Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 24 (1964)

Artikel: La tradition selon Karl Jaspers répond-elle aux besoins de notre temps?

Autor: Hersch, Jeanne

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883336

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 05.07.2025

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

La tradition selon Karl Jaspers répond-elle aux besoins de notre temps?*

par Jeanne Hersch

Un jour, parlant de mes propres engagements politiques, Karl Jaspers me dit: «Vous êtes quelque chose, vous. Moi, je ne suis rien. Je suis de l'air. Comme la raison.» Un geste de la main accompagnait ces mots, rendant plus fluide l'espace.

C'était dans sa maison de Bâle. Mais ç'aurait pu aussi bien être dans sa maison de Heidelberg, avant la guerre. Quand je suis chez lui, je ne sais plus: Bâle ou Heidelberg? Cela commence dans la rue, devant la porte: la même entrée, étroite et haute, alignée sur les autres, adaptée sans la moindre recherche au ton ambiant, et pourtant avec je ne sais quoi de plus silencieux, de retiré. A l'intérieur, la même présence d'une règle, d'un rituel quotidien, les mêmes livres, partout, jusqu'au plafond, séparant la lumière de celle qui, dehors, derrière les longues fenêtres, éclaire des tramways, des oiseaux, des charcuteries, les mêmes chaises, autour de la table, dans la salle à manger, imposant une manière de s'asseoir et de vivre le repas comme une petite cérémonie amicale – l'exigence du même passé.

«Moi, je ne suis rien.» Cela veut dire: disponible, disponible infiniment pour la vérité infiniment inaccessible. Sartre dit quelque chose de bien proche: «Je suis *rien*.» Il est rien, parce qu'un rien le sépare de son passé, parce qu'il est son passé sur le mode de ne l'être pas. Jaspers n'est pas séparé de son passé. Il n'est rien parce que son passé est si parfaitement lui qu'il ne l'alourdit pas, ne le limite pas, qu'il est sa disponibilité même. Une saturation disponible – tradition, en un mot.

«Je ne suis rien. Je suis de l'air.» C'est-à-dire: je suis cette tradition que sa plénitude dispense de toute tyrannie. Je n'enseigne rien. Mes

---

* On trouvera la réponse de Karl Jaspers à ces pages, en allemand, dans le volume consacré à *Karl Jaspers*, et publié dans la série «*Philosophen des 20. Jahrhunderts*», dirigée par Paul Arthur Schilpp. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1957, p. 768–775.

livres, mes cours, bien qu'ils noircissent le papier et barbouillent le silence, descendent du refus socratique, de cette œuvre absente, non écrite, qui domine l'Occident à travers les millénaires et le protège contre le fracas des slogans. Là où je parais avoir une doctrine, c'est que mon imperfection personnelle a mis arbitrairement des taches sur la pure transparence de la foi philosophique. Ces taches, c'est l'arbitraire, ou le hasard, ou le produit des divers déterminismes qui s'exercent sur moi. Libre, je serais la présence même de la tradition. Tout est possible, devant elle, depuis Socrate et la Bible – depuis que Dieu est au delà des représentations humaines –; elle est cela même, que tout est possible, que rien n'est interdit. Mais seules sont possibles la vérité et la fidélité. Car qu'est-ce que choisir, sinon choisir ce qui est, et conformément à soi?

Jeux compliqués des arguments et des antinomies, toute cette mythologie rationnelle, alors que l'acte de présence est si simple. Plus difficile, sans doute, et intolérablement refusé à toute possession, puisqu'il est contesté à peine accompli et jamais acquis pour l'instant futur (alors que les livres qu'on écrit, eux, garnissent les rayons de la bibliothèque), et qu'il défie non seulement le langage, mais presque la conscience. La conscience l'étale dans le temps, lui donne un passé, un présent, un avenir, le décompose en tradition, liberté et espérance, alors qu'il s'ancre dans le temps avec une force telle qu'il le transperce et y actualise une sorte de coïncidence ponctuelle d'éternité. Et nous voici ramenés au silence.

La tradition est l'une de ces nombreuses composantes du sort humain qui n'auraient jamais dû être nommées. Non par pudeur, par goût du mystère, par cette crainte lâche ou ce manque de foi qui encourage les hommes à couver sentimentalement leurs adhésions profondes sans oser y porter la lumière de l'esprit. Mais nommer la tradition, c'est l'extraire de soi, la mettre *en face*, lui conférer l'opacité d'une chose proposée ou imposée. C'est se mettre hors d'elle – fût-ce pour mieux la choisir, de façon plus exemplaire – c'est perdre sa libre présence pour mieux voir ses contenus – mœurs, principes, exemples, valeurs – étalés dans le passé. Dès lors, tout change. Elle apparaît, parmi d'autres, comme *une* tradition, qui se trouve être la mienne fortuitement.

Etre dans une tradition, c'est n'en exclure aucune: c'est simplement, pour employer le langage de Jaspers, accepter une situation-limite,

une donnée semblable à la naissance, l'époque, ou la nature mortelle. *Choisir* une tradition, fût-ce celle dans laquelle on a été élevé, c'est au contraire exclure les autres. La tradition une fois nommée, objectivée, rendue à la relativité historique, dit *non* aux autres; elle ne va plus sans dire, elle se défend, elle attaque, elle réclame l'appui de la force. Elle devient fragile et agressive. Au fur et à mesure qu'elle s'explicite davantage, elle perd progressivement *son sens*, ce mot étant pris dans son acception vectorielle, dynamique, et indiquant la direction même du temps, qui va du passé vers l'avenir. La tradition, au lieu d'être la simplicité hospitalière du passé-présent à l'égard de l'avenir, une manière de changer en inventant la nouveauté du futur, se replie sur elle-même, se prend elle-même pour objet, refuse le reste. La tradition est morte, elle n'est plus qu'une fleur de rhétorique dans les discours et les idéologies. Elle sert, non à vivre, mais à empêcher de vivre autrui.

