

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 29 (1982)

Heft: 1-2

Artikel: Pour une approche philosophique du problème de la Révélation

Autor: Bohigas, Joseph Hereu

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761391>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 09.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JOSEP HEREU BOHIGAS

Pour une approche philosophique du problème de la Révélation

Karl Jaspers et Jean Nabert confrontés au problème de la révélation

1. La question

Quelle est la possibilité, pour une raison qui se veut et qui s'affirme autonome, d'accepter une révélation? Comment peut-elle recevoir une réalité, un message ou une vérité dont l'origine passe les limites de la raison elle-même? Cette question est aussi ancienne que la réflexion théologique, mais il n'est pas sans intérêt de la poser une nouvelle fois; d'autant plus que la notion de «raison» a subi des modifications substantielles au cours du processus de son auto-compréhension. L'histoire de la pensée, surtout à partir de la modernité, est une histoire du concept de raison dont les variations affectent le statut non seulement du discours philosophique, mais aussi du discours théologique, dans la mesure où toute théologie, en tant que discours systématique, se réfère à la notion de raison. D'où la convenance d'une approche philosophique de la possibilité qu'a la raison d'accepter une révélation qui lui est extérieure et qui risque d'ébranler sa souveraine autonomie; mais d'une approche qui se définit d'emblée comme un exercice de théologie fondamentale: la possibilité pour la raison d'accepter une révélation, et par suite *la possibilité de fonder la théologie elle-même* comme discours, se joue dans la conception de la raison et de ses attributs.

La recherche proposée ici ne vise pas à apporter une solution définitive au problème qu'elle soulève par reprise. Son but est de clarifier une question capitale pour la théologie: est-il légitime de parler de révélation en se donnant sur celle-ci une perspective philosophique? Plus précisément, c'est à partir de la philosophie de KARL JASPERS que nous posons cette question, assumant pleinement sa manière de la soulever, mais animés du souci de trouver le moyen de se dégager de l'impasse à laquelle conduit Jaspers. Or, là encore, l'alternative est une alternative philosophique; elle nous est proposée par JEAN NABERT.

Il ne s'agit pas de comparer deux discours philosophiques, mais de confronter deux conceptions de la raison qui manifestent leur divergence radicale lorsqu'il s'agit d'aborder une révélation qui s'origine au-delà des limites de la raison, et qui par définition la dépasse.

Si nous avons choisi deux auteurs tels que Karl Jaspers et Jean Nabert, c'est qu'ils ont abordé l'un et l'autre cette problématique d'une manière significative, et qu'ils y ont répondu par des voies tout à fait différentes, alors même qu'ils puisent, curieusement, à une même source: la philosophie de Kant.

2. *Les grandes lignes de la philosophie de Jaspers*

La notion fondamentale autour de laquelle s'organise la pensée de Jaspers est celle d'«Englobant» (das Umgreifende). L'Englobant est en réalité le nom que Jaspers donne à l'Être. On peut dire que l'Englobant constitue, dans le discours jaspersien, le dernier horizon de référence de toute réalité. Mais s'il est vrai que l'Englobant imprègne, d'une part, toute la philosophie de Jaspers, on ne peut pas dire pour autant que sa philosophie soit une philosophie qui porte *sur* l'Englobant, au sens où elle serait un discours sur l'Être. Il faudrait plutôt parler d'une philosophie indirecte de l'Englobant, car l'Englobant se dérobe toujours à notre mode d'appréhension. Nous ne pouvons le saisir qu'à travers ses manifestations, à savoir à travers les modes de l'Englobant.

L'Englobant est saisi comme scindé en deux pôles: le pôle objectif ou *l'être-en-soi*, et le pôle subjectif ou *l'être-que-je-suis*. En tant que mode de l'Englobant, je suis un simple existant qui a conscience de son existence (Dasein); je suis une conscience intentionnelle dirigée vers des objets et capable de connaissance (conscience en général); je suis possibilité d'idéation de totalités (esprit). L'être-en-soi, en tant qu'il est englobé par moi, est appelé «monde», qui est une totalité idéale dans le sens d'un

horizon de référence des objets. Le monde est en effet l'horizon qui délimite le champ d'apparition des objets, sans que lui-même soit objet d'une expérience possible. Sur ce point, Jaspers est resté résolument kantien.

Jusque-là, l'Englobant est perçu dans ses modes immanents de manifestation. Ce qui est repéré par la conscience en général relève de la phénoménalité, qui est scrutée jusqu'au bout avec des méthodes propres au domaine de la science, et qui a comme résultat la conquête d'un savoir dont les acquisitions sont définitives et universellement valables. Dans la mesure où il n'admet pas d'appel, le savoir scientifique est contraignant.

Jaspers est tributaire, en ce qui concerne la conception de l'immanence, de la philosophie kantienne. Il a puisé chez Kant la notion de «phénomène»: ce que la conscience se représente ne doit pas être confondu avec la chose-en-soi; le phénomène n'est que la manière dont elle nous apparaît. Ce que nous percevons, ce ne sont que des phénomènes. Ce qu'est la chose-en-soi en dehors de la manière dont nous la percevons, nous ne le *savons* pas d'un savoir de science.

Voilà pourquoi les modes de l'Englobant dans l'immanence ne nous disent pas tout sur l'Être; ils n'en sont que la manifestation objective. Mais l'objet n'épuise pas la réalité de l'Être, car l'Être ne saurait être confondu avec l'être-objet ou l'étant. En d'autres termes, la connaissance scientifique n'épuise pas le savoir sur l'Être.

