Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 28 (1940)

Heft: 114-115: Mélanges offerts à M. Arnold Reymond

Artikel: Le problème de la transcendance et de la mort dans la philosophie existentielle de Karl Jaspers

Autor: Miéville, Henri-L.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380371

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: 14.12.2025

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

LE PROBLÈME DE LA TRANSCENDANCE ET DE LA MORT DANS LA PHILOSOPHIE EXISTENTIELLE DE KARL JASPERS

Existieren ist die Vertiefung des Augenblicks, so dass die zeitliche Gegenwart Erfüllung ist, die Vergangenheit und Zukunft in sich tragend.

Dass das Sein des Einen ist, ist genug. Was mein *Sein ist, das als Dasein restlos vergeht, ist gleichgültig, wenn ich nur im Aufschwung bleibe, so lang ich lebe.*

K. JASPERS.

Les philosophies dites « existentielles » sont une réaction contre l'idéalisme d'inspiration hégélienne ou néokantienne qui dominait en Allemagne au début du XXe siècle.

Ce que les existentialistes reprochent à l'idéalisme, c'est de vider l'existence de tout sens en transformant le drame qu'elle est en un jeu de formules ou de catégories, jeu qui se substitue à l'activité vivante et, jusqu'à un certain point, imprévisible des agents responsables, des « existants ».

Dans les philosophies existentielles le problème de l'existence aura deux aspects, un aspect que l'on peut appeler métaphysique et épistémologique et un aspect téléologique ou pratique, et ce sera ce second aspect qui prendra le plus d'importance. Il s'agit de l'un de ces revirements de la pensée philosophique dont il y a plus d'un exemple dans l'histoire : « Le regard qui avait été dirigé vers le tout, vers l'universel, l'être en général et le rationnel, s'est tourné vers le *hic et nunc* de la vie et de l'existence de l'homme, vers les questions qui s'y rapportent immédiatement » [1]. C'est ce qui se marque dans la définition même que donnera Jaspers du terme *existence*. Ce mot n'aura pas sous sa plume le sens abstrait et général auquel nous sommes habitués. L'existence, dira-t-il en se référant expressément à Kierkegaard, est un mode d'exister tel qu'il suppose une relation de l'existant avec lui-

(1) KÄTHE NADLER dans les *Recherches philosophiques*, t. IV, p. 81.

même, cette relation impliquant à son tour un dépassement de soi, une relation de l'existant avec un transcendant [1]. Seul possède l'existence un être conscient de lui-même et, par là-même, conscient de l'exigence intérieure qui est encore lui-même et dont il n'est cependant ni le maître ni la source première, exigence qui le sollicite à se réaliser, à agir sur le plan du fini par le choix du meilleur, sans qu'il puisse d'ailleurs jamais se fixer ou s'immobiliser dans aucune de ses réalisations successives.

L'existant doit donc se définir par son double rapport au spatio-temporel et au transcendant. Préciser ce rapport sera la tâche essentielle de la philosophie existentielle. Mais elle ne pourra s'acquitter de cette tâche en construisant une science de l'être absolu, un système susceptible d'achèvement : ce serait retomber dans les errements d'un idéalisme chimérique. Ce qu'elle pourra tenter de faire, c'est de rendre possible une plus claire prise de conscience de la situation de l'existant et des conditions où il est appelé à réaliser son être. La philosophie sera donc essentiellement une *prise de conscience des conditions de l'existence* — au sens fort que Jaspers donne à ce mot — une *Existenzerhellung*.

L'objet de cette étude est un exposé de certains aspects de la pensée très riche, très nuancée de Jaspers [2]. Ce ne sera pas une étude critique. Les réserves que nous aurions à formuler sur quelques points sont de peu de poids en comparaison de l'accord fondamental qui existe, à ce qu'il nous semble, malgré les différences dans le langage et le choix des perspectives, entre cette philosophie et les vues que, sans connaître l'œuvre de Jaspers, nous avons nous-mêmes succinctement exposées dans un ouvrage paru il y a quelques années [3]. De pareilles rencontres sont une des plus belles aventures de la pensée.

Le point de départ de la philosophie de Jaspers est une analyse portant sur les modes divers de l'exister, analyse qui fait échec à toute tentative de constituer un système déductif de l'être [4]. Le sujet

(1) « Existenz ist was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transcendenz verhält. » K. Jaspers, *Philosophie* (Berlin, Springer, 1932), t. III, p. 15. — (2) On pourra lire, pour compléter la présente étude, le chapitre que M. Jean Wahl consacre à Jaspers dans ses *Etudes kierkegaardiennes* (Paris, Aubert, 1938), ainsi que dans les *Recherches philosophiques*, t. II, un article de M. Gabriel Marcel sur les « Situations fondamentales et les situations-limite dans la philosophie de Jaspers ». — (3) *Vers une philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*. Lausanne et Paris, 1937. — (4) La phénoménologie d'Edmond Husserl a sur ce point très important frayé la voie à l'existentialisme de Jaspers.

pensant et agissant a une autre manière d'exister que les phénomènes spatio-temporels dont le déroulement constitue le monde empirique et parmi lesquels prendront place les manifestations, les actes ou les états de « l'existant ». Enfin, c'est d'une autre façon encore qu'existe le transcendant, c'est-à-dire l'être absolu, « l'englobant », *das Umgreifende*, l'un, *das Eine*, qu'il est nécessaire de poser par delà toute opposition et toute division, car les termes opposés se supposent d'une certaine manière et composent un tout unique.

Ces trois modes de l'exister sont irréductibles et ne se laissent point ramener à l'unité ; ce ne sont pas trois espèces d'un genre définissable comme tel : « will ich das Sein als Sein fassen, so scheitere ich ». Kierkegaard déjà disait qu'on ne saurait « donner un système de l'existence ».

C'est ce fait de l'irréductibilité des modes de l'être que Jaspers désigne par le terme expressif de *Zerrissenheit des Seins :* « l'être déchiré » — et non le « monde déchiré », comme on a proposé de traduire, car le monde, le « Dasein », ne correspond qu'à l'un des modes de l'être. Il est vrai que le concept d'être conserve une unité, mais, dira Jaspers, cette unité ne peut s'expliciter, elle se réduit à la copule considérée comme « fonction ambiguë et indéterminée d'expression aux fins de rendre la pensée communicable » *(unbestimmte, vieldeutige Funktion der Mitteilung)* (1). Ajoutons que s'il n'est pas possible de ramener les divers modes de l'être à l'unité d'un concept définissable, il existe cependant entre eux une *liaison* qui se manifeste dans le fait que Jaspers ne peut définir l'existant que par sa relation avec l'être spatio-temporel et l'être transcendant. Faute d'affirmer cette liaison, on tomberait dans un nominalisme de l'être ou de l'un qui détruirait toute possibilité de philosopher. C'est d'ailleurs ce qu'expriment les termes mêmes que Jaspers emploie pour désigner l'être absolu : *das Umgreifende*, ce qui « englobe », et *das Eine :* non

(1) N'est-ce pas une constatation analogue que faisait, sur le plan épistémologique, M. Léon Brunschvicg, lorsqu'en 1897 déjà, dans sa thèse sur la *Modalité du Jugement*, il distinguait deux manières irréductibles l'une à l'autre d'affirmer l'être, selon que, dans un jugement donné, la copule exprime l'intériorité réciproque de deux idées, ou qu'elle pose l'existence de l'*autre* — comme disait Platon —, de ce qui n'est point réductible au même, au déjà pensé ? Entre ces deux modalités de la copule il n'y a pas de commune mesure : nous ne saurions, d'un bond, dépasser l'opposition qu'elles signifient et qu'elles recréent constamment sous des formes nouvelles. Entre l'idéalisme et le réalisme il n'y a pas lieu de choisir : affirmées indépendamment l'une de l'autre, ces deux thèses qui se limitent réciproquement sont également fausses.

point l'être *numériquement* un, mais *ce qui unit*, c'est-à-dire encore ce qui relie. Liaison ne signifie pas identification, abolition des différences. L'*un* de Jaspers diffère *toto caelo* de la forme logique de l'identité ; il est, comme l'un plotinien, dont il se distingue par ailleurs, l'au-delà de toute existence et de toute qualité particulières, non la somme de toutes les existences ni la somme de toutes les qualités, mais ce qui fait qu'en s'opposant les uns aux autres elles se relient encore et ne se peuvent affirmer chacune comme se suffisant à elle-même (1).