Dès lors, la liberté cherche son salut, non dans la tradition, mais contre elle, dans la révolte. Elle se voit dispensée d'inventer l'avenir: sa lutte contre ce qui est lui suffit. Le passé détruit prend une valeur futuriste. Destruction égale création. Briser les structures et les formes, c'est déjà créer la société, les styles de demain. Etrange foi en la vertu créatrice de la seule négation. La liberté est si absorbée par sa lutte contre la tradition qu'elle se trouve tout entière tournée vers le passé, absorbée par lui, enlisée en lui. Il lui impose ses catégories, ses lois, alors même qu'elle le détruit. Elle ne perd, de la tradition, que sa vie inventive tendue vers le futur.

Cette situation existait quand Jaspers créa sa philosophie. La tradition avait été nommée, attaquée, justifiée depuis longtemps. Il en parla donc. Mais pour lui, il ne pouvait être question ni de la réduire aux contenus figés qu'elle avait déposés tout au long de l'histoire, ni de s'accomplir par la révolte contre elle. Allant à contre-courant, il entreprit de retrouver, à travers les figures traditionnelles, la vie de la tradition, afin de rendre à la liberté son sol dans l'histoire.

Il est possible de considérer toute son œuvre comme un ensemble d'«exercices spirituels» en vue du retour, avec l'aide du passé, aux sources vives, à ce trésor perdu sans lequel l'avenir ne s'invente plus, se dessèche et meurt – et qui, de son côté, n'est qu'un tas de sable s'il ne sert plus à inventer l'avenir.

Ces exercices spirituels, en quoi consistent-ils? – Il s'agit d'étudier les éléments objectifs de la tradition, non pour eux-mêmes, mais afin de retrouver, à travers eux, l'inspiration qui les apporta. Textes sacrés, mythes, rites, dogmes, principes, valeurs, se trouveraient assimilés par une sorte de débat en profondeur qui permet de dépasser leurs particularités historiques et de rejoindre ce qu'ils révèlent de la condition humaine comme telle. Qu'on y prenne garde: il ne s'agit pas de les rationaliser, de remplacer leur langage, considéré comme un vêtement «symbolique», par une interprétation abstraite plus générale, plus digne de l'attention de l'homme moderne; il ne s'agit pas de leur enlever leur tranchant pour les rendre plus libéraux et par là plus acceptables pour le simple bon sens. Au contraire: ce sont leurs points «réfractaires» qui sont le plus souvent leurs foyers d'énergie, ceux qui donnent à tout le reste sa vraie portée, sa vie. Il faut, bien sûr, distinguer ceux-ci de ce qui n'est que bizarrerie historiquement conditionnée, superstition, vulgarisation, magie. Un critère souvent valable, c'est que les points de profondeur véritables, lorsqu'ils sont déchiffrés, ne promettent aucun résultat empirique, aucune réussite, aucune victoire, aucun gain – nul pouvoir sur les choses terrestres, mais tournent le travail de l'âme contre elle-même, ses arbitraires et frivoles désirs.

«Ecriture chiffrée»: c'est le mot de Jaspers. Celui qui «déchiffre» le contenu de la tradition va jusqu'au bout des particularités, et c'est au point de leur resserrement extrême qu'il les dépasse sans les perdre, qu'elles prennent pour lui leur véritable sens ou plutôt leur véritable efficacité. Cette méthode diffère à la fois de l'interprétation libérale et de la littéralité dogmatique. Elle serre la lettre de près pour en faire jaillir la présence humaine, et le résultat est une attitude d'accueil plus réceptive que n'importe quelle tolérance universaliste. En même temps, à travers le résultat, la lettre subsiste, comme subsiste le corps verbal d'un poème par delà l'expérience poétique, car la lettre de la tradition, comme celle du poème, est plus riche que n'importe quelle conquête spirituelle et maintient en vie des virtualités inépuisables. En effet, lorsqu'il «déchiffre» la tradition, le sujet vivant ne se trouve pas devant une chose et son inertie définitive; il écoute un langage qui varie avec l'histoire, tout en transcendant celle-ci. Les variations de ce langage ne proviennent pas de la vision déformante du sujet, mais du fait que réellement, selon la manière dont le sujet l'écoute, selon le moment historique où il se

situe, la tradition lui parle un langage différent, elle se modifie pour lui – comme une personne change, plus ou moins, mais souvent de façon décisive – selon l'interlocuteur auquel elle a affaire. La tradition n'a pas d'existence passée se suffisant à elle-même. Elle est ce quelque chose qui vit et se transforme sans cesse en fonction du regard que le présent attache sur elle, et c'est chaque fois un autre passé qui, à travers elle, invite un autre présent à inventer le futur.

Les «exercices» dont il s'agit consistent en un va-et-vient de soi aux biens légués par la tradition (dogmes, mythes, rites, symboles, doctrines, valeurs, principes) et de ces biens à soi, un va-et-vient dont les pôles ne sont pas le particulier et le général, le concret et l'abstrait, la superstition et les lumières – mais la transcendance et l'existence, c'est-à-dire l'être tellement un qu'il dépasse, en tant que mystère, le signe ou le symbole le plus concret, et l'être tellement libre que tous ses attachements ne sont que des retours à soi pour une recréation imprévisible.

Un tel déchiffrage joue sur un paradoxe essentiel qui prend lui-même une signification chiffrée et qu'il importe donc de déchiffrer à son tour. Le langage de la tradition est – et doit être – toujours particulier, enraciné dans un lieu, une époque, un niveau de civilisation, bref, historiquement conditionné. Ce n'est pas là une situation de fait, regrettable, à laquelle il faudrait se résigner. C'est le signe même de l'authenticité, le signe que le déchiffrage mérite d'être fait, que l'exercice spirituel peut vraiment s'accomplir. En effet, cette dépendance historique – qui doit être d'une certaine manière transpercée et dépassée sans être perdue – est le chiffre de ce caractère essentiel de la condition humaine: l'historicité. Parler un langage indépendant de l'histoire ou traiter un langage comme s'il était indépendant de l'histoire, c'est d'emblée mentir, se mettre hors des conditions où la vérité, pour l'homme, est possible. Au contraire, accepter la particularité historique d'un élément traditionnel, c'est se replacer sans perdre son propre présent dans le présent qui lui a donné naissance, retrouver l'échange, la communication, avec des hommes eux aussi, comme nous, historiquement situés, et par là, à la fois irrémédiablement différents de nous et inséparables de notre situation et de notre regard. On le voit, l'histoire, ici, le cours du temps se trouve aboli par son intensité même. Grâce à la saisie des irréductibles différences historiques et la variation constante des

perspectives, tous les hommes, tous les langages, toutes les croyances, deviennent contemporains. Un dialogue s'engage, à travers la spécificité extrême des époques, par-dessus les siècles et les millénaires.

