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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 33 (1973)

Artikel: Kierkegaard lecteur de Hegel

Autor: Muller, Philippe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883241

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: 11.07.2025

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

Kierkegaard lecteur de Hegel

par Philippe Muller

L'anti-philosophie de Kierkegaard est patente. Dès ses premières notes intimes, les thèmes sont théologiques ou esthétiques. Même quand il parle de la «joie et de la paix intérieure» que confèrent les sciences naturelles, la référence biblique vient tout naturellement sous sa plume.

Devant cette attitude, deux façons de réagir. Les premiers jouent le jeu de Kierkegaard, et acceptent de l'exclure de la philosophie. Il aurait mal lu Hegel et les hégéliens, mal intégré l'histoire de la philosophie, il choisirait, pour s'exprimer, un langage qui manque de technicité et d'univocité, aux catégories trop nombreuses, plus de quatre-vingts, et trop floues. Bref, Kierkegaard est un accident qu'on a sans doute avantage à abandonner aux théologiens: ils ne sont pas à une approximation près, et ils se servent du langage et de la pensée tout autrement que le philosophe.

Les seconds relèvent le défi inhérent à l'attitude de Kierkegaard. Ils essayent de comprendre les raisons philosophiques qu'il a eues de ne pas être hégélien, c'est-à-dire à son époque, de ne pas se définir par la démarche philosophique. Ceux-ci se trouvent par ailleurs devant l'obstacle des positions religieuses de Kierkegaard. Ce n'est qu'en les écartant, au moins en première analyse, qu'apparaît l'horizon philosophique chez lui, en quelque sorte propédeutique par rapport aux démarches de la foi. De toute façon, on peut s'intéresser à Kierkegaard sans achever comme lui l'itinéraire. Certes, il nous provoque à personnaliser notre pensée, dans la mesure où la vérité s'incarne dans la subjectivité, mais cette personnalisation peut se faire en aboutissant à d'autres partis sur l'absolu.

C'est dans ce second groupe que nous aimerions nous ranger. Nous nous sommes intéressés à Kierkegaard non pas comme fondateur de l'existentialisme, ou comme précurseur de philosophes modernes, mais tout au contraire, comme critique de Hegel, en espérant saisir chez lui des éléments de vérité que l'hégélianisme avait omis, et dont un

philosophe moderne doit tenir compte s'il veut à la fois sauver ce qu'il y a de valable dans l'approche hégélienne, et laisser retomber dans l'histoire ce qu'il y a de crispé, de superficiellement dialectique et de périmé dans l'œuvre hégélienne. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est finalement pas tant Kierkegaard – que Hegel. Nous nous servons de Kierkegaard comme d'un révélateur qui nous servira à mettre en évidence tels aspects du système auxquels nous n'avions pas prêté suffisamment attention. Cette perspective commande notre démarche. Nous commencerons par nous persuader que Kierkegaard a bien lu Hegel et le connaît dans le détail. Nous nous irriterons de la lecture qu'il en a faite, et qui écarte Hegel bien davantage que nous l'estimons légitime. Mais nous trouverons tout de même, dans les questions que Kierkegaard pose, des motifs puissants dans l'élaboration d'une philosophie moderne susceptible de répondre aux problèmes essentiels de notre époque.

I.

On sait aujourd'hui quel infatigable lecteur Kierkegaard a été. A sa mort, sa bibliothèque comptait plus de 2700 volumes, dont la plupart portaient des traces visibles de sa réflexion. Malheureusement, ses notes intimes, sous la forme où elles nous sont disponibles en français, ne nous permettent guère de dresser, année après année, l'inventaire des lectures qu'il a faites. Il faut s'efforcer de restituer le cadre dans lequel ces notations sont écrites, et c'est souvent par des tournures, des allusions qu'on devine les livres qui pouvaient occuper la pensée de Kierkegaard.

Dès les premières notations, cependant, on est dans le climat hégélien, par le vocabulaire utilisé. On a parfois parlé d'une phase hégélienne chez lui. Ce n'est assurément pas au sens où Marx passe, en 1837, par une période où il s'identifie lui-même au système hégélien. Kierkegaard est tout de suite dans une attitude cabrée à l'égard «du philosophique»:

> «La pierre placée pour fermer le tombeau du Christ pourrait s'appeler, me semble-t-il, plus convenablement *la pierre philosophale*, s'il est vrai que son enlèvement, non seulement aux pharisiens, mais pendant dix-huit siècles aux philosophes, a donné tant de besogne» 24. 11. 34, *Journal*, édition FERLOV et GATEAU, I, 24–5.

