UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI
(UAC)
****

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
(FASHS)
****

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
****

MEMOIRE DE LICENCE

L'idée de Dieu dans *Introduction à la philosophie* de Karl Jaspers

Réalisé par :

Edmond C. SOWANOU

Sous la direction de :

Dr Paul Christian KITI

Maître-Assistant des Universités du CAMES

ANNEE ACADEMIQUE: 2020-2021

SOMMAIRE

Dédicace……...2

Remerciements 3

Résumé/Abstract 4

Introduction 5

CHAPITRE PREMIER: Karl Jaspers et l'idée de Dieu 7

CHAPITRE DEUXIEME: Mérites, Limites et perspectives. 21

Conclusion..... 28

Références bibliographiques 30

A

- mon feu père, Aïdekon SOWANOU et ma mère Lissa Kaï TOSSA ;
- Joseph SETOUNKPATIN.

Remerciements

Je veux en cette occasion solennelle exprimer ouvertement le meilleur de ma reconnaissance à mon directeur de mémoire, M. Paul Christian KITI.

- ✓ Mes mots de remerciements vont à l'endroit de tous les autres enseignants du Département de Philosophie pour leur précieuse contribution à ma formation.
- ✓ Inoubliables resteront les contributions notables de mes condisciples Richard GUIGBOHOUN, Rufin SODJI, Cyriaque ADJAHOTO, Oscar HOUNKONNOU et Alihonou Augustin OKE. Toutes mes reconnaissances à mon épouse Monique SOWANOU pour les efforts consentis.
- ✓ Je ne saurais oublier de témoigner toute ma gratitude à mes frères et sœurs, Julienne SOWANOU, Paulin SOWANOU, Marcel AKODJETIN, Cathérine SETOUNKPATIN pour leur soutien.
- ✓ Mes sincères remerciements vont à l'égard de M. Hippolyte ZANNOU.

Résumé

Le but ultime de tout homme est d'être heureux, libre et épanoui. C'est ce qui justifie la conception de Karl Jaspers sur l'idée de Dieu. Il met en exergue la relation qui est entre l'idée et la notion de Dieu. Ceci l'amène a fait une différence entre l'idée de Dieu et les Objets représenté. En effets, certaines pratiques ne révèlent pas ce que Cache l'idée de Dieu selon Karl Jaspers.

Mots clés : *Dieu, la liberté et l'agnosticisme.*

Abstract

All man's ultimate goal is to be happy, free and in full bloom. It is what justifies the conception Karl Jaspers on God's idea. He/it puts in inscription the relation that is between the idea and God's notion. It brings it made a difference between the idea of God and the Objects represented. In effects, some practices don't reveal what God's idea Hides according to Karl Jaspers.

Key words: God, the liberty and the agnosticism.

Introduction

Karl Jaspers est un philosophe existentialiste chrétien. Sa soif de connaitre Dieu montre bien sa démarche métaphysique.

En effet, l'existentialisme s'oppose à l'essentialisme. Les deux courants philosophiques se définissent par rapport aux questions de l'essence et de l'existence de l'homme. Selon les existentialistes, l'existence précède l'essence, tandis que l'essentialisme conçoit que l'essence précède l'existence. Dans cette diversité de pensée, Jean-Paul SARTRE affirme que «l'homme est ce qu'il se fait »[1]. Ce qui signifie que l'homme est son propre artisan.

Le primat de l'existence sur l'essence donne une liberté sans limite à l'homme qui vient dans le monde comme « cogito »[2], une substance pensante. Du coup, sa réflexion plonge davantage et toujours plus profondément dans l'existence.

Néanmoins, l'idée de Dieu est une redécouverte de l'Antiquité, de l'originalité de la philosophie des auteurs comme Platon et saint Augustin.

L'idée de Dieu dans la période antique est le choix d'un mode de vie avant d'être un mode systématique de pensée. Plusieurs courants de pensées sont utilisés par les auteurs quand ils évoquent l'idée de Dieu. Il s'agit donc d'un véritable universalisme moral. Ainsi, la cité des stoïciens est fondée toute entière sur l'égalité et la liberté de ses membres. C'est dans cette perspective que Saint Augustin écrit dans *la cité de Dieu* ce qui suit « comment homme et dieu se mélangent dans cité de Dieu alors que celle de Dieu comporte uniquement des âmes pieuses »[3] . Ainsi il n'y a plus de distinction, fondée en nature, entre l'esclave et l'homme libre, entre le grec et le barbare.

En quoi consiste l'idée de Dieu chez Karl Jaspers ? Que peut-on dire de la question de la liberté ? Quelle est la portée et quelles sont les limites liées à la pensée de Karl Jaspers ? Quelles sont les perspectives qui se dégagent de cette étude ? Le but de notre recherche est alors de montrer le rapport qui est entre l'idée et la notion de Dieu selon Karl Jaspers l'utilité de la philosophie de Karl Jaspers.

---

[1] *Jean-Paul SARTRE, L'existentialisme est un humanisme, Paris, Gallimard, 1996.p.82.*
[2] *Réné DESCARTES, Méditations métaphysiques, Gf Flammarion, Paris, 1979.p.72.*
[3] *Saint Augustin, La cité de Dieu, Traduit par M.SAISSET, tome I,* 1869, p.168.
4 Jean –Paul SARTRE, L'existentialisme est un humanisme, Paris , Gallimard , 1996, p.82.

PREMIER CHAPITRE:

Karl Jaspers et l'idée de Dieu

CHAPITRE PREMIER: Karl Jaspers et l'idée de Dieu

Section 1 : Dieu : Réalité agnostique

1-1 Bref aperçu sur l'Agnosticisme

Le terme « Agnosticisme » a été créé par le naturaliste Thomas Henry Huxley vulgarisateur de la théorie de l'évolution et polémiste acerbe, celui-ci l'utilisa pour la première fois en public en 1869 à l'occasion d'une réunion de la métaphysical Society. Dans un article publié vingt ans plus tard dans lequel il revendique la paternité d'un terme qui s'était progressivement imposé sans que l'origine lui en ait clairement été attribuée, Huxley écrit « Il est entré d'une façon suggestive dans ma tête comme antithétique au Gnostique d'histoire d'église qui a professé pour savoir si beaucoup au sujet des mêmes choses d'ignorant »[4].

Selon cette formulation, l'agnosticisme se présente avant tout comme une profession d'ignorance ; il consiste à suspendre son jugement concernant le caractère divin des réalités transcendantes. Contrairement à l'athéisme, qui affirme l'inexistence de Dieu ou de toute forme de principe spirituel, l'agnostique refuse de se prononcer, tant sur l'existence de Dieu que sur son inexistence ou sur sa nature. Parce inexistence de Dieu est moins négative et moins dogmatique qu'un pur et simple athéisme, encore rare à l'époque (et considéré le plus souvent comme vulgaire) elle ne pouvait que séduire un grand nombre de personnes éduquées. Bien que ceux-ci aient été confrontés à des arguments qui remettaient en cause les conceptions religieuses traditionnelles, ils n'en restèrent pas moins, le plus souvent, attachés à croire ou, en tout cas, à ne pas s'engager trop exclusivement dans la voie de positions jugées exagérément « négatives » en matière de foi et de croyance religieuse.

L'agnosticisme a souvent été perçu comme une position purement sceptique de type empiriste toujours susceptible, à la limite, d'être remise en cause, au cas où le suprême principe déciderait finalement de manifester à la conscience de celui qui, jusqu'alors, n'avait pas été en mesure d'en reconnaitre l'existence. En partie pour cette raison, dès le XIX siècle, les agnostiques ont été fréquemment décrits (par les tenants des orthodoxies religieuses, ainsi que par tous ceux qui se réclamaient d'un athéisme plus affirmatifs comme des athées « honteux » et craintifs qui n'auraient tout simplement pas eu le courage de leurs opinion. Ainsi, en réponse aux critiques qui lui avaient été adressées par l'ecclésiastique anglican Henry Wace (1836-1924) puis par l'écrivain et essayiste William Hurell Mallock

[4] HUXLEY T.H. "Agnosticism" Niveteeth centry, 25 (1889).