Mais une pareille définition de l'être ou de l'un ne saurait nous suffire. En l'énonçant nous ne dépassons pas le plan du pur intellect. Or la vie nous pose des problèmes d'un autre ordre. Nous avons à décider dans une certaine mesure de ce que nous serons. Dès ce moment l'être ne se présente plus seulement à nous comme un fait à constater, il nous sollicite à l'adhésion personnelle, et l'un n'est plus seulement l'unité « englobante », il est un appel à l'auto-réalisation spirituelle sous les modes divers que comportent les activités de l'être pensant (2). A ce niveau de la recherche, l'être et l'un ne se peuvent appréhender par le seul intellect, il y faut le concours de l'âme tout entière, comme dirait Platon, il y faut un acte intransmissible de la personne. Car il s'agit de cela même qui donne un sens et une direction à l'existence, qui la sauve de la dispersion. Mais l'existence dont il est ici question, ce n'est pas l'existence *en général*, c'est mon existence à moi et c'est la vôtre, à vous qui êtes différent de moi. En d'autres termes, si le problème est un problème général qui se posera en des termes semblables à tout existant, la solution aura un caractère personnel et ne pourra être généralisée. Elle ne consistera pas en une proposition démontrable qui serait un savoir transmissible d'intelligence à intelligence. Le problème de l'adhésion à l'être et de la réalisation de l'unité harmonieuse sera résolu autrement par un homme

(1) L'être transcendant n'a pas un genre d'existence qui se laisse déterminer selon les catégories de l'entendement : les modalités de cette existence ne peuvent pas être l'objet d'une classification systématique (elles ne sont pas des *Seinsweisen, die ich gegenständlich artikuliert denke*). S'il est cependant objet de pensée, puisque nous en avons l'idée, c'est que tout ce qui se présente à la conscience de l'existant prend nécessairement cette forme (*Philosophie*, t. III, p. 6). Une étude complète de la pensée de Jaspers demanderait sa confrontation avec la doctrine plotinienne, la théologie négative de Denys l'Aréopagite et le kantisme. — (2) Voir à ce sujet le bel article publié par Jaspers dans la *Revue philosophique* (1939, p. 5-13), sous le titre : « Essence et valeur de la science ».

qui est avant tout un artiste ou dont le tempérament sera celui d'un savant ou d'un homme d'action. Il ne s'agit plus de science ou de philosophie impersonnelles, il s'agit — de *foi*, terme par lequel il convient de désigner non pas telles ou telles croyances particulières, mais la démarche élémentaire et première par laquelle un « existant » s'affirme comme tel dans son élan vers l'être et vers l'un, dans son aspiration à donner un sens à la vie qui sera la sienne en l'univers spatio-temporel où se déroulera son destin (1). Cette foi est toujours une forme de *l'amour :* « la foi est un amour conscient de son objet, de sa fin ». La foi et l'amour sont la source de tout ce qui donnera une signification, un « contenu » à notre existence ; ils sont tout à la fois le point de départ et l'aboutissement de toute recherche (2).

Nous avons maintenant à examiner de plus près la façon dont le philosophe allemand tente d'« élucider » quelques-uns des problèmes vitaux qui se posent à l'existant. Nous nous bornerons au problème de la transcendance et au problème de la mort qui lui est intimement lié.

Le fait fondamental qui détermine la condition de l'existant, c'est le fait que nous ne sommes jamais cela seulement que momentanément nous sommes devenus. L'existant, si on le considère dans sa réalisation présente, dans son *Dasein* contingent, est toujours tel ou tel, homme ou femme, jeune ou vieux, placé dans des circonstances déterminées et uniques ; mais il est toujours aussi quelque chose de plus, quelque chose de non-manifesté. Il est orienté vers le possible ; c'est là son lot et son mode d'exister : chercher l'être, le plus-être ou le mieux-être non pas seulement par l'activité de la pensée connaissante, mais par le jeu ordonné de toutes les facultés qui lui ont été dévolues.

Un pareil effort d'auto-réalisation dans le *Dasein* se fait toujours à partir d'une situation donnée en laquelle l'existant se trouve engagé. Cette situation le sollicitera à agir, à faire un choix parmi les possibles. Dans certains cas — dans le cas de ce que Jaspers appelle les situations-limite, les *Grenzsituationen*, ou situations critiques, — il fera l'expérience de ses limites et de son impuissance. Nul n'échappe, en effet, à la nécessité de lutter, de souffrir, de mourir. Nous avons à endosser des responsabilités que ne ferait pas disparaître notre refus de prendre

(1) Rappelons, à propos de cet emploi du moi foi, cette juste remarque de M. Jean Schlumberger : « C'est à bon droit que ce mot conserve un sens religieux, mais c'est à tort qu'on l'abandonne aux religions » (*Sur les frontières religieuses*. Paris, éditions de la NRF 1934). — (2) *Philosophie*, t. II, p. 277 et sq.

une décision, car décider de ne point agir, c'est encore choisir, et l'inaction produira ses conséquences au même titre que l'agir. Vainement aussi nous croirions pouvoir échapper à toute culpabilité : nous ne saurions éviter de commettre des fautes, de devenir coupables ou complices, complices d'injustices dont nous profitons sans même le savoir.

Telle étant notre condition humaine, nous pouvons prendre diverses attitudes : celle d'une inféconde résignation, celle de l'indifférence sans joie et sans élan, ou celle d'une active recherche qui peut nous préparer à une compréhension nouvelle de notre destin. Nous nous poserons alors le problème du sens de la vie, le problème du bien sans essayer d'y échapper ; nous nous laisserons travailler par l'inquiétude. Au delà de l'exister pur et simple, nous chercherons une raison d'être : *die Tiefe der Existenz*, et c'est le problème de la transcendance qui poindra à l'horizon de notre pensée.

Cette évolution intérieure comporte des étapes.

La première, c'est l'entrée dans la grande solitude : *nur wer absolut allein war kann Existenz werden*, celui-là seul peut devenir un existant qui est entré dans sa solitude, c'est-à-dire qui s'est momentanément détaché de tous intérêts et de toutes fins particulières pour contempler son existence, son *Dasein*, comme il le ferait de l'existence d'autrui. Il lui faut devenir « œil et regard », et rien autre. Le détachement total à l'égard de soi et du monde, la contemplation des choses d'ici-bas « du point de vue de Sirius », comme nous dirions, — voilà « l'absolue solitude ». L'existence n'apparaît plus alors que comme un fait brut à enregistrer, un fait dépouillé de signification : qu'il s'y passe ce qui s'y passe ou autre chose, tout est égal.

Mais nous ne saurions longtemps respirer dans cette atmosphère raréfiée à l'excès. La contemplation pure, absolument détachée, n'est possible que pendant de courts instants : même le mystique extatique qui réalise une autre forme de la contemplation ne cesse pas d'être un vivant que d'autres soucis et d'autres soins assiègent, parce qu'il ne peut durablement s'abstraire de la situation qui est la sienne.

L'étape de la solitude absolue sera franchie dès que nous aurons réalisé le vide et l'insipide stupidité de la pure existence empirique. Alors une inquiétude naîtra dans notre esprit, l'inquiétude de notre vocation d'hommes. Nous ne pouvons nous contenter d'exister purement et simplement, de savoir que nous existons et que d'autres êtres existent et que des événements se déroulent qui sont tels ou

tels, sous telles ou telles lois. Au delà de l'exister pur et simple, au delà du savoir positif qui le concerne, il doit y avoir quelque chose qui est d'un autre ordre, à quoi nous pouvons tendre et pour quoi nous pouvons vivre. Au delà du réalisé, au delà du « donné », il y a du possible.

Parvenu en ce point de son ascension, l'existant a conscience de n'être pas du « monde » tout en y étant présent. Sa vie se trouve engagée sur un double plan : l'unité que semblait réaliser la contemplation pure du donné se brise. C'est la rançon de tout progrès, de tout enrichissement « existentiel ». Vainement le mystique cherchera à échapper à cette dualité par l'extase qui le sépare du monde pour un temps : nul n'échappe aux nécessités de l'agir. La fuite hors de la dualité nous ramène à cette dualité et l'aggrave. Le « temporel » paraissait n'avoir plus d'importance ; tout ce qui s'y passe et pourrait s'y passer semblait sans poids et sans portée, et nous y voici replongés ; nous voici obligés de prendre des décisions qui seront d'une importance vitale et pour nous et pour d'autres. Loin de nous y préparer, la contemplation pure laisse un gouffre béant entre la pensée et l'action, ces deux moitiés de nous-même, un gouffre où nous risquons de nous perdre (1).

Telle est la contradiction que le pur contemplatif ne saurait résoudre. L'apercevoir dans toute sa force est le propre du philosophe existentialiste, sa « vérité » première *(Wahrheit der Existenz)*.

Mais ce n'est là pour lui qu'une vérité de départ. Il recevra d'elle l'impulsion qui lui est nécessaire pour franchir une troisième étape sur le chemin de son ascension spirituelle. Celle-ci consiste à prendre conscience du fait que le monde empirique, le donné spatio-temporel, ainsi que notre propre existence en ce monde, ne constituent pas l'être au sens absolu, mais qu'il y faut voir une manifestation de l'être absolu — que pour cette raison même nous appellerons *transcendant*.