Dans sa longue note à l'intention du naturaliste Lund (id., p. 42, 1. 6. 35), déjà la vie est citée comme l'opposé de la dialectique hé-

gélienne («plus nombreux dit-il sont ceux à qui la vie réserve d'éprouver ce que veut dire au fond la dialectique hégélienne»). L'attitude constante de Kierkegaard trouve ses premières formules:

> «la philosophie et le christianisme ne seront jamais conciliables» (ibid., p. 60 – 19. 10. 35).

On n'a pas une réconciliation dans la note où Hegel est comparé à l'un de ceux derrière lesquels Kierkegaard s'abritera:

> «Hegel est un Jean Climacus qui ne prend pas d'assaut le ciel en entassant monts sur monts, mais *l'aborde* à force de syllogismes» (I, 147 – 20. 1. 39).

Année après année, la même note revient, insistant sur l'irréductibilité de la vie au concept, et de la philosophie au christianisme.

Ce qui vaut des notes intimes est encore plus vrai des premières œuvres publiées. Le *Concept d'ironie* le démontrerait à satisfaction. Mais c'est encore un exercice d'école. Si, venant d'Hegel, on relit l'*Alternative*, on trouve à chaque page une citation directe ou voilée, un jeu avec les concepts hégéliens, une réfutation obstinée par le détour de l'ironie. Le livre ne se comprendrait pas sans ce repoussoir. Sur la cinquantaine de passages qu'on peut relever, j'en prendrai trois qui ont valeur paradigmatique.

Le premier se situe tout au début, dans l'avant-propos. La première phrase renvoie à un passage de la Logique (1. II, sect. II, ch. III, C) et à une des thèses que Kierkegaard a été amené à poser comme essentielle, le renversement dialectique par lequel l'intérieur finit nécessairement par se manifester à l'extérieur. Or, comme on sait, le secret est constitutif de l'attitude existentielle de Kierkegaard. L'intériorité, chez lui, ne se termine pas en extériorité. Elle subsiste comme telle, au point qu'on ne peut, de l'extérieur, décider de l'intérieur, et qu'aucun signe ne permet de savoir si l'âme est croyante ou vide. Ce point sera fortement développé dans le *Post-scriptum*. Dans *l'Alternative*, il reçoit une réfutation ironique. Kierkegaard se sert ici d'un meuble, un secrétaire, qui recélait une liasse de manuscrits, ceux dont le livre sera fait. Il ne cède son contenu que par hasard. Ce trait constitue aussi une réfutation ironique de Hegel, puisque l'essentiel, ici le contenu, ne sera manifesté que par accident, et non par une démarche nécessaire. Ainsi, dès les premières lignes, nous sommes à la fois en climat conceptuel hégélien, et pourtant sur l'autre versant, dans une attitude critique et hostile.

On retrouve le même thème dans la digression qui introduit l'un des textes, *Les premières amours* (OC, 3, 217 sq). Ici, le contingent

apparaît sous le masque de l'«occasion». Tout le passage flaire l'anti-hégélianisme, et chaque phrase est lestée d'hostilité à l'égard de l'opposé de l'occasion, le nécessaire:

> «Car lorsqu'on est assez averti de la vie pour voir la plaisanterie que l'ordre éternel exerce à l'endroit de l'homme en faisant d'une chose tellement secondaire et insignifiante, d'une chose que l'on a presque honte de nommer, un facteur de première nécessité, on a envie de se mettre à la traverse et de lui rétorquer son sarcasme: de même que Dieu raille la grandeur de l'homme en le soumettant à la loi de l'occasion, de même aussi on raille cet ordre éternel en donnant à l'occasion une importance totale et en réduisant l'autre facteur à une misère; Dieu devient ainsi superflu, l'idée d'une sage Providence, une folie, et l'occasion, un mauvais plaisant qui se moque aussi bien de Dieu que de l'homme, de sorte que toute l'existence aboutit à une plaisanterie bouffonne, à une espèce de charade. – L'occasion est donc à la fois la plus importante et la plus insignifiante des choses, la plus sublime et la plus futile, la plus considérable et la plus négligeable. Rien n'arrive sans elle, sans pourtant qu'elle y ait part. Elle est la catégorie limite qui forme proprement la transition de la sphère de l'idée à celle de la réalité. La logique devrait y songer. Elle a beau s'enfoncer dans la pensée immanente, se précipiter du rien dans la forme la plus concrète: jamais elle n'atteint l'occasion, ni par suite la réalité ...» OC, 3, 224.

Nous notons ici l'apparition d'un thème que le *Post-Scriptum* développera jusqu'à satiété, l'opposition du nécessaire, de l'idée immanente, et de la réalité. Là où le nécessaire régit la pensée, nous ne sommes que dans la possibilité, dans ce que Kant appelait le plan seulement conceptuel. Là où nous rencontrons le réel, la nécessité disparaît au profit du contingent, forme que prend le choix subjectif dans son expression naturelle.