C'est à partir de là que Jaspers envisage la démarche proprement philosophique: la philosophie est, dans un premier moment, dépassement du savoir objectif. Mais le dépassement opéré par la philosophie ne s'oriente pas, tout d'abord, dans la même direction que la connaissance scientifique. Le sujet n'est plus dirigé vers les objets, mais vers soi-même. C'est à partir de là que s'ouvre une nouvelle dimension pour le sujet, qui sera désormais appelé *existence*. Elle n'est pas spontanée, mais elle est le fruit de la décision et de la liberté, et elle s'effectue par un *saut* (Sprung). L'origine de la problématique du saut est à chercher dans la philosophie de Kierkegaard.

Le sujet «existant» se trouve ainsi face à soi-même, alors que le sujet en tant que pôle de la connaissance avait toujours face à lui l'objet. L'existence est placée dans la possibilité de devenir elle-même en présence de la Transcendance. Autrement dit, l'existence n'est pas un donné comme le Dasein; elle est à faire. L'existence est toujours existence possible, en ce sens qu'elle est ce qu'elle décide d'être. A la limite, on

pourrait dire qu'elle n'est pas, mais qu'elle *devient*. La décision de et pour sa liberté constitue son être même, qui est un constant devenir. C'est à Kierkegaard que Jaspers emprunte la catégorie de la décision: devenir soi-même est une tâche que personne d'autre ne peut faire à ma place, contrairement à la conscience en général où tout le monde peut me remplacer. Ce quelque chose dans le sujet qui le fait unique et irremplaçable, c'est la liberté, la décision. Il n'y a que moi qui puisse décider du destin et du sens de mon existence.

L'existant n'est pourtant pas voué à un solipsisme fermé, car la dimension irréductiblement subjective qui caractérise toute existence n'est pas une fermeture sur soi-même, mais un saut, une rupture du cercle immanent, qui n'a de sens que dans la mesure où il est éclairé par la raison. La raison, en effet, illumine l'existence et le saut qu'elle a effectué. C'est ainsi que la philosophie devient «*Existenzerhellung*», l'«*Erhellung*» étant l'élément de rationalité que comporte toute existence.

Ce moment de rationalité que révèle toute existence lui permet de se mettre en relation avec d'autres existences, et d'instaurer un statut d'universalité différent de celui qui avait été mis en place par la conscience en général. Jaspers l'appelle «*Kommunikation*» (à distinguer de la «*Mitteilung*», c'est-à-dire de la transmission d'un contenu de conscience). La communication, pas plus que l'existence elle-même, n'est donnée; elle doit être acquise. La communication est, en quelque sorte, la garantie de l'authenticité de l'existence, car l'existence doit être «*communicable*» pour être vraie. La communication des existences donne ainsi origine à un mouvement qui en transcende le côté purement subjectif et qui les relie dans une universalité non-objective, ni objectivable, que Jaspers appelle «*symphilosophieren*». Elle permet non seulement de relier les existences entre elles mais encore à la Transcendance. Le «*symphilosophieren*» relie en fin de compte toute l'histoire de la pensée, car c'est la communication dans la recherche de la Vérité qui constitue la «*philosophia perennis*».

Dans la philosophie de Jaspers, l'un des traits les plus constitutifs de l'existence est son *historicité*. L'existence, en effet, est toujours une existence concrète, déterminée par son historicité. En d'autres termes, je suis toujours un être en situation: la situation dans laquelle mon existence est déterminée. C'est à partir d'elle que je construis mon destin; c'est à partir de mon «*Dasein*» que je décide de mon existence. Ainsi, à une situation historique concrète se succèdent d'autres situations histori-

ques, toujours différentes, mais toujours concrètes. Il y a des situations-types qui, dans le devenir constant de l'existence, sont toujours présentes. Elles reviennent toujours, inévitablement, sous des formes différentes. Jaspers les appelle «*situations-limites*» (Grenzsituationen): il s'agit de la *mort*, de la *souffrance*, de la *lutte* et de la *culpabilité*. La mort, non pas comprise comme fait objectif clinique, mais comme la propre mort ou la mort du prochain qui représente une coupure radicale dans l'être et dans la communication; la souffrance, comprise comme anéantissement partiel de l'être, toujours menacé de mort; la lutte, non pas seulement pour la survie du Dasein, mais pour exister contre ce qui m'empêche de le faire authentiquement; la culpabilité, qui est en quelque sorte la rançon qu'on doit payer pour la liberté, et qui consiste à assumer les conséquences que comporte toute décision.

On ne peut pas changer ces situations. Elles marquent des limites et nos limites. On ne peut pas les éviter et elles sont en même temps le fruit de notre liberté. En elles l'existence se trouve face à l'abîme (Abgrund), ou face au fondement (Grund). La tâche de la philosophie est de les assumer pour les transformer. De ces signes de l'absurde il s'agit de faire un tremplin pour «sauter» vers la Transcendance. Ainsi, dans et par l'expérience des situations-limite, l'existence rencontre l'autre pôle par lequel elle se comprend, à savoir la Transcendance.

Si les situations-limite constituent le tremplin qui met l'existence en relation avec la Transcendance, l'expression philosophique de cette relation s'appelle «foi». Et si l'existence, d'une part, n'a de sens que par rapport à la Transcendance, celle-ci, à son tour, n'a de sens que par rapport à l'existence. La foi qui assure le lien entre l'existence et la Transcendance n'est toutefois pas une foi de croyance ordinaire. La foi dont parle Jaspers est une *foi philosophique*, dont l'origine se trouve dans la raison elle-même. Inséparable de l'acte de croire, les contenus de la foi philosophique sont issus de la raison pure: non pas d'une raison pure *théorique* car les contenus de la foi relèvent de la *pratique* de l'existence, comme chez Kant ils relèvent de l'usage pratique de la raison pure.