Toutes sortes de considérations, en effet, me font penser que cette réalité empirique — ce *Dasein* — que j'appelle l'univers et qui m'apparaît parfois comme le tout, ne forme pas un tout suffisant à lui-même. Que l'on songe, pour s'en convaincre, au fait que les plus avancées parmi les sciences, les plus précises, la science du physicien,

(1) Nous avons, sur ce point, quelque peu développé un thème que Jaspers ne fait qu'esquisser.

par exemple, ne sauraient prétendre à autre chose qu'à déterminer des relations entre des « perçus ». Ainsi l'on peut affirmer, sans avoir à craindre un démenti de la part des savants, que la réalité empirique (celle qui nous est donnée dans le cadre spatio-temporel) possède le caractère du *phénomène*, c'est-à-dire de la *manifestation (Erscheinung)* (1).

L'existentialiste est persuadé de ce fait ; il a acquis ce que Jaspers appelle : *das Bewusstsein der Erscheinungshaftigkeit des Daseins*. Il pense que notre vie elle-même est la manifestation d'un existant et non pas simplement un fragment d'un grand mécanisme qui serait le monde, un monde dont le « fonctionnement » trouverait une explication complète dans le jeu des lois de la nature. Or cela veut dire que, parmi les fils qui composent la trame de notre destinée, il en est que nous tissons nous-mêmes. Nous avons à nous faire nous-mêmes, dans une certaine mesure, par des choix auxquels les situations où nous sommes engagés nous invitent à procéder (2). Cette liberté qui est la nôtre, et dont les actes sont quelque chose de premier et d'inexplicable, nous savons d'ailleurs que nous n'en sommes pas les auteurs : elle nous a été donnée. Elle nous constitue en qualité d'êtres distincts, de centres responsables d'action, elle nous *isole*, — mais en même temps elle nous offre la possibilité de nous relier plus intimement, parce que spirituellement, au tout dont elle nous sépare. Car le propre de la liberté, c'est qu'elle est sollicitée sans être nécessitée, sollicitée par les conditions et les possibilités de l'existence phénoménale et sollicitée par l'appel de la transcendance (3) qui est *l'unité unifiante*, le principe de liaison au delà de toute opposition, de toute division et de toute dispersion (4).

Si nous trouvons dans l'être — en tant que transcendance — ce point d'appui que nous cherchons au delà ou au-dessus du monde phénoménal, c'est à la condition que ce Dieu qui nous sauve reste

(1) On voit que le mot *phénomène* n'a pas ici exactement le sens que le criticisme kantien lui donne. — (2) « Im Willen schaffe ich mich selber », *Philosophie*, t. II, p. 198. — (3) Nous rendons ainsi l'expression : *das fordernde Eine* que Jaspers emploie dans un passage de son *Existenzphilosophie*, p. 49. — (4) « Das Eine, in dem alle Wahrheit ist,... ist wie aus unerreichbarer Ferne durch Vielheit gegenwärtig als die alle Spaltung überwindende Zugkraft. » (*Existenzphilosophie*, p. 48.) La même pensée s'exprime dans le passage suivant que nous lisons un peu plus bas dans le même ouvrage (p. 65) : « Der wesentliche Zug der Existenz ist in Kommunikation auf das Eine stossen zu wollen, das die Fernsten noch verbindet und dem alle angehören ».

invisible et caché. Dieu ne saurait se révéler autrement que comme un Dieu caché. S'il s'imposait brutalement à nous par des paroles ou des actes dont nous ne pourrions douter que ce soient *ses* paroles et *ses* actes, c'en serait fait de notre liberté. Elle serait anéantie, ce qui voudrait dire que nous cesserions d'être. C'est parce que nous sommes des êtres libres que nous avons connaissance de la transcendance et que nous sommes en relation avec elle ; nous ne la connaissons réellement que par l'exercice de cette liberté [1]. Dieu ne parle réellement qu'à des esprits libres qu'il incite à penser.

Cette vérité a été souvent méconnue : il y a, par exemple, une façon très courante de concevoir la révélation contre laquelle Jaspers s'élève avec force. Dieu n'agit pas en dictateur, mais, — pour employer l'image biblique — en *père*, c'est-à-dire en générateur de l'être spirituel. Dès que vous supposez qu'il nous fait connaître ce qu'il *faut* croire, ce n'est plus un appel qu'il nous adresse, c'est un ordre de penser ceci ou cela qu'il nous donne, et la « communication existentielle » cesse. Elle cesse — en dépit des apparences et des déclarations contraires — entre Dieu et l'esprit humain, et elle devient impossible du même coup d'un esprit à l'autre. L'abîme est infranchissable entre des esprits qui ont décidé de soumettre leur pensée à des autorités, des « révélations » différentes, comme aussi entre des esprits dont l'un demande à l'autorité ce qu'il doit tenir pour vrai, tandis que l'autre estime qu'il doit assumer la responsabilité et le risque de penser par lui-même, disons plus simplement — de penser, car on ne pense pas réellement ce dont on n'a pas examiné, pesé le bien-fondé ; on ne pense pas réellement, quand l'ultime décision est réservée à l'autorité. Telle est la différence d'attitude qui caractérise, aux yeux de Jaspers, le philosophe et le théologien. Formule trop absolue sans doute, car il y a des théologiens, Dieu merci, qui ne ploient pas le genou devant l'idole d'une révélation doctrinale.

Il convient d'insister sur deux points encore, si nous voulons comprendre le sens et la portée de l'existentialisme de Jaspers.

Nous avons déjà touché au premier, mais sans en dégager suffisamment les conséquences. Il n'y a pas de science de l'être absolu qui nous

(1) « Ich erfahre die Transcendenz nur *in* der Freiheit, aber nur *durch* sie », *Philosophie*, t. II, p. 199. « Wo ich ganz ich selbst bin, bin ich nicht *nur* ich selbst » (*ibid*). « Transcendenz ist die Macht durch die ich ich selbst bin : ich bin grade, wo ich eigentlich frei bin, durch sie. » *Existenzphilosophie*, p. 71.

permette de concevoir le transcendant comme un objet de pensée analysable par le moyen des catégories de l'entendement. Car il dépasse tout ce que les catégories permettent de classer et de définir, étant le principe qui relie les divers modes de l'être et de la pensée par delà ce qui les différencie et les oppose. Ce fait est souvent méconnu, et l'on voit pour cette raison le métaphysicien ou le théologien s'embarrasser dans un réseau d'inextricables contradictions. Il ne suffira pas d'avouer ces contradictions (comme font certains théologiens) pour que des couples de propositions qui s'excluent se transforment en un mode légitime de penser, et constituent un savoir positif, une « connaissance ». Il faut creuser plus profond. Alors on s'apercevra qu'elles procèdent d'un rationalisme inconscient et que leur racine commune est la prétention illusoire d'insérer le transcendant dans l'une ou l'autre des catégories de l'entendement que l'on élève à l'absolu et que l'on « réifie », c'est-à-dire que l'on pose comme antérieure à la relation qu'elles signifient.

Il n'est que de songer à certaines spéculations des métaphysiciens sur l'un et le multiple ou à celles des théologiens sur la création et la grâce. L'un ne peut être conçu qu'en fonction du multiple et non point comme un principe séparé, et il en est de même de l'être ou de la cause. On ne saurait les poser indépendamment du devenir comme des entités numériquement unes, comme des termes isolables, chronologiquement et ontologiquement premiers.

La conséquence de cette erreur initiale est que l'être transcendant sera conçu sur le modèle d'une existence particulière. Il n'y aura plus qu'une différence de *degré* entre la « volonté divine » et la volonté humaine. On croira pouvoir penser la première en faisant un usage abusif du procédé de l'analogie. Mais en fait on aura projeté le transcendant sur le plan du « représentable » (1) ou du fini, et il en résultera fatalement que la volonté divine paraîtra s'opposer à la nôtre et limiter la nôtre *comme une volonté humaine s'oppose à une autre volonté humaine*. Sous la forme qu'elle revêt alors et que fixe le langage, elle ne pourra plus nous apparaître comme la condition et la source de notre libre vouloir, elle ne sera plus qu'un *vouloir étranger* qui impose au nôtre une loi sous laquelle il doit se courber. Ce vouloir divin humanisé n'en est pas moins censé conserver le caractère de l'absolu, et c'est ce qui fait surgir inévitablement d'insolubles diffi-

(1) Jaspers dira « des *Gegenständlichen* ».

cultés. En effet, lorsque la pensée religieuse se meut sur ce plan *et qu'elle dogmatise* sans se rendre compte qu'elle parle un langage inadéquat et métaphorique, tout est faussé. A la question : pourquoi faut-il vouloir le bien ? elle répondra : c'est parce que Dieu le commande. Et voilà bien l'exemple le plus significatif des survivances de la pensée mythique dans le domaine religieux. A l'attrait souverain qu'exerce sur un esprit autonome l'absolu de l'un conçu sous les espèces du bien, on donne une pseudo-justification qui en est au fond la négation, puisqu'on déclare qu'il n'a de valeur que parce qu'il a été décrété (1).