Le troisième passage figure dans le *Journal du Séducteur*. Johannès a pénétré chez la tante de Cordélia, et tandis que son rival transitoire entretient la jeune fille, il se glisse dans les bonnes grâces de la vieille femme:

> «Pour moi, je ne me cache pas de mes longues explications avec la tante: mercuriales, nombre de pots de lait nécessaires pour la fabrication d'une livre de beurre, sans oublier le moyen terme de la crème et la dialectique de la baratte: autant de données positives qu'une jeune fille peut entendre sans dommage, avec l'avantage autrement rare de fournir à la conversation une matière solide, substantielle, édifiante et propre, par surcroît, à enrichir l'esprit et le cœur». OC, 3, 328.

Passons sur l'ironie qui résulte de la dialectique hégélienne appliquée à la fabrication du beurre: la pointe anti-hégélienne figure bien plus dans la manière dont le séducteur qualifie sa conversation. Elle est édifiante, alors que Hegel interdisait à la philosophie de l'être. Elle enrichit l'esprit et le cœur, alors que Hegel est renvoyé à la seule raison.

Mais cette guérilla intellectuelle ne reste pas confinée aux premiers écrits. Jusqu'au bout, Kierkegaard maniera le langage de Hegel, non pas pour le reprendre à son compte, mais pour le fausser dans sa destination, et lui faire dire le contraire de ce que Hegel en tirait.

II.

Quand on serre davantage cet anti-hégélianisme, on ne peut se défendre d'une certaine irritation. Le dialogue de Kierkegaard et de Hegel est un entretien sans interlocuteur. Sur l'essentiel, les sarcasmes de Kierkegaard n'atteignent pas tant Hegel qu'un hégélianisme détaché de la réflexion vivante, figé en notions dont la signification n'est plus cherchée dans la mobilité de la vie, celui des épigones. Est-ce de Hegel qu'on peut dire:

> «La langue de l'abstraction ne mentionne... jamais ce qui constitue la difficulté de l'existence et de l'existant, et elle en donne encore moins l'explication. Justement parce qu'elle est *sub specie aeterni*, la pensée abstraite ne tient pas compte du concret, de la temporalité du devenir propre à l'existence et de la misère que connaît l'existant du fait qu'il est une synthèse d'éternel et de temporel, plongé dans l'existence» PS IIe partie, 2e sect., ch. III, 1.

Une telle lecture n'est possible que si l'on omet l'essentiel, la présence auprès de nous de l'absolu, et d'un absolu non pas mort et complètement actualisé, mais sujet vivant se déployant dans le temps. Chez Hegel, la dialectique marque la tension entre deux pôles qui ne cessent de se déplacer et de se recréer, celui de la particularité en quête d'universel, et de l'universel en sursis d'actualisation. Dans la mesure où on l'endosse comme son destin propre, elle n'est certes pas principe de simplification, puisqu'elle interdit de jamais s'arrêter à un palier déterminé, et qu'elle pousse toujours au-delà jusqu'au moment où tout le particulier se sera fait sujet absolu, et où ce sujet absolu aura quitté son abstraction pour informer et soutenir dans l'existence ce particulier. Je dirais volontiers que c'est précisément cela qui rend l'accès à Hegel si difficile: qu'il ne cesse de mentionner ce qui fait la difficulté de l'existence, cette scissiparité du singulier qui ne peut autrement que tendre vers l'universel, et cette ouverture de l'universel en attente du singulier. D'un trait de plume, Kierkegaard reproche à Hegel d'ignorer ce qui semble bien en constituer le ressort toujours actif.

Certes, cette irritation ne fait que s'aggraver quand on reprend les concepts clef des systèmes, celui de système précisément, celui d'existence, celui d'absolu. Comme l'a montré RADERMACHER dans son «*Kierkegaards Hegelverständnis*» (Cologne, 1956), chaque fois que l'on serre les textes, on trouve chez Hegel tellement de ce que Kierkegaard cherche en vain chez lui, qu'on se décourage, et qu'on en revient presque à l'impatience de ceux qui lui dénient toute acuité philosophique.

Ne reprenons qu'un de ces malentendus, celui qui concerne la notion de système. Pour Kierkegaard, le critère du système est sa fermeture, et celle-ci étant posée, sa totale actualisation, et par suite sa fuite hors du temps. L'écharde dans le système, c'est l'ouverture de l'existence concrète. Pour que le système puisse l'englober, et il le doit s'il se prétend à la fois totalité et pensée de la totalité, il faut qu'il commence par lui substituer son passé, c'est-à-dire qu'il en exténue le temps et le remplace par de l'éternel, ou au moins de l'intemporel. D'où l'exclusion réciproque souvent mentionnée: ou bien le système, et il est peut-être accessible, mais en Dieu seulement, et il n'y a pas d'existence, d'ouverture, de choix; ou bien l'existence, et le système n'est alors que possibilité, abstraction, passé.

