NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

70 N° 3 1948

La philosophie religieuse de K. Jaspers

Paul ORTEGAT (s.j.)

p. 257 - 273

https://www.nrt.be/en/articles/la-philosophie-religieuse-de-k-jaspers-2783

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE K. JASPERS (1)

Il y a un peu moins de deux ans paraissait à Zürich un message à la nation allemande (2). L'auteur, avec une admirable lucidité et franchise, engageait son peuple à réfléchir sur sa faute, à ne pas en décliner la responsabilité et à se régénérer par un acte authentique d'humilité.

Cet écrit était signé de Karl Jaspers. Ce n'était pas un inconnu. Professeur à Heidelberg depuis 1916, ses premières études avaient porté sur la psychopathologie, mais bientôt il se consacre à la recherche d'une doctrine métaphysique. Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche retiennent son attention ; mais la *Psychologie der Weltanschauungen* reste descriptive et teintée de scepticisme (3).

La publication de « Philosophie » (4) marque la pleine maturité de sa pensée. Nettement il prend position, tourne le dos à l'idéalisme, et devient un des principaux représentants de l'école existentialiste.

Tous les existentialistes ont des postulats communs. Selon Jaspers comme selon Heidegger, l'être ne peut être saisi par la pensée qui l'assimile ; il surgit d'un mouvement subjectif et ne prête à un savoir que dans la mesure où il est acte. Je ne puis avoir conscience de mon existence que dans la mesure où je me fais être ; je ne puis avoir conscience du monde que pour autant qu'il répond au pro-jet humain.

L'esprit, pour connaître, doit atteindre le réel ; s'il s'en décrochait, il ne penserait plus. Une certitude authentique ne porte pas sur des concepts, mais révèle la présence d'un objet concret, savoir immédiat dans lequel deux actes coïncident. Toute conscience d'être exige donc un vouloir-être, une liberté, une capacité de se dépasser. J'accède à la vérité par le choix ; je la possède par la foi.

Selon l'un et l'autre de ces philosophes, le pro-jet subjectif qui constitue la réalité humaine l'engage dans la matière. Le corps et son enveloppant, le monde, ne sont pas des apparences, mais des sources d'actualisation du moi. Le moi ne réalise sa présence à lui-même que dans son corps ; il ne peut se faire être que dans le *Dasein*, c'est-à-dire comme réalité empirique et historique : s'il venait à s'en ab-

(1) L'auteur publiera sous peu un ouvrage (*Philosophie de la Religion*, 2 vol., Louvain, Paris, 1948), qui expose d'une façon plus complète et plus détaillée les divers systèmes religieux contemporains et où il essaie d'en faire la synthèse critique en fonction d'une métaphysique personnaliste et communautaire.

(2) *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zürich, 1946.

(3) *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919.

(4) *Philosophie*, 3 vol., Berlin, 1932.

straire, il ne serait plus. Le « Je » transcendantal des idéalistes, le moi nouménal isolé du moi phénoménal, est une fiction. L'insertion de la personne dans le monde conditionne intrinsèquement sa réalité, voire sa spiritualité.

Selon l'un et l'autre de ces philosophes, l'engagement intramondain, principe d'existence pour l'homme, le néantise. Toute existence empirique est, en effet, passive, non créatrice d'elle-même, précaire ; elle subit des situations, est livrée à la fatalité et sujette au hasard. Le monde s'impose à elle comme un fait, comme un dehors, comme une limite qui la contraint, comme une nécessité, qui la brutalise. Le temps l'écartèle et dissout son acte : ce qui est accompli, s'évanouit ; l'à-venir est la mort. De là l'inquiétude humaine, le souci. Rivé au monde, le moi ne peut s'y achever et s'y sent étranger. L'acte qui incarne l'esprit dans la matière l'accule à un irrémédiable échec.

Malgré ces coïncidences partielles, les deux systèmes demeurent fort différents. D'après Heidegger, l'acte libre qui constitue l'homme le projette dans le monde, sans qu'aucune finalité supérieure ne le relance dans un au-delà, vers l'Absolu. Il vit donc en dehors de lui-même, sans relation ontologique, sans émergence vers l'Etre. Jaspers, au contraire, définit la liberté de l'homme par un double projet qui le réfère et au monde et à l'Un absolu. Ces deux pro-jets, qui sont intrinsèquement solidaires, sont voués l'un et l'autre à l'échec ; mais l'échec est ontologique ; c'est l'absence de l'Etre, non moins que l'extraposition du monde, qui le rend définitif.

Conséquemment l'existentialisme de l'un sera athée ; l'existentialisme de l'autre sera, par orientation du moins, spiritualiste et religieux. Tandis que, pour Heidegger, Dieu est le rien, le pur néant, l'inexistentiel qui ne sollicite aucunement ; il est, pour Jaspers, l'Etranger dont on souhaite la familiarité, le Séparé dont on souhaite la présence.

Jaspers n'est pas irréligieux d'intention et ne veut pas se défaire de Dieu ; il croit seulement devoir constater sa carence. Cette carence le désespère et il ne s'en console point ; il ne veut pas se retrancher de la Transcendance et demeure sensible à son appel et à son attirance.

Qu'il y ait quelque naïveté à vouloir fonder une doctrine de la pure transcendance, nous le reconnaissons. Le matérialisme, qui enfouit l'homme dans le monde et selon lequel l'homme n'existe que pour le monde, peut, à première vue, paraître plus logique et plus cohérent. Un Dieu totalement absent, qui ne fait à l'homme aucun signe et qui ne lui infuse aucune grâce, n'est-ce point l'irréel, l'absurde, le néant dont il faut à tout prix se défaire ?

Néanmoins la pensée de Jaspers ne manque ni d'élévation ni de noblesse, car il se refuse à équilibrer l'homme dans le rien, et, tout en désespérant, il garde encore je ne sais quel espoir dans l'Un. Ajou-

tons que son système est suggestif. La philosophie ne progresse pas seulement par ses essais heureux, mais aussi par ses méprises. Quand un chemin sans issue n'a pas été suivi opiniâtrement jusqu'au bout, il continue à solliciter le chercheur et menace de l'égarer. Jaspers a enfilé la voie de la pure Transcendance. Son cheminement opiniâtre, son jusqu'auboutisme radical, son échec montrent clairement que la route qu'il a empruntée est barrée et que la méthode qu'il préconise est inefficace.