Ajoutons que si le langage anthropomorphique pris au pied de la lettre devient une source d'erreur et de confusion, il n'en conserve pas moins sa valeur comme « langage chiffré », selon l'expression qu'affectionne Jaspers, c'est-à-dire une valeur de symbole (2). Il reste que la relation de l'existant avec l'être transcendant est toujours partiellement informulable, toute formulation exigeant une réserve, une négation compensatrice de l'erreur qu'elle contient. Mais cet échec, cette déficience de la pensée humaine en présence de l'absolu ne doivent pas être tournés et, pour ainsi dire, exploités contre elle. Bien au contraire. C'est quelque chose que de comprendre que nous ne pouvons plus comprendre. Nous n'y saurions parvenir que par un exercice prolongé de notre réflexion : la transcendance s'offre à nous et nous fait accueil dans cette nécessité même où se trouve notre

(1) Ce développement nous a paru propre à élucider la pensée de Jaspers. Nous ne l'avons pas emprunté à ses ouvrages. — (2) Par exemple, il peut servir d'expression au caractère inconditionné du devoir *(die Unbedingtheit des Sollens)* par lequel se manifeste la transcendance. Mais ce que le langage ne traduira pas, lorsque je dirai : « Dieu veut que je fasse ceci ou cela », c'est le fait que la volonté qui s'exprime dans ce devoir-être ne m'est point étrangère : c'est quand nous décidons le plus librement ce que nous estimons juste et bon de faire, que Dieu « parle » et « veut » le plus réellement en nous. Ce qui ne signifie pas que nous ayons jamais le droit de lui faire endosser nos propres décisions comme ferait un homme qui obéirait aux conseils ou aux ordres d'un autre. Dieu reste un Dieu caché, et il y aurait « présomption ou naïveté » à nous faire dicter par lui la conduite que nous devons tenir. Nous avons à assumer nous-mêmes la responsabilité de nos décisions et de nos actes, car tel est le « vouloir de Dieu » à notre égard. « Gott bleibt als er selbst verbogen. Nur der naive Glaube und die Anmassung usurpiert ihn für sich. Das unbedingte Sollen ist das autonome der Freiheit der Existenz, die sich selbst hört und darin in Bezug auf ihre Transcendenz steht. Was sie als das Rechte hört, ist ihr Selbstsein. Dass Gott es will, ist der gefährliche und fragwürdige Ausdruck der metaphysischen Geborgenheit der Existenz, wenn Existenz ihrem innersten Grunde treu bleibt. » *Philosophie*, t. II, p. 361.

pensée et de s'élever à l'idée de l'absolu et de renoncer à la penser, c'est-à-dire à en déterminer les éléments constituants par analyse et synthèse (1).

On comprend dès lors comment la traduction du rapport religieux dans le langage des images et des concepts est une sorte de trahison, dès que la nécessaire infirmité de cette expression est ignorée. Car alors la transcendance est niée au moment même où il semble à l'homme religieux qu'il s'assure de la présence de son Dieu (2).

Jaspers nous donne sur ce point, comme sur tant d'autres, de fines analyses. Voici la substance de ses réflexions relatives à la question de la personnalité divine.

Quand la divinité est devenue pour moi un *Toi* auquel je m'adresse et que j'invoque, un Père, un Sauveur, un Juge, elle me semble toute proche, et c'est sous cette forme seulement qu'un commerce pour ainsi dire familier peut s'établir entre l'homme et Dieu. Mais un sûr instinct, qui est l'une des composantes essentielles du sens religieux (3), m'avertit qu'en laissant libre cours à cette impulsion, à ce besoin qui me pousse à converser avec un Dieu-personne, « je porterais atteinte à la transcendance » (4). La personne est un mode du fini (5) ; il est de l'essence de la personne d'être en relation avec un dehors, avec un non-moi. Il peut y avoir, il y a une pluralité de personnes. Or Dieu, étant unique, ne saurait être pensé par le moyen d'une catégorie ou d'une idée (comme l'idée de personne) qui nous permettrait de concevoir deux ou plusieurs Dieux aussi bien qu'un seul. Condition de toute communication de personne à personne (6), il n'est pas « une »

(1) « Ich kann also dieses Absolute weder denken, noch kann ich aufgeben, es denken zu wollen. Dieses Sein ist Transcendenz, weil ich es nicht erfassen kann, sondern zu ihm transcendieren muss in einem Deuten, das sich im Nichtdenkenkönnen vollendet. » *Ouvr. cité*, t. III, p. 38. — (2) « Die Transcendenz ist falsch näher gebracht, wenn in Mythus und Spekulation statt einer Chiffre » (un langage chiffré, c'est-à-dire une transcription en symboles) « die Transcendenz selber als ergriffen und fixiert geglaubt wird. » *Ouvr. cité*, t. III, p. 164. — (3) Jaspers appellera cet instinct : « das echte Bewusstsein von Transcendenz ». *Ibid.*, p. 166. — (4) « Es wehrt sich das echte Bewusstsein der Transcendenz dagegen, Gott schlechthin als Persönlichkeit zu denken. » *Ibid.* « Gott als Transcendenz bleibt fern. Er wird mir in dieser Chiffre » (il s'agit de la personnalité) « einen Augenblick näher,... aber sie ist erfüllend und fragwürdig zugleich. » *Ibid.*, p. 167. — (5) Le terme *fini* nous paraît équivaloir au *Dasein* de Jaspers, au monde spatio-temporel. — (6) Cette « communication » (Jaspers emploie le mot français *Kommunikation*) est d'ailleurs susceptible de degrés divers. Au niveau du savoir elle n'a pas encore revêtu une forme personnelle : les sujets qui pensent une même proposition vraie sont pour ainsi dire interchangeables, mais le penser scientifique est une condition

personne parmi les personnes [1]. C'est donc que notre relation avec Dieu n'est pas de la même nature — en dépit de la forme sous laquelle nous l'imaginons et croyons la vivre — que celle qui nous relie à une personne. Comme l'a dit Henri Franck :

Dieu est ce qui révèle à chacun tous les autres.

Mais quand nous nous représentons Dieu comme une personne, nous hypostasions l'universelle présence de la transcendance et, par là-même, nous l'excluons de tous les êtres et de toutes les personnes avec lesquelles elle nous met en communication. Il est naturel que nous usions de ce moyen pour donner à notre relation avec Dieu une forme qui nous est plus familière. Mais il y aurait danger à confondre cette projection spontanée du vécu sur le plan des relations humaines avec le rapport religieux lui-même, qui est unique de son espèce et dont elle n'est qu'une transposition, une symbolisation, trompeuse dès qu'on ne la reconnaît pas pour ce qu'elle est, c'est-à-dire dès qu'on la tient pour supérieure à toute autre [2].

Quelles sont en effet les conséquences qui découlent de cette confusion ? Le rapport religieux, qui tout à la fois nous sépare et nous

nécessaire pour que nous puissions franchir l'étape de l'autisme, le cercle du pur subjectif : « Durch die *ratio* bin ich noch nicht selbst, aber ohne sie kann ich es nicht werden » (*Philosophie*, t. II, p. 53). La communication du moi prend une autre forme, une forme proprement sociale dans les communautés humaines ; on participe d'un même ensemble, on se donne à un même idéal collectif, mais ce n'est pas encore la vie personnelle, car dans ce don collectif des individus à la communauté il y a un conformisme qui comporte un abandon de la liberté, et la vraie « communication » de personne à personne la suppose et la réclame. Je ne saurais devenir pleinement moi-même si mon prochain ne diffère pas de moi, s'il ne conserve et s'il n'affirme sa propre personnalité. A ce niveau supérieur nous sommes loin des mystiques collectives. C'est en apprenant à se respecter mutuellement en ce qu'elles ont de propre et d'inaltérable que les personnes se développent et s'épanouissent. Pas de communication ni de communion sans le quant-à-soi de la personnalité incommunicable. L'amour vrai est toujours une lutte : « ein liebender Kampf, hellsichtige Liebe, die in Frage stellt, schwer macht, fordert » (*ibid.* p. 65). « Erst im gegenseitigen Anerkennen erwachsen wir beide als wir selbst. Nur zusammen können wir erreichen was jeder erreichen will » (*ibid.*, p. 57). Jaspers ne dira pas expressément que la communication n'est possible que par la médiation de l'un transcendant. Mais cela va de soi : la liberté et la communication, qui se conditionnent mutuellement, ont leur fondement dans l'être absolu qui est principe de liaison (et non identité pure). — (1) Comme l'a fait remarquer M. Léon Brunschvicg, cette supposition nous engagerait dans la régression à l'infini du τρίτος ἄνθρωπος (*Le progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, t. II, p. 779). — (2) Il est clair que certaines formes de la piété sont propres à recréer sans cesse cette sorte d'illusion qui qui tend à rétrécir l'horizon intellectuel et religieux.