On voit bien par quel biais cette lecture atteint quelque chose chez Hegel. Mais aussi en quoi elle commence par l'empailler pour en parler, par le figer dans un réseau de notions posées une fois pour toutes, et désormais privées de toute mobilité. On n'a la notion de système contre laquelle Kierkegaard s'acharne, que si on lit Hegel à partir de la fin, en supprimant dans la lecture le chemin parcouru, en oubliant «la peine et la dureté du négatif», bref en logicisant la dialectique jusqu'à en tarir les sources vivantes. En d'autres termes, on retourne à ce qui était le propre de l'entendement, et à ce que Hegel refusait dans la «Reflexionsphilosophie» qu'il lisait chez Kant. C'est au niveau de l'entendement qu'on a des notions fermées sur elles-mêmes, qui se groupent en structures abstraites, finies, et totalement actualisées. La raison dialectique rompt avec cette instrumentalisation propre à l'entendement, et rend mobiles, les unes par rapport aux autres, les notions qui étaient posées dans leur exclusion réciproque. C'est l'entendement qui crée les oppositions irréductibles dans lesquelles Kierkegaard veut nous enfermer. Si la pensée hégélienne résiste à ce traitement taxidermique, et si, par conséquent, la critique de Kierkegaard s'y trouve anticipée, et d'avance dépassée, il y a

cependant une raison majeure qui impose à Kierkegaard cette lecture, et qui correspond à un problème auquel le système hégélien avait peut-être donné une solution trop hâtive.

Ce problème est celui de la religion. Il met en évidence le clivage existant entre deux familles spirituelles, celle qui souligne l'unité et la totalité, et par conséquent minimise les hétérogénéités et ménage partout des transitions grâce auxquelles les niveaux ou les sphères les plus disparates finissent par coexister dans le même ensemble – et celle qui insiste sur la différence, creuse des abîmes, déchire l'être et l'homme entre des pouvoirs opposés et incompatibles. Chez Hegel, la religion vient prendre place dans le système, et une place qui prédomine au point qu'on peut lire son œuvre entière comme une théologie spéculative, ou qu'on parvient à en tirer, comme récemment H. KÜNG, des instruments théologiques. Le seul fait que la religion est ainsi intégrée implique entre elle et les autres activités de l'esprit des passages qui vont à la fois la conserver dans ce qu'elle a «de vrai», et dépasser certains de ses aspects abandonnés au négatif. Elle est, comme le dirait Leibnitz, vraie dans ce qu'elle affirme, et fausse dans ce qu'elle nie. Et ce qui vaut pour la religion englobe bien évidemment ce qui en est le foyer, Dieu. Le système hégélien a pour conséquence de résorber progressivement l'altérité de Dieu, jusqu'à l'identifier à l'esprit absolu vers lequel le sujet monte en perdant sa particularité et en se faisant universel. Finalement, c'est le nom que prend l'absolu déjà près de nous – et qui veut l'être – dès le départ de la quête de la totalité et du concret.

Poser abruptement l'altérité irréductible de Dieu, souligner par conséquent l'hétérogénéité de la religion par rapport à toute autre démarche de l'esprit, voilà qui impose un remaniement en profondeur du système hégélien. Dans la mesure où ce système décrivait Dieu, il est récusé. Dès lors, la substance dernière lui échappe, il ne retient plus du concept que la forme, que le moule déserté par le réel, et l'aspect idéaliste de l'hégélianisme est seul conservé – avec ses traits abscons, ses déductions rocailleuses, ses prétentions absolutistes que l'ironie soulignera en les incarnant irrévérencieusement dans la personne même du philosophe idéaliste:

> «Quand donc on regarde un penseur abstrait qui ne veut pas clairement reconnaître et avouer le rapport de sa pensée abstraite avec sa propre existence, il a beau être un esprit remarquable, il n'en produit pas moins une impression comique: il est en train de cesser d'être un homme. Tandis

qu'un homme réel, synthèse d'infini et de fini, trouve justement sa réalité dans la sauvegarde de cette synthèse et est infiniment intéressé à exister, un pareil penseur a une double nature: il est un être imaginaire vivant dans l'être pur de l'abstraction, et parfois une triste figure de professeur dont le moi abstrait se défait comme on dépose sa canne... il est comique de voir un penseur qui, malgré ses airs de matamore, a une existence personnelle de jocrisse: marié, il ne connaît ou n'éprouve guère la puissance de l'amour; son union est aussi impersonnelle que sa pensée; sa vie personnelle est dépourvue de pathos et de luttes passionnées, et, en vrai philistin, il n'a d'autre souci que de chercher l'université la plus généreuse!» PS, ibid.

III.

On pourrait penser qu'en mettant en évidence la raison sous-jacente au remaniement idéaliste du système hégélien, cette position abrupte de l'altérité irréductible de Dieu, on épuise l'intérêt de Kierkegaard pour la réflexion philosophique. De fait, il pose au surplus un certain nombre de questions, qui sont peut-être autant de facettes de son refus premier, mais qui méritent chacune un instant de réflexion. J'en vois cinq principales, auxquelles je suggère de nous arrêter un instant.

1. Si on écarte pour un instant le figement du système hégélien dans une structure accomplie, complètement actualisée, liant entre elles des notions intemporelles, le trait le plus apparent qui nous frappe en abordant Hegel est la démarche, l'enchaînement des étapes, le «Fortgang». Certes, il ressort principalement de la Phénoménologie, mais il n'est pas absent de la Logique, et il inspire également la Philosophie du Droit, pour ne rien dire de l'Esthétique ou des écrits sur l'histoire universelle ou sur l'histoire de la philosophie. Partout, les diverses étapes ou les concepts subordonnés se rangent le long d'un cheminement. Cheminement ordonné, certes, où l'on ne peut guère sauter des étapes sans transformer la progression nécessaire en successions d'accidents et de contigences. Mais cheminement vivant, d'un quelqu'un qui colle à sa démarche, qui l'assume, qui conserve la mémoire ou la trace des étapes antérieures, qui s'ouvre vers les étapes ultérieures comme à un complément sans lequel il n'accèderait pas au contentement.

La question de Kierkegaard porte sur ce quelqu'un: qui devient, dans la progression par laquelle émerge progressivement le système?

«Quel est ce même sujet? Sans doute pas un homme individuel existant, mais la définition abstraite de l'homme en soi. La science ne peut pas avoir

affaire à quelque chose d'autre et a tout à fait raison d'agir de la sorte; mais ici aussi on joue sur les mots. On ne cesse de répéter que la pensée devient concrète. Mais comment concrète? Sans doute pas au sens où l'on parle d'un certain quelque chose existant? Ainsi, c'est à l'intérieur de la détermination abstraite que la pensée devient concrète, c'est-à-dire qu'elle reste essentiellement abstraite; car le concret consiste en l'existence, et l'existence correspond à la chose unique dont la pensée fait abstraction» PS, IIe partie, IIe section, ch. III, paragr. 3, note.

Hegel n'aurait pas accepté cette réponse. Le sujet qui devient à travers sa progression vers l'esprit absolu est chacun qui veut accéder au contentement essentiel, c'est-à-dire précisément cet homme individuel existant que je suis, et que je commence par être comme conscience sensible, pour découvrir sur le plan du savoir mon élan par lequel je me heurte dans la pratique aux autres et au-delà duquel j'entre dans les constructions de plus en plus englobantes de l'esprit, jusqu'à me faire sujet de l'histoire universelle qui avait commencé par être pour moi situation imposée et constellations de déterminations externes.

Mais la réponse que je viens de formuler n'est pas, comme telle, chez Hegel. Elle y est impliquée, mais je ne la dégage que sur la sommation de Kierkegaard. Dès le moment que j'y suis sensibilisé, je trouve chez Hegel une dialectique d'arrière-plan, qui tourne autour de la particularité et de l'universalité, non seulement au niveau des concepts, mais au niveau des caractères. Plus encore, je crois qu'on peut déceler chez lui trois spécifications de celui qui devient, celle qui se dégagerait au plan de la conscience de soi et aboutirait à la conscience malheureuse, celle qui résulte de l'étagement des niveaux d'être et qui culmine dans l'homme du désir, enfin celle qui commence avec les œuvres de l'esprit et s'achève par l'accession à l'esprit absolu. Mais, malgré cette triplicité de l'image anthropologique chez lui, une unité essentielle subsiste malgré et dans ces différences, marquée par le fait que ces images se lisent à des étapes différentes du cheminement total, que ce soit dans la Phénoménologie ou dans la Logique. C'est toujours le même sujet qui se déploie, et les différences résultent plutôt d'une sorte d'arrêt dans le déploiement que dans une hétérogénéité de nature de ce qui se déploie.

La lecture aplatissante de Kierkegaard nous contraint à creuser et à structurer à nouveau le système, à le lire, non plus dans son aboutissement, mais dans l'acte même par lequel il se constitue à

l'intérieur de chaque conscience, qui devient universelle sans cesser de rester particulière.