Que Dieu existe, qu'il y a une exigence inconditionnelle, que le monde s'évanouit entre existence et Transcendance, voilà les trois principaux contenus de la foi philosophique. Arrêtons-nous sur le premier:

Que Dieu existe est, pour Jaspers, un contenu de foi. L'affirmation de l'existence de Dieu correspond à l'affirmation de la Transcendance ou de l'Être. Mais tout ce que le philosophe peut dire est que Dieu est; cela

suffit. C'est l'affirmation nue de la Transcendance. Celle-ci, en effet, se dérobe à toute conceptualisation. Elle est toujours au-delà de notre capacité de compréhension. Lorsque je veux la saisir, elle m'échappe. Elle ne peut pas être englobée par moi, car c'est elle qui m'englobe, puisqu'elle est l'Englobant de tous les modes de l'Englobant. Tout ce que nous pouvons dire d'elle, c'est *qu'elle est* (daß sie ist), non pas *ce qu'elle est* (was sie ist).

Nous abordons ici l'une des limites mises en lumière par la philosophie de Jaspers, qui détermine de façon décisive le reste de sa pensée. La Transcendance est une présence qui donne sens à l'existence, mais qui échappe à son emprise; le statut de la Transcendance est non seulement de l'inconnu, mais de l'inconnaissable. Toute ontologie, au sens d'une connaissance de l'Être, est par là même rejetée. La connaissance est réservée au domaine de l'immanence, aux objets plus précisément, suivant la tradition de la pensée kantienne. La Transcendance ne peut être qu'objet de foi.

Le statut de la Transcendance inatteignable détermine à son tour celui de la philosophie. La philosophie, selon Jaspers, n'est pas un savoir sur la Transcendance, mais un mouvement autour d'elle, «periechontologie». Ainsi, à l'ontologie comme savoir sur l'être se substitue la «periechontologie» comme mouvement, comme recherche tournant autour de l'Être. Le savoir indique toujours une possession de l'objet connu. C'est pourquoi la Transcendance ne peut jamais être saisie comme objet de savoir; sue, elle perdrait son caractère de Transcendance pour devenir objet. La posséder serait la perdre. Il n'en reste pas moins que la philosophie de Jaspers doit être considérée comme une véritable métaphysique, dans la mesure même où elle vise toujours l'Être, tout en sachant d'avance qu'elle ne pourra jamais l'atteindre. Tel est le paradoxe du philosophe: il s'investit dans un projet qui, par principe, est in-fini, mais cela fait partie de sa condition: la philosophie est l'inachevable recherche de la Vérité, jamais sa possession.

C'est à partir du statut de la Transcendance et de celui de la philosophie comme «periechontologie» que nous sommes en mesure de poser la question de la Vérité.

La Vérité est l'objet fondamental de la philosophie. La recherche de la Vérité constitue l'interminable tâche du philosophe. C'est pourquoi la philosophie ne peut se satisfaire de n'importe quelle vérité. Il y a des «modes» de la Vérité, comme il y a des modes de l'Englobant, car la Vérité (avec majuscule), comme l'Englobant, ne se présente pas de

manière immédiate; elle s'investit dans les différents modes de sa manifestation.

La Vérité prend, dans un premier moment, la forme de la vérité objective, valable universellement; c'est la vérité saisie par la conscience en général et établie par la science. Elle constitue un premier mode de la vérité, indispensable pour la démarche philosophique, mais encore insuffisant. Car la vérité philosophique proprement dite commence là où se termine la vérité de la conscience en général, même si celle-ci peut être considérée, à la rigueur, comme le premier mode de la vérité philosophique. La vérité philosophique commence avec le dépassement du savoir objectif. Autrement dit, la vérité philosophique est la vérité de l'existence. Ces deux vérités vont de pair; c'est ainsi que la vérité de l'existence est toujours précaire, historique, subjective, contrairement à la vérité de la conscience en général, toujours définitive, valable universellement, incontestable. La vérité philosophique a, en effet, les mêmes traits que l'existence. On peut dire, à la limite, qu'il y a autant de vérités qu'il y a d'existences; non pas que la vérité soit désintégrée, mais parce que chaque existence se l'approprie à sa manière. Les autres existences ne sont pas d'autres vérités, mais la vérité des autres. *La Vérité*, une, totale et absolue, c'est la Transcendance; toujours la même, elle est toujours différente, selon l'approche de chaque existence.

Le cercle constitué par l'existence et la vérité est à la fois toujours ouvert et toujours fermé; la possession de la Vérité de la Transcendance constituerait la fin de la recherche de la Vérité. Or, cela est impossible pour l'existence, historique et toujours en mouvement. Puisque l'existence est toujours en devenir, la vérité qui lui est inhérente ne peut jamais être définitive. Aussi toute vérité, pour le philosophe, comporte-t-elle un moment de fausseté, car elle n'est pas la Vérité totale et absolue de la Transcendance. La fausseté devient condition de la vérité elle-même, puisque nous ne possédons que des vérités partielles. Mais il y a également une fausseté qui consiste dans l'absolutisation d'une vérité partielle, de n'importe quelle vérité considérée de notre point de vue.

C'est à partir de cette conception de la Vérité que nous sommes en mesure de poser le conflit entre philosophie et révélation, car la question, pour la philosophie, d'accepter une révélation se joue autour du problème de la conception de la Vérité et de la Transcendance. Or, selon Jaspers, la prétention de la religion de posséder en exclusivité la Vérité de la Transcendance est inacceptable; et d'une manière spécifique, la religion chrétienne affirme avoir, dans la personne de Jésus-Christ, la

Révélation même de Dieu. Nous voilà donc placés au centre de notre débat: la *confrontation de la foi philosophique et de la foi révélée*.