Nous ne nous attarderons pas à expliquer l'ensemble de sa philosophie ; nous nous contentons d'exposer les grandes lignes de sa théorie religieuse (5).

Jaspers porte sur les religions positives un jugement sévère. Cédant au philosophisme que l'idéalisme lui lègue et dont on s'attendrait pourtant à ce qu'il réforme les vues, il affirme avec Hegel que ces religions correspondent à un stade inférieur de la vie de l'esprit.

Elles ont foi en l'irruption de l'au-delà dans l'en-deçà ; elles croient à la révélation divine, à la présence de Dieu dans le monde, au miracle de l'Incarnation. L'Eglise, organisme communautaire, suscite cette foi et la propage. Au nom de Dieu, elle enseigne des vérités qu'elle affirme divines ; elle entraîne ses fidèles à la prière et les astreint à un culte qui serait déifique.

Celui qui s'affilie à ces religions espère échapper aux tortures du doute, trouver la paix dans la possession assurée de vérités infaillibles, pénétrer enfin au havre du salut.

Jaspers avoue que la conscience du philosophe semble de prime abord fort pauvre quand on la compare à celle du croyant qui, alimentée par la tradition, réconfortée par l'assentiment social, peut se prévaloir de certitudes objectives supérieures. Il reconnaît qu'il serait dangereux parfois de se détacher prématurément de ces confessions traditionnelles. Elles ont une valeur pédagogique et maintiennent les fidèles en contact avec la Transcendance. Néanmoins le philosophe ne se laisse ni asservir à leur credo, ni gagner par leurs promesses, ni séduire par leurs espérances ; car l'au-delà ne se trouve point dans l'en-deçà, la parole de Dieu ne se déchiffre point, la révélation est un mythe.

Ce qui rebute particulièrement Jaspers, c'est le caractère autoritaire de ces religions. L'Eglise impose à ses membres les données de la révélation ; les théologiens s'en emparent, rationalisent l'irrationnel et subordonnent la parole de Dieu aux préjugés de l'école. De là un double asservissement pour l'esprit.

Aussi il estime que le conflit entre les religions et la philosophie

(5) Les deux meilleures études françaises qui exposent l'ensemble de la philosophie de Jaspers sont celles de J. de Tonquédec (*L'Existence d'après Jaspers*, Paris, 1945) et de M. Dufrenne et P. Ricoeur (*Karl Jaspers*, Paris, 1947). On les consultera avantageusement.

est inéluctable. Une vérité cesse d'être existentielle quand elle n'est plus subjective. Sans la médiation de la liberté et de sa recherche autonome, la Transcendance disparaît ; elle se cristallise dans des rites, s'agglutine à la matière, se solidifie dans des dogmes objectifs.

Croire, ce n'est pas agréer un message social, mais choisir ; ce n'est pas vouloir la paix à tout prix, mais accepter l'angoisse et se dépasser sans trêve. La foi doit être individuelle. Un Dieu impersonnel, le Dieu de la communauté, est un faux dieu. Pour qu'il soit authentique, il faut qu'il soit mon Dieu ; or il ne le sera que si je l'ai élu moi-même. Le croyant est celui qui choisit librement, travaillé par la Transcendance, dont aucun énoncé ne peut formuler le contenu, à laquelle aucun acte ne peut assortir.

Les religions peuvent aider l'esprit et l'acheminer jusqu'à la lisière au delà de laquelle s'étend le « No man's land » de la Transcendance ; elles deviennent fanatiques et odieuses quand elles prétendent posséder la parole de Dieu et être dépositaires de son autorité.

La religion véritable doit donc être personnelle, libre et philosophique. Mais quelle est la philosophie qui ait une conception exacte du rapport de l'homme à l'Absolu ?

Serait-ce l'idéalisme ? Il fait de Dieu l'Idée ; et, comme une idée peut être assimilée, il affirme l'immanence de Dieu dans l'esprit. Il oublie que l'Absolu est l'Existence que rien ne conditionne. La déduction de l'Absolu est contradictoire. Le fondement ultime de toutes les possibilités n'est pas Possibilité, mais Acte, Position absolue, antérieure à toute possibilité et inaccessible à la pensée. L'existence ne se médiatise point ; elle transcende la réflexion et échappe à la dialectique spéculative. Objectiver l'Absolu, c'est en fait le rendre relatif. L'Absolu des idéalistes est un fantôme, un pseudo-absolu qui manque de Transcendance.

Les moralistes dérivent Dieu de la loi de la conscience. Et, certes, la morale, non moins que la métaphysique, peut amorcer le contact avec la Transcendance ; mais il n'y a aucune homogénéité entre le moyen et le terme, car comment une loi abstraite pourrait-elle mettre l'homme en communication avec l'Absolu existentiel ? L'immanentisme moral n'est pas moins irréligieux que l'immanentisme spéculatif. Pas plus que l'homme ne peut assujettir l'Absolu à sa pensée, il ne peut le conquérir par son acte. L'acte moral est l'acte libre ; or, dans l'acte libre, le moi se révèle à lui-même comme élan vers la Transcendance, comme dépassement indéfini de lui-même. C'est dans l'au-delà de tout légalisme, livrée à l'inspiration, que la conscience peut vivre en la présence de la Transcendance.

Les mystiques se targuent d'entrer en contact immédiat avec Dieu et de faire l'expérience du Sacré. Cette expérience est-elle réelle et décisive ? Peut-on s'évader du monde et se soustraire à l'emprise du temps ? Non ! l'évasion mystique est fictive et même le contemplatif

au désert. Qui se sépare du monde s'isole de Dieu, car c'est dans le monde que Dieu vit caché et agissant. Ce n'est que dans le *Dasein* et en communication avec les autres hommes que la religion peut demeurer vivante. En brisant ses relations intramondaines, le mystique rompt son rapport avec la Transcendance. Sa contemplation reste creuse, vide, peuplée par les fantasmes d'en-bas. En fait il cesse d'exister et se suicide.

