

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 31 (1943)  
**Heft:** 127

**Artikel:** Études critiques : la pensée de Kierkegaard  
**Autor:** Burnier, André  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380433>

### **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:** 15.04.2026

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

*La Revue de théologie et de philosophie tenait à s'associer à l'hommage rendu ailleurs (cf. Etudes de Lettres, 1<sup>er</sup> avril 1942) à André Burnier, qui fut un de ses meilleurs collaborateurs.*

*Elle remercie vivement Madame André Burnier d'avoir bien voulu lui confier les pages que voici sur la pensée de Kierkegaard, ainsi qu'une étude critique sur la découverte de la personne de M. Charles Baudouin, qui paraîtra dans un prochain fascicule.*

Réd.

## LA PENSÉE DE KIERKEGAARD

---

L'imposant volume de M. Jean Wahl, intitulé *Etudes kierkegaardiennes* (1), est une véritable somme, non seulement de la pensée du mystique danois, mais encore de tout ce qui a été écrit sur lui, de toutes les interprétations auxquelles sa philosophie a donné lieu, de toutes les influences aussi qu'elle a exercées et qu'elle exerce encore à l'heure actuelle. Nous restreindrons notre étude à l'analyse critique de la pensée de Kierkegaard, telle qu'elle apparaît à la lumière de ce magistral ouvrage.

Les écrits de Kierkegaard ne sont pas l'exposé d'une doctrine toute faite, nous dit M. Wahl (p. 48) ; par ses œuvres mêmes, Kierkegaard se construit. C'est sa vie qui forme sa pensée ; et le chemin de cette vie connaîtra trois stades, que Kierkegaard appelle aussi trois conceptions de la vie ou trois sphères d'existence. Le premier est le stade esthétique, le second le stade éthique, le troisième le stade religieux. Il faut aussitôt remarquer avec Hirsch, un des commentateurs les plus éclairés de Kierkegaard, que celui-ci n'a pas voulu établir ainsi un *ordo salutis*, une succession d'états nécessaires, par lesquels il faut passer pour arriver à la vérité. Ils nous offrent plutôt un tableau de la richesse des possibilités humaines, ils représentent le chemin qu'a suivi le développement particulier de sa personnalité. En les parcourant à notre tour, nous connaissons également la diversité des manifestations de la vie humaine et leur valeur respective. Ajoutons que ces trois stades n'ont pas de liens entre eux ; Kierkegaard lui-même insiste sur cette discontinuité. Le passage de l'un à l'autre se présente chaque fois comme une nette rupture. C'est dire que, si la pensée de Kierkegaard s'offre à nous sous la forme d'une dialectique, d'une succession d'états qui se surmontent l'un l'autre, cette dialectique est uniquement qualitative et non logique ; elle est

(1) Paris, Fernand Aubier, 1938.

une dialectique de la vie qui ne se prête à aucune généralisation ni à aucune démonstration rationnelle.

Maintenant que nous avons précisé sans équivoque le climat de cette pensée, nous pouvons la suivre dans ses trois stades, reflet des trois expériences « existentielles » vécues par Kierkegaard.

Dans le premier stade, que nous avons appelé esthétique, l'homme dissout toute réalité en possibilités et va sans cesse vers de nouveaux désirs. Autrement dit, il vit entièrement dans l'immédiat, se refuse à s'attacher à rien, veut demeurer toujours disponible en face de sensations nouvelles et se livrer à une incessante jouissance du moment présent. Il forge des mondes brillants, s'ouvre à des points de vue enivrants ; il se souvient pour la joie d'oublier ; il oublie pour la joie de se souvenir. Virtuose de la vie, il s'essaie à en épuiser toutes les passions ; il se perd dans ses sensations et offre ainsi le spectacle d'une subjectivité pure qui choisit pour cadre de sa jouissance une immédiateté aussi absolue que possible.

Le résultat de cette attitude est le malheur. La vie perd toute continuité ; l'âme se livre à des mouvements désordonnés ; bientôt la saturation de la jouissance la conduit à l'apathie, à l'indifférence, au dégoût. Ainsi toute conception esthétique de la vie est désespoir, et le mécanisme secret de ce désespoir — qu'il soit conscient ou non — c'est l'impossibilité pour l'homme de se posséder. Qu'il se fuie à travers la succession de ses jouissances, qui deviennent comme autant d'oublis de soi-même, ou qu'il se cherche, au contraire, à travers elles, toujours l'homme est désespéré, parce qu'il ne se trouve pas, c'est-à-dire qu'il ne parvient pas à créer en lui l'union du fini avec l'infini, l'union de sa personne avec Dieu ; il assiste avec terreur à la destruction toujours recommencée de lui-même.