La notion de «religion» que manie Jaspers est celle de *religion positive*. Plus exactement, selon Jaspers, la religion comporte toujours une positivité qui manque à la philosophie. Toute religion objective le rapport avec la Transcendance par le moyen du culte, des livres sacrés, des lieux privilégiés etc. C'est cette positivité qui fait défaut à la philosophie. Mais il faut bien comprendre le sens que prend la critique de Jaspers vis-à-vis de la religion; ce n'est pas en tant que médiation entre l'existence et la Transcendance que Jaspers critique la positivité de la religion, mais en tant que *médiation exclusive*. Il n'y a, selon lui, pas plus de rapport direct avec la Transcendance que de médiation exclusive; car en devenant exclusive elle devient «objective». La Transcendance s'identifie alors à l'objet qui constitue la médiation, la dépossédant de son caractère transcendant et la rendant saisissable par un savoir. Or lorsque le rapport du croyant au contenu de la croyance devient un rapport objectif, la Transcendance cesse d'être un «objet» de foi. Le comble de l'objectivation est atteint par la religion chrétienne, lorsqu'elle affirme posséder la Révélation exclusive de Dieu en Jésus-Christ. C'est-là que la philosophie de Jaspers manifeste son désaccord total: la religion chrétienne affirme «posséder» quelque chose qui n'est pas de l'ordre de la possession, mais de l'ordre de la croyance. La raison ne peut pas accepter que la Transcendance, Dieu, se soit incarné en Jésus-Christ, car cela contredit l'ordre de la raison et le statut de la Transcendance.

La Transcendance, en effet, est dépossédée de son caractère transcendant dès qu'elle s'investit dans quelque chose de particulier, d'immanent, d'historique. Elle tombe alors dans le domaine de l'immanence, de ce qui est constatable empiriquement. Mais plus encore, c'est la raison elle-même qui se voit, de cette manière, soumise aux contingences de l'histoire.

La dimension d'universalité dont se réclame la religion chrétienne en raison de la Révélation de Dieu en Jésus-Christ est une prétention indue. L'universalité est l'oeuvre de la raison et non pas des événements historiques, aussi sublimes soient-ils. Ni l'universalité des contenus de foi, ni la foi elle-même ne peuvent dépendre d'un événement particulier qui ne concerne pas tous les hommes. L'unique instance qui est donnée à tous est la raison, unique fondement de la foi (philosophique) en la Transcendance.

C'est ainsi que la philosophie, à partir de la notion de «foi philoso-

phique», critique la religion et se l'approprie. Car la philosophie n'est pas hostile à la religion, mais seulement à sa positivité et à sa prétention d'exclusivité. Les contenus de la philosophie et de la religion coïncident souvent. C'est pourquoi la philosophie peut se les approprier, après les avoir dépouillés de ce qui les rendait inacceptables à la raison: leur caractère d'exclusivité.

La philosophie s'approprie ainsi la religion en lui enlevant son caractère révélé, et se convertit elle-même en religion; elle devient une religion formelle, nettoyée de sa positivité. La religion agréable à la raison ne peut que déterminer la forme de la croyance, le contenu dépendant de l'itinéraire de chaque conscience. Les médiations de la foi philosophique pour atteindre à la Transcendance ne sont pas exclusives, mais dépendent de chaque existence et de sa situation. La philosophie devient ainsi une religion sécularisée, au sens d'une religion de la raison, qui englobe toute l'histoire de l'humanité dans sa quête de la Transcendance, qui ne se manifeste exclusivement nulle part et qui peut être saisie partout.

La philosophie de Jaspers a donné un nom à ce nouveau rapport à la Transcendance: le *chiffre*. Le chiffre est une médiation entre existence et Transcendance qui n'a pas de *consistance* en soi, mais seulement un *sens* pour l'existence dans son rapport à la Transcendance.

Le chiffre est tout d'abord une lecture philosophique de la réalité. La philosophie, ou mieux le philosophe, transcende la pure lecture objective de la réalité; les objets deviennent des chiffres pour le philosophe en perdant leur opacité objectives. Ils ne sont plus considérés en-soi, comme le fait la science, mais comme des signes, apparence de quelque chose d'autre. Jaspers bâtit la théorie des chiffres suivant la doctrine kantienne de la phénoménalité du monde. Les phénomènes sont des phénomènes de ... Ils sont évidemment des phénomènes d'une réalité plus profonde qu'ils signalent, mais qui se trouve toujours au-delà d'eux-mêmes. Cette réalité est la Transcendance. Le chiffre est «langage de la Transcendance», mais jamais langage univoque. Le chiffre est toujours polyvalent, dans la mesure où il ne s'identifie pas à la Transcendance. La Transcendance reste toujours détachée des chiffres; elle ne parle exclusivement par aucun chiffre. D'une part, parce que la Transcendance ne s'y identifie pas; mais d'autre part, parce que la Transcendance ne «parle», par la médiation symbolique des chiffres, qu'à l'existence en quête de la Transcendance.

La théorie du chiffre constitue peut-être l'apport le plus original de

la pensée de Jaspers. Il permet d'intégrer dans le discours philosophique tous les apports de l'histoire de la pensée, de la philosophie et des religions, quelle que soit leur origine, pourvu qu'ils s'entrecroisent entre existence et Transcendance. Le langage de l'Être est audible par l'existence lorsqu'il est accueilli par le langage de l'homme qui le cherche. On est vraiment aux antipodes de l'exclusivité, car non seulement tout peut devenir chiffre, mais tout doit devenir chiffre.