Mais, en conjuguant toutes nos activités et en les sublimant, l'esprit ne pourrait-il accéder à l'intuition de l'Un ? Jaspers refuse à l'esprit l'intuition au sens plénier du mot. De par son pro-jet fondamental, l'homme est engagé dans le monde et ne peut s'en extrapoler. Aussi sa connaissance de l'Absolu reste toujours médiate ; il ne le connaît que dans l'autre et non en lui-même.

Impossible de cerner Dieu et de résoudre le mystère ontologique. La pensée se sent en contact avec l'Etre, mais ne peut définir ce rapport. Elle le saisit indirectement et négativement, comme une limite extrinsèque. « Si je veux pousser jusqu'à la source de l'être, je tombe dans le vide. Jamais je n'atteins ce qui est, comme un contenu de connaissance (6). »

De même aucune attitude pratique, le défi pas plus que l'abandon, la passion du jour pas plus que la passion de la nuit, la fidélité pas plus que la révolte n'actualisent pleinement le vouloir. Aucun système, qu'il soit dogmatique ou athée, panthéiste ou théiste, émanatiste ou créationiste, ne peut résoudre les antinomies qui défient la raison. Qu'elle recoure aux catégories de la pensée ou aux valeurs qui mobilisent l'action, la métaphysique manque de solutions adéquates. Il n'y a aucune vérité qui satisfasse toutes les exigences de l'esprit ; aucune valeur qui totalise toutes les valeurs. Dans tout acte il y a du résiduel, dans toute pensée systématisée des disparates. Jaspers ne soutient pas — ce qui n'aurait aucun sens — que l'être est absurde ou irréel, mais, au niveau de l'esprit humain, il paraît tel. Certes, dans la transcendance, l'idéel et le réel doivent coïncider. Jaspers, à l'encontre de Kant, considère l'argument ontologique comme l'approche la plus immédiate du mystère de l'Etre. Cependant, si l'on peut démontrer que l'Un doit être, il est impossible de dire ce qu'il est. L'unité suprême doit exclure les contraires ; or toute activité, qu'elle soit spéculative ou existentielle, est antithétique ; elle ne peut se poser qu'en s'opposant, affirmer sans nier, vouloir sans renoncer, choisir sans pécher. Le domaine de la Transcendance est donc inaccessible et inexplorable. Elle est non seulement de l'inconnu mais l'Inconnaissable, non seulement du non réalisé mais l'Irréalisable.

Aussi la seule religion possible est une religion de la pure Transcendance. Le vrai philosophe ne porte pas la main sur l'Absolu et

(6) K. Jaspers, *Philosophie*, t. III, p. 3, Berlin, 1932.

ne prétend ni le connaître ni le posséder ; il doute, demeure incertain, respecte le silence de la divinité ; il avoue sa radicale impuissance.

Une dialectique existentielle et, à fortiori, une dialectique spéculative n'ont qu'une fonction négative ; elles convainquent l'homme de son échec, l'échec de sa raison, de sa liberté, de son être. Pas d'achèvement possible de l'existence humaine ! La totalité, dont l'homme dépend et qui l'inspire, n'est pas une donnée ; elle échappe à toute objectivation et se dérobe à toute conquête. La Transcendance apparaît dans la conscience comme terme d'un désir sans saisie et d'une pensée sans cohérence.

A la question : Qu'est-ce que la Transcendance ? il n'y a point de réponse et pourtant une assurance de son existence au delà des catégories logiques et des valeurs subjectives. « La Transcendance est l'Autre, entièrement autre, sans comparaison avec quoi que ce soit... Elle reste sans détermination et néanmoins, bien que ne pouvant ni être connue ni pensée, elle est présente dans l'esprit en ce sens qu'elle est, et non au sens de ce qu'elle est » (7).

La Transcendance est l'abîme insondable, la Liberté qui s'oppose à ma liberté, la Vérité qui affronte ma vérité, l'Être qui n'a rien de commun avec mon être ; elle est le Séparé qui ne se communique ni ne se donne. Le monde antinomique dans lequel nous vivons, nos devoirs abstraits, nos catégories multiples, nos sentiments existentiels ne donnent pas accès à l'Un absolu.

D'une part le monde est opaque et mortifiant ; d'autre part la divinité est muette et indifférente ; elle se fait aimer sans aimer, se fait chercher sans illuminer. L'homme, comme réalité empirique, doit échouer ; comme esprit il manque non moins de destinée. L'acte, qui le pro-jette vers l'Absolu, se néantise : car il n'émerge point du non-être.

Mais, s'il en est ainsi, pourquoi ne pas s'abstraire de l'Absolu dont l'attirance affole le désir sans le combler jamais ? Jaspers ne veut pas du nihilisme. L'esprit existe en vertu de son élan vers l'Absolu, de son mouvement vers la Transcendance (8). Il serait aussi illusoire de vouloir vivre sans contact avec l'Absolu que de vouloir vivre en dehors du monde.

Nietzsche a tenté d'affranchir la liberté de tout au-delà, mais l'acte existentiel, émancipé de la Transcendance, se dévore et se détruit. Le surhomme est un être infrahumain, menteur, cruel et brutal. Ce-

(7) *Philosophie,* t. III, p. 164, 67.

(8) « Je ne suis pas moi-même sans Transcendance ; la profondeur de moi-même a pour mesure la Transcendance dans laquelle je me tiens... Il est de l'essence de l'existence qu'en elle et lui appartenant soit un au-delà... L'homme ne reste lui-même qu'en vivant en rapport avec la Transcendance : à cette nécessité il ne peut se soustraire » (*Philosophie,* t. II, p. 48-49, 14 ; Nietzsche, p. 381, Berlin, 1936).

lui qui se détache de la Transcendance, se dégrade. C'est la relation à la Transcendance qui fait l'intensité, la profondeur de l'existence ; elle seule offre à l'homme une possibilité d'accomplissement, de réconciliation et de salut.

L'homme doit donc se pro-jeter sans cesse vers la Transcendance, rejaillir dans le supramondain, garder le souci de l'éternel. La vie authentique implique une tension de l'esprit vers l'Absolu. Pour la sauvegarder, Jaspers fait appel à nos activités spirituelles, la contemplation esthétique, la recherche spéculative (9), l'effort moral. Leur médiation, tout en étant négative, s'avère indispensable.

Il faut continuer à questionner l'être, car sans réflexion métaphysique, la transcendance disparaîtrait et l'homme cesserait de se dépasser ; il faut toujours vouloir et ne jamais capituler. « La recherche de l'être constitue ma liberté même. Si je cesse de le vouloir, j'en viens à cesser d'être » (10).

Malgré les déceptions, l'homme doit maintenir l'engagement fondamental qui le fait être et demeurer fidèle à la Transcendance. Cette fidélité héroïque multiplie certes les déconvenues et rend l'existence tragique. Cependant l'échec vécu permet, sinon de s'unir positivement à l'Absolu, du moins de le réaliser négativement. Du courage dans le désespoir, de la fidélité à la vie authentique naît un apaisement silencieux.

« Que l'être de l'Un soit, cela suffit. Mon être à moi, qui périt entièrement comme *Dasein*, est indifférent, pourvu que je demeure en essor aussi longtemps que je vis. Dans le monde il n'y a point de consolation réelle et véritable qui puisse me faire paraître intelligible et supportable la mortalité de toutes choses et de moi-même. Mais, au lieu de consolation, il y a la conscience de l'être dans la certitude de l'Un » (11).

La foi en une Transcendance indéterminable et irréalisable, foi tenace, toujours voulue et vécue, voilà ce qui, d'après Jaspers, rend la vie de l'homme authentique et religieuse.

*
* *

La philosophie idéaliste se défiait de la notion de Transcendance. Quand on définit l'être par la pensée, comment ce qui n'est ni réfléchi, ni compris, ni sujet à aucune médiation, pourrait-il être ontolo-

(9) « Le sol de l'existence porte dans sa profondeur la raison... Comme l'existence vient échouer au bord de la Transcendance, elle tire sa clarté de la raison... Dans la communication existentielle, la raison est ce qui imprègne tous les rapports... La communication existentielle se fait par la raison... L'homme n'est lui-même que comme raison et n'est raison que comme existence possible » (K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, p. 63-64, Groningen, 1935).

(10) *Philosophie*, t. III, p. 79.

(11) *Ib.*, p. 125-126.

gique ? Brunschvicg la réduisait à n'être qu'un mirage de l'imagination. Hegel lui accordait une place aux premiers stades de la dialectique, mais, à son terme, elle s'évanouissait, toutes les antinomies de la logique et de la nature se trouvant résolues dans l'unité réconciliatrice de l'esprit.

L'école phénoménologique avait déjà fait la critique de cet immanentisme et avait démontré le rôle actif et positif de la Transcendance dans toutes les activités de l'homme, qu'il s'agisse de morale, d'esthétique ou de logique. Un savoir, écrivait N. Hartmann, qui manquerait de transcendance, n'atteindrait plus le réel et manquerait d'objet. Tout savoir implique un élément existentiel aussi bien qu'un élément structurel, une immanence et une transcendance.

L'école existentialiste accentue cette critique. L'être est existence et non essence, diffusion de soi et non réflexion sur soi. Il est terme d'un projet subjectif et non d'une assimilation objective. La vérité ne peut se concevoir comme une prise de possession de l'objet par le sujet, mais résulte d'une irradiation du sujet. Et, comme cette irradiation se heurte à un obstacle irréductible, comme le pro-jet subjectif ou la liberté qui constitue le moi n'est point créatrice, l'existentialisme conclut à la Transcendance absolue de l'être.

Que cette théorie extrémiste soit cohérente et qu'il faille s'y rallier, une fois qu'on agrée ses postulats, nous l'accordons ; et nous ne nous attarderons pas à les discuter, étant donné que nous l'avons fait ailleurs ([12]).

Qu'une réaction s'imposât contre l'immanentisme idéaliste, qui pourrait le contester ? Aucune métaphysique ne peut résoudre adéquatement toutes les antinomies de la pensée et de l'action. Sans doute, comme le disait Hegel, toute antithèse suppose la possibilité d'une synthèse ; des contraires ne peuvent s'opposer l'un à l'autre que parce qu'ils s'intègrent dans une unité supérieure qui les réconcilie. En fait, cette réconciliation, cette synthèse parfaite, qui supprimerait les problèmes, n'est pas du ressort de l'esprit humain.

Au terme de toute dialectique, si poussée qu'on la suppose, l'esprit se bute à l'Absolu, à l'Inconditionné, à l'Inintelligible, à l'Irréalisable. Les limites de notre pensée et de notre vouloir ne coïncident point avec celles de l'être. L'être, dans ce qu'il a de plus fondamental, de plus originel, de plus parfait, de plus intelligible et de plus achevé, se dérobe à nos investigations et se soustrait à notre emprise. L'esprit ne peut prendre possession de l'Être qui le dépasse et qui le transcende, qui n'a d'autre norme ni d'autre critère que lui-même, qui juge sans pouvoir être jugé, qui se déclare sans pouvoir être vérifié. Dieu est la Vérité qui se fonde en elle-même et que notre rai-

(12) P. Ortegat, *Intuition et Religion, Le Problème existentialiste*, Louvain-Paris, 1947.

son ne fonde point ; il est la Valeur que notre vouloir ne conditionne point, la Liberté que notre liberté ne dynamise point : il est le métaproblématique, le supramoral, le surhumain, le surnaturel.

Sans Transcendance il n'y a pas de religion ; c'est d'elle que surgissent les sentiments religieux les plus dynamiques et les plus existentiels. L'angoisse, le remords, l'humilité, la componction en dérivent ; elle inspire aussi l'adoration et vivifie l'amour. Supprimez-la ; et l'esprit se relâche et n'émerge plus au delà de lui-même ; l'action perd son caractère d'urgence, le choix sa valeur ; le savoir se vide et se détache du réel.

Rien d'étriqué, de banal, d'anémié comme la religion idéaliste. Un Dieu immanent est un être falot, auquel rien ne manque, si ce n'est l'existence. La pensée humaine qui le fonde et le fait être le détruit en le construisant. Il est un produit de l'homme, une sécrétion de sa pensée, un dieu fabriqué, un dieu conquis, un pseudo-absolu, une idole. Une dialectique purement spéculative, qui exclut l'option et qui ne progresse point par des actes et des choix, ne se dépasse point ; elle va du même au même, sans émergence réelle ; elle ne remonte point jusqu'à la source originelle de l'être, jusqu'à cet Acte souverainement libre où l'Existence se fonde par elle-même, pour elle-même et en elle-même.

Et qu'on ne dise pas que la Transcendance est une notion relative et que sa fonction est négative ! Qu'on n'en fasse point un schème de l'imagination ! car c'est de l'activité de l'esprit qu'elle surgit. Qu'on ne l'attribue plus à une ignorance ! car c'est le savoir le plus sublimé, le savoir poussé jusqu'à sa limite la plus extrême, qui l'impose à la raison.

Comme le note Jaspers, il existe deux transcendances qui sont qualitativement différentes, quoiqu'elles soient embriquées l'une dans l'autre. L'une qui est relative se définit en termes d'extériorité spatiale et de succession temporelle. L'insertion de l'esprit dans la matière lui donne naissance. La seconde surgit de l'esprit et de son activité immanente. C'est dans la mesure où il se réfléchit sur lui-même et se veut lui-même, dans la mesure où il est conscient et libre, dans la mesure où il s'intériorise, que l'homme se sent relatif à l'Absolu.

Fort justement Jaspers conditionne l'existence humaine par cette double transcendance ; il lui impose un double engagement : la fidélité au monde et la fidélité à l'Absolu. Il ne veut pas de l'évasion idéaliste en dehors du monde, mais pourtant n'y ensevelit pas l'homme. Garder son essor vers l'Absolu, c'est le devoir suprême, c'est l'acte le plus concrètement réalisateur. L'homme, qui s'absorbe dans l'intramondain, cesse d'être esprit, croupit dans le marécage et se décompose tristement.

Ce n'est pas à dire que la philosophie religieuse de Jaspers semble **adéquate. Il paraît au contraire qu'une doctrine de la pure transcen-**

dance prête à autant d'objections qu'une théorie de la pure immanence, qu'elle ne répond pas à l'intuition spontanée de la conscience et que son analyse philosophique de l'objet religieux manque de rigueur.

Pour l'établir, avant de passer à la problématique philosophique, consultons les données de la phénoménologie. On la dit indispensable ; on déclare que la métaphysique qui ne s'y réfère pas tourne à vide. Pas de constructionnisme logique, pas d'apriorisme arbitraire ! Pas de dialectique qui ne doive s'en inspirer ! Que de problèmes ont été mal résolus par les philosophes, parce qu'ils les ont résolus hâtivement, parce qu'ils n'ont pas examiné ses données, parce qu'ils ont cru pouvoir se passer d'une étude phénoménologique exacte, complète et approfondie !

Examinons donc les données immédiates de l'intuition ; scrutons le phénomène religieux ; voyons sous quel aspect l'objet religieux apparaît spontanément à la conscience. Ainsi nous ne serons pas exposés à des postulats arbitraires et éviterons des systématisations factices.

Oui ou non, dans toute expérience religieuse, — je parle d'une expérience vécue et réelle, non d'une expérience pensée à laquelle se réduit trop souvent hélas l'expérience du philosophe, fût-il existentialiste — dans toute expérience religieuse réelle le sentiment de la Transcendance de l'objet se révèle-t-il indépendant du sentiment de son immanence, ou bien ces deux sentiments paraissent-ils solidaires ?

On doit affirmer que ces deux sentiments se manifestent corrélatifs. Plus ils se compénètrent et plus l'expérience religieuse est intense ; viennent-ils au contraire à se dissocier l'un de l'autre, la relation à l'Absolu se dissout et la religion s'évanouit.

Dans l'âme religieuse Dieu apparaît à la fois comme ce qui est le plus éloigné et ce qui est le plus proche, comme ce qui est le plus intime et le plus distant, comme ce qui est le plus séparé et le plus présent, comme celui qui est sans liens (ab-solutus) et comme celui qui se fait dépendant. Il apparaît comme le Saint, l'être à part et simultanément se montre familier et condescendant. Il est l'au-delà qui angoisse, celui sur lequel l'homme n'a aucun pouvoir, mais en même temps il est celui qui aime et souffre d'amour, le Père qui court au-devant de son enfant et qui le comble de sa présence.

La religion suppose une tension, une différenciation, une opposition entre deux termes qui ne sont pas homogènes ; elle implique la conscience du néant, de l'impuissance, du péché ; elle comporte des mystères et des paradoxes. Cependant elle implique aussi une présence et une espérance, une grâce et un accueil, une lumière et une certitude, une régénération et une communion, l'union mystique : la paix, la joie, la possession.

Je suppose qu'on ne retienne qu'un seul de ces aspects de la religion, je suppose qu'on ne connaisse que l'immanence de l'Absolu ou qu'on ne considère que sa transcendance, le lien entre l'homme et l'Absolu se rompt. Dieu devient pour l'homme un pur néant, qu'on en fasse soit l'Autre absolu, soit l'Identique Absolu.

Jaspers souhaiterait que l'homme vive en la présence d'un Absolu totalement transcendant, mais, comment faire à l'homme un devoir de s'y river ? pourquoi et comment pourrait-il se sentir obligé de croire à l'absurde, de vouloir l'impossible ? Comment pourrait-il s'attacher à une Transcendance qui ne lui transmet aucun message et qui ne diffuse aucune grâce ? Pourquoi continuer à se préoccuper de religion, alors qu'elle ne réconcilie pas l'homme avec Dieu, alors qu'en fait elle ne le sauve point ? Ne vaut-il pas mieux dans ce cas être areligieux, s'enclore dans le terrestre, renoncer à des recherches sans issue et à des efforts sans portée ?

C'est ce que Nietzsche, Heidegger et Sartre ont pensé et bien d'autres qui ne sont pas philosophes. Ils ont cru que Dieu n'était pas présent dans le monde ; pour ce motif ils sont devenus athées. Manquaient-ils de logique ? Si, comme on le soutient, l'Absolu n'est d'aucune façon immanent à l'homme, l'homme ne doit-il pas à tout prix se débarrasser de cet Irréel, fût-il déclaré absolu ?

La religion de l'absolue transcendance est aussi fictive que la religion de la pure immanence. C'est une religion de philosophe, c'est-à-dire une religion pensée et non vécue, une religion construite et factice, une théorie logique et creuse, une théorie en l'air qui fait fi des exigences de toute expérience, une théorie unilatérale et simplificatrice qui n'est claire et cohérente que parce qu'elle ne tient pas compte de la complexité du phénomène religieux et de la corrélation du sentiment de transcendance et d'immanence qui le constitue.

Sans doute la complexité du phénomène religieux, les données paradoxales de la phénoménologie posent un grave problème. Comment peut-il se faire que l'objet religieux qui apparaît transcendant, soit cependant immanent ? Ce problème s'impose au philosophe qui doit essayer de le résoudre. Mais, de toutes façons, on ne résout pas un problème en niant ses données, on ne résout pas une antinomie en supprimant un de ses termes.

Que l'idéalisme hégélien ait adopté une solution réductrice, qu'il ait sacrifié la transcendance de l'être à son immanence, on le comprend encore ; car il subordonne l'intuition à la réflexion, l'être à la pensée ; il ne peut souffrir de paradoxes ; une antinomie doit à tout prix être résolue ! Il préfère une pseudo-synthèse, une synthèse apparente et contradictoire à l'absence de toute synthèse. Peu importent les données de l'intuition, la raison doit triompher, quitte à triompher dans l'irréel et le vide.

Mais l'existentialisme — en principe du moins — n'a cure du rationalisme auquel il reproche ses procédés réducteurs, ses synthèses appauvrissantes ; il croit à la primauté de l'intuition et prétend s'y conformer étroitement ; il n'a aucune horreur du paradoxe. Alors, comment se fait-il qu'à l'encontre des données les plus certaines de l'intuition, il ait nié le caractère d'immanence de l'objet religieux pour ne reconnaître que sa transcendance ? N'a-t-il pas été victime lui aussi d'un apriorisme ruineux, d'un postulat arbitraire, d'une systématisation factice ? Il me semble qu'il serait malaisé de le contester.

Jaspers note que « dans la proximité la plus immédiate réside la distance la plus absolue » ; et de fait notre intimité à nous-mêmes nous impose la Transcendance. Mais ne pourrait-on, ne devrait-on ajouter que la Transcendance à son tour fonde notre union à Dieu, l'éloignement de l'objet religieux rendant sa présence plus ensorcelante, la *via negationis* étant, comme l'attestent les mystiques, *via unionis* ?

D'une part l'auteur affirme que la Transcendance est extrinsèque à la conscience ; d'autre part l'homme doit en vivre ; d'une part elle est inaccessible, d'autre part on y accède par des actes dont la médiation, tout en étant négative, est indispensable. La métaphysique fait affleurer en nous le sens de la Transcendance ; c'est en voulant sans cesse et en ne s'abandonnant pas au désespoir que la liberté se maintient en contact avec la Transcendance.

Cependant, comment notre esprit pourrait-il nous révéler la Transcendance, si elle lui était totalement extrinsèque ? Comment nos actes feraient-ils communier existentiellement à elle, s'ils n'y étaient nullement apparentés ? Peut-on avoir le sens de la Transcendance sans y être assorti, sans qu'elle soit d'une certaine façon immanente à l'homme ?

La dialectique qui maintient l'esprit en contact avec la Transcendance, est ou idéelle, ou existentielle, ou ontologique. Une dialectique spéculative ne nous donne-t-elle aucune connaissance de la Transcendance, l'idée de Dieu manquant totalement de contenu ? Une dialectique existentielle ne nous donne-t-elle pas de vivre de la Transcendance ? Est-elle purement statique, l'espérance n'émergeant point de l'angoisse, la foi du choix ? Une dialectique ontologique nous impose-t-elle une Transcendance qui se soustrait totalement à notre pensée, à nos actes, dont ne participerait nullement notre être, qui conséquemment serait pour nous un pur néant, ou bien nous donne-t-elle de communier réellement quoique imparfaitement à l'Etre ?

La pensée certes ne peut déchiffrer le mystère de Dieu ; elle se bute à des énigmes insolubles. Au terme de toute métaphysique, Dieu, tel qu'il est en lui-même, demeure l'Impénétrable et l'Inintelligible. N'empêche que cet Inintelligible nous rend intelligibles à nous-mêmes ; n'empêche que, si nous ne le connaissons pas tel qu'il est en

lui-même, nous percevons du moins nettement notre relation et la relation du monde à lui ; n'empêche que, si notre savoir est imparfait, nous savons du moins que Dieu existe ; n'empêche que, si nous ne pouvons le définir que négativement, le savoir de ce non-savoir est positif. Comment pourrions-nous opposer radicalement l'Infini au fini, si nous n'avions de l'Infini aucune connaissance même virtuelle ?

Cette connaissance certes est inadéquate et pauvre, mais pourquoi l'immobiliser en elle-même, alors qu'elle se présente comme dynamique ? Elle est certes abstraite et n'étreint pas son objet ; elle est anticipative et prophétique plus qu'elle n'est actualisée ; mais, comme telle, n'est-elle pas l'amorce d'un savoir ultérieur ? Dieu semble un concept à ceux qui ne l'aiment point et qui ne le prient point, mais quand il est désiré, prié et aimé, ne devient-il pas autre chose ?

Aidée par la révélation et illuminée par la grâce, cette connaissance ne pourrait-elle devenir le germe d'une intuition immédiate et divine ?

Qu'aucun acte ne puisse diviniser l'homme ni le béatifier, qu'il soit pécheur et que le péché soit un obstacle réel et tenace, que l'homme ait besoin de salut et qu'il ne puisse se sauver par lui-même, on le concédera sans peine. Et cependant souffrirait-il de l'absence de Dieu, si Dieu ne lui était présent ? le haïrait-il s'il n'avait avec lui quelque affinité secrète ? aurait-il le remords de sa faute, si Dieu n'était prêt à lui pardonner ? serait-il visité par l'angoisse et menacé par le désespoir, si le salut de Dieu n'était proche ? se sentirait-il incliné à invoquer Dieu, si Dieu ne lui inspirait sa prière, et si, en la lui inspirant, il ne lui donnait comme le gage de son exaucement ? la misère de l'homme, son éloignement de Dieu n'annoncent-ils pas la proximité de sa venue ?

Non, déclare Jaspers, la dialectique même existentielle n'unit pas à l'Absolu ; elle ne sauve point et n'est pas ontologique ; elle n'atteint l'être que comme une limite extrinsèque. L'Etre est Transcendance pure. Enfermé en lui-même, il est impossible de découvrir ses secrets, et même de s'insérer dans sa vie et donc d'y participer.

On connaît cette doctrine qui fait de l'être l'En-soi. Kant, dans sa *Critique de la Raison pure,* avait lui aussi séparé les phénomènes du noumène. Ses successeurs lui reprochèrent aigrement ce sophisme. Ils n'eurent pas tort, car l'En-soi qui n'apparaît nullement, étant néant d'intelligibilité, est aussi néant d'être. Jaspers accentue encore la méprise kantienne, car cette fois c'est non seulement la raison qui est sans aucun rapport avec le noumène ; même le vouloir moral n'y assortit plus. L'Absolu ou l'En-soi devient ainsi à la fois néant pour la pensée et néant existentiel, c'est-à-dire néant absolu d'être. S'il en était réellement ainsi, si le rapport à la Transcendance était purement extrinsèque, s'il n'éclairait nullement l'esprit, ne béatifiait nullement le cœur, ne réalisait nullement l'homme, s'il était contradic-

tion pour la pensée, échec pour la volonté, néantisation de l'être, ne faudrait-il point s'en dégager ? Jaspers est-il sage quand il demande à l'homme de croire à l'impossible, de se river à l'irréel, d'adorer le rien ? L'attitude du nihiliste n'est-elle pas plus logique et plus franche ? Sartre a-t-il tort quand il ne veut pas comprendre le contradictoire, s'occuper de l'irréel, s'agenouiller devant le rien ?

Faut-il remonter jusqu'à la source originelle de la doctrine illusoire de la pure Transcendance ? Je crois qu'elle dérive d'une méprise fondamentale sur la nature de l'être. Si l'on définit l'être par la pensée ou par le mouvement réflexif qui fait que l'être existe pour lui-même — et telle est la conception idéaliste —, il est entendu qu'il ne peut y avoir de Transcendance ; si au contraire on le constitue par le pro-jet qui le diffuse en dehors de lui-même — et telle est la conception existentialiste — il est manifeste qu'il ne peut y avoir d'immanence ; si enfin on le fonde en lui-même et par le mouvement centrifuge qui le force à se dépasser et par le mouvement centripète qui lui fait prendre possession de lui-même, la transcendance et l'immanence pourront être corrélatives.

Le rapport de l'homme à Dieu est, pour l'idéaliste, le rapport du possible au Possible, rapport mutuel réversible et homogène ; il est pour l'existentialiste le rapport unilatéral irréversible et hétérogène d'un acte à un terme insaisissable ; il est, pour le réaliste, le rapport à la fois idéel et existentiel d'un être dont l'immanence est relative à l'Etre dont l'immanence est absolue, rapport qui est mutuel, sans être ni homogène, ni totalement réversible (13).

Le fini, dans sa possibilité, dans son existentialité et dans son immanence, dépend totalement de Dieu, mais Dieu, tel qu'il est en lui-même, ne dépend nullement du fini. Cercle clos, circuit fermé, il subsiste totalement en soi, parce que la projection créatrice de sa liberté, qui fait son existence, coïncide pleinement avec la réflexion plénière de sa conscience dont surgit son essence. Impossible pour nous de penser, de vivre, d'être sans la médiation incessante et réalisatrice de Dieu, mais ni notre pensée, ni nos actes, ni notre être ne sont médiateurs ou de la pensée, ou du vouloir ou de l'être de Dieu, tel qu'il est en lui-même (14). La raison connaît la relation du fini à l'infini, mais la nature intrinsèque de la relation de l'Infini au fini lui échappe ; elle sait que Dieu est créateur, puisqu'elle ne peut vouloir et comprendre le fini que référé dynamiquement à un Acte d'une

(13) L'existence du fini implique nécessairement l'existence de l'Infini, mais l'existence de l'Infini n'implique nécessairement que la possibilité du fini.

(14) Ce n'est pas à dire que l'être de Dieu, en tant qu'il se diffuse dans le monde, ne soit pas conditionné par l'activité de l'homme. Le monde ne peut être achevé que si l'acte de l'homme répond à l'Acte de Dieu. En ce sens Dieu espère quelque chose de l'homme, car, sans cette collaboration, l'œuvre divine ne peut s'accomplir ; le monde ne peut être sauvé, si l'homme ne veut pas du salut.

efficace absolue ; mais la création demeure pour elle un mystère dont elle ignore le comment et le pourquoi. Dieu est l'Immédiat car c'est son actualité qui fait notre présence à nous-mêmes et notre déploiement au-delà de nous-mêmes ; il est non moins le Séparé, le Lointain, le Transcendant dont la vie immanente nous demeure étrangère.

Que ceux qui ont peur du mystère et qui redoutent le paradoxe, se rebiffent, qu'ils sacrifient soit la Transcendance à l'immanence ou inversement, que du moins ils sachent ce qu'ils font ! En ne tenant aucun compte des données immédiates de l'intuition religieuse, ils détruisent la religion, c'est-à-dire la vie la plus haute de l'esprit. En rationalisant l'Etre, dont ils nient le mystère, en voulant tout expliquer, ils rendent finalement tout inintelligible ; en ne voulant admettre que ce qu'ils comprennent, ils réduisent le champ de leur connaissance, car l'esprit peut savoir qu'une chose existe, sans savoir comment elle existe.

Pour nous, nous ne consentons point à sacrifier des certitudes immédiates à des postulats hypothétiques, à des à priori réducteurs. Nous savons avec certitude que Dieu est présent dans le monde, quoiqu'il soit transcendant au monde. Quant à savoir comment, en créant le monde, il sauvegarde sa totale transcendance, nous l'ignorons. Si déjà l'amour humain et l'acte de sa liberté ne peuvent être rationalisés, que dire alors de l'Acte de Liberté absolue et d'Amour divin d'où procède la création du monde et de l'homme ?