Pourtant ce désespoir est salutaire : il nous met sur le chemin qui conduit à la vérité et qui permettra, tout d'abord, à l'homme de passer au stade éthique. Pour sortir de son état de malheur le désespoir donne à l'homme ce commandement : « Choisis-toi toi-même ». Cessant donc de se poursuivre ou de s'oublier dans l'immédiat, l'homme s'accepte tel qu'il est et il assume la responsabilité de son moi, il adopte sa situation. Au lieu de ne connaître que des possibilités, l'homme éthique a une tâche ; au lieu de vivre dans l'instant, il reste au poste qui lui a été confié dans la vie. L'homme s'est choisi dans le stade éthique comme personnalité individuelle, c'est-à-dire que c'est bien son moi esthétique qu'il a choisi, mais pour l'intégrer dans un cadre général, dans la succession continue de l'histoire et de la tradition. Dès lors, en acceptant d'être ce qu'il est et d'appliquer à cette existence une norme universelle, la vie de l'homme connaît la stabilité par l'exercice du devoir ; celui-ci implique la capacité de distinguer le bien et le mal et d'être fidèle à l'idéal choisi.

Cependant, le stade éthique ne peut être qu'un lieu de passage, car cette fidélité dont nous venons de parler, cette stabilité que nous venons d'évoquer, ne peut se conserver. En fait, elle est brisée par le péché. Ou bien l'éthique

ignore que l'homme est pécheur, et alors elle est tout à fait oiseuse, ou bien elle tient compte du péché, et alors elle a dépassé ses propres bornes. « C'est seulement », dit Kierkegaard, « quand je me choisis comme coupable que je me choisis absolument moi-même » (p. 79). Et dès lors la force morale de l'homme est brisée. En s'enfonçant dans le repentir, l'homme découvre en lui une disposition indélébile au mal ; l'optimisme sur lequel était fondé l'éthique se dissipe. Il ne suffit plus pour l'homme de s'accepter pour s'ordonner ; il découvre qu'en s'acceptant il se refuse en même temps lui-même, puisqu'il se sent pécheur et se repent. L'homme prend alors conscience qu'il ne peut se faire équilibre à lui-même ; il se sent dépendant d'une autre force. « Quand l'individu par son péché », dit encore Kierkegaard, « est tenu en dehors de la norme générale du bien, alors il ne peut revenir vers elle qu'en se mettant — en tant qu'individu — dans un rapport absolu avec l'absolu » (p. 78).

L'homme doit donc franchir l'étape éthique pour atteindre le stade du religieux. Il sentira que ses efforts, les plus grands qu'il puisse faire, sont absolument vains, il retourne au désespoir ; mais le désespoir est son propre remède. Quand l'homme désespère absolument, il se remet à Dieu, il se fonde sur lui. Désormais il suivra un chemin où rien de permanent ne se rencontre plus, où l'on n'atteint aucun « résultat », à proprement parler ; il n'y a plus qu'un effort incessant vers le transcendant. L'esthétique et l'éthique sont toutes deux fondées sur le désespoir que l'une surmonte par la jouissance, l'autre par l'économie raisonnée ; elles aboutissent toutes deux à l'angoisse, dont l'homme ne réchappe que par sa conversion totale à Dieu.

L'histoire de cette conversion, c'est aussi pour Kierkegaard l'histoire de la vérité. C'est parce qu'il part du désespoir, et non du doute, que la vérité s'inscrit en termes d'existence et non de pensée. Mais avant de suivre le développement de cette dialectique existentielle dont nous avons eu jusqu'ici le décor, l'expérience sur laquelle elle se fonde, il nous faut dire brièvement comment Kierkegaard justifie le plan sur lequel il situe l'aventure de l'homme à la recherche de la vérité, pourquoi cette recherche n'est pas spéculative, mais au sens propre du mot « dramatique ».

Cette justification nous est présentée dans la réfutation de l'hégélianisme et, à travers ce système, de toute philosophie spéculative.

Cependant, au moment même où nous allons opposer la philosophie d'Hegel à celle de Kierkegaard, il nous faut constater que celles-ci ne sont pas sans avoir des traits communs ; la critique de Kierkegaard est celle d'un homme nourri d'hégélianisme et qui reste, malgré lui, visiblement marqué par cette première formation intellectuelle. C'est ainsi qu'il a trouvé dans Hegel un allié précieux pour lutter contre le romantisme et contre le stade éthique tout entier ