pas sans retenir en elle la dimension « plotinienne », elle semble plus compréhensive. En elle, en effet, le recueillement dans l'intimité de la Présence renvoie de lui-même au temps historique et à l'action effective. Se mouvant dans la région — absolue et irréelle — où cessent de s'opposer le présent pur et l'écoulement de la durée, ne rapproche-t-elle pas « le désir de Dieu et le sentiment de l'ineffable » (*DD* 88) ? — Dans la différence où expire la pensée de l'Etre, s'enracine le désir de Dieu.

B - 5000 - Namur J. BAUFAY
Résidence « Le Brabant »
rue des Tanneries, 36

58. Cf. P. RICŒUR, Préface au *Désir de Dieu,* 15.
59. Cf. p.ex. *DD* 127.
60. Cf. *DD* 126 ; *EM* 130-132.