Jaspers, en philosophe hautain, croit pouvoir parler de religion sans se soucier de la Parole de Celui qui, durant tant de siècles et maintenant encore, permet à l'homme de se dépasser, de se libérer et de s'unir effectivement à Dieu. Il considère le christianisme comme une religion inférieure et relative à laquelle un philosophe ne peut prêter foi. Cette présomption est incroyable et les postulats philosophiques de l'auteur ne lui imposaient pas un jugement aussi radical et une attitude aussi suffisante.

En effet, si à un idéaliste, comme Hegel, le christianisme ne pouvait apparaître que comme un symbole relatif qui préfigure la religion pure de l'esprit, il aurait pu apparaître très différemment à Jaspers, car, pour un existentialiste, toute religion, si tant est qu'il en existe une, doit être concrète, historique et préternaturelle. Elle doit être concrète et historique, puisque l'homme est un esprit incarné qui ne peut communier à l'éternité que dans le temps, puisque l'homme ne peut vivre de la Transcendance que dans le *Dasein* et en communication existentielle avec d'autres hommes. Elle doit être préternaturelle ; car l'homme, pour se sauver, doit émerger à un niveau supérieur d'existence, et cette prorogation, cette sublimation de l'homme, suppose un miracle, un acte libre et existentiel de Dieu.

Alors, pourquoi Jaspers se détourne-t-il si résolument du christia-

nisme ? Parce qu'il impose des préceptes et des actes qui compromettent la liberté de l'homme ? Mais le chrétien ne choisit pas moins que l'incrédule et c'est librement qu'il s'engage au service du Christ. L'un et l'autre adoptent librement leur foi.

L'un a foi en une Transcendance pure, c'est-à-dire qu'il croit à un Absolu égoïste, indifférent aux maux des hommes, à une existence qui ne se diffuse point. L'autre a foi dans l'Incarnation ; il croit à un Dieu qui se donne et qui sauve ; il croit à la sainte Église, communauté ontologique et divine des hommes dans le Christ Sauveur.

Pour autant ce dernier renonce-t-il à sa liberté ? La fonction d'un acte libre n'est-ce pas de libérer ? Quelle est la foi qui libère, celle du païen qui croit à la Moira ou celle du chrétien qui croit à l'Amour? Quelle est la foi la plus existentielle, celle du chrétien qui s'engage au service de l'Être qui le dynamise à l'infini, ou celle du païen qui se lie à une transcendance qui lui enlève tout espoir d'être ?

Serait-ce par principe professionnel, parce qu'il veut à tout prix subordonner la religion à la philosophie que Jaspers traite durement le christianisme ? Mais, n'est-ce point vouloir l'impossible ? Les philosophes ont-ils jamais réussi à créer une seule religion vivante et réelle ? Subordonner la religion à la philosophie, n'est-ce point en fait supprimer toute religion ?

Au dix-huitième siècle les philosophes voulurent fonder une religion indépendante du christianisme ; ils se flattaient d'avoir réussi, car leur religion était théiste, morale et rationnelle. On sait comment les philosophes eux-mêmes bien vite s'en dégoûtèrent et s'en détournèrent. Ils la remplacèrent au dix-neuvième siècle par la religion de l'Idée, dont Hegel fut le génial architecte ; aujourd'hui ils lui substituent la religion existentialiste. L'immanentisme du pieux Hegel mena à l'irréligion de Feuerbach et de Marx ; la religion contemporaine de la pure transcendance mène à l'athéisme de Nietzsche, de Heidegger, de Sartre, sans parler de l'irréligion de tant d'autres qui, sans être philosophes, ont subi l'influence corrosive de la philosophie.

Athéisme ou Christianisme, voilà l'option concrète qui se présente aux consciences d'aujourd'hui. Jaspers le contesterait sans doute ; il soutiendrait que sa philosophie est religieuse, quoiqu'elle fasse fi du christianisme. Il se fait illusion. Sa religion philosophique est une position de compromis, un entre-deux sans consistance, une pseudo-religion et un pseudo-athéisme.

En fait, il n'existe pas, il n'existera jamais réellement de religion philosophique. La philosophie peut parfois initier à la religion ; jamais elle ne peut l'achever et instituer une religion parfaite, divine et humaine. Elle peut mettre en contact avec l'Absolu, mais qu'elle **le conçoive ou comme l'Être, ou comme l'Idée ou comme l'Acte, cet**

Absolu reste toujours pour celui qui n'est que philosophe l'impénétrable, l'insaisissable, l'abstrait, l'irréel.

La religion plénière doit être révélée, car ce n'est que par Dieu qu'on peut saisir le mystère de la vie divine ; elle doit être préternaturelle, car la nature de l'homme ne peut s'achever qu'en se dépassant ; elle doit être rédemptrice, car le péché serre l'homme à la gorge.

Que le païen, qui se bute à une transcendance muette et stérile, désespère et devienne irréligieux, nous le comprenons sans peine. Le chrétien est religieux et espère, parce qu'il a entendu la bonne nouvelle, parce qu'il sait que Dieu n'est ni le penseur hautain qui se refuse à diffuser sa lumière, ni le jouisseur égoïste, qui n'a nul souci du monde. Le chrétien sait que Dieu accueille le cri de sa misère, qu'il vient à son secours, qu'il se donne et aime ; il croit à une vie en Dieu et avec Dieu.

Par condescendance et bonté, Dieu s'est fait immanent au monde, dépendant de l'homme ; il n'est plus le Séparé, l'Etranger, mais le Dieu proche et miséricordieux, le Père.

Plusieurs existentialistes ont compris qu'une dialectique concrète et vivante devait les acheminer jusqu'au Dieu des chrétiens. Ayant à choisir entre le désespoir et l'espérance, ils se sont fait un devoir d'espérer, car espérer c'est être. Ils ont senti qu'on ne peut être que dans et par le Christ. Aussi ils ont adopté la foi chrétienne.

Faculté de Philosophie et Lettres Paul ORTEGAT, S. I.
Namur.