relie, défini comme un rapport de personne à personne, tend à nous isoler sans nous relier plus intimement à la totalité des êtres : il crée l'illusion de la fausse transcendance calquée sur l'extériorité réciproque des personnes finies. Dieu n'est plus alors principe de liaison : il n'est plus « esprit » (formule que d'ailleurs Jaspers n'emploie pas), il est *un* esprit [1] ; il ne se manifeste pas *dans* l'amour, il n'est qu'*un* être qui aime et veut être aimé. Disons, pour éclaircir les choses, qu'alors le second des deux commandements qui résument toute la loi s'ajoute au premier sans que puisse apparaître leur liaison intime, — car ils ne se complètent réellement que s'ils sont le double aspect d'un seul et même acte spirituel —, et songeons à l'état d'esprit d'un Pascal qui en était venu à croire que toute parcelle d'amour accordée à une créature était par là-même dérobée au Créateur. Effrayante logique qu'engendre un faux point de vue doctrinal et que, seules, les inconséquences du cœur peuvent corriger ! L'amour pour Dieu, dira Jaspers [2], ne peut être comparable sinon par métaphore *(gleichnisweise)* à l'amour que nous éprouvons pour une personne, car il ne se réalise authentiquement que dans l'amour pour notre prochain, dans l'admiration des choses belles et grandes de ce monde, et dans la volonté d'agir utilement et noblement qu'elle suscite en nous : « Liebe zur Transcendenz ist nur als liebende Weltverklärung wirklich » [3].

Si la divinité se dérobe aux prises de notre intellect, tout en sollicitant au plus haut point l'effort de notre intelligence, si elle ne s'offre

(1) L'*un* transcendant — qui est principe de liaison par delà toute multiplicité — ne se confond ni avec l'unité numérique, ni avec l'identité conçue comme forme logique : « Was im Transcendieren zum Einem der Transcendenz über das Eine und Viele hinaus intendiert wird, muss tiefer liegen als was eine Zahl zum Ausdruck bringen kann ». (*Philosophie*, t. III, p. 120.) Dieu n'est pas numériquement *un (numerisch Eins)*. Car, s'il en était ainsi, nous pourrions concevoir qu'il n'est pas unique. D'où l'on doit conclure (ainsi que nous l'avons dit plus haut) qu'il n'est pas une personne, car la personne ne se conçoit que comme une unité de ce genre. C'est le point précis où l'analogie sur laquelle on voudrait bâtir une théologie du « Dieu personnel » se trouve gravement en défaut : « Die Einheit in einer von uns denkbaren, sei es numerischen, sei es logischen Gestalt, ist nicht die Einheit der unbedingten Wirklichkeit. Eine objektive Einheit ist ein Verengtes, Abgesondertes, Mechanisches ». *Existenzphilosophie*, p. 68. — (2) Nous avons, dans les réflexions qui précèdent, développé un thème que Jaspers n'a fait qu'indiquer. — (3) *Philosophie*, t. III, p. 167 et aussi p. 166 : « Kommunikation von selbst zu selbst als die wahrhaft gegenwärtige Wirklichkeit, die in der Transcendenz zum Sprechen kommen kann, wird gelähmt, wenn die Transcendenz direkt als ein Du zu nahe gebracht und zugleich *degradiert* wird » (c'est nous qui soulignons).

qu'à la probité d'une pensée incapable de se renier elle-même jusque dans la reconnaissance de ses limites, nous comprenons mieux que la voie qui peut nous conduire à la certitude de sa présence ne soit pas celle de la spéculation pure, ni celle de la foi aveugle. Nous ne pouvons trouver accès au plan de la transcendance qu'en traversant le feu de l'épreuve. Il faut que la non-suffisance du monde et de la vie sans Dieu, son irrémédiable déficience nous soit devenue évidente et nous ait incités à la réflexion. Il faut que, de multiples façons, nous ayons fait l'expérience de l'échec auquel sont condamnés les efforts que nous tentons pour parachever notre être en demeurant sur le plan du fini.

Rien ne s'achève en effet sur le théâtre de ce monde où se déroulent des luttes toujours renaissantes, où se succèdent sans fin l'édification et la destruction, la vie et la mort, où toute entreprise, quels que soient les succès qu'elle peut remporter, est finalement condamnée à se défaire, à échouer *(scheitern)*. La science, les efforts pour connaître, se heurtent toujours pour finir à l'inconnaissable et s'y brisent. Le bien ne célèbre que de rares et éphémères triomphes. Toujours le mal renaît sous des formes nouvelles. Le bien, le mal, sont d'ailleurs des termes globaux qui trompent. Bien et mal, vérité et erreur, beauté et laideur, sont inextricablement liés et mêlés : le même événement, le même acte ont souvent un double visage ; le mal sort parfois du bien et réciproquement ; le vrai engendre le faux, et l'erreur prépare la vérité.

Quel spectacle troublant, effrayant même et dangereux ! Il peut — je l'ai déjà dit — nous inciter à la désespérance, au défaitisme, à une morne acceptation de l'inévitable, ou nous pousser au suicide. C'est là un parti qui s'offre à notre liberté : le refus de soi poussé jusqu'à l'anéantissement. Nous pouvons décider cela, et il n'y a pas à ergoter à ce sujet ; tout acte de la liberté souveraine échappe en son fond même aux prises de nos raisonnements et se dérobe à notre regard. Nous ne sommes juges ni de nous-mêmes *absolument*, ni d'autrui. Tout ce que nous pouvons faire, c'est d'essayer de rompre, par l'amour porté à notre prochain, la solitude en laquelle nous le voyons s'enfermer, afin de rétablir, si la chose est possible, la communication entre lui et nous, et de lui offrir la seule aide que nous puissions lui apporter.

Le vouloir-mourir, comme le vouloir-vivre, nous met en présence d'actes qui sont des décisions premières échappant à toute justification raisonnée, des « actes inconditionnés » *(unbedingte Handlungen)*. Force nous est d'arrêter notre recherche des causes là où ils inter-

viennent. C'est que les sources du vouloir sont dans le vouloir lui-même ; le vouloir est « origine » *(Ursprung)* comme Dieu même. C'est par un acte que nous déciderons si nous voulons être et ce que nous voulons être. Notre *Selbstsein* doit se conquérir et s'édifier lui-même. Dans le suicide il peut chercher à s'affirmer encore, il peut être la protestation d'un homme contre des volontés tyranniques, des circonstances cruelles qui le privent de la possibilité d'être homme.

L'acte par lequel nous nous réaliserons spirituellement — comme des existants —, en faisant confiance à l'être, en nous attachant à l'un, n'est point d'ailleurs un acte aveugle, bien qu'il soit inexplicable. C'est un acte générateur de lumière, car, à la profondeur où nous venons de descendre, le penser et l'agir ne sont point séparés : ils s'impliquent et s'imprègnent mutuellement. Pour cette pensée-action l'expérience de l'échec devient féconde : *scheitern ist nicht nur ein Scheitern.* A travers elle filtre une lumière, et par son moyen se prépare et se précise une expérience de l'être qui n'ouvre ses perspectives qu'à ceux-là seuls aux yeux desquels s'est dissipé le mirage flatteur des illusions vitales, la *Daseinstäuschung :* « Sein wird erst im Scheitern dessen offenbar, worin es da ist... » [1] La certitude qui nous confirme en la volonté d'être, la *Seinsgewissheit*, ne peut naître que de la désespérance [2]. L'être ne laisse entrevoir sa profondeur, la transcendance ne se révèle que quand nous avons osé regarder en face « le visage implacable » du monde tel qu'il est [3], c'est-à-dire quand nos yeux se sont ouverts sur l'irrémédiable précarité de l'existence, sur la caducité des êtres et des choses, quand nous avons goûté toute l'amertume de notre impuissance. Alors un regard purifié par cette expérience même et par ce profond désespoir peut apercevoir, comme par transparence, dans la loi des choses mortelles et jusque dans notre propre mortalité, la présence du transcendant. Le propre de l'homme est de vouloir l'impossible, et c'est en nous heurtant à nos limites que nous faisons l'expérience décisive de l'être, celle de l'être qui nous résiste et qui, cependant, nous attire invinciblement : « wo ich an die Wirklichkeit stosse ohne deren Verwandlung in Möglichkeit (sans que je puisse en rien la transformer), da treffe ich Transcendenz » [4].

Mais qu'on ne s'y trompe pas : il ne s'agit pas d'un Dieu qui nous garantirait l'accès d'un *au-delà*, comme l'imagination religieuse en a

(1) *Ouvr. cité*, t. III, p. 230. — (2) *Ibid.*, t. II, p. 227. — (3) « Das unerbittliche Antlitz des Weltdaseins ». *Ouvr. cité*, t. III, p. 236. — (4) *Ouvr. cité*, t. III, p. 9.

souvent conçu : simples transpositions de l'ici-bas arrangées en paradis [1]. Le transcendant défie toute représentation. Si, pour le désigner, Jaspers emploie de préférence le terme *être*, il a pris, nous l'avons vu, toutes ses précautions pour que nous ne puissions nous tromper sur le sens qu'il donne à ce mot. Il ne s'agit pas d'une existence particulière qui tomberait sous les catégories de l'entendement. Le transcendant, c'est l'être en tant que condition de toutes existences particulières, les « englobant » toutes d'une certaine façon et les dépassant toutes, puisque toutes elles jaillissent en leur temps, puis s'éteignent pour être remplacées dans l'éternel présent par d'autres « manifestations » de l'inépuisable Fécondité [2]. Dieu sensible à l'intelligence qu'il suscite, qu'il guide et déconcerte, sensible aussi au cœur que tour à tour il attire et blesse pour l'attirer de nouveau : racine et source de mon être, car ce même pouvoir qui me sollicite et qui me résiste et m'afflige, je le pressens en la conscience que j'ai de mon libre vouloir. C'est le point où s'opère l'incompréhensible jonction de mon être propre avec l'être, puisque ce vouloir est mien et qu'il plonge ses racines dans ce qui est au delà de moi [3], dans ce qui me relie à tout ce qui est et m'en distingue aussi, m'en sépare, puisque je suis — *moi*.

Tout ce qui précède montre assez que si je ne faisais acte de pensée et de volonté, acte de foi aimante, je ne saisirais pas la présence du transcendant. Ainsi l'idée de Dieu, la certitude de Dieu se relient au concret de mon existence particulière. Je n'aperçois pas la transcendance sous la forme d'une idée pure qui planerait dans le vide de l'abstraction. C'est en rapport avec mon existence historique que je l'appréhende, et mon existence ne peut s'isoler des autres existences qui se déroulent dans le devenir spatio-temporel. Sans doute « l'histoire ne peut rien nous apprendre sur ce qui importe » [4], mais « ce

(1) « Das Jenseits als blosse andere Wirklichkeit muss als Illusion fallen » (*Ouvr. cité*, t. III, p. 9). — (2) « Das Sein bleibt für uns ungeschlossen ; es zieht uns nach allen Seiten ins Unbegrenzte. Es lässt immer wieder Neues als jeweils bestimmtes Sein uns entgegenkommen ». « Dieses Sein nennen wir das Umgreifende..., das was sich immer nur ankündigt im Gegenständlichen, Gegenwärtigen und in den Horizonten, das aber nie Gegenstand wird. » *Existenzphilosophie*, p. 13. — (3) *Philosophie*, t. I, p. 27. « Ich bin wie ich werde durch ein Anderes, aber in der Form meines Freiseins... wo ich ganz ich selbst bin, bin ich nicht nur ich selbst. » (*Ibid.*, t. II, p. 199.) « Existenz ruht im Ergreifen des absoluten Seins durch das eigentliche Freiheitsbewusstsein in seiner transcendenten Abhängigkeit » (*Ibid.*, t. III, p. 9.) — (4) J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, p. 123.

qui importe » ne peut se révéler à nous indépendamment de l'histoire dans laquelle nous sommes personnellement engagés, et la plus immédiate de ces « révélations » (qui sont comme le langage chiffré que parle la transcendance) consiste en la réalité même du pouvoir personnel qui nous a été conféré [1]. Mais pour que la transcendance soit ce qu'elle est, pour qu'elle garde sa profondeur, il faut que sa manifestation dans le fini puisse toujours être niée [2] ; il faut que, présente, elle soit en même temps et en un certain sens absente. Ainsi en est-il de sa « présence » dans la nature et dans l'histoire, dans les antinomies de la métaphysique, à la racine de notre libre vouloir, dans l'élan de notre être vers l'unité et dans les obstacles contre lesquels se brisent nos efforts, enfin jusque dans la culpabilité à laquelle nous ne saurions échapper. Nulle part la manifestation de la transcendance dans le *hic et nunc* du devenir et de l'histoire ne prend ni ne saurait prendre la forme d'un fait « objectif » qui s'imposerait comme tel à la pensée ; toujours notre liberté est respectée et son concours est requis. La « révélation » n'est pas et ne peut pas être l'objet d'un *savoir* que la « foi » garantirait comme tel et dont elle recevrait communication.

Est-ce à dire que toutes les manifestations de la transcendance s'équivalent comme dans certaines formes de panthéisme ? Dieu est-il partout également présent ?

Celui qui poserait cette question après la lecture de Jaspers prouverait par là-même que l'existentialisme lui est resté lettre close. Sans doute il est vrai de dire que toute manifestation de l'être peut devenir symbole de la transcendance. Mais il faut pour cela qu'un existant la distingue et la choisisse, il faut que par son intermédiaire il établisse « sa connexion avec le divin » (selon l'heureuse expression d'un écrivain contemporain [3]. Le panthéisme ignore ce choix ainsi que le caractère personnel et non universalisable qu'il revêt. Tout comme la

(1) Die Transcendenz « zeigt sich in der Chiffre und bleibt doch Verborgen. Die Chiffre, in der sie sich am unmittelbarsten und entschiedensten zeigt, ist mein eigenes Handeln. » *Philosophie*, t. II, p. 127. — (2) « Durch alltägliche Sicherheit der Gottesnähe würde die Gottesbeziehung ihrer Tiefe beraubt, die sie im Zweifel hat ; die Ueberweltlichkeit würde aufgehoben. » *Ouvr. cité*, t. III, p. 127. « Transcendenz ist nicht ein besonderes Daseins, sie kann in einem geschichtlichen Augenblick für Existenz gegenwärtig sein als eigentliche Wirklichkeit. Aber sie bleibt nicht gegenständlich. » *Ouvr. cité*, t. III, p. 51. « Es gibt keinen Gegenstand, der nicht transparent werden könnte und in seiner Sichtbarkeit mehr würde als er ist, sofern er bloss Dasein hat. » *Ibid.*, p. 58. — (3) M. Jean Schlumberger, *ouvr. cité.*

théologie traditionnelle qui fait appel à un soi-disant savoir révélé [1], le panthéisme méconnaît ce qui fait le propre de la foi. Car la foi — la foi de l'existant — n'est pas en premier lieu adhésion à telle ou telle croyance formulable (bien qu'elle n'exclue pas la croyance et y trouve une expression), elle est le consentement à quelque chose de plus profond qui est le principe et la source de toute croyance, de toute réalisation sur le plan du fini. Elle est — nous l'avons vu — acte spirituel, consentement à l'être, aspiration à l'unité intérieure : attachement passionné à « l'un ». *Exister*, au sens fort de ce mot, c'est en effet *se décider*. A chaque existant incombe la responsabilité de décider s'il vivra et sous quelle forme particulière il réalisera sa relation avec le transcendant, — quel sens, en d'autres termes, il cherchera à donner à sa vie. Aussi bien ne peut-il y avoir d'« incarnations » de la transcendance qui soient exhaustives et seules valables. Il n'y a point ici, il ne saurait y avoir de norme universelle qu'une philosophie ou qu'une théologie aurait la mission de formuler. Prétendre ériger une pareille norme, ce serait pécher gravement contre les lois qui conditionnent la vie de l'esprit. Une double atteinte serait alors portée à la transcendance de Dieu et à la liberté de l'existant [2].

On en doit conclure, en restant dans la ligne de Jaspers, qu'il ne saurait être question d'affirmer *comme un dogme* l'« incarnation » de Dieu en un homme unique tel que le Christ. — Est-ce la condamnation de la théologie ? De la théologie, telle qu'on l'entend traditionnellement, oui. Mais non de toute théologie. Car le Christ pourra être *choisi* par un existant ou par un groupe d'existants (de « croyants » — mais ce terme est gâté par l'usage qu'en font ceux qui s'arrogent le monopole de la « foi qui sauve ») pour qu'il leur soit (et parce qu'il est pour eux) un signe privilégié de l'efficace présence de la transcendance [3]. Pour être légitime, il suffira qu'un pareil choix ne s'accompagne d'aucune prétention à constituer *la* norme universellement valable de *la* foi ; autrement dit : il suffira que celui qui aura fait un choix de ce genre reconnaisse expressément que d'autres sont fondés

(1) Soit sous la forme de dogmes soit sous la forme de « faits historiques » (par exemple la résurrection du Christ) qui ne trouveraient leur garantie que dans « la foi » et qui, d'autre part, seraient censés lui servir de fondement ! — (2) « Alles was Sinn ist (toute réalisation particulière de la vie de l'esprit dans le *hic et nunc* de l'histoire) ist gegenüber der Transcendenz Begrenzung und Enge. » *Ouvr. cité*, t. III, p. 54.) — (3) Cf. J.-J. Gourd dans sa *Philosophie de la religion*. Tout choix est d'ailleurs le fait d'une action *réciproque* : choisir, c'est avoir été influencé, « élu ».

à s'attacher à quelque autre manifestation de la transcendance pour établir et pour figurer leur communication avec le divin.

Quelle que soit d'ailleurs à cet égard l'attitude que prendra un existant, l'essentiel sera la conscience qu'il acquiert d'une participation à l'être par delà l'incertitude et la fragilité des choses finies :

Am Sein da halte dich beglückt,
Das Sein ist ewig...

Ces vers de Gœthe pourraient servir d'épigraphe à la philosophie de Jaspers. La confiance et l'espérance — *Vertrauen in den Grund des Seins* — rendent possible une ascension spirituelle qui permet à l'existant d'atteindre au calme suprême que plus rien ne saurait ébranler *(die nicht mehr täuschende Ruhe)*. Rien n'est changé dans le monde où il vit : ni la souffrance, ni la mort, ni la méchanceté des hommes, ni la déraison, et il n'en attend pas un autre, un monde meilleur, et cependant tout est changé : toutes choses sont considérées d'un autre œil, sous une autre perspective[1]. Le drame prodigieux de l'existence, nous le retrouvons après cette conversion, mais il n'est plus dépourvu de sens ou, plus exactement, il *peut* prendre un sens en fonction de ce que nous voulons être, car notre attitude n'est plus la même : nous avons entendu l'appel de la transcendance qui se fait entendre sous mille formes diverses, et nous savons que notre vocation d'hommes est de marquer du sceau de l'esprit ce fragment de l'universel devenir qui est notre courte vie [2].

Aussi la mort aura-t-elle pour l'existant perdu son aiguillon. Mais comment l'aura-t-elle perdu ? N'est-il pas téméraire de se flatter

(1) « Durch das Transcendieren wird meine Bewusstseinshaltung eine andere zu allen Gegenständlichkeiten. » *Ouvr. cité*, t. I, p. 43. — (2) Remarquons à ce propos que si les « vérités » de l'ordre spirituel (ou existentiel) ne sont pas universalisables comme celles qui appartiennent à l'ordre scientifique (*Existenzphilosophie*, p. 29) il est nécessaire d'introduire ici une distinction à laquelle Jaspers ne s'est pas arrêté, car il entend affirmer comme une vérité excluant son contraire, comme une vérité « universelle » par conséquent, le fait que tout existant se trouve dans une situation déterminée et, s'il accepte la vie, ne pourra lui donner un sens qu'en tendant vers l'unité. Ce qui varie d'un existant à l'autre, ce qui n'est pas vérité universalisable, identique pour tout esprit qui pense, ce sont les modalités de l'auto-réalisation. Ainsi la philosophie conserve son domaine — Jaspers n'a-t-il pas intitulé « Métaphysique » la troisième partie de son ouvrage principal — et ne la fait-il pas précéder d'une *Weltorientierung* qui équivaut à une théorie de la connaissance ? La philosophie, telle qu'il la comprend, embrasse, sans les absorber en elle, et la science et la vie de l'esprit toute entière dont elle scrute et cherche à définir les conditions.

d'un pareil espoir ? Jaspers consacre au problème de la mort des pages fortes et neuves qu'il vaut la peine de résumer.

Le sentiment naturel, celui de l'homme que dominent encore les instincts vitaux primitifs, veut la prolongation indéfinie de l'existence individuelle et, quand il la voit interrompue par la mort, il postule sa continuation dans l'au-delà, il invente les réincarnations ou les résurrections. La croyance en la survie est une exaltation démesurée *(eine Verabsolutierung)* de l'être fini. Elle n'est pas seulement d'une très faible probabilité en tant qu'hypothèse ; ce qui la caractérise, c'est qu'en supposant que la vie de l'individu se perpétue au delà de la mort, on se refuse à quitter le plan du fini, du *Dasein* spatio-temporel ; on méconnaît la hiérarchie des modes de l'être en confondant *valeur* et *durée*, et l'on cherche désespérément à échapper au tragique de la mort en lequel la transcendance précisément se révèle. La croyance à la survie pense triompher du roi des épouvantements, mais c'est au prix d'un abaissement de l'homme, de son courage à regarder en face la destruction de son être périssable, c'est au détriment de sa capacité de détachement, par laquelle précisément il est appelé à se rattacher à l'éternel [1]. La croyance à la survie nous permet de ruser avec la mort, et elle nous prive du bénéfice que la mort, *notre* mort, tient pour nous en réserve, si nous l'acceptons. Loin de nous dévoiler la transcendance et de nous donner vue sur l'au-delà, l'espoir de revivre, de sauver notre personnage, nous tient les yeux fermés, car nous ne voyons alors qu'une prolongation de nous-mêmes sur la ligne de la durée.

On pourrait, ici encore, rappeler un mot de Gœthe : dans *Faust* le poète fait dire à Méphistophélès :

alles was entsteht
Ist wert, dass es zu Grunde geht

« tout ce qui naît et devient meurt à juste titre ». Cette vérité que Méphisto prononce avec un ironique dédain peut fort bien s'envisager

(1) La croyance en la survivance personnelle, certes, a été professée et l'est encore par des hommes dont l'élévation morale ne fait pas de doute, mais on comprend aussi pourquoi elle est aisément accueillie par les égoïstes, les vaniteux et les importants. Elle ne tient aucunement à l'essence même du fait religieux, comme on l'a admis trop longtemps. C'est une conception naïve et médiocre que celle qui consiste à penser que le « but de la création » est la conservation *ad aeternum* d'une certaine catégorie d'êtres, les autres, infiniment plus nombreux, étant sacrifiés. On pourrait plus justement mesurer la « grandeur de Dieu » à l'éternelle puissance de résurrection qui fait que des êtres nouveaux ne cessent pas de surgir pour remplacer ceux qui ont fait leur temps.

sous un autre jour : la dignité de toutes choses est d'être pour un temps : d'être et de jouir de l'être, de servir, de souffrir et de disparaître. Celle de l'homme aussi : faire son œuvre et passer la main. Il y a une dignité en cela, qui se perd si celui qui devient et meurt prétend durer éternellement en la qualité de vivant. La mort est le rachat de sa nécessaire imperfection qu'impitoyablement elle dévoile. Et cette loi qui consacre à la fois et la dignité et l'infirmité des êtres est, pour ceux qui savent lire les signes et les chiffres, l'austère et grandiose langage de la transcendance. Ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρέσσων, disait le plus profond penseur de la Grèce, le vieil Héraclite : il y a une harmonie cachée, elle vaut mieux que l'apparente, celle que vous croyez apercevoir à la surface des choses ou que peut-être vous composez selon le caprice de votre sentiment, au gré de votre imagination.

Il ne s'agit pas de durer, il s'agit d'être. L'éternité, — Platon déjà l'avait nettement indiqué dans le *Timée* — n'est pas la durée, le temps prolongé, c'est-à-dire le devenir encore, elle est le rayonnement de ce qui, à un moment donné et pour un moment, a atteint une plénitude, la plénitude de sa perfection. Ces moments-là ne peuvent précisément pas être durables au sens d'une continuation dans le temps. Point de repos ni d'achèvement pour ceux dont l'existence se déroule sur le plan spatio-temporel — qu'on le suppose ou non prolongé au delà de l'ère cosmique où nous vivons. A peine avons-nous touché au but que nous nous proposions, à peine le point que nous visions a-t-il été atteint, que nous en sommes inexorablement expulsés : il faut entreprendre autre chose, continuer notre route, quitter des hauteurs gravies pour ne jamais pouvoir y retourner (1). D'ailleurs, les moments les plus beaux de l'existence ne sauraient durer. Et c'est pourquoi ce n'est pas la durée qu'il faut chercher, c'est l'approfondissement de l'instant : *die Vertiefung des Augenblicks*, tout ce qui peut lui donner une résonance, une profondeur, une puissance de rayonnement. Car l'instant peut être « accomplissement » ; il se leste alors d'éternité par la richesse qu'il condense en soi et qu'il communique (2).

(1) « Wenn Sein als Erscheinung im Dasein eine Höhe erreicht, so ist diese als solche sogleich nur ein Punkt, der umschlägt zum Verschwinden, um die Wahrheit der Höhe zu retten, die im Bestehen verloren würde. » *Ouvr. cité*, t. III, p. 227. — (2) « Existieren ist die Vertiefung des Augenblicks, so dass die zeitliche Gegenwart Erfüllung ist, die Vergangenheit und Zukunft in sich tragend. Es gibt ein nachhaltiges Leben aus dem hohen Augenblick, der als vergangen noch gegenwärtiger Masstab bleibt. » *Ouvr. cité*, t. III, p. 127.

Que conclure de tout cela ? Parlerons-nous le langage qui convient, si nous déclarons que la mort nous fait périr tout entiers, parce que notre existence — notre *Dasein* — s'y termine et qu'il n'y a ni résurrection, ni réincarnation, ni survivance d'une âme sans corps ?

Ce serait une erreur. Sans doute il n'y a pas d'au-delà, de vie future au sens de la croyance naïve, pas de prolongation du *Dasein* sur la ligne du temps. Mais le langage que parlent la plupart des religions n'est point à rejeter sans autre. Il a une signification, il exprime une intuition juste par le moyen des catégories du fini. L'arbitraire et parfois l'absurdité des fantasmagories qui se rapportent à l'au-delà ne laissent pas d'avoir un sens aux yeux de qui sait les interpréter.