On discerne, derrière le contraste entre la sécheresse de l'abstraction postulée par la lecture que Kierkegaard fait de Hegel, et la multiplicité interne et la structuration possible de la personne qu'une autre lecture de Hegel suggère, un conflit plus fondamental. Il tourne autour de la catégorie de l'Individu, de l'Unique, qui est à la fois l'homme dans ses possibilités de perdition et de salut, et chacun d'entre nous dans la mesure où nous nous posons le problème de notre destination. Cette notion – J. BRUN le laisse clairement entendre dans son Introduction au volume 16 des œuvres complètes – polémise implicitement contre l'Homme générique dont Feuerbach venait d'utiliser la notion pour anthropologiser le religieux, et qui, sous la forme de «sujet de l'histoire» allait jouer un rôle grandissant dans les options du siècle passé. L'Individu de Kierkegaard est une notion an-historique, à laquelle on accède en tournant le dos à l'historico-mondial inhérent à la philosophie de l'histoire hégélienne. L'abolition de la dimension historique semble à Kierkegaard la condition même pour retrouver le sens du devenir chrétien. L'historico-mondial nous propose un avancement du royaume des cieux qui se produirait dans le monde sans nous, en quelque sorte dans l'extériorité, alors que ce royaume n'est promis qu'à chacun de nous en fonction de l'intensité de son engagement religieux, dans l'intériorité qui jamais ne transparaît à l'extérieur.

L'option entre le sujet hégélien, qui progresse à travers la peine du négatif vers la reprise en charge de l'histoire même, – et l'Unique kierkegaardien qui tâtonne sur place et espère se hisser d'un coup hors de l'horizontalité de l'histoire vers l'éternité verticale, devient proprement un pari sur l'absolu. Ici s'impose une alternative, dans un sens que n'avait pas prévu Kierkegaard, entre le suicide de «l'universel pensé» par la position abrupte d'un Dieu au-delà de toute pensée, et entre la tentative d'humanisme radical qui constitue l'effort philosophique depuis l'idéalisme allemand. Mais si l'on tranche pour le second terme, il faut revenir sur le rôle de l'individu dans la progression de l'histoire, montrer combien ce rôle reste fondamentalement essentiel, le protéger contre tout nécessitarisme socio-économique, le redéfinir en fonction du projet contemporain. Sur tout cela, on peut certes continuer à s'inspirer de Hegel, mais on n'y trouve pas les éléments indispensables à une réponse qui fasse justice des éternismes de toute nature dont notre pensée moderne est encombrée.

2. La seconde question que Kierkegaard pose à Hegel, et à nous, porte sur le statut du savoir et son enracinement dans l'existence. CHESTOV a centré sur l'antirationalisme de Kierkegaard son interprétation de toute l'œuvre. Il est vrai que Kierkegaard nous propose une disjonction radicale, un «ou bien, ou bien» dont nous avons déjà vu l'expression plus haut, et que nous retrouvons chaque fois que nous touchons soit au savoir, soit à la vie. Ici le système, là l'existence, ici la vie en surface, dans les possibilités, là le défi de la foi, ici l'éternité des concepts intemporels, là l'instant et son incitation au choix irréversible, ici l'histoire et l'historico-mondial, là l'individu dans l'affrontement solitaire de son salut. Tout cela revient à introduire à l'intérieur de la réalité humaine une scissiparité essentielle, et définitive. Certes, elle est comme toujours chez Kierkegaard fondée sur l'appel religieux:

«Le christianisme ne réside en aucune façon dans la sphère de l'intelligence» *Journal*, XI, 1 A/cité par GUSDORF, K., Seghers, p. 100.
«Non, la foi appartient à l'existentiel et y a son domaine; de toute façon, elle n'a rien à faire avec le savoir, au titre de comparatif ou de superlatif» *Journal* XI, 1 A, 237, ibid.
«Le christianisme n'est pas une doctrine, mais un message existentiel» *Journal*, X, 2, A, ibid.

Mais peut-elle subsister jusqu'au bout? Ne retrouve-t-on pas là une opposition semblable à celle que Hegel combattait de son temps, qui met une distance infinie entre deux activités humaines, et plus particulièrement exclut la pensée d'une d'entre elles, comme si l'homme était susceptible de sortir de son élément spécifique? De toute évidence, Kierkegaard revient sur ce point à des positions qui sont antérieures à Hegel, à celles de Jacobi, de Hamann, voire à celles de Kant.

Mais on ne peut en rester à ce renvoi à un passé que Hegel aurait périmé. Ce qui compte, c'est que l'attitude de Kierkegaard est post-hégélienne, et qu'il faut l'affronter sur un terrain nouveau.

Le savoir, chez Hegel, porte encore à la fois sur la nature et sur l'histoire, et il met en relation le sujet avec tous les aspects de sa réalité, celui qui le renvoie à la nature, celui qui l'achemine vers la culture. A cet égard, il est la dimension proprement humaine de notre manière d'être, il se trouve préfiguré dans les attitudes non cognitives, il est le filigrane présent dans chacune de nos rencontres avec le monde. Dans

cette perspective, il est absurde d'opposer quoi que ce soit d'humain au savoir, sinon, et encore, le refus de savoir que représente l'ignorance, ou les formes déficientes de savoir qui affleurent dans la conscience sensible. On doit se poser le problème de la foi en cherchant quelle pensée la hante comme sa vérité propre. Mais en aucun cas elle ne peut échapper à l'humain, donc à la pensée dont la forme la plus déterminée est précisément le savoir. Mais si cette position doit subsister devant la critique de Kierkegaard, il faut qu'elle relève le défi que lui lance la séparation radicale du savoir et de l'existence, et qu'elle rende mieux compte de l'insertion du savoir dans la vie chaleureuse et hésitante du sujet en voie de déploiement et d'épanouissement. L'intellectualisme de Hegel, et cet impérialisme du «logique» qui le conduit à forcer dans ses triades des réalités qui leur résistent, doivent ici céder le pas à une pluralité de perspectives et d'horizons permettant de rendre meilleure justice aux irréductibles de la réalité humaine.

3. Le troisième point nous ramène au religieux. Est-il nécessaire de le placer dans une seule ligne logique avec le savoir absolu de la philosophie, de telle sorte que seule la forme différencie les deux attitudes, et que le contenu reste le même? Ne se trouve-t-on pas nécessairement conduit à fausser l'un et l'autre? H. KÜNG, que j'ai déjà pris à témoin plus haut, fait la remarque que le nom du Christ n'est jamais prononcé dans la Phénoménologie, alors même que l'incarnation y joue un rôle décisif, dans une des étapes par lesquelles procède le sujet dans sa conquête de lui-même et du monde. Ne subsiste plus dans le système que l'idée du Christ, pas sa personne. Elle joue le même rôle que la figure du scepticisme, ou du stoïcisme, et elle doit être dépassée si l'on veut arriver au niveau où le sujet entre en possession de ce qui lui est propre. En termes techniques, elle est «en soi». Elle devient «pour soi» dans la suite du cheminement. Si ce traitement ne fausse pas foncièrement le stoïcisme, est-il réellement compatible avec ce que la religion demande? avec ce que le christianisme (lié à un nom déterminé, ou, comme dit Kierkegaard, à un moment déterminé du temps) implique?

Cette position hégélienne gêne finalement tout le monde. Pour ceux qui reprennent le projet d'humanisme intégral de la philosophie moderne, elle leste leur démarche d'un héritage dont ils se passeraient bien. Pour ceux qui en restent à des positions éternistes, elle menace de priver de substance les affirmations de la foi. Pour les

existentialistes récents, elle ferme prématurément l'exploration de l'intériorité, en lui imposant des concepts issus de la tradition qu'il est difficile de redéfinir entièrement à neuf. Pour les marxistes, elle renvoie à un moment transitoire de la marche de la conscience vers ses propres structures. Bref, elle représente ou bien une survivance de la théologie dans la philosophie qui cherche à s'en affranchir, ou bien un travestissement dans lequel on ne reconnaît plus le substantiel, et qu'il faut commencer par arracher pour retrouver l'essentiel des positions religieuses.

Pour nous, la critique de Kierkegaard nous inciterait à laisser retomber dans le passé et l'histoire de la philosophie le souci religieux dont Hegel ne pouvait encore être affranchi. Certes, cela impose à tout le système un remaniement profond. Mais sans ces remaniements, il reste désormais lettre morte, ou érudition, et c'est au prix d'un «renouveau critique» comme celui qu'essaie LITT (*Hegel*, Versuch einer kritischen Erneuerung, Quelle & Meyer/1952 Heidelberg), qu'il est susceptible d'animer encore des penseurs vivants.

4. Mentionnons au passage un quatrième apport positif de la critique de Kierkegaard. Manifestement, le système hégélien, pour lui, est renvoyé à ce qu'il appelle l'approximation, c'est-à-dire aux démarches de la pensée objective, celle qui cherche à expliciter les relations que les choses ont entre elles sans jamais pousser jusqu'aux choses mêmes. Dès lors, avec la philosophie, toutes les sciences, même si elles sont susceptibles de nous apporter des joies profondes, restent à distance du seul «savoir» qui compte, celui qui porte sur l'essentiel, celui qui définit le devenir chrétien de l'homme, et dont nous avons vu qu'il échappe par nature à la sphère de l'intelligence pour s'enraciner dans l'existentiel.

Certes, cette lecture fausse l'intention profonde de Hegel. Nous avons un peu tendance à négliger ce qu'il a dû sans doute considérer comme son apport principal, la possibilité d'englober dans la même démarche ce qui revient aux sciences de la nature, et ce qui concerne l'histoire. Nous passons un peu hâtivement sur sa philosophie de la nature, avec une certaine mauvaise conscience à l'égard des positivistes qui ont sur ce point prise sur les hégéliens orthodoxes. Mais c'est cet abandon qui sauve l'hégélianisme, et qui lui permet de subsister. KOJÈVE comme LITT s'entendent pour laisser couler au fond de l'oubli cet aspect du système. C'est implicitement ou explicitement centrer Hegel sur la raison dialectique, en abandonnant ce que la raison

instrumentale peut apporter de savoirs relatifs et approximatifs à notre domination de la nature.