Il faut bien comprendre en quoi ce dialogue virtuellement universel, par-dessus les écarts de lieu et de temps, diffère de l'interprétation historiquement équitable du XIXe siècle. Celle-ci se voulait assez bienveillante, assez condescendante à l'égard de toute tradition passée, pour la restituer et la faire revivre, telle qu'elle avait été. L'interprète se considérait avant tout comme un historien. Intimement convaincu que le progrès assurait sa propre supériorité, il s'effaçait devant son objet; pour mieux comprendre, il se dépouillait de ses propres préjugés; il faisait le vide en lui. Sa recherche était moralement engagée envers la seule valeur de vérité, au sens où un physicien l'est dans son laboratoire. Mais il avait aussi peu de lien moral avec l'objet même de son étude que l'homme de science avec le sien. Au contraire, le dialogue de Jaspers exige que l'interprète, loin d'être un «observateur impartial», s'engage dans sa recherche avec tout ce qu'il est comme être humain, avec tout ce qu'il croit, et qu'au lieu d'offrir au passé le vide docile d'un miroir, il mène avec lui un débat, d'égal à égal, sans concession. De ce débat, il ne résultera ni une somme, ni un éclectisme, ni un compromis – en fait, nul avoir spirituel qui puisse se formuler et se transmettre. Le sens du débat est dans le débat lui-même, l'événement qu'il constitue, la façon dont il implique la transcendance sans la posséder, la force avec laquelle il change les termes qu'il oppose, le respect et l'exigence dont il témoigne pour la particularité humaine où se réfracte la vérité.

Mais reconnaître, accepter, chérir, subir la particularité historique comme l'élément fondamental de la commune condition humaine, établir la communication, non malgré elle, mais grâce à elle et à travers elle, c'est à la fois saisir et perdre la nature intime de toute tradition. C'est la saisir en consentant à l'expérience la plus profonde de sa particularité historique et en y engageant son être intérieur. C'est la perdre, car comprendre la nécessité et le sens de toute particularité, c'est rendre impossible *pour soi* la particularité comme telle, dans son unicité incomparable. C'est se situer hors de toute tradition – même si l'on maintient pour soi, comme Jaspers, la tradition de vivre dans la tradition.

Dans un corps social, une tradition qui a de la force s'incarne dans des textes saints, des institutions, des instances. Elle impose ainsi sur le plan des habitudes ses règles et ses hiérarchies. Elle instaure un ordre, limite ce qui est permis, exige ce qui lui est nécessaire, sans se justifier. C'est parce qu'elle ne se justifie pas qu'elle prend sur les individus une autorité suffisante pour tenir en échec les violences des appétits et des passions, ou du moins pour en limiter les dégâts. Et quand je dis qu'elle prend une autorité sur les individus, je m'exprime mal: elle les constitue, elle fait partie intégrante de leur être. Elle donne à leurs comportements essentiels un air d'évidence impérative. La formule conventionnelle du plus plat conformisme: «cela se fait», «cela ne se fait pas», possède son sens profond. Les justifications viennent ensuite, et à elles seules elles sont faibles. Presque comme si la transparence des arguments ne pouvait se passer d'une densité épaisse, opaque, où s'enracine la conduite. Un ami italien, qui passa dix-sept ans dans diverses prisons mussoliniennes, me racontait son tourment, pendant quelques jours, quand il apprit qu'il lui suffirait de signer une déclaration de soumission au régime pour être libre. «Si je ne l'ai pas fait, disait-il, n'imaginez rien d'héroïque. Simplement je n'ai pas pu.» Ainsi joue la tradition, quand elle est forte et profonde. Et sans doute cet ami, révolutionnaire et violemment non conformiste, serait-il peiné que je considère sa conduite comme un exemple de la tradition la plus pure.

Rodrigue devait tuer le père de Chimène; cela ne se discutait pas. Pour nous, aujourd'hui, c'est beaucoup moins évident. Mon ami italien le contesterait. Antigone devait jeter de la terre sur le cadavre de Polynice. Mais quelqu'un pourrait juger que c'était un suicide et que ses devoirs envers sa sœur vivante auraient dû primer ceux envers son frère mort. Ce qui fait qu'en Phèdre, la grandeur l'emporte sur l'infamie, c'est le caractère fatal, irrémédiable, de sa passion. Mais un de mes élèves, un jour, à l'école, m'a dit: «Je ne comprends pas. Puisqu'elle sait qu'avec Hippolyte ça ne peut rien donner, pourquoi s'attache-t-elle à lui?» Il se situait ainsi hors d'une tradition peut-être mourante, qui valorisait l'absolu injustifiable de l'amour. Mais peut-être se situait-il hors de toute valorisation traditionnelle.

Tout de même, mon ami italien, Rodrigue, Antigone, Phèdre, se comprendraient peut-être entre eux, par delà le jugement d'ab-

surdité qu'ils peuvent porter chacun sur tous les autres. Ils ont quelque chose de fraternel. Ils sont ancrés dans l'exigence absolue d'une tradition. Peut-être s'entre-tueraient-ils en poursuivant, chacun, aveugle, *son* évidence aveuglante. Mon élève, s'il est vraiment sorti de la grotte tragique où résonnent les exigences absolues pour adopter uniquement la technique des moyens les plus propres à servir des fins vitales, ne comprend plus aucun d'eux, ni la tragédie en général. Jaspers, lui, les comprendrait tous. Chacun comme s'il était le seul. Chacun comme il se comprend lui-même.