Les chiffres ne sont pas livrés à ce qu'on pourrait appeler une anarchie chaotique; ils sont en rapport entre eux par le moyen d'un savoir fondamental, oeuvre de la raison, qui est une sorte de lieu de rencontre commun à tous et qui permet de les mettre en rapport entre eux et avec la Transcendance. Il ne s'agit pas d'un savoir sur l'Être, mais d'une plateforme qui permet de penser et de croire que tous les chiffres se rapportent à l'unique Transcendance, sans qu'aucun ait le privilège de sa manifestation exclusive. Le savoir fondamental nous indique, en somme, dans quelle direction nous devons lire les chiffres. Jaspers réinvestit ainsi sa compréhension non possessive de la philosophie comme periechontologie, c'est-à-dire comme mouvement «autour de l'Être». La philosophie reste en présence de l'Être sans pouvoir le dire: le dernier chiffre est silence, car tout discours reste inadéquat à l'Être.

On comprend dès lors que Jaspers ne peut accepter une Révélation, au sens d'une manifestation directe de Dieu. Foi philosophique et foi révélée s'excluent mutuellement, et c'est au nom de la raison que toute révélation est considérée comme un non-sens et une contradiction. Mais Jaspers nous conduit aussi à nous demander pourquoi la *raison* l'empêche d'accepter une révélation. La critique adressée à la pensée de Jaspers porte dès lors sur sa conception non pas de la révélation, mais de la raison; c'est là, à notre avis, la clé du problème.

La notion de *raison*, dans la pensée de Jaspers, se distingue certainement de l'entendement. Celui-ci est à l'oeuvre dans la construction du savoir objectif; il a pour but la conquête de connaissances sûres et définitives. Il s'égale avec les objets puisqu'il en constitue la forme. Le savoir qu'il atteint est de validité universelle et constitue, comme on l'a vu, l'immanence. Mais la philosophie, soucieuse de chercher la Vérité, qui ne s'identifie pas avec la vérité objective, transcende le domaine constitué par l'entendement vers une nouvelle rationalité, sous le régime de la raison. La raison devient, dans la pensée de Jaspers, le mode d'intelligibilité propre à l'existence. Mais la transcendance de l'entendement par la raison, qui met en question le savoir objectif comme

incapable de dire toute la vérité de l'Être, ne met pas en question la spontanéité du sujet lui-même comme «producteur» de ce savoir. *Le schéma gnoséologique déterminé par la scission sujet-objet est maintenu dans le domaine de la Transcendance avec la scission Existence-Transcendance.* Autrement dit, le sujet, qui dans le domaine de l'immanence déterminait la forme du savoir par voie de l'entendement, dans le domaine de la Transcendance continue à déterminer la forme du «savoir» par voie de raison. Or, c'est précisément cette primauté absolue de la raison, en tant que déterminant la forme de toute «Erhellung», qui fait problème pour l'acceptation d'une révélation surtout religieuse et notamment de type chrétien. La raison autonome ne peut pas accepter que quelque chose d'extérieur, ne relevant pas de son domaine, vienne lui enlever sa primauté. Cela signifierait renoncer à l'autonomie de la raison pour se soumettre à quelque chose d'extérieur à elle; autrement dit, la révélation, du moment qu'elle ne relève plus du domaine propre à la raison, exige le «sacrificium intellectus» et l'obéissance. Or, il n'est pas question pour Jaspers de se laisser entraîner dans une telle perspective, car cela signifierait qu'il accepte la mort de la philosophie.

C'est cette primauté absolue de la raison dans la philosophie de Jaspers, qui nous paraît contestable. C'est pourquoi il a fallu poser la question de savoir si cette primauté absolue de la raison n'est pas une prétention induite; et si, en revenant sur cette prétention, la raison peut se mettre en mesure d'accepter, sans se renier elle-même, une révélation – une révélation qui non seulement ne contredirait pas son statut, mais qui la confirmerait dans ses aspirations les plus profondes. Tel est le motif de notre recours à la philosophie de Jean Nabert.

3. *La philosophie réflexive de Jean Nabert*

La philosophie de Jean Nabert s'inspire elle aussi de Kant; mais dès le début de son discours, Nabert met en question la structure de la pensée kantienne. La structure bipolaire de la conscience scindée en sujet et objet (qui est à la base de la philosophie de Jaspers) commande certainement la rationalité de *l'expérience externe*, mais elle n'est pas en mesure de rendre compte, selon Nabert, de toute l'étendue du sujet. *L'expérience interne* échappe aux prises de la structure bipolaire de la conscience, au schéma sujet-objet. Autrement dit, l'être du sujet ne peut pas être abordé selon le même modèle que l'expérience externe, qui est

essentiellement gnoséologique. Le sujet, en effet, n'est pas obligé de s'extérioriser, et de devenir objet, pour prendre conscience de son existence déterminée. Il est capable d'une expérience essentiellement intérieure, assez proche, il est vrai, de la notion d'existence chez Jaspers, mais qui doit être abordée avec un modèle de rationalité autre que gnoséologique.

Le point de départ de la pensée de Jean Nabert n'est donc pas la scission sujet-objet, mais *l'acte* comme source de mon autocompréhension. Ce que je suis, je le sais seulement en agissant. C'est par l'expérience et par l'analyse de l'acte que commence la démarche philosophique de Jean Nabert. L'acte par lequel je suis est aussi l'acte par lequel je me comprends; il s'agit de retrouver la dimension du cogito qui est à la source de notre agir. L'expérience de la liberté comme condition de tout agir est le premier idiome du discours philosophique de Nabert.