Car la mort ne nous détruit pas tout entiers. Elle met fin à la série de nos actes, c'est-à-dire à la manifestation de notre être dans le monde phénoménal, à l'inquiétude de nos lendemains ; elle ne supprime pas notre être essentiel, elle le projette sur un autre plan (1) : *was untergeht muss gewesen sein :* ce qui périt, doit avoir été. L'avoir-été est un mode de l'être. C'est en ces termes que l'on pourrait commenter une pensée subtile qu'il n'est pas toujours aisé de saisir. Ainsi deviendra possible une sérénité profonde qui jaillira de la souffrance et de l'attente même de la mort : *Ruhe vor dem Tode als Gelassenheit im Wissen des Endes* (2). Elle remplacera les consolations banales que l'on a coutume de prodiguer au nom de la religion.

Au demeurant, il n'est pas nécessaire que nous sachions de science précise ce que peut être notre participation à l'être et à l'un, l'essentiel étant que l'Un soit et que nous soyons, tant que durera notre vie, « en communication » avec lui par notre consentement à l'être et notre aspiration à l'unité (3). Car c'est l'être absolu, le *Selbstsein* de la transcendance, qui se manifeste dans notre propre existence, en tant que nous sommes appelés à nous réaliser dans le spatio-temporel selon les modes divers que comporte l'unification intérieure, l'intégration du

(1) *Philosophie*, t. III, p. 225. « Was zerstört wird durch den Tod ist Erscheinung, nicht das Sein selbst. » (*Ouvr. cité*, t. III, p. 222.) « Wenn Existenz nicht nichtig ist, so kann sie nicht *nur* Dasein sein. » (*Ibid.*, p. 93.) — (2) *Ouvr. cité*, p. 226 : « Es ist die tiefere Heiterkeit möglich, die auf dem Grunde unauslöschlichen Schmerzes ruht ». — (3) « Dass das Sein des Einen ist, ist genug. Was *mein* Sein ist, das als Dasein restlos vergeht, ist gleichgültig, wenn ich nur im Aufschwung bleibe, so lang ich lebe... Statt des Trostes ist das Seinsbewusstsein in der Gewissheit des Einen. » *Ibid.*, p. 125.

multiple dans un tout harmonieux. Ainsi notre existence empirique — notre *Dasein* — devenu manifestation de notre être profond se revêtira d'un reflet d'*éternité* (1). Car — nous y avons déjà insisté — ce qui donne un sens et une valeur à la vie est d'un autre ordre que de l'ordre de la pure durée — disons : de l'ordre de l'*esprit*, mais Jaspers évite ce terme et parle ici d'éternité et d'existence : affaire de vocabulaire ! « Ewigkeit ist weder Zeitlosigkeit noch Dauer in aller Zeit, sondern die Tiefe der Zeit als geschichtliche Erscheinung der Existenz » (2).

La mort ne peut détruire ce qui nous élève au-dessus de l'exister spatio-temporel ; elle *achève*, elle seule peut achever ce qu'elle ne détruit pas (3). Entrer dans la mort, ce n'est point retourner au néant (4). La mort est l'abri suprême ; en y accédant, nous accédons au mode définitif de notre exister au delà des vicissitudes de la vie dans le temps. La mort est quelque chose de moins et aussi quelque chose de plus que la vie. Disons qu'elle est le grenier où toute vie est engrangée pour l'éternité (5). *Hæc vita non alia sempiterna*, Jaspers pourrait s'approprier ce mot de Spinoza et il souscrirait sans doute à l'admirable remarque de Saint-Exupéry dans *Terre des Hommes :* « Ce qui donne un sens à la vie donne un sens à la mort ».

Je serai calme en présence de la mort, si j'ai vécu : *Ruhe in dem Masse als ich Möglichkeiten verwirklichte* (6). L'effroi que nous inspire la mort (quand il n'est pas la naturelle appréhension des souffrances qui souvent la précèdent) trahit le sentiment de n'avoir pas usé de la

(1) « Ich weiss mich nur als Dasein in der Zeit, aber so, dass dieses Dasein mir Erscheinung meines zeitlosen Selbstseins wird. » *Ibid.*, p. 122. — (2) *Existenzphilosophie*, p. 17. — (3) « Der Tod wird Tiefe des Seins nicht schon als Ruhe, sondern als Vollendung... Im Leben ist uns alles Erreichte tot. Nichts Vollendetes kann leben. Sofern wir zur Vollendung streben, streben wir als zum Fertigen, zum Tode »... « Der wirkliche Tod zwar ist gewaltsam, er unterbricht ; er ist nicht Vollendung sondern Ende. Aber zum Tode steht Existenz trotzdem als zu der notwendigen Grenze ihrer möglichen Vollendung. » *Ouvr. cité*, t. III, p. 228. — (4) Rappelons à ce propos une page admirable de Louis Lavelle dans *De l'Etre* : « Nous sommes plus près des morts que nous avons aimés que des vivants... La mort les a dépouillés de l'accessoire et du transitoire : elle nous a mis en présence de leur essence immuable : et le souvenir que nous gardons de leur vie temporelle n'est qu'un moyen pour nous d'entrer déjà dans le temps en contact avec leur éternité » (p. 205).

Remarquons d'ailleurs que ni pour Jaspers ni pour Lavelle l'éternité de l'avoir-été ne consiste dans le souvenir. On pourrait observer à ce sujet que l'avoir-été s'intègre à l'être actuel par les effets qui en ont émané, et qu'il demeure un objet de connaissance au moins possible pour les consciences en lesquelles l'être s'actualise dans un présent psychique. — (5) « Tod war weniger als Leben und forderte Tapferkeit. Tod ist mehr als Leben und gibt *Geborgenheit.* » *Ouvr. cité*, t. III, p. 229. — (6) *Ibid.*, p. 228.

vie comme il aurait fallu [1]. Avoir vécu activement, personnellement, courageusement, par l'exercice de son libre vouloir, c'est avoir réalisé l'être au sens où il n'est plus le pur exister, au sens où il est *valeur* et manifeste par là-même l'éternelle transcendance [2]. Quels que soient les coups du « sort » et les décadences qui ne menacent en nous que le périssable, l'être que nous aurons acquis de cette manière ne peut pas nous être enlevé. Et c'est pourquoi le côté sombre de l'existence ne sera pas à nos yeux l'effet de quelque mystérieux accident survenu dans le devenir du monde ou la preuve d'une sorte d'abandon où nous serions tombés. Il manifeste et révèle à sa façon la présence de la transcendance [3] qui suscite notre être et nous communique, si nous nous y prêtons, cette sorte de ferveur et d'élan, l'élan vers l'un — *l'Aufschwung zu dem Einen* — qui est, sous la forme d'un acte de notre libre vouloir aspirant à l'unité harmonieuse, la seule justification possible de l'existence.

Me trompé-je si je juge que la philosophie de Jaspers dont je n'ai, de loin, pu montrer toute l'ampleur et la richesse, ouvre à la pensée religieuse une voie où elle pourrait s'engager sans avoir à composer avec un rationalisme étriqué qui n'est plus de mise aujourd'hui, mais où elle serait préservée également de retomber dans l'ornière d'un dogmatisme sans horizon et sans réelle profondeur ? Saura-t-elle trouver quelque audience en ce temps où prévalent en général les solutions de facilité [4], les conformismes de tout ordre ? Il faut l'espérer, mais ce serait, sans doute, faire preuve de beaucoup d'optimisme que de s'y attendre.

Lausanne.

Henri-L. MIÉVILLE.

(1) « Der Schrecken ist in dem Masse als ich nicht gelebt, das heisst, nicht entschieden habe, und darum kein Selbst gewann. » *Ibid.*, p. 227. — (2) L'emploi du terme *valeur* que Jaspers évite comme il évite le terme *esprit* nous paraît utile pour faire comprendre sa pensée. — (3) « Mein Leid ist nicht mehr zufällig das Verhängnis meiner Verlassenheit, sondern Daseinserscheinung der Existenz. » *Ouvr. cité*, t. II, p. 232. — (4) J'appelle solutions de facilité les théologies et les philosophies « dogmatiques » qui croient pouvoir capter et fixer le divin de manière à ce qu'il devienne « objet », c'est-à-dire de manière à ce que soient exclus du bénéfice de sa manifestation ou de sa présence tous ceux qui n'adhèrent pas au même système de croyances, — celles aussi qui se montrent préoccupées avant tout de rassurer l'individu sur son avenir personnel, le dispensant par là de s'élever au niveau moral que marque ce mot de Nietzsche (cet athée plus « chrétien » en cela que tant de chrétiens) : *Was liegt an mir?* — ce qui importe, ce n'est pas mon individu et ce qui peut en advenir.