Mais que ferait-il? Et surtout qu'enseignerait-il, s'il avait devant lui non des étudiants déjà imprégnés de telle tradition ou de telle autre – ou perdus pour toute tradition –, mais des enfants, des enfants les yeux immensément ouverts, attendant tout de lui? La réponse paraît claire: il les élèverait dans la tradition qui est à ses yeux fondamentale pour l'Occident: la tradition biblique. Celle qui pose l'existence d'un Dieu unique, transcendant, présent et refusé dans ce monde, envers qui l'homme est, bon gré mal gré, engagé, par qui l'absolu, qu'on le veuille ou non, est dans le jeu humain. Et cet absolu, quel serait son visage particulier, son exigence précise? – L'un des visages, l'une des exigences de la tradition biblique, – car cette tradition est multiple, et chacune aide l'autre à dépasser l'exclusivisme qui la rendrait opaque à la transcendance. Pourtant, l'exclusivisme comme tel doit être compris et accepté. Ici intervient ce petit mot allemand intraduisible: «*jeweils*». L'objet de la foi (le visage de l'absolu) est «*jeweils einzig*», c'est-à-dire «chaque fois unique». Mais comment éviter qu'en fait une telle pensée ne surplombe ces diverses unicités et n'échappe à la juste perspective qui part toujours de l'une d'elles? Bien plus: qu'elle n'y échappe sans remède, puisqu'elle reconnaît le sens chiffré, la nécessité ontologique de l'unicité et que nul ne peut rien lui apprendre à cet égard? – «Je ne suis rien. De l'air.»

L'enfant demande si la Bible est un livre unique, si Dieu n'a parlé à l'homme que là; si Jésus-Christ a été Dieu sur la terre, présent une seule fois. Pour lui, qu'il n'y ait qu'un seul Dieu, c'est la même chose que de croire à *ce* seul Dieu. Les formes du culte, les textes des prières, pourraient-ils être différents? Et sur le terrain moral, quand on lui enseigne ce qui est permis, ce qui est défendu et ce qui est exigé – peut-on lui donner une formation morale en lui faisant comprendre

que l'essentiel, c'est que quelque chose soit permis, défendu, exigé – ce quelque chose étant d'ailleurs variable et non essentiel? Les valeurs qu'on s'efforce de lui faire aimer, lui dira-t-on qu'il peut les remplacer par d'autres pourvu qu'il en préfère une – catégoriquement, et non hypothétiquement – à sa propre vie et à n'importe lequel de ses désirs?

L'enfant pose des questions simples auxquelles il attend qu'on réponde par oui ou par non. Mieux encore, tout comportement des adultes devant lui constitue une réponse, plus efficace et plus profonde qu'aucune autre. Dans le domaine religieux, par exemple, beaucoup d'enfants, dans nos pays occidentaux, se trouvent dans une situation ambiguë. Leurs parents, à quelque confession qu'ils appartiennent, les envoient à des cours de catéchisme, de formation religieuse, etc. Ils veillent éventuellement à ce qu'ils observent les prescriptions des prêtres et des moniteurs. Mais eux-mêmes s'abstiennent. Ils ne sont pas hostiles à la religion, ils en apprécient les vertus éducatives dans le domaine moral, parfois dans le domaine poétique ou métaphysique; ils veulent que leur enfant, dans les épreuves de la vie, bénéficie de ce soutien. Seulement, d'une façon ou d'une autre, sans drame, ils se trouvent en deçà ou au delà de leur Eglise. Ils ne se plient presque plus à ses pratiques. Ils ont cessé d'exister sur le plan religieux, ou bien leur religion se vit sans Eglise. L'enfant apprend que les pratiques sont nécessaires, que s'abstenir d'aller à la messe le dimanche, par exemple, est un péché. Ses parents l'y envoient, mais, sans prononcer une parole d'irrespect ou d'ironie, ils n'y vont pas. Cette négation implicite et dénuée de toute agressivité pèse lourd sur l'enfant. Elle prouve qu'*on peut* se passer de l'Eglise, du culte, de la messe. Ici nous touchons à un point où la défense apparemment si équitable de l'école laïque, confessionnellement neutre, cache malgré tout un sophisme: s'abstenir de toute pratique et de toute prise de position religieuse, c'est faire la preuve *en acte*, plus fortement que par une démonstration, qu'il est possible de s'en passer, c'est faire de la religion, du moins au sens où les Eglises l'entendent, une chose facultative et en nier ainsi l'essence. Je ne veux nullement affirmer par là que l'école laïque soit à rejeter et qu'il faille en revenir aux écoles confessionnelles – le problème est extrêmement complexe et lié à toutes les structures politiques, sociales, économiques et idéologiques du moment. Je souligne seulement que tout n'est pas ici aussi simple que certains le croient ou veulent le faire croire, et que la

soi-disant équité souveraine des institutions laïques à l'égard des confessions ne peut pas aller de soi pour les croyants.

L'enfant dont nous avons parlé ne peut prendre que deux attitudes. Il mettra les pratiques religieuses qui lui sont imposées au rang de ces diverses obligations qui, mystérieusement, incombent aux enfants alors que les grandes personnes en sont dispensées. Il risque d'en garder pour toujours le sentiment que la religion est tout juste bonne pour aider à mater les petits; plus tard il pensera peut-être: le peuple. Ou bien, au contraire, il prendra l'enseignement religieux qu'il reçoit tout à fait au sérieux, et l'abstention de ses parents aura à ses yeux un caractère tragique, risquant de donner naissance à des conflits dont les conséquences sont trop lointaines et ramifiées pour qu'on puisse les prévoir.