Que la liberté soit à l'origine de notre agir est une affirmation qui doit être vérifiée par l'analyse de l'action, mais qui ne tombe pas sous l'emprise de la preuve ni de la probabilité. Nabert cherche à établir une causalité de l'action qui se situe au-delà de tout déterminisme. Le libre arbitre est le premier indice que nous en ayons, et qui nous permette de fonder une «croyance» à notre liberté. Il n'est pas encore la liberté, mais il nous place en face de plusieurs possibilités, ce qui indique l'indépendance de notre être vis-à-vis des conditions déterminantes qui l'entourent. Les possibilités ne sont pas encore les actions, mais elles fournissent la «matière» pour la décision. Dans le libre arbitre, l'objet de l'action se présente comme un objet idéal qui cherche à prendre corps dans la réalité par le moyen des motifs. Ils opèrent, en quelque sorte, le passage de l'idée à l'action. Bien que, pour Nabert, on ne puisse pas parler de liberté tant qu'il n'y a pas eu de décision, le passage de l'idée à l'acte est nécessaire pour pouvoir parler de liberté.

L'acte est à la fois le résultat des médiations qui l'ont préparé et de la nouveauté introduite par chaque décision dans lesquelles le moi se *produit*. C'est à travers les actes où elle s'est investie que la liberté peut se reconnaître comme étant à leur origine. Elle serait ignorante d'elle-même si elle ne s'investissait pas dans les actes qui l'expriment et la cachent à la fois. Ce passage à la réalité des actes pour se saisir soi-même est un passage aux structures de la vie psychologique dans laquelle s'inscrit la liberté. Le tissu constitué par la vie psychique, qu'on va appeler provisoirement «nature», est la condition de possibilité de toute liberté; non pas pour s'y enfermer, mais pour devenir réelle.

Les catégories de la liberté, comme Nabert les appelle, nous sont fournies, dans un premier temps, par le tissu de la vie psychologique. Le *caractère* est la première des catégories dans laquelle s'inscrit la liberté. Ma nature est ressentie par le moi à la fois comme imposée et comme libre. Le caractère constitue cette partie de ma nature qui n'est pas entièrement réfléchie, mais qui est mienne. C'est pourquoi il apparaît, à première vue, comme imposé, mais en fait il est la première forme que revêt la liberté.

Le moi n'est pourtant pas voué à la fatalité du caractère. Il oriente ses actes sous l'idée d'une totalité vers laquelle il se dirige. Une nouvelle catégorie fait son apparition: celle de *personnalité*. Tous les actes du sujet s'inscrivent ainsi dans une totalité cohérente, comme s'il s'agissait des actions renouvelées d'un même acte initial. Malgré la diversité des actes, on peut parler d'une unique expérience sous l'orientation d'une finalité réfléchie.

Mais ni l'une ni l'autre ne réussissent à épuiser la liberté, qui a besoin d'une nouvelle catégorie pour s'exprimer: celle de l'*infinité*. Ni le caractère ni la personnalité ne peuvent englober l'infinité d'un sujet qui transcende les limites que lui-même s'était imposées. L'inadéquation du moi aux catégories psychiques, incapables d'en exprimer toute la richesse, nous introduit non pas à la position d'un être transcendant mais à l'expérience morale, où le sujet s'éprouve comme inadéquat à lui-même.

L'idée, en effet, que le moi se fait de lui-même, est presque toujours démentie par la propre expérience.

L'inadéquation dont témoigne l'expérience de la faute est le premier signe de décalage à l'intérieur de mon être. Mais la faute n'est pas un fait sporadique ou ponctuel. Il vise tout mon être; il témoigne d'un décalage, non pas accidentel mais structurel, entre le *moi pur* et le *moi empirique*; mais cette expérience est en même temps possibilité de régénération. L'expérience de la faute nous montre que toute subjectivité implique nécessairement le mal. Elle devient conscience de péché lorsqu'elle est envisagée comme le fruit de ma liberté.

L'échec, plus profondément que la faute, montre l'inadéquation du moi à soi-même, tout en montrant l'inadéquation du moi à ses oeuvres. L'échec montre à la fois la nécessité et l'insuffisance des oeuvres. Celles-ci sont nécessaires pour que le sujet, ou mieux encore le moi, prenne réalité. Mais elles sont insuffisantes, car la causalité dont elles témoignent ne s'épuise pas dans leur analyse. En s'inscrivant dans la nature, les oeuvres témoignent d'un au-delà de la nature.

La solitude, enfin, apparaît comme la coupure d'une relation qui était ressentie comme mienne et comme propre. Le moi fait l'expérience de l'ab-soluité, de la séparation, fruit de son autoposition et de son affirmation. Il ne peut pas faire autrement: il doit affirmer son moi empirique vis-à-vis du moi pur et des autres moi empiriques. Mais l'expérience de la solitude n'est pas originaire; elle est toujours seconde: le moi peut s'enfermer en elle ou en sortir tout en reconnaissant l'autre et tout en s'ouvrant à l'amour.

Ce que les expériences de la faute, de l'échec et de la solitude nous montrent, c'est l'inadéquation du moi à soi-même, de l'être que je suis à l'être que je dois devenir. C'est à partir de l'expérience de cette inadéquation que naît l'expérience morale. Et envisagée sous l'angle d'une inadéquation entre le moi pur et le moi réel, c'est de cette tension entre la conscience d'un absolu et la conscience d'un moi concret que s'origine l'expérience morale.

Le moi pur, duquel se sépare le moi concret par le fait de son autoaffirmation, indique l'expérience d'une séparation, tant avec soi-même qu'avec les autres, et en même temps l'appel d'une «approximation». L'affirmation du moi est une affirmation originaire, en ce sens que j'y trouve les sources de ma régénération par le moyen de la réflexion, et un appel à vérifier, dans mon existence, ce que j'affirme dans ma réflexion. Le moi pur n'est pas, pour Nabert, un être, mais un devoir-être qui fait partie de l'acte par lequel le moi s'affirme et se comprend. Il n'est pas un être distinct du moi qui s'affirme par lui; il est un appel au moi concret à se dessaisir de sa subjectivité, sans laquelle il n'est pourtant rien, et à s'approcher du moi pur qui a un caractère absolu, et que le moi s'approprie comme valeur. Il ne faut surtout pas identifier l'absolu à un être. Si adéquation il y a entre ce que le moi affirme dans la réflexion (comme étant l'idéal du moi pur) et l'expérience concrète, c'est le fait non pas d'un être transcendant détaché de l'histoire, mais d'un être qui fait partie de l'histoire et qui indique au moi que son idéal n'est pas un rêve sans consistance. C'est par ce biais que nous pourrions envisager la possibilité d'un témoin de l'absolu qui s'inscrive pleinement dans l'histoire. Nous voilà donc, en ce qui concerne le rapport entre l'absolu et l'historique, aux antipodes de Jaspers.