(1849-1923) Thomas Henry Huxeley écrivait en 1889 : « the people who call themselves ‘’agnosticcs’’ have been charged with doing so because they have not the courage to declare themselves ‘’infidels’’ »[5] De même dans son introduction à socialisme utopique et socialisme scientifique (publié en 1882 et traduit en anglais en 1892 par le journaliste anglais, marxiste et athée militant Edward Aveling), Engels décrivait l'agnosticisme comme un «matérialisme honteux»[6] .

Non content de renouer avec les formes séculaire de scepticisme et d'avoir continué à s'inscrire au moins en partie dans la lignée de toute une tradition empiriste au développement de laquelle la Grande Bretagne est loin d'avoir été étrangère, c'est d'abord dans une inquiétude épistémologique très largement induite par Kant qu'il convient, semble-t-il, de rechercher ses origines les plus directes et la source première de sa spécificité.

1-2 Réalité agnostique

Au départ, c'est bien une interrogation concernant l'impuissance de la raison dans certains domaines qui semble avoir amené HUXLEY à élaborer la notion d'agnosticisme et non la crainte de devoir faire face à toute accusation d'athéisme. Ainsi, dans le premier article qu'il consacra exclusivement à la notion, il raconte comment sa lecture de l'essai intitulé on the philosophy of the unconditioned (1829), de Hamulton attira très tôt son attention sur le problème des limitations des facultés humaines, contribuant à le convaincre qu'apporter une réponse définitive aux questions religieuses et métaphysiques était non seulement « à proprement parler impossible, mais théoriquement inconcevable »[7]. Quoi qu'il ait pu en être d'une incertitude plus que résiduelle quant à la teneur épistémologique précise de certaines des positions des agnostiques, une continuité non négligeable peut être établie entre les positions en apparence totalement sécularisées que ceux-ci défendirent et les formes les plus ostensiblement spiritualistes, pour ne pas dire chrétiennes, d'agnosticisme qui se développèrent d'abord à l'époque. Ainsi, HUXLEY lui-même n'éprouva que tardivement le besoin de prendre ses distances vis-à-vis de l'agnostisme spiritualistes de Spencer, ce qui est révélateur de la dimension de religiosité plus que rémanente qui caractérisé d'emblée la position à laquelle il s'efforça de se tenir. Dans son essai publié en 1866, par exemple, HUXLEY évoquait encore la nécessité d'aller se prosterner devant « l'autel de l'inconnaissable »[8], ce qui évoque les positions « idolâtres[9] » des agnostiques théistes. Même

[5]HUXLEY T.H. "Agnosticism" Niveteeth centry, 25 (1889) 169-94 3 The HUXLEY File" Idem.
[6] ENGELS Friedrich? Socialisme utopique et socialisme scientifique, Paris, Editions Sociales, 1948,p.142.
[7]HUXLEY T. H., Agnosticisme », nineteenth century, 25 (1889) 169-94. » the HULEY File".
[8] HUXLEY T.H "Agnosticisme" Nineteenth centry, 25 (1889) 169-94 "the HUXLEY File"

s'il est possible qu'il s'agisse là avant tout d'une formule rhétorique, force est de constater qu'il n'éprouva le besoin de dénoncer ce type de positions que beaucoup plus tard. En outre, il est important de remarquer qu'il envisagea jusqu'au bout d'écrire une histoire du christianisme fondée sur une étude de sa théologie, dont il estimait, pourtant, qu'elle s'était fourvoyée en prétendant connaitre Dieu en essence.

De même Huxley et Tyndall eurent toujours tendance à se percevoir comme des réformateurs religieux qui continuaient à s'inscrire dans la lignée des perspectives ouvertes par Luther, plutôt que comme des révolutionnaires attachés à rompre aussi radicalement que possible avec le passé religieux de l'humanité. Ainsi, dans une lettre du 30 Janvier 1859, HUXLEY exprimait son désir de continuer à vivre encore au moins une trentaine d'années afin de pouvoir commencer à percevoir les effets de ce qu'il qualifie de « Nouvelle Réforme ».Les agnostiques n'envisagèrent d'ailleurs jamais une disparition définitive de toute forme de spiritualité ou de sentiment religieux ; ils continuèrent, au contraire, à des degrés divers, à manifester de l'intérêt pour la question de la « religion de l'avenir » et ils restèrent convaincus que, par le biais des symboles, des prières et des cultes qui la constituent, la religion avait été jusqu'alors un puissant vecteur d'émotions éthiques et esthétiques. Ils étaient convaincus que c'est d'abord à ce titre qu'il convenait d'en garantir le maintien sous une forme ou une autre. De plus, bien que HUXLEY ait continué, comme tant d'autres esprits à l'époque, à se montrer critique à l'égard des aspects les plus datés de la morale biblique et qu'il ait subi l'influence de la critique textuelle du texte sacré, il garda jusqu'au bout une grande admiration pour la Bible et pour la morale du Nouveau testament.

En outre, on peut remarquer que si l'agnosticisme ne doit pas être assimilé trop vite à une forme inavouée d'athéisme, c'est parce que le matérialisme que professèrent ceux qui s'en réclamaient ne fut jamais ontologique mais méthodologique, ce qui contribua jusqu'au bout à entretenir chez ses adeptes un sentiment de mystère concernant la nature exacte des réalités ultimes. Quel qu'ait pu être le souci des agnostiques « scientifiques » de limiter un tel sentiment et si enclins qu'ils aient pu être à enraciner celui-ci dans la contemplation du monde lui-même, ils n'en gardèrent pas moins une fascination sans cesse renouvelée pour sa mystérieuse présence. Par ce biais, ils purent échapper beaucoup plus nettement à l'assurance dogmatique qui a souvent caractérisé les formes les plus militantes et les mécanistes de matérialisme athée. Un tel rejet de tout matérialisme ontologique peut être mis en évidence

[9]HUXLEY T.H "Agnosticisme" Nineteenth centry, 25 (1889) 169-94 "the HUXLEY File"

aussi bien chez HUXLEY (Selon qui le concept de « matérialisme » reposait sur « une grave erreur philosophique »[10] que chez Stephen qui, tout en reconnaissant que l'homme de sciences ne pouvait que s'en remettre à ce que nous qualifierions aujourd'hui de matérialisme méthodologique, refusa de s'engager dans la voie d'une quelconque forme d'affirmation métaphysique concernant la nature exacte des réalités ultimes, toute assurance trop marquée dans ce domaine ne pouvant, une fois encore, que dépasser les limites de la connaissance humaine. Dans le passage suivant, l'adoption de conceptions matérialistes est décrite comme constituant de sa part un «point de vue», une méthode, en aucun cas une position ontologique «forte». Il est vrai que les formes les plus sophistiquées de positivisme n'ont jamais prétendu que l'activité scientifique pouvait faire plus qu'établir des relations entre des phénomènes ou que l'homme était capable de connaitre la réalité en soi. Cela dit, force est de constater que, dans leurs formes vulgaires et scientistes, elles n'en ont pas moins souvent contribué à la promotion de telles conceptions. De plus, s'il reste envisageable, de nos jours, de s'en remettre à une telle épistémologie dans des perspectives ostensiblement athées qui sont alors amenés à faire reposer ouvertement le rejet de toute croyance en Dieu sur une forme de foi , c'est là, néanmoins, qu'il convient a priori avant tout de chercher la spécificité des positions agnostiques qui se développèrent durant les dernières décennies du XIX siècle . Et c'est très certainement dans une telle perspectives qu'il faudrait s'efforcer, aujourd'hui, de redéfinir la notion d'agnosticisme, les débats les plus contemporains sur ces questions ayant retrouvé par ce biais une dimension de scepticisme épistémologique à laquelle il semble désormais bien difficile d'échapper, à moins de s'en tenir à un phénoménisme radical auquel bien peu semblent prêt à souscrire, y compris lorsqu'ils réclament des formes les plus affirmatives d'athéisme

Mais c'est surtout chez Clifford qu'une telle relocalisation de plus en plus intramondaine du sentiment de transcendance peut être mise en évidence, à deux niveaux au moins d'expérience et de théorisation. Car, chez « l'enfant terrible de l'agnosticisme [11]», une telle aspiration eut tendance à venir se loger non seulement jusqu'au sein même du monde « extérieur », dans une perception des phénomènes qui avait été renouvelée par les connaissances scientifiques et, surtout ,astronomiques de l'époque, mais aussi dans la fascination mêlée de crainte que continua très souvent à susciter en lui le sentiment de la présence tout à la fois transcendantale et transcendante de la loi morale dans les vertigineux

[10]HUXLEY T.H "*Agnosticisme" Nineteenth centry*, 25 (1889) 169-94 "the HUXLEY File" Idem.
[11] Clifford, *Lectures and Essays*, London, Macmillan and Co.1901.

abîmes de la conscience de l'homme. Dans l'article qu'il consacre à ce qu'il qualifie, à la suite du philosophe utilitariste Henry Sidgwick, d' « émotion cosmique » , Clifford se réfère à un célèbre passage de la critique de la Raison pratique dans lequel Kant compare l'effet que produit en lui le sentiment de la présence de la loi morale au sentiment engendré par la contemplation du ciel étoilé. Une telle reconnaissance du caractère immanent de la loi morale (qui dans un contexte religieux avait été traditionnellement identifié à la présence de la voix de Dieu dans le cœur de l'homme) continua à être perçu par Clifford comme une forme de transcendance extérieure (« internal cosmos ») qui fait pendant au sentiment de transcendance extérieur (« external cosmos ») que suscite la perception imaginative de l'ensemble des objets qui peuplent le cosmos.

De la même manière que la contemplation de Dieu avait déjà suscité un sentiment contradictoire d'effroi et de fascination respectueuse dans un contexte religieux traditionnel, l' « émotion cosmique » continua, chez lui plus que tout autre, à être à la source d'un vertige métaphysique qui semble avoir tenu avant tout aux difficultés insurmontables auxquelles se trouve confrontée l'imagination lorsqu'elle s'assigne l'impossible tâche de se représenter l'ensemble des phénomènes présents dans le monde, qui celui- ci soit extérieur ou intérieur à la conscience de l'homme . Par ce biais, Clifford fut loin de rompre avec toute forme d'expérience spirituelle, même si celle-ci se sécularisa progressivement et si elle eut de plus en plus tendance à trouver sa source dans la contemplation fascinée et respectueuse des phénomènes plutôt que dans le sentiment de la présence mystérieuse de l'en-soi et de son irréductible, mais incommensurable, substantialité.

Toujours dans la perspective d'une mise en évidence de la dimension de spiritualité qui continua d'habiter les conceptions des agnostiques les plus sécularisés, il est important de remarquer, enfin , que ce à quoi on semble avant tout avoir assisté, c'est à une relocalisation de plus en plus marquée d'une aspiration au départ transcendante jusqu'au sein même de l'immanence, plutôt qu'à la disparition de toutes forme d'aspiration de ce type. Si les agnostiques « scientifiques » ne restèrent pas « religieux » au sens où ils auraient continué à déifier l'inconnaissable, ils n'en continuèrent pas moins, très souvent, à s'émerveiller de l'ordonnancement de l'univers, sans pour autant rapporter un tel phénomène à l'action nécessaire d'un principe créateur ou à la conscience de la présence irréductible d'une forme de transcendance située au-delà des phénomènes. Tyndall resta même très proche d'un panthéisme à proprement parler métaphysique, si conscient qu'il ait pu être de ce que la présence du divin dans la nature ou l'identification de celle-ci à Dieu ne pouvait relever

d'aucune raison à proprement parler démonstrative. De même, la contemplation de sublime beauté des montagnes ne cessa jamais de susciter en Stephen des étourdissements métaphysiques qui ne semblent pas avoir eu grande chose à envier aux expériences mystiques les plus traditionnelles bien quelle aient cessé de renvoyer à une vision à proprement parler panthéiste du monde. En outre, Charles Darwin lui-même, qui se décrivit aussi comme agnostique vers la fin de sa vie, semble être resté à la fois fasciné et effrayé par la contemplation de la multitude et la variété foisonnante des êtres qui peuplent le monde. Dans le passage conclusif de the origin of species, en particulier, il se montre particulièrement réceptif à la puissance à la fois créatrice et destructive du mécanisme de l'évolution ; il réussit apparemment lui aussi, de cette manière, à rechaper à une vision purement « désenchantée » du monde, même si une telle sensibilité à la beauté tout à la fois fascinante et inquiétante des phénomènes naturels eut apparemment tendance à s'émousser vers la fin de sa vie.

L'agnosticisme philosophique qui se développa en Grande-Bretagne durant les dernières décennies du XIX doit donc être nettement distingué d'un athéisme purement démystificateur. Parce qu'il ne trouva pas sa source la plus directe dans l'exercice confiant d'une rationalité sûre d'elle-même mais dans une inquiétude épistémologique qui, si elle fut en partie le produit d'un effort réflexif des lumières sur leur propre démarche, s'était néanmoins déjà manifestée dans un contexte religieux, on peut comprendre qu'il n'ait pas rompu autant qu'on aurait pu l'imaginer avec toute forme d'appréhension mystique des phénomènes. De ce point de vue le désir souvent marqué idéologiquement de certaines commentateur de prouver à tout prix que les agnostiques auraient été purement et simplement des athées qui n'auraient pas osé se déclarer comme tels n'est guère convaincant et relève, à notre sens.

Les empêcheurs de penser en rond m'ont proposé d'accueillir cette réflexion, très provisoire afin d'accélérer le commerce entre ce qui parlent des faits et ce qui des fétiches. J'ai accepté l'occasion qu'ils m'offrent de comparer certains effets de sociologie des sciences avec certains traits de l'ethnopsychiatrie. J'ai choisi de centrer ma comparaison sur la notion multiforme de croyance. En effet, pour se moquer à la fois de nos folles croyances et de celles des autres, nos ancêtres à la pensée libre nous ont légué persiflage dont voltaire, d'après d'autres a su fixer le ton. Mais pour se moquer ainsi de tous les cultes, pour renversé tous les idoles, il fallait croit à la raison, celle force capables de faire justice de toutes les folies. Comment parler symétriquement de nous comme des autres sans croire ni à la raison, ni à la croyance, toute en respectant la fois les fétiche et les faits ? je m'y suis essayé, assez

maladroitement, en définissant l'agnosticisme comme une façon de ne plus du tout croire à la notion de croyances. Avec la notion fétiche, Bruno Latour montre qu'il est possible de respecter les sciences sans avoir aux opposés au délire de la subjectivité. Il propose de suspendre les gestes critiques pour en étudier l'impact. Grace à ces bricolages conceptuels, il devient possible de prendre pour objet d'étude de ces deux principales ressources que les modernes ont mis en œuvres pour se distinguer des autres : la critique de la croyance et la croyance en la critique. Résultat le monde ne se sépare plus entre ceux qui baigneraient dans de chaudes illusions et ce qui ne connaitraient que la froide raison. Avec ce mélange d'audace intellectuelle et d'humour qui en fait l'un des penseurs les plus connu au monde, Bruno Latour créé de nouveau outils pour nous comprendre nous –même et rouvrir la discussion avec les autres cultures. C'est pourquoi Bruno Latour affirme : « la foi n'est pas d'un côté et la raison de l'autre. La croyance n'appartient pas à l'un quand la critiques appartient à l'autre »[12]. Ces purs partages sont faux et ne disent rien du rapport entre les cultures.

Section 2 : La question de la liberté

2-1 Bref aperçu sur la notion de la liberté

La notion de la liberté selon la doctrine existentialiste est perçue comme une liberté qui existe sans aucune limite.

Autrement dit une liberté conçue comme condition essentielle. C'est pourquoi J.SARTRE sans faire ombre d'aucun doute affirme « le pour soi est produit de la liberté »[13]. Autrement dit, l'homme est spontanéité et transcendance, il est capable de dépasser les limites de l'expérience et de la conscience même. Contrairement aux objets qui ne sont que présence, totalement distincts d'une conscience quelconque .Il se trouve dans l'« en-soi », une manière d'exister en plein sens du mot, indolent et inertes. Les objets sont «immanence qui ne peut se réaliser, affirmation qui ne peut s'affirmer, activité qui ne peut agir »[14].

Si l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée ; autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté, une liberté sans aucune limite. Tout comportement est le fruit de cette interaction, avec la liberté comme condition nécessaire. C'est cette situation qui explique la nécessité de l'existence humaine. L'expérience existentielle de l'angoisse conduit l'homme

[12] *Bruno Latour, les dieux faitiche, Paris Gallimard,2007,p42*
[13] Jean-Paul SARTRE*, L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.p.82.
[14] Denis HUISMAN, *Histoire de l'existentialisme*, Paris, Editions Nathan, 1997,p.88.

à la révélation de sa liberté. Seule notre liberté peut nous limiter dans notre conduite à ne pas agir n'importe comment. Je suis libre de prendre ou non telle ou telle décision. Selon Jean-Paul SARTRE personne ne peut restreinte ou m'empêcher d'être libre. Toute facticité dans la vie peut alors être considérée comme obstacle ou comme défis à relever. L'homme est condamné à la liberté. Selon les précurseurs de cette théorie en occurrence Sartre, même le prisonnier serait libre. On peut ainsi établir un lien étroit entre la notion de la liberté et l'existence humaine. Cela suppose que la liberté s'accommode avec l'existence humaine. L'homme qui, conscient de sa maturité et de son autonomie, ne peut plus admettre sous aucun prétexte l'aliénation de sa liberté. Ma liberté n'est pas seulement une liberté de n'importe quel déterminisme, mais une liberté inconditionnelle, qui plonge l'homme dans sa responsabilité totale. Une fois jeté dans le monde sans recours, il devient entièrement responsable.

En effet, tout ce que je fais ou je dis relève de ma responsabilité en tant qu'un être libre. Je suis même responsable de mes passions car cela émane de ma responsabilité. A cause de la liberté immédiate nous sommes forcés à nous choisir. Sartre suppose comme le sens profond de l'existentialisme l'impossibilité de l'homme de dépasser la subjectivité humaine. Ainsi, « en se choisissant il choisit tous les hommes »[15].

En se créant, il façonne une image de ce qu'il veut être, et cette image est évidente pour tous car c'est l'image d'un être humain. Puisque tout le monde comprend cette image, la responsabilité d'un homme « engage l'humanité entière » Quand, par exemple, je choisis de me marier, je m'engage à l'humanité entière en me vouant à la monogamie qui est une conception nécessaire.

L'homme est alors le législateur de l'humanité par ce que sa liberté implique que tout dépend de lui. Il ne peut se libérer de son fardeau. Responsable pour cela est la condition de choix : « Le choix est possible dans un sens, mais ce qui n'est pas possible, c'est de ne pas choisir »[16]. Même ne pas choisir serait un choix.

2-2-La liberté

Il est bien connu que Jaspers se retourne contre la religion révélée. Selon lui, la religion révélée objectivise Dieu. Pour Jaspers, le concept Dieu, qui de l'extérieur dicte ses lois à l'homme de faire ou de ne pas faire, une chose. Cette imposition selon Karl Jaspers constitue une menace à la liberté de l'homme. Il lutte contre un tel Dieu qui impose une loi étrangère, qui cherche à dominer l'homme de façon radicale. Il n'offre à l'homme aucune possibilité de

[15] Jean-Paul SARTRE, *L'Etre et le Néant,* Paris, Gallimard, 1943, p.29.
[16] Ibid p. 29.

jouir de sa liberté en tant qu'un être doté des facultés. Cette soumission et obéissance sont préjudiciables à la liberté. Karl Jaspers nous dira qu'un Dieu prouvé n'est pas un Dieu puisque Dieu est un être transcendant. Il ne peut être prouvé ni être représenté car il est au-dessus de tout. Un Dieu prouvé est très dangereux pour la société. Dans ce cas il ne fait que confirmer Emmanuel KANT en disant « Si la révélation était une réalité, elle serait un désastre pour la liberté conquise de l'homme »[17].L'homme a une relation propre avec son Dieu, qui est un être transcendant, différent à celle de la foi religieuse et de toute conception humaine. On peut alors développer un langage pour en parler, un langage qui ne parlerait pas de la transcendance elle-même, ni des chiffres qui la représente, ni des symboles qui n'existe pas de manière réelle, mais seulement comme preuve d'une possibilité. Les chiffres ont une autre signification et loin d'être une preuve de l'existence de Dieu. Il est manifeste que Jaspers circonscrit le concept du savoir au domaine du savoir objectif. Ainsi, il écrit « Le savoir concerne le fini dans le monde [18]». Et encore : « Ce qui peut être montré et démontré est incompréhension finie dans un champ déterminé [19]». Dans cette version de l'être, la transcendance n'intervient pas. Derrière cette problématique se profile l'opinion que l'ancienne conception du savoir rationnel et croyant sont remplacées par la trilogie, de la science, de la philosophie et de théologie. On retrouve sans cesse cette vérité : Dieu n'est pas un objet de connaissance, il ne peut être dévoilé de façon apodictique : Dieu n'est pas non plus un objet de l'expérience sensible. Il est invisible. On ne peut pas le regarder, on ne peut que croire en lui.

Mais d'où vient cette foi ? Elle ne vient pas originellement des limites extrêmes de l'expérience dans le monde, mais de la liberté de l'homme. L'homme qui prend vraiment conscience de sa liberté acquiert en même temps la certitude de Dieu. La liberté et Dieu sont inséparables. Une chose est sure, l'homme en tant qu'être libre, il n'existe pas par lui-même, mais il est donné à lui-même à présent. En effet, il peut se manquer à lui-même, et il ne peut pas conquérir sa liberté par force. Lorsqu'il est vraiment lui-même, il est certain de ne pas l'être par lui-même. La liberté suprême, liberté de toute emprise de la part du monde, se sait en même temps liée de la façon la plus profonde à la transcendance. Dieu est, pour moi, dans la mesure où je deviens vraiment moi-même dans ma liberté. Il n'est pas en tant qu'objet d'étude et de savoir, il ne se manifeste qu'à l'existence.

[17]Emmanuel Kant, *Pensées successives sur la théologie et la religion*, Paris, Edition vrin, 1963.p.25.
[18]Karl JASPERS, *Foi philosophique ou foi chrétienne*, Edition ophrys, Paris, 1975, p.50.
[19]Karl JASPERS, *Introduction à la philosophie*, Plon, 1970p.35.

Mais là encore, éclairer notre existence en tant que liberté, Ce n'est pas prouvé l'existence de Dieu .C'est seulement montré le lieu où il est impossible d'en éprouver la certitude. L'existence, d'après Karl Jaspers ne s'offre pas une réalité ou accompli (comme la croissance d'un jeune homme est désormais achevée), il dit du sujet empirique, sous l'angle de son accomplissement existentiel (nommé être), qu'il « n'est pas, mais peut être et doit être »[20]. Ce qui signifie qu'une existence n'est que ce qu'elle peut viser, dans toute ce qu'elle s'assigne et qui fait que je me doit être ce que je m'assigne, ce que Husserl nous indiquait tout à l'heure, si non comme le soutiendra Sartre On se trouve dans l'existence « inauthentique », la facticité, la mauvaise foi, voire l'existence du salaud. Au cours de son œuvre, Jaspers ne cesse de revenir sur cette idée qui fait l'axe et le pivot de toute sa doctrine : la liberté « premier et le dernier mot de l'éclaircissement de l'existence »[21] Emmanuel Kant aurait dit qu'en cet avènement, je suis commencement radical ou causalité libre »[22].Ce que Jaspers reprend dans ses propre termes comme suit : « être signifie trancher par un acte qui soit un commencement absolu »[23]. La liberté de l'homme, nous l'appelons aussi son existence. Je suis sûr que Dieu est, par la décision même qui me fait exister. Cette certitude ne nous permet pas d'enfermer Dieu dans une formule, mais fait de lui une présence pour l'existence . Si je ne fais pas l'expérience miraculeuse d'être un sujet autonome, je n'ai aucun besoin d'une relation avec Dieu, je me contente de la réalité de la nature, de dieux multiples, de démons.

Et il y a d'autre part un lien entre l'affirmation d'une liberté sans Dieu et la divinisation de l'homme. Telle est la liberté apparente d'une volonté arbitraire qui s'affirme comme indépendance soi-disant absolue en disant seulement « je veux » Je m'appuie alors sur la seule force propre à un décret injustifié : telle est ma volonté, et sur une bravade on peut toujours mourir. Mais je me trompe alors moi-même, je fais comme si j'existais pour moi seul, et ma liberté se mue en perplexité devant le vide. L'élan sauvage avec lequel je m'efforce de promouvoir ma volonté tourne au désespoir, ou se confondent les deux aspirations que Kierkegaard a formulées ainsi, vouloir désespérément être soi-même, et vouloir désespérément ne pas être soi-même.

Exister apparaît donc propre à des moments où, en agissant, je suis certainement conscient de ceci : ce que je veux et fais maintenant, je le veux proprement même-moi ; prétendre à l'existence (Exitenz), c'est se porter vers un horizon bien diffèrent de celui du laisser-faire dicté par la doxa ou de celui d'un banal mimétisme, produit d'un conformisme

[20]Karl JASPERS op. cit.pp.43, 45.
[21]Karl JASPERS, *Philosophies,* Paris, berlin; Heidelberg, edition springer verlag, 1989.p.267.
[22] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1986, P 196
[23]Karl JASPERS, *Introduction à la philosophie*, Plon, 1970, p.35.

social, alors, « sur un tout autre plan, je suis ce qui décide encore soi-même de ce qu'il en est »[24].

La théorie du libre-arbitre, c'est la conception de la liberté strictement opposée au déterminisme. Dans le libre-arbitre, la volonté apparaît comme une véritable cause première**,** comme une puissance de commandement absolu qui échappe à toute détermination et qui est capable de choisir entre deux ou plusieurs choses possibles. Nous nous représentons notre volonté comme souveraine et toute puissante .Bossuet définit le libre-arbitre dans *Traité du livre arbitre* comme **«**la puissance que nous avons de faire ou de ne pas faire quelque chose. »

De son côté, Descartes écrit : « La volonté ou la liberté du franc- arbitre consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne pas faire, affirmer ou nier, poursuivre ou fuir une même chose... nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. *» Dans l'esprit* cartésien, *l*a prise de conscience du libr*e-arbitre nous assure que notre* choix n'est commandé par aucune raison ou force étrangère. Le sentiment du libre arbitre nous donne l'impression que nous avons le pouvoir d'accepter ou de refuser quelque chose. Le libre-arbitre s'identifie à la volonté : *la volonté n'existe qu'à condition d'être libre et la liberté n'a de réalité concrète qu'à condition de s'identifier dans la volonté.* Dans le libre-arbitre, l'homme se *déifie*, car il se croit pourvu d'un pouvoir absolu sans limite ni détermination.

Du coup les stoïciens eux aussi s'étaient déjà efforcés de penser la liberté indépendamment de toute contrainte extérieure, ils concevaient la liberté comme l'état idéal de l'être humain, qui atteint la sérénité par la maîtrise des passions et par l'intelligence de la nature. Cette conception stoïcienne de la libellé a sans doute orienté toute la philosophie classique, notamment celle de Spinoza et de Leibniz. Désormais, la liberté signifie l'indépendance intérieure et la capacité morale de se déterminer en suivant les seuls conseils de la raison.

Pour Spinoza, défenseur de cette nécessaire cohabitation entre la raison et la liberté, **«** *Un homme est pleinement libre dans la mesure où il est dirigé par la raison ; car c'est dans cette mesure qu'il est déterminé à agir par des causes qui peuvent être adéquatement comprises à partir de sa seule nature*» (cf. *Traité politique*, II). Cela veut dire que notre liberté doit passer par la censure de la raison. Dès lors, pour Spinoza, le contraire de la liberté

[24]Jean- Paul SARTRE op. Cit.p.82.

n'est pas la nécessité ou le déterminisme, mais la contrainte. La contrainte renvoie aux déterminations

extérieures qui m'obligent à accomplir une action, et la liberté à celles qui dépendent - uniquement de ma nature propre. C'est pourquoi il écrit : «*J'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature ; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée.*»[25] Il ne faut donc pas dire qu'un acte libre est un acte sans raisons, mais un acte dont les raisons se tirent de ma seule personne, sans avoir à recourir à d'autres causes (extérieures). Ainsi on cessera d'opposer liberté et nécessité, mais contrainte 'nécessité extrême) et liberté (nécessité interne).

Selon Jean-Paul Sartre, il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son être-libre : «*l'homme est libre, l'homme est liberté*»[26], écrit-il dans *L'existentialisme est un humanisme.* « Ma liberté, dit-il, constitue l'étoffe de mon être »[27]. Cela signifie que la liberté n'est pas une qualité surajoutée à mon être, elle en est indissociable. Pour lui, on ne peut concevoir l'homme sans la liberté. Car tout homme est « *en situation*». Il a un corps, un passé, des amis, des ennemis, des obstacles devant lui, etc. Et c'est lui qui librement confère à la situation ou à chaque situation un sens. C'est dire qu'il n'y a pas de situation prédestinée ou déterminée, c'est l'homme même qui librement donne une signification à toute situation, en projetant ses intentions, ses visées d'avenir sur la situation actuelle. Et c'est ce *dépassement d'une situation présente par un projet à venir que Sartre appelle* transcendance. Mieux, plus une situation est pressante, difficile, angoissante, plus urgent est Se choix.

Et c'est parce que nous sommes des êtres « *en situation* »[28] que le choix est inévitable. Même si l'on choisit de ne pas choisir, c'est déjà un choix. Cela la suppose que le choix est de tous les instants. À tout moment, peux si je veux, opérer un nouveau choix, changer ma vie. Mes libres décisions d'hier n'engagent pas celles de demain. Ce sont donc mes décisions actuelles, preuve de ma responsabilité absolue, qui donnent un sens aux situations.

Pourtant Sartre n'ignore pas le déterminisme. Il affirme ouvertement reconnaître que l'homme est conditionné dans son être, par ses conditions matérielles d'existence, par sa classe sociale, etc. ; mais, déclare Sartre, « si je ne pus choisir mon être, je peux au moins choisir ma manière d'être ». Il revient donc au prolétaire de donner à sa classe, soit une existence de domination et d'humiliation, soit un avenir de conquête et de victoire ; selon

[25] Spinoza, *Ethique I*, Lettre 58, trad. C. Appuhn , Paris, GF-Flammarion, 1966.p.303.
[26] Jean Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme.* Paris, Gallimard, 1996.
[27] Idem.
[28] *Idem*.

qu'il aura choisi de se résigner ou de se battre pour changer l'ordre des choses. Tant que j'existe, je suis libre d'orienter mon avenir dans un sens nouveau. *Ma liberté ne trouve sa limite qu'avec ma mort.*

Il est donc clair qu'avec Sartre, la notion de liberté s'accompagne de celle de responsabilité.

DEUXIEME CHAPITRE :

Mérites, Limites et perspectives

CHAPITRE DEUXIEME: Mérites, Limites et perspectives.

Section 1 : Mérites

1- 1 Mérites :

Le combat de Jaspers contre l'idée de Dieu révélée est, en définitive, un combat salutaire contre la présence définitive du transcendant.

Il ne fait pas de doute que l'affirmation de Nietzsche concerne, d'abord, le Dieu de la religion. Mais nous pouvons aussi transposer l'expression au niveau philosophique de l'idée de Dieu. On peut approfondir cette double interprétation à la lumière du concept de « foi philosophique » développé par Karl Jaspers et du concept d'« inconditionnel » proposé par Tillich. Aussi ces deux interprétations philosophiques et théologiques peuvent-elles éclairer *a contrario* la conception nietzschéenne de la mort de Dieu.

Le Dieu des philosophes, la Transcendance comme ajoute Jaspers, n'est nulle part dans le monde. Elle échappe à la présence définitive et à la représentation : l'existence de Dieu ne peut être démontrée. Sa réalité est d'une nature radicalement différente de celle des réalités du monde. Jaspers dit expressément : « Le concept de Dieu ne produit aucune science en tant que connaissance universelle de Dieu qui permettrait d'explorer l'objet "Dieu". Car pour le savoir il n'y a pas de "Dieu" »[29] Le savoir relève maintenant uniquement du domaine des sciences. Dans une représentation scientifique du monde clairement voulue, Jaspers définit Dieu essentiellement comme ce qui ne peut être objectivé, ne peut être connu, ne peut s'imposer et n'avoir de valeur universelle. Car aux yeux de Jaspers, une universalité ontologiquement conçue de la nature de la transcendance, valable pour chacun, paraît impossible. La vérité de la transcendance est davantage d'ordre historique et donc non-universelle ; elle est inconditionnelle, de ce fait elle n'a pas valeur universelle.

Quand, en revanche, on cherche à enfermer la transcendance dans la réalité, nous la perdons. En définitive c'est la notion même de divinité qui pousse Jaspers à renoncer à toute présence définitive.

[29] *Jean Paul – SARTRE, L'être et le Néant, Paris, Gallimard, 1943, p 29*

Section 2 : Limites

2-1 Limites

Karl JASPERS est Celui qui a conçu le système le plus achevé et plus proche de la métaphysique. Il indique clairement que toute interrogation portant sur ce qu'on nomme communément « réalité » nous expose à des situations où l'on se heurte à des limites que ni la science ni l'expérience en général ne peuvent franchir : elles ne sont d'aucun secours pour rendre compte « de ce qui apparait »[30]. C'est à la limitation de son savoir et de sa propre liberté que le sujet se trouve renvoyer, il éprouve dès lors son être au monde comme existence, c'est-à-dire comme ce que seul une phénomenologie de l'existence peut éclairer ; ce que le titre complet de philosophie laisse supposer puis qu'il inclut l'expression « Eclairement de l'existence »[31].

Le tort des critiques adressé à Jaspers a souvent été de discuter des notions qui ne relèvent pourtant pas du pur jeu abstrait de l'intellect. Ces notions ne répondent donc à aucune réalité ni concept, mais relève d'un onirisme, peut-être, plus exactement d'une obsession, celle de l'universel, du moins tel qu'il est perçu par Platon et ses disciples plus ou moins proche qu'ils s'appellent Descartes, Kant ou Husserl, qu'il est plutôt un « jeu » qui consiste à jouer avec des adversaires imaginaires plutôt qu'avec des interlocuteurs de travail réel. Il s'agit, dans le fond, de monter les incohérences de ces instruments de la conscience : les images mentales, les signes, les symboles. C'est-à-dire l'idée de Dieu avec son univers de fantasme, que le sophiste, le sceptique et le nihiliste moral. La question principale, celle dont toutes autres ne sont que des modalités et des dérivées, concerne « L'interprétation à donner à notre pensée sur le motif pour lequel on ne peut se contenter, selon nous de considérer l'être infini comme fin dernière simplement idéale »[32] et « la valeur de notre doctrine correspondante à une des interprétations possibles »[33] de cette pensée.

Evidement on ne nous demande pas pourquoi nous ne nous contentons pas de prouver un Dieu purement idéal, mais comment, arrivé à l'idée de la dernière infinie, nous passerons à son existence. Karl Jaspers est préoccupé par l'idée de l'Etre infini, une idée qui est qualifiée de la pure abstraction et de l'imagination. Cette philosophie affirme l'impuissance de la raison et disqualifie notre prétention à savoir, en même temps qu'elle met à nue notre tendances

[30]Karl JASPERS, *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon, 1965.p.31.
[31]Karl JASPERS, *Philosophie*, Paris, Berlin, Heidelberg springer-verlag, Edition, 1989, p.267.
[32]Karl JASPERS, op. cit.39.
[33]Karl JASPERS, *Introduction à la philosophie*, paris, Plon, 1965.p.31. ibid.

irrésistible à croire à la raison impuissante, même dans ce qui semble être de l'ordre du raisonnement. Un être unique existe, parce qu'il est la cause finale de mon unique affirmation de l'objet. Nous n'en sommes plus à courir d'une chose à l'autre avec le vain espoir d'échapper un jour à ces mailles fatales. Nous avons déjà transcendé la contingence, grâce à la réflexion discernante, et même, dans l'implicite, nous l'avons transcendées depuis notre premier acte conscient. Nous nous trouvons à présent devant l'unique qui existe nécessairement. Nous n'avons plus qu'à préciser de cet être et la manière dont il transcende les objets. La nature de l'affirmantrice soumise à un ensemble de réflexions ultérieures, nous permettra d'établir la nature de cette existence unique.

Elle est une identité subsistante et, de soi, parfaite d'activité immanente, d'intuition et d'amour. Mais nous ne nous attarderons pas à ce point. Nous en venons donc à la dernière réflexion, à celle qui dévoile la transcendance de Dieu. Nous avons établi l'unicité de la fin dernière de l'affirmation, et cela malgré la présence dans l'objet, du divers représenté. Or, cette présence, quelque mouvante et variable qu'elle soit est nécessaire, parce que le moi ne prend conscience de son activité que dans un objet actuel représenté et divers. En vertu de l'adage qu'exprime la majeure, il n y a donc aussi la cause finale, dans ce qui existe, une multiplicité variable et contingente du monde.

Celui-ci partage-t-il l'existence de la fin unique, dont il serait alors l'épanouissement en accidents, en modes ou en moment successifs ? Dans ce cas l'existence unique, fin de notre activité ne serait pas un acte, mais un actes virtuelle et toujours en devenir. Ou bien le monde participe-t-il cette même fin unique qu'il faut bien appeler dernière en une ou des existences distinctes de celles –ci ? Et, dans ce cas, sur quel mode le participe-t-il ? De la réponse à cette dernière question dépend de la nature de la transcendance et par conséquent celle de l'infini.

Logiquement parlant, dans l'abstrait, les deux hypothèses sont possibles et la seconde est selon bien des modes différents. C'était là une des raisons pour lesquelles il était impossible de définir la nature et l'idée de l'infini en dehors de son existence déjà reconnue.

Par ailleurs, la réflexion Jaspersienne à travers l'idée de Dieu nous libère pour l'être véritable. Pour que l'être existe vraiment pour nous, il faut qu'à travers l'idée de Dieu dans l'expérience, elle devienne aussi présente à notre âme. Autrement dit, la trans-objectivité. « Or c'est bien là le trait fondamental de toute recherche véritablement philosophique. Par l'intermédiaire d'une pensée ayant un objet bien défini et par elle seule, l'homme s'élève jusqu'à l'englobant. C'est ce mouvement qui rend efficace pour la conscience le fait que notre vie s'enracine dans l'être même et que de la proviennent les règles

de conduite, la totalité, le sens de notre vie et notre action »[34] Nos images mentales, nos représentations du monde ne sont cependant neutres. La conscience s'inscrit dans une épaisseur de durée et c'est en cela qu'elle nous permet d'interpréter le monde, de tirer les leçons de l'expérience et de choix.

Bergson se force de montrer que partout où il y a la vie, il y a conscience. La philosophie de Jaspers à cause de l'existence empirique n'est pas simple philosophie de l'existence, mais la philosophie qui vise l'inobjet à travers l'objet « la conscience est conscience d'un être dont l'essence implique l'existence »[35]. C'est grâce à notre conscience qu'il est possible de nous comme des personnes, c'est-à- dire comme ayant une identité et d'une certaine forme de permanence. L'homme vit dans l'état du « pour-soi ». Il possède une conscience pure qui est absolue parce qu'elle est la conscience de soi même. La réflexion jaspersienne est une philosophie chrétienne. Elle se définit par un esprit particulier, une manière de philosopher en référence à la foi. C'est une philosophie métaphysique, authentique originale et novatrice par rapport aux philosophies antiques. En effet si on considère non plus l'abstraite de la philosophie mais la philosophie telle qu'elle est pratiquée, exercée, non pas par « un philosophe en soi », mais par un philosophe concret, en chair et en os, il devient évident que la situation du philosophe par rapport à la foi joue un rôle déterminant dans la constitution de sa synthèse philosophique et pas seulement un rôle extérieur de contrôle. Karl Jaspers, en bon philosophe n'a pas fait intervenir dans la trame même de son raisonnement une donnée révélé une proposition non établie rationnellement mais tenu uniquement par la foi. « Mais par sa forme, elle ouvre les possibilité infinies qui sont celles de l'être manifestant à nous, et en même temps elle rend toute possibilité transparente. Elle transforme même la signification de l'objectivité en éveillant en nous la capacité de percevoir dans les apparences, ce qui véritablement est »[36].

Karl Jaspers nous dit que toute connaissance par ce qu'elle est humaine, dépend des sens et ceux-ci sont trompeurs. Il reprend d'une certaine façon l'idée platonicienne que le corps est source de toutes les illusions. Mais Jaspers plonge cette pensée en la mettant en perspective avec le doute qui une fois systématisé, devient une méthode pour connaitre mieux.

[34]Karl JASPERS, *Introductionà la philosophie* ; Paris, Plon 1965.p.24 .
[35]Jean- Paul SARTRE *L'Etre et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p.29.
[36]Karl JASPERS, op. cit.30.

Section 3: Perspectives

3-1 Perspectives

De la réalité, nous ne serons rien si nous n'en avons pas conscience. La conscience de soi, d'autrui et du monde sont d'abord capacités à prendre connaissance. Il faut cependant distinguer divers degré, de la conscience naïve qui enregistre passivement ce qu'elle vit et parfois réagit sans l'interroger, à la conscience qui donne à l'existence toute sa richesse. Lorsque Descartes, par exemple, fait du cogito « je pense donc je suis [37]» la première certitude du sujet méditant, il affirme que c'est à partir de notre pouvoir de penser que se constitue ce qu'il y a essentiel en nous et que se construit notre expérience du monde. Du coup, l'idée de Dieu en tant que pouvoir de représentation, c'est l'espace de notre subjectivité qui, dans un premier temps s'affirme à nous comme plus certain que le monde avec lequel elle est en rapport. C'est à cette façon ce que signale pascal, lorsqu'il oppose l'immensité du monde à la politesse de l'homme. « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature. » mais qu'il affirme néanmoins la supériorité de celui-ci : « la grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connait misérable »

Déjà les stoïciens fondaient la sagesse sur la capacité à gouverner ce qui dépend de nous. Le monde extérieur dont le cours est fatal nous échappe, mais l'espace intime de ce que nommaient nos « représentations » sont conscientes. La conscience n'est donc jamais absolument souveraine. Dénoncer les illusions dont elle est porteuse n'invite pas au renoncement, mais plutôt à la vigilance. C'est tout ce qui fait l'intérêt de notre existence. L'idée de Dieu ou de conscience est perçue comme une « relation supposée de connaturalité et sujet et l'objet ». L'idée d'une conscience conçue comme relation de connaturalité entre sujet et objet » ou ce qui revient au même, l'idée d'une raison centrée sur le sujet, reviendrait à considérer que les hommes possèdent la faculté d'aller directement à la connaissance. Autrement dit, sans passer par la médiation de la conversation, l'homme entre en contact avec le monde intelligible, le lieu de la certitude. Pour Jaspers, l'être en tant qu'être n'est pas l'être qui a un caractère très vague, trop abstrait, ni non plus l'étant qui suppose un sujet recevant l'être, mais à travers l'idée de Dieu, cet être en tant qu'être n'est ni sujet ni objet mais, notre conscience qui est un pouvoir de représentations. L'homme construit du coup la vérité par la seule présence de sa conscience.

De même à travers le cogito, Descartes, introduit la notion d'un sujet de la connaissance, d'une conscience conçue comme un sujet universel et porteur de tout

[37]Réne DESCARTES, *Discours de la méthode*, Flammarion, coll. « GF »,1637.p.156.

jugement. Il apparait alors que l'idée de Dieu est l'espace de notre subjectivité. De par notre raisonnement, on se libère du concret en énonçant les hypothèses, en faisant des comparaisons systématiques pour vérifier ces hypothèses et en tirer des conclusions. Nous pratiquons à cet effet un raisonnement hypothético-déductif consistant en une opération portant sur les opérations. Il s'agit en réalité d'un type de raisonnement qui se mène sur des objets de pensée. C'est-à-dire les objets de notre conscience. Karl Jaspers aurait pu montrer qu'il existe une autre opération nécessaire pour développer la conscience que nous avons de nous- même : celui qui passe par l'action ou la confrontation avec le monde extérieure. C'est en faisant l'épreuve de la résistance du réel que nous prenons conscience de ce réel. Par la même, c'est de soi même qu'on prend conscience. Ce sont nos propres qualités que nous construisons en les mettant littéralement en œuvre.

Comme il le souligne ailleurs : « les justifications et les attaques sont alors des moyens, non de conquérir du pouvoir mais de s'approcher l'un de l'autre. On mène la lutte avec un amour fraternel pour l'adversaire, et chacun livre à l'autre toutes ses armes. La certitude de l'être véritable n'existe que dans cette communication où liberté et liberté se font face, s'opposent sans égard, ce qu'elles sont unies, alors tous les rapports avec le prochains ne sont que voies d'approches, au moment décisif, et par une exigence réciproque, chacun pose à l'autre les questions essentielles. C'est dans la communication que s'actualise toutes autres vérité, c'est en elle seulement que je suis moi-même, qu'au lieu de me contenter de vivre, j'accomplis pleinement ma vie »[38] c'est ce qui se passe lorsque le langage fait exister la pensée ou encore que l'artiste exprime son intériorité en l'imprimant sur un matériau sensible.

L'idée de Dieu devient alors production de soi dans le monde intérieur. Autrement dit, de l'abstrait, de l'imaginaire, du fictif, ou du rêve pour le concret.

Réduit à son expression réelle, la vérité n'est et ne peut être que le résultat d'une recherche libre et imaginative qui met en scène ou qui implique des sujets engagés dans la compétition sur le marché des idées, une rude compétition entre des théories de mouvements et des écoles alternatives.

C'est la voie pour sauver du gaspillage de force et d'énergie que l'on gagnerait à consacrer à autre chose qu'à la recherche de vérité prétendument idéale, objective et universelle. Gilbert HOTTOIS résume parfaitement donc le projet et le propos du philosophe

[38]Rorty Richard, *Hauteur universalité*, Profondeur romantique, ruse pragmatique. Dans P.J.Hountondji (Dir*) la rationalité, une ou pluriel* ? P.12. Dakar : CODESRIA 2007.

américain lorsqu'il écrit : « Richard Rorty nous parle, avant tout, de la philosophie : de ce qu'elle est, a été, devrait être et ne pas être »[39]. La connaissance, ce n'est pas "contact avec la réalités", mais ce que nous avons de mieux à croire. « Ce mieux », cette meilleure opinion est déterminée, évidement, dans et par le jeu de la conversation. Il peut redéfinir le but de la recherche : c'est « la possibilité de parvenir à une combinaison opportune, faite d'accord sans contrainte et de désaccord tolérant où ce qui est opportun est déterminé à coups d'essais et d'erreurs »[40]. Dans cette quête, évidement il n'y a pas a priori ni de préjugé à faire valoir, entendu que seuls la conversation et le débat sont susceptibles d'établir le degré de pertinence et de fécondité de l'opinion, et que la manière la plus sure de savoir ce qu'on doit croire, est de se montrer ouvert au plus grand nombre possible de propositions et arguments. La connaissance suppose la collaboration et donc la possibilité du conflit entre les « travailleurs de la preuve », comme Bachelard aime à nommer les hommes de science.

[39] Gilbert HOTTOIS « European scientific journal » p.37.
[40] Ibid, p.37.

Conclusion

En définitive, nous pouvons d'entrée retenir que la question de l'idée de Dieu selon Jaspers a pris une dimension carrément métaphysique. Il estime que toute réalité est d'une nature radicalement différente de celle des réalités du monde. A première vue, il y a toutes sortes de réalité : les choses dans le monde, les figures inertes et les être animés, une diversité toute infinies, ce qui va, vient et disparait. Dans cette posture philosophique de Jaspers, nous pouvons faire recours à Platon dans l'antiquité qui identifie deux mondes.

En outre, selon Karl Jaspers, à travers l'idée de Dieu, il est question de la liberté inconditionnelle de l'homme. A cela il répond : « la force, le fait d'être donné de soi-même, la moralité, la libération et la liberté, le sérieux de l'inconditionnelle restent possibles même quand est admis ce que le croyant e la révélation reconnaît et confesse ». Pour lui est décisif le fait que »la foi philosophique a une origine propre » ce qui signifie que l'homme, en tant que croyant philosophique a un rapport propre à la transcendance qui certes est essentiellement différent de la foi religieuse et pourtant est tout aussi primitif que cette dernière.

A travers l'idée de Dieu, Karl Jaspers, démontre la relation qu'entretient la conscience en tant que sujet et objet (une intériorisation de soi). C'est à cette seule condition que nous pouvons avoir une appréhension de Dieu. Dieu ne devient pas lui-même objet mais il se manifeste à travers le pour-soi ce que traduit clairement les saints écritures : « l'homme est créé à l'image de Dieu » certes, Karl Jaspers est convaincu que toute connaissance parce qu'elle est humaine dépend des sens et que ceux-ci sont trompeurs. Pour cela, il exige pour une connaissance authentique de l'être de faire dos à la peine de touche de l'expérience sensible. Il prône ainsi la conception d'une foi inébranlable dans la raison de l'homme. Car ; la connaissance de l'être revient au sujet de transcender les objets qui affectent ses sens. Autrement dit, viser l'objet à travers l'objet. Du coup, il s'agit de la thèse de la relativité de la connaissance. Dès lors, la connaissance de l'être apparaît comme une introspection de soi.

Le combat de Jaspers contre une religion révélée est, en définitive, un combat contre la présence définitive du transcendant. La transcendance chez Jaspers reste sans détermination. En fonction de cette approche, on ne peut rien dire d'autre que cette formelle tautologique.

La reconnaissance de l'englobant est la base de l'affirmation de Dieu. Elle risque de faire de lui une réalité au monde. Elle sert à tout de même à nous permettre de prendre consciences sur la réalisation de l'existence parfaite au suprême degré, l'absolue pour eux, fut l'unique nécessaire conquit dans une décision éclairé par la réflexion et poursuivit dans la foi. Mais la transcendance ne se donne que dans les chiffres et n'est jamais objectivable. Si à

travers l'idée de Dieu on s'ouvre à la transcendance et à la communication, on reçoit la révélation de Dieu.

Références bibliographiques

-CLIFFORD William Kindgon, *Lectures and Essays,* London, Macmillan and Co.1901.

-DESCARTES Réné, *Discours de la Méthode*,Paris, GF Flammarion, Coll. « GF », 2000.

-DESCARTES Réné, *Méditation métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion, 1979.

-ENGELS Friedreich, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Editions Sociales, 1948.

-HOTTOIS Gilbert , « *in European scientific journal* » octobre 2017 édition vol 13° 29 ISSN : 1857 (Print) e-ISSN 1857-1431.

-HUISMAN Denis, *Histoire de l'existentialisme*, Paris, Editions Nathan, 1997.

-HUXLEY Thomas. Henri. « *Agnosticism » Nieteenth centry*, 25 (1889) 169-94-." The HUXLEY File"

-JASPERS Karl, *Foi philosophique ou Foi chrétienne,* Paris Editions Ophrys, 1975.-Clifford, Lectures and Essays, London, Macmillan and Co,.1901(1879).

-JASPES Karl, *Introduction à la philosophie*, Plon, Paris, 1965.

-KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, 1986.

-KANT Emmanuel, *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, Paris, Vrin, 1963.

-LA SAINTE BIBLE, Traduit d'après les textes originaux Hébreux et grecs par LOUIS SECOND, 1910.

-RORTY Richard, « *Hauteur universalité, Profondeur romantique, ruse pragatique. Dans P.J. Hountondji (Dir) la rationalité, une ou pluriel ? »* P.12 Dakar : CDDESRIA 2007.

-SARTRE Jean-Paul,*'Etre et le Néant*, Paris, Gallimard 1943

-SARTRE Jean-Paul,*'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.

-SPINOZA, *Ethique I*, Lettre 58, trad. C. Appuhn, Paris ; GF-Flammarion, 1966.

Table des matières

Dédicace……..…...2

Remerciements 3

Résumé/Abstract 4

Introduction 5

CHAPITRE PREMIER: Karl Jaspers et l'idée de Dieu 7

Section 1 : Dieu : Réalité agnostique 7

1-1 Bref aperçu sur l'Agnosticisme 7

1-2 Réalité agnostique 8

2-1Bref aperçu sur la notion de la liberté 13

2-2-La liberté 14

CHAPITRE DEUXIEME: Mérites, Limites et perspectives. 21
Section 1 : Mérites 21
1- 1 Mérites : 21
Section 2 : Limites 22
2-1 Limites 22
Section 3: Perspectives 25
3-1 Perspectives 25
Conclusion 28
Références bibliographiques 30