Il se peut aussi que pour épargner de tels problèmes à leur enfant, les parents se plient aux mêmes pratiques que lui. Mais je ne crois pas à l'efficacité de tels efforts. Nul n'est plus sensible qu'un enfant au caractère vrai ou factice d'une situation ou d'une attitude. C'est ce qui fait d'ailleurs la difficulté majeure de toute éducation. La bonne volonté, la volonté tout court, la vertu, ne suffisent pas. Il faut que cœur, corps, esprit, soient d'accord. Dans les familles désunies, par exemple, les sacrifices consentis pour sauvegarder les apparences devant l'enfant ne portent pas, en général, les fruits espérés: l'enfant ne *sait* rien, mais il devient nerveux, difficile; il attrape un rhume des foins ou une toux inexplicable. Et il arrive que, torturé au contraire par des scènes fréquentes, il surmonte tout grâce à l'explosivité même des conflits qui l'entourent, parce que rien de caché ne pèse sur lui à son insu. Cette sorte d'instinct joue dans tous les domaines, et en particulier dans le domaine de la religion. Si tant de fils de pasteurs, par exemple, deviennent des athées militants, ce n'est pas simplement, comme il est banal de le dire, «par réaction contre leur milieu». C'est qu'ils ont dû sentir, enfants, que les obligations professionnelles de leur père l'obligeaient à faire *comme si* son être intérieur se maintenait toujours, à tout moment, au niveau de la ferveur de la foi, alors que ce niveau, au fil du temps où se déroule la vie humaine, ne peut être atteint que parfois, à des heures privilégiées. Ainsi donc, forcément, certains jours, les paroles et les attitudes du pasteur ont manqué de support substantiel, de présence intérieure, et il y a eu plus dans l'expression que dans l'être qui s'exprimait. Les enfants, bien sûr, ne comprennent rien de tout cela. Mais ils y sont extra-

ordinairement sensibles. Et lorsque cela se produit, ils haïssent. La même haine, le même déséquilibre, la même contestation, la même *mise à distance* passionnée se produit souvent chez des enfants d'écrivains et, en général, d'artistes, lorsqu'ils éprouvent cette mystérieuse révolte devant le décalage entre l'expression et l'être. Je ne crois donc pas que les parents puissent résoudre le problème en se soumettant extérieurement au rituel et aux dogmes de la confession dans laquelle ils élèvent leurs enfants.

Jaspers me donnera sans doute raison sur ce point. D'ailleurs ce qu'il appelle «tradition», dans le domaine religieux (et je sais bien que cette expression même de «domaine religieux» sonne déjà faux à l'oreille d'un homme de foi; qu'elle rend un son tout extérieur à ce qu'elle voudrait désigner, et qu'en quelque façon elle le vide de substance au point d'en constituer déjà la négation), ce n'est jamais telle ou telle confession, c'est la «tradition biblique» dépouillée de ses particularismes, de ses étroitesses et de ses prétentions, ramenée à l'humilité essentielle de l'homme aux prises avec la grandeur de Dieu. Et il est sans doute possible de pratiquer au sein de n'importe quelle confession cet approfondissement précis, ce déchiffrage des particularités, des dogmes et des rites, qui finit par rejoindre justement cette tradition biblique – Jaspers dit souvent: cette *religion biblique* – dans ce qu'elle contient de plus essentiel. Mais alors, l'éducation religieuse de l'enfant doit-elle être la découverte et l'art de déchiffrer ces signes, chargés de particularités historiques, de l'unique transcendance? Ou au contraire cet apprentissage doit-il succéder à une période «naïve» d'adhésion à *une* tradition particulière considérée comme unique, adhésion dont la substance religieuse continuera, par la suite, à alimenter le «déchiffrage» plus ouvert, plus étendu, de l'adulte? Dans le premier cas, je dois dire que je cherche encore au sein de laquelle des confessions qui continuent aujourd'hui la tradition biblique une telle formation pourrait être donnée; et ensuite, à supposer que je la découvre, je doute que, reçue dès l'enfance, elle puisse fonder une adhésion, d'une part assez enracinée dans les fibres de l'être, et de l'autre assez largement commune, pour exercer une influence pratique profonde sur la vie des individus et celle des collectivités. – Et dans le second cas, le problème crucial qui me paraît se poser, c'est celui de la transmission: nous baignons tous, que nous le voulions ou non, dans une atmosphère sociale saturée de croyances qui ne sont plus les nôtres,

mais qui ont été celles de nos parents ou de nos grands-parents. La simple adhésion indiscutée à tel credo religieux ou moral n'est pas encore très loin de nous dans le passé. Mais de génération en génération, et on pourrait dire: d'année en année, cette saturation tend à disparaître, laissant vierge et disponible un air sauvage. Dans les années 38–39, nous avons tous mûri pour la guerre; le consentement à la guerre, la volonté de guerre a vaincu en chacun de nous avant de vaincre sur le terrain diplomatique et militaire. Au cours des années suivantes, nous avons mûri pour les bombardements des villes ouvertes, des populations civiles. Ailleurs, un peuple soumis à un entraînement d'un autre genre a mûri pour les tortures et les fours crématoires. Un tiers du monde a mûri longtemps pour un régime permanent de terreur, de vérité décrétée, de travail forcé, et tous les continents semblent mûrir chaque jour pour la bombe atomique. Pourtant les dix commandements sont enseignés encore. Il est vrai que sur le plan historique ils n'ont jamais, apparemment, empêché grand-chose. Mais ce peu de limites, de contraintes, qu'ils ont tout de même maintenu dans la vie collective ou privée, ne fût-ce qu'en imposant la nécessité de certaines formes, de certaines justifications, de certaines hypocrisies – qui les sauvegardera, qui les transmettra, quand plus personne ne pourra *sincèrement* enseigner leur *littérale* exigence? Malgré les commandements, Jésus prit la défense de la femme adultère. Il n'a pas dit qu'elle n'avait pas péché. «Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre.» Mais avec Iseut, on ne sait plus: a-t-elle péché? Il y a le philtre. Et peut-être son mariage avec Marc n'était-il pas un vrai mariage, peut-être Dieu ne les avait-il pas unis? La transcendance reste réservée, inconnue, au delà des efforts humains – frivolement pieux – pour la faire entrer dans la vie. Les interprétations commencent; les symboles, la casuistique. L'Eglise catholique se défend, brandit l'efficacité indiscutable, mystérieuse mais littérale, du sacrement. Mais cela n'appartient plus à la «religion biblique» de Jaspers. Peut-être sommes-nous tous – et Jaspers, en qui s'incarne, pleine, vivante et libre, une tradition entière, plus encore que les autres – comme des enfants de riches qui vivent sans le savoir d'un reste d'héritage somptueux (alors que nous le croyons épuisé); peut-être allons-nous laisser à nos descendants une misère bien plus profonde, que nous n'imaginons même pas.