Il me semble pressentir, dans cet abandon de la dialectique des choses, un legs de Kierkegaard, parallèle il est vrai au legs de Marx lui-même, si l'on renvoie à Engels seul les affirmations dogmatiques dans ce domaine. Dans ce sens, nous aborderions inévitablement Hegel dans l'éclairage existentiel que Kierkegaard nous propose, même si nous prenons ensuite distance de lui en restituant à Hegel ce dont il veut à tout prix le priver, un enracinement existentiel dans le monde de l'histoire.

5. J'en viens finalement à l'opposition la plus centrale de Kierkegaard à Hegel, celle dont les autres que j'ai citées sont dérivées. Les diverses catégories dont il se sert se rangent en deux séries, dont l'une va représenter la totalité accomplie, tandis que l'autre concerne le mouvement par lequel le sujet atteint à sa vérité propre, qu'elle soit dans la sphère esthétique comme pour don Juan, dans la sphère éthique comme pour l'assesseur Wilhelm, dans la sphère religieuse comme pour Abraham. Plus originelle que l'aboutissement du choix, cette seconde série de catégories n'est pas spécifiquement liée à l'option propre de Kierkegaard. En regardant mieux, on retrouve chez Marx la même partialité essentielle pour la réalisation, pour l'actualisation, contre le déjà réalisé ou le totalement actualisé. Pour Kierkegaard comme pour Marx, ce qui compte, c'est l'entre deux, le cheminement, l'effort vers l'objectif, le devenir ou la production. Le système est refusé parce qu'il est posé comme terminé. Il est l'abstraction et le passé. Il multiplie les transitions et les médiations, alors que le sujet, dans son progrès vers son objectif (quel qu'il soit) est forcé de choisir, d'exclure, et ordonne autour de lui l'entourage sur lequel il agit comme un faisceau de résistances ou de facilitations, mais dans tous les cas comme une réalité autre et impénétrable.

Les problèmes qui s'annoncent ici figurent dans la discussion autour de Hegel sous le thème de la fin de l'histoire, et dans le passage de Hegel à Marx sous celui de la réalisation de la philosophie. Ils sont au centre de la réaction de Kierkegaard contre Hegel et les hégéliens. Ou bien la philosophie comprend la totalité, et cette totalité s'est fermée sur elle-même, et alors toute subjectivité nouvelle ne représente par rapport à cette totalité qu'une ignorance ou un redoublement sans efficace – ou bien la philosophie (ou l'effort humain essentiel) est un devenir, déterminé davantage par la peine de son cheminement que

par une fin qui se dérobe encore dans l'avenir non totalement connaissable. On sent, dans cette disjonction, revenir toutes les questions précédentes, et se grouper en bouquet dans une seule interrogation sur l'homme.

Kierkegaard est conséquent avec lui-même en n'octroyant le système qu'à Dieu, qui se tient comme juge à l'issue de l'histoire, mais qui n'a pas besoin du déroulement du temps pour en connaître toutes les virtualités. L'homme fini ne peut se mettre ainsi au point d'aboutissement. Lui ne peut appréhender que le chemin, et ne fait que pressentir le but.

Si l'on pose que le système est encore ouvert, on sort de la notion même de système. Mais peut-être est-ce précisément dans cette notion que se cache la fragilité de la philosophie hégélienne? Peut-être ne peut-on en reprendre que la démarche, mais sans recourber sur lui-même l'esprit, et lui faire encompasser *tout* le réel? Peut-être le système ne sera-t-il terminé qu'au moment où l'histoire aussi sera achevée (pas seulement la préhistoire), dans le sens que l'homme aura épuisé les surprises du devenir, et pourra enfin stabiliser dans une société immobile, mais transparente et juste, sans classes, ses acquisitions essentielles?

IV.

Il était sans doute naturel que nous débouchions plus sur des questions que sur des réponses, dès le moment que nous acceptons certaines des questions de Kierkegaard comme valides, et que nous ne reprenions pas les réponses chrétiennes, et protestantes qu'il leur a données. Il y a place pour des élaborations philosophiques qui tiennent fermement à ce qu'il y a de contraignant dans la démarche réflexive hégélienne, cette réflexion au second degré dont LITT a remarquablement dégagé la structure, tout en abandonnant les points où le système s'ancre dans une tranche d'histoire périmée. Dans ces recherches d'une synthèse de plus haut niveau, les réflexions qui nous sont proposées par Kierkegaard sont autant de jalons, et, en commun avec d'autres, comme Dilthey et Collingwood, elles nous engagent dans une voie qui termine l'ère d'indécision et de verbiage dans laquelle nous avons trop longtemps flâné.