Examinons plus en détail tout ce qu'implique la philosophie de Jean Nabert. La démarche philosophique de Nabert, comme celle de Jaspers, a pour point de départ la conscience. Mais celle-ci n'est pas envisagée avec les mêmes attributions chez l'un et chez l'autre. L'une des fonctions

du cogito est sans doute d'assurer la fondation du savoir objectif, mais on n'a pas le droit de procéder à ce que Nabert appelle une «extension» de cette fonction pour rendre compte des autres fonctions de la conscience, éventuellement la fonction de «productivité». *C'est pourquoi Nabert se refuse d'accepter la scission sujet-objet comme point de départ absolu de tout discours philosophique*, comm c'est le cas de Jaspers. Selon Nabert, l'opposition moi/non-moi se trouve déjà dans le sujet lui-même; elle ne détermine pas ce qui est hors de lui. Le sujet, en se posant absolument lui-même comme principe absolu de toute activité, par un acte qu'avec Fichte on appelle «thétique», ne peut se poser qu'en s'opposant un non-moi. Son acte de position est en même temps un acte de limitation; et bien qu'absolu il est fini dans son infinitude même. Cette pensée de Fichte a permis à Nabert de prendre le moi comme point de départ absolu de tout acte: le sujet est le principe absolu de toutes les déterminations. Mais le sujet, qui ne peut se poser qu'en s'opposant quelque chose, est, dans la terminologie de Nabert, une liberté qui se réalise dans une nature. Voilà les deux pôles de la dialectique nabertienne: la liberté ne peut s'affirmer que dans la mesure où elle s'investit dans une nature (non-moi) qui est constituée, comme nous l'avons vu, par la vie psychologique et la vie morale.

Mais ce qu'il m'importe de souligner, c'est que la liberté doit prendre corps dans une nature pour pouvoir se saisir elle-même. La nature constitue une médiation nécessaire. Le sujet, absolu dans son autoposition, a besoin de la médiation des oeuvres, qui sont comme des prédicats du sujet au moyen desquels il se saisit. En d'autres termes, il n'y a pas de saisie immédiate de soi-même: ce que je suis, je le sais lorsque j'ai agi. La philosophie est toujours seconde par rapport à la vie; c'est-à-dire que le moi ne peut avoir conscience de soi que lorsqu'il s'est exercé par la médiation des oeuvres ou de son agir.

La méthode réflexive dont se réclame Nabert est un renversement radical de perspective en ce qui concerne la saisie du sujet. Il ne s'agit plus du cogito impersonnel et abstrait qui féconde le savoir, mais du sujet concret qui agit dans l'histoire. Mais s'il est vrai, d'une part, que la méthode réflexive nous oriente vers une nouvelle perspective, elle comporte aussi des difficultés. En effet, le sujet, absolu dans son autoposition, exclut-il un Absolu en acte différent de celui qu'il affirme en se posant? Autrement dit, quel est le statut de l'Absolu dans une philosophie qui s'appuie absolument sur le sujet? Cette question oblige de préciser le statut de l'Absolu dans la pensée de Nabert.

L'Absolu, qui est apparu à l'occasion de l'expérience morale, n'est pas un être, mais un devoir-être qui a pour but de rapprocher le moi pur et le moi empirique. Il est, en ce sens, la source de toute régénération du moi, car il m'indique que je suis toujours plus que ce que j'affirme de moi-même. Il transcende ma conscience individuelle. L'inadéquation de moi à soi-même, comme nous l'avons découvert dans l'expérience morale, n'est pas une fatalité, car le moi peut toujours se dessaisir de sa subjectivité pour s'approcher du principe qui le constitue. Le moi est toujours plus que ce qu'il affirme être. En ce sens, le moi pur est une affirmation originaire, puisqu'elle est à l'origine de la régénération du moi; mais cette certitude du moi en sa propre régénération est, pour l'instant, de l'ordre de la réflexion toujours susceptible d'être démentie. En revanche, ce que la conscience affirme comme une certitude, à savoir l'accord entre un moi pur et un moi concret, constitue la possibilité du passage à la *métaphysique du témoignage*. Et lorsque les prédicats qui constituent notre être s'accordent à un sujet historique concret, nous sommes en mesure de vérifier que notre certitude n'est pas vaine.

De cette nature est la transition de l'Absolu *au divin*, le divin étant le passage de ce qui est pensé à ce qui est saisi en vertu de qualités et de déterminations concrètes. Ce que nous affirmons dans la réflexion, nous le reconnaissons dans l'expérience. C'est ainsi qu'il est possible d'établir la présence d'un «témoin de l'Absolu» qui nous le révèle et nous le rend accessible, le témoin constituant la médiation nécessaire qui nous manifeste l'Absolu par l'accord d'un moi concret et d'un moi pur. Nabert se refuse à identifier le moi pur à Dieu, et par là il refuse tout objectivisme transcendant qui consisterait à attribuer à l'idée de l'Absolu une réalité quelconque en dehors des prédicats divins qui nous les manifestent: l'Absolu ne peut être affirmé que dans l'immanence.

S'il est vrai qu'il est difficile de réunir les prédicats divins dans un seul sujet, il n'est pas exclu d'affirmer qu'un être concret les a réunis en lui, et de revêtir ainsi d'absolu un moment de l'histoire. Dès lors la possibilité d'une Révélation, au sens d'un «témoin de l'Absolu» unique qui par sa sublimité devient *le révélateur* de Dieu, n'est plus impensable. Mais pour que le divin puisse être reconnu, il est nécessaire que le sujet empirique s'abaisse, se renonce, s'élève au niveau du moi pur, afin que toute préférence subjective soit écartée; et il faut que le témoin soit présent dans l'histoire, qu'il se manifeste; qu'il constitue un appel au moi à réaliser en lui ce qu'il n'ose, pour l'instant, qu'affirmer. Le témoin de l'Absolu n'est plus alors en contradiction avec la raison, et la philosophie

elle-même a besoin de s'appuyer sur des témoignages concrets pour avoir l'idée de l'Absolu. Celui-ci nous manifeste un ordre différent, qui dépasse par en haut celui de la subjectivité.

Nous voilà donc en présence d'une nouvelle approche de la question que nous nous étions posée tout au début de notre travail: la possibilité pour la raison d'accepter une révélation.

4. *Jaspers confronté à Nabert*

La divergence entre Jaspers et Nabert concernant la révélation est, en fin de compte, le résultat de leur divergence quant à la conception de la raison.

Nous avons vu, en effet, que chez Jaspers la bipolarité constitutive de la conscience déterminait la totalité de son discours philosophique, et que la raison, à cet égard, n'était que l'extension dans le domaine de la Transcendance du modèle de rationalité propre à l'entendement tel qu'il fonctionne en régime d'immanence. En adoptant ce modèle comme base de son discours, Jaspers concède la primauté absolue à la conscience transcendantale, comprise comme la condition de possibilité de toute démarche philosophique. Existence et Transcendance s'impliquent mutuellement, de la même façon que sujet et objet.

C'est cette primauté absolue de la conscience transcendantale qui met Jaspers en difficulté pour accepter une révélation. La conscience transcendantale est en effet une conscience autonome, au sens kantien du terme. La possibilité, pour la raison, de s'élever au-dessus des contraintes propres à la sensibilité constitue son autonomie. Elle est la condition de possibilité de toute universalité, scientifique ou autre, dans la mesure où elle est détachée de toute particularité. C'est en raison de cette universalité propre à la raison que se pose le conflit avec la révélation. Car, selon Jaspers, seule la raison de par son autonomie est en mesure de déterminer l'universel. Or, la particularité de la révélation est en contradiction avec son prétendu caractère d'universalité. L'universel et le particulier ne peuvent jamais se rencontrer pour constituer une synthèse, car cela représenterait la fin de la pensée. Dans la mesure où la révélation représente cette rencontre, elle ne peut être que rejetée par le philosophe. L'accepter signifie signer l'arrêt de mort de la philosophie. C'est pourquoi raison et révélation ne peuvent que s'exclure mutuellement.

Or, c'est cette structure fondamentale de l'universel, exclusif de la

particularité, que met en cause la philosophie de Nabert; non pas que cette structure soit «fausse», mais elle est jugée insuffisante. S'il est vrai, en effet, que le sujet transcendantal est dans le sillage de l'universalité, il n'en reste pas moins que l'universalité ne suffit pas toujours pour rendre compte de la réalité. Ainsi, le sujet transcendantal, impersonnel, ne dit pas encore le sujet concret et historique qui agit. Le sujet historique concret se saisit par la médiation des oeuvres dans lesquelles il s'investit, sans qu'il puisse pour autant s'identifier à elles. C'est pourtant sur le statut de l'Absolu que Jaspers et Nabert apparaissent dans un désaccord radical. Chez Jaspers, l'Absolu est en quelque sorte «objectivé» en recevant le statut d'un être transcendant, déployé au-delà de la portée de l'homme. Chez Nabert, en revanche, l'Absolu est un acte qui ne peut pas être identifié à Dieu. Ce n'est pas un être, mais une catégorie que convertit en valeur un sujet qui le pose et qui, ce faisant, se comprend lui-même. L'idée de l'absolu est un a priori de la raison; il ne nous dit pas encore l'existence d'un Être absolu. Il faudra repérer les prédicats que Nabert appelle «divins» pour pouvoir parler d'un passage de l'idée à l'existence. C'est ainsi que la raison, tout en conservant son a priori, est obligée de sortir de soi et de faire recours à l'expérience dans laquelle s'inscrit le prédicat divin, pour pouvoir y reconnaître ce que Nabert appelle «un témoin de l'Absolu».

Il y a là deux méthodes qui s'affrontent: l'une accorde la primauté à la conscience transcendantale, l'autre récuse cette primauté comme induite et recourt à l'expérience comme à une médiation nécessaire lorsqu'il s'agit non pas de rendre compte de la condition de possibilité de l'objectivité, mais de la construction de l'expérience du sujet concret et historique. Toute conscience ne s'épuise pas avec la conscience transcendantale; celle-ci est, non pas un être, mais un acte qui ne se pose pas indépendamment du moi.

Le «témoin de l'absolu» représente, dans ce sens, la confirmation par l'expérience de ce que nous affirmons dans la réflexion. Le moi pur, comme on l'a vu, nous invite à sortir de notre subjectivité, car il transcende l'ordre purement subjectif. Le témoin nous manifeste un ordre différent qui transcende la subjectivité par en haut; son sacrifice en est le signe le plus éclatant.

La possibilité d'accepter une révélation est désormais envisageable. Non seulement elle n'est pas en contradiction avec l'ordre de la raison. Elle vient au contraire en confirmer les aspirations les plus profondes.