Considérée non pas en elle-même, mais dans son rapport à notre monde d'aujourd'hui, si étrangement attaqué de l'extérieur et miné de l'intérieur, l'attitude de Jaspers envers la tradition m'apparaît comme la seule possible, et en même temps, peut-être seule secourable, et peut-être pernicieuse. Je n'ai rien d'autre à proposer, et quand je la mets en question, quand je la suspecte, quand je flaire en elle un possible cheval de Troie, c'est moi-même que je suspecte, moi qui ne pourrais pas ne pas ouvrir à ce cheval les portes de la cité.

Essayons de préciser de notre mieux l'un des aspects de cette menace qui pèse sur nous, afin de voir mieux l'efficacité probable, ou plutôt l'efficacité possible, de la «tradition» telle que Jaspers l'entend.

On peut dire que toute la vie humaine s'accomplit entre deux pôles: celui de l'*être*, de tout ce qui est donné, que ce soit de l'extérieur ou de l'intérieur, de tout ce que le sujet est, sans l'avoir choisi et sans l'avoir produit – et celui du *faire*, de tout ce qui est au contraire choisi, voulu, produit par le sujet. Le sujet ne choisit ni son époque, ni son milieu naturel, ni son hérédité, ni sa constitution physique, ni sa condition d'homme, ni bien d'autres facteurs décisifs pour sa vie ici-bas. Ce sont les situations-limites de Jaspers. D'autre part, toutes ces données ne deviennent réellement des facteurs humainement efficaces que par l'activité propre du sujet, par ses acceptations, ses refus, ses valorisations particulières, par sa manière de donner un sens aux situations-limites. A tout moment de son histoire, le sujet se trouve dans une situation *donnée*, dans un réseau de faits et d'obligations qu'il a en partie forgés lui-même à cause de ce qu'il était, et qu'il est en partie parce qu'il les a forgés. Tout cela est banal pour le simple bon-sens.

Or il est arrivé ceci parmi nous: le *faire*, peu à peu, a dévoré *l'être*, dans la conscience de soi. Cela ne signifie pas que le sujet ait effectivement réussi à vaincre, dépasser ou même abolir les situations-limites. Mais tout ce qu'il ne crée pas lui-même, tout ce qu'il ne choisit pas de son plein gré, il le détache de lui – ce n'est pas lui, ce n'est plus lui. Toutes les données de son destin sont des vêtements accidentels, et non la peau, la chair, le squelette de son être. Il rejette vers l'extérieur, pour retrouver sa pureté originelle et originale, tout ce qui ne dépend pas de son décret.

Prenons quelques exemples. Il n'y a encore pas très longtemps

un homme éprouvait son appartenance sociale ou nationale comme l'un des éléments constitutifs de son être. Il *était* fils d'horloger, de paysan, de philosophe ou de duc. Le fils d'horloger croyait sentir – à tort ou à raison – vivre au bout de son regard, au bout de ses doigts et jusque dans les opérations de son esprit, une sensibilité plus précise, plus méticuleuse que les autres hommes. Le fils de paysan croyait avoir un instinct pour le développement des choses vivantes, une patience plus sûre, une faculté mieux enracinée de collaborer avec la lenteur du temps et les grandes lois de la nature. Le fils de philosophe se trouvait une tendance essentielle à décortiquer les apparences de l'expérience ou du raisonnement et à découvrir, au delà d'elles, leur sens. Le fils de duc croyait qu'une puissance impérative était scandée par le rythme même des battements de son cœur et inscrite dans l'image que Dieu se faisait de son existence sur terre. Et lorsque chez Shakespeare la condition royale d'un roi est menacée, c'est la question d'être ou de ne pas être qui se trouve posée.

Nous, un roi détrôné et bien vivant ne nous étonne plus. L'ascendance, le métier du père, le milieu familial, tout cela est rejeté plus ou moins du côté de la zoologie, avec l'hérédité. De même pour l'appartenance éthnique ou nationale. Tout cela, c'est le «dehors», c'est «le contraire de la liberté», c'est ce qui détermine les êtres humains dans la mesure où ils ne sont pas eux-mêmes, où ils se contentent d'être ce qu'ils sont au lieu de se créer, c'est-à-dire, en langage sartrien, d'être ce qu'ils ne sont pas. L'être essentiel de l'homme, ce n'est pas être, c'est *s'inventer*, en rejetant du côté du «monde» et de son déterminisme tout ce qui lui a été *donné*.

Ce rejet va plus loin. Au fil de sa propre vie, le sujet, même s'il s'invente, même par l'acte qui l'invente, ne cesse de déposer tout le long de lui et en lui des facteurs condamnés à avoir des effets conformes au déterminisme. Prenons, par exemple, le cas privilégié d'un homme auquel ses conditions familiales et économiques n'imposent pas telle ou telle profession; il en choisit une à son gré. Mais dès que sa profession est devenue la sienne, elle retombe parmi les données du monde extérieur. Immédiatement elle cesse d'être lui, elle se décolle de lui comme une vieille peau. Je renvoie ici à l'analyse que Sartre a faite, dans l'*Etre et le Néant*, du garçon de café: ce personnage ne cesse de s'extraire de sa fonction, il est garçon de café sur le mode de ne l'être pas. Et ce n'est pas qu'aux yeux de Sartre cette profession, pour quelque raison, soit moins intéressante qu'une autre. L'analyse

reste valable pour toute fonction sociale, quelle qu'elle soit. Bien plus, elle est valable pour tout ce qui, créé ou choisi dans un passé ancien ou proche, dure encore au moment présent.

Bergson, lui, n'était pas loin d'identifier l'être du sujet à la présence vivante de son passé tout entier. L'intuition par laquelle il se saisit plonge – métaphysiquement – dans une profondeur touffue, indistincte mais épaisse, de mémoire. L'intuition est une faculté gourmande, et cette gourmandise foncière d'une pensée si déliée dans son langage, mais substantiellement captive dans ses plongées dernières, explique sans doute en partie l'attrait croissant que le catholicisme a exercé sur elle.

Personne n'est allé plus loin en sens inverse que Sartre. Le sujet se fait être par l'acte même qui l'arrache à toutes les données, donc à tout le passé, par ce qui le sépare de tout ce qui *est*, par cette pellicule de néant qui l'isole des choses, des faits, des traditions et de toutes les continuités engendrées par ses propres choix. Il se fait être en n'étant rien de tout cela, en créant le rien qui le sauve de l'être, en *étant ce rien*. Le sujet idéalement libre est un néant de substance, un pur *faire* du néant. Etrangement, par les voies les plus inattendues, nous retrouvons des notions théologiques, mais appliquées à l'homme, comme si l'homme, ayant cessé de s'attaquer à Dieu (puisque «il est mort»), s'en prenait désormais, par les mêmes voies, à sa dernière victime: l'homme lui-même. En effet, selon la tradition judéo-chrétienne, Dieu n'est Dieu que s'il crée *ex nihilo*. Selon la doctrine de Sartre, l'homme n'est homme, c'est-à-dire libre, que s'il crée *ex nihilo*.

En disant cela, je ne crois pas tomber dans une erreur trop répandue, que j'essaie au contraire de dénoncer. Il n'est pas vrai que Sartre se serve de ce néant qui sépare le présent du passé pour réduire le sujet à une ponctualité irresponsable, où chaque instant nouveau lui assurerait une nouvelle virginité morale. Cette interprétation est fausse. Au contraire: le lien entre le sujet et son passé – ce lien spécifique qui fait que le sujet est son passé sur le mode de ne l'être pas – ne se rompt jamais, et au moment de la mort, quand s'abolit l'interstice de néant qui sépare le présent-futur du passé, c'est son passé tout entier qui devient l'être définitif du défunt. Loin de constituer une facilité ou un échappatoire moral, le «néant» qui chez Sartre assure la discontinuité du temps sert à acculer le sujet à un choix libre toujours intégral et sans excuse. Le passé ne fournit

aucun alibi, aucune circonstance atténuante. La responsabilité est entière, ontologique, vierge de toute «psychologie». Il n'en reste pas moins vrai que le sujet ne s'accomplit que dans le néant pur, ponctuel, où il se retire de tout souvenir, par un pur *faire* sans substance. C'est l'inverse de Bergson: le langage, chez Sartre, s'empâte apparemment dans le concret le plus charnel, mais la pointe de la recherche est braquée sur un refus, une négation fanatique, un néant parfait. Il y a là une sorte d'horreur de la substance: elle n'est pas plénitude inépuisable, mais glu.

On observe, dans tout cela, l'étrange survivance des catégories théologiques appliquées à l'homme, et aussi d'un cartésianisme profond. Ce n'est pas seulement l'idée de la création *ex nihilo* qui se retrouve ici, mais aussi celle du temps discontinu et de la création sans cesse renouvelée. La liberté se trouve affirmée comme une énergie absolue et absolument décharnée. Elle n'est pas sans mémoire. Mais les souvenirs ne lui sont nécessaires que pour qu'elle puisse dire: «Je ne suis pas vous.» Ils sont un corps qu'elle ne cesse de refuser.

La tradition est chose externe-interne. Elle s'impose au sujet comme autorité, et elle est en même temps constitutive de son être dans un sens organique, indistinct, épais. Elle est une donnée extérieure intériorisée, et qui pis est, intériorisée *en fait*, ce qui signifie que son intériorisation même est une donnée. Une pensée comme celle de notre temps, qui trouve sans doute l'une de ses expressions extrêmes chez Sartre, quand elle se débarrasse de la substance au profit d'un pur faire, quand elle écarte le passé au profit d'une création intégrale, condamne forcément toute tradition. C'est bien là un mouvement cartésien: Descartes, pour l'amour du vouloir et du penser purs, rejetait du côté de la machine spatiale toute la zone confuse de l'affectivité. Nos contemporains, pour l'amour de la liberté pure, rejettent du côté du déterminisme social la zone confuse de la tradition et de la mémoire. Comme le peintre abstrait n'a plus à chercher la ressemblance à quelque modèle que ce soit, ainsi l'homme qui se veut libre aujourd'hui n'a plus à *conformer* sa conduite à telle morale traditionnelle, mais à inventer, à créer une morale par chacun de ses actes.

Seulement voilà – il y a quelque chose là-dedans qui ne joue pas. Ce rigorisme à la fois rationaliste et puritain se détruit lui-même.

Car il est bien vrai que si le sujet *est* quelque chose, sa liberté, en quelque sorte, s'annule et ne fait que *découler* de sa substance (on retrouve d'ailleurs, ici encore, appliquée à l'homme, la mise en question théologique des déterminations de Dieu); mais si le sujet *est rien* – on ne peut concevoir, dans cette vacuité, qu'un fonctionnement, non une liberté. La liberté d'une substance est une possibilité mystérieuse, mais la liberté d'un rien n'est qu'une absurdité. Elle se réduit au fonctionnement éventuel d'un cerveau électronique.

Et précisément, ce n'est pas un hasard si l'autre expression philosophique extrême de notre temps fut la stalinienne – avec laquelle la première d'ailleurs se chercha des affinités et essaya, mais en vain jusqu'ici, d'échanger des signes d'intelligence. Elle érige le système du fonctionnement total. Pour Sartre, sur le plan de la liberté, il n'y a que des possibles – pas d'être. Pour le stalinisme, il n'y a pas d'être non plus, et les possibles sont une bonne fois résorbés dans l'unique nécessité de la machine universelle et historique. Des possibles pour un sujet qui «est rien», ou l'ordre mécanique pour un tout où il n'y a personne, telle est l'alternative que nous proposent ces humanistes contemporains. Mais si le sujet pour qui, dans la première hypothèse, les possibles existent, est rien, pourquoi ne pas lui préférer l'ordre sans lacune d'un ingénieur compétent?

Ainsi, sans trop de détours, la tradition perdue laisse le sujet et sa rigoureuse liberté dans l'impasse stalinienne de la fermeture totale.

Sur ce fond, comment situer Jaspers? Question absurde. Il ne se situe pas. Il est, à travers les pièges et les tentations de l'époque, le libre mouvement qui les approche, les affronte, les épouse, les connaît, et avec une sorte de sûreté incorruptible, les dépasse sans les rejeter ni les perdre jamais. Un seul refus, mais celui-là catégorique et sans aucun compromis possible: celui de la fermeture justement, qui, pour Jaspers, détruit à la fois le rapport de l'homme à son prochain, à la vérité, à l'histoire, à lui-même et à la transcendance. Devant la fermeture – dogmatisme, fanatisme, superstition magique ou scientifique – le sujet libre est encore appelé à un dernier effort de compréhension humaine, à une dernière tentative en faveur de la plus profonde des traditions, celle qui nous apprend que pour l'homme l'autre homme contient quelque chose de précieux – mieux que précieux: de nécessaire. Ce dernier effort, c'est d'essayer de découvrir le sens chiffré du système dans lequel l'autre s'enferme,

de vaincre sa littéralité apparente pour lui rendre, si possible, sa perspective sur la transcendance. Mais on ne peut pas aller plus loin.

Il n'est pas, pour les constructions totalitaires de n'importe quelle tendance, d'ennemi plus irréductible que cette pensée disponible et substantielle à la fois, assurée contre le vide par une tradition où la foi en la vérité est si inaliénable qu'elle refuse toute illusion et s'expose à tous les risques. Les mythes totalitaires, elle ne les ignore ni ne les méprise (elle sait la part inévitable et nécessaire du mythe dans l'horizon humain) – elle les déchiffre, leur rend la part de transparence qu'ils comportent, les replace dans l'histoire et la tradition, et, leur donnant leur signification chiffrée, leur enlève leur force de contrainte et les désarme. Le somnambule maniaque de l'idéologie exclusive, si elle réussit à le toucher, se réveille, passe la main sur son front et retrouve la vraie confusion des choses humaines.

Mais quelle peut être, dans un monde aussi massivement menacé et tenté que le nôtre, l'efficacité *sociale* d'une tradition comme celle que Jaspers cherche à faire revivre, une tradition non particulière ouverte à toutes les particularités? Si la pensée stalinienne accule les esprits à l'impasse de la fermeture totale, ne peut-on pas craindre que Jaspers ne nous abandonne, face aux dangers mortels, dans l'impasse d'une ouverture totale où peuvent respirer, certes, des esprits que rien désormais ne séduira – mais non de vastes cités humaines?

Certes, la pensée de Jaspers est propre à susciter, ici et là, des êtres libres, ou du moins des êtres qui se veulent libres parce qu'ils préfèrent la vérité à la formule, la transcendance à la doctrine. Pour eux et par eux se trouvent sauvées, d'une certaine manière, toutes les traditions humaines. Nourris de traditions multiples, concrètes, précises, qu'ils cherchent à replacer et à revivre dans l'époque où elles ont eu leur pleine force afin de retrouver ainsi, perçant l'histoire, leur signification permanente, ils restent liés et assurés, par la tradition à travers les traditions. Et cette patrie, cette maison paternelle qu'aucun exil ne dérobe, où substance et liberté cessent mystérieusement de s'exclure, empêche à jamais qu'ils ne deviennent des vagabonds apeurés, pleins de nostalgie pour l'abri des prisons. Ouverts et liés, ouverts par leurs liens, liés à tous, à travers l'espace et le temps, par leur ouverture même, ils s'appuient sur une exigence absolue où tout se fonde, même l'exigence particulière d'une tradition

définie. Ainsi Socrate, choisissant de mourir sous le coup d'une condamnation qu'il méprisait.

Mais paradoxalement, cette pensée jaspersienne, prête à accepter toute particularité traditionnelle pour lui donner son efficacité de «chiffre», se condamne peut-être à l'inefficacité sociale. Elle rend en effet de plus en plus difficile et en somme impossible l'adhésion d'une société à une tradition donnée, définie et particulière. Et apprendre à déchiffrer les mythes de la tradition religieuse ou morale, c'est se mettre dans l'impossibilité d'en créer. La vie de Jaspers et son enseignement bénéficient encore d'un fonds de tradition qui s'est transmis, tant bien que mal, par-dessus ou plutôt par-dessous deux guerres mondiales – plutôt mal que bien, vague, diffus, souvent méprisé et raillé, mais donnant tout de même valeur et force à certains mots, certaines images, certaines exigences. J'ai entendu Jaspers, dans un cours, parler de la précieuse substance traditionnelle sauvegardée aujourd'hui par les Eglises. Mais à quoi bon si, d'autre part, enseigner l'art du déchiffrage et de la non-littéralité de toute tradition revient à rendre impossible la vie collective à l'intérieur de *l'une* d'elles? S'il devient impossible de la transmettre simplement sans hypocrisie? Et comment se défendre, dès lors, contre cette maigreur du faire, cette hémorragie de substance qui nous menace de toutes parts? Enfin, si les préceptes définis de toute tradition morale doivent perdre leur rigueur objectivement prescriptive pour devenir les chiffres d'une expérience transcendante et rigoureusement personnelle de la moralité, comment résister collectivement, sur le plan du nombre, à l'attrait de l'innocence anonyme offerte par la machinerie totalitaire?

Je vois bien que l'histoire universelle, en s'instaurant sur notre globe, nous incite et nous oblige à dépasser les cadres locaux, et seule une pensée comme celle de Jaspers, sans doute, permet de concevoir ce dépassement sans que les traditions particulières soient perdues. Ainsi s'accomplirait le bond dont parlait Bergson, par lequel on dépasse toute collectivité sociale, si large qu'elle soit, pour rejoindre d'un coup la personne et l'humanité entière. Mais trouvera-t-on ainsi la plénitude ou le vide? – Ni le vide, ni la plénitude, mais la plénitude *possible*. Est-ce assez pour garder et sauvegarder une société qui la sauvegarde? Pour résoudre les problèmes quotidiens que posent l'éducation des enfants, la transmission de la substance traditionnelle, le maintien de quelques règles sans lesquelles l'homme

se perd lui-même trop vite pour pouvoir penser? La plénitude *possible* peut-elle fonder une tradition universelle? Peut-être Jaspers, qui sait le prix et la fragilité de la tradition qu'il incarne et la violence des menaces qui pèsent sur nous, répondra-t-il à ces questions.*

---

* Pour la réponse de Jaspers voir la note au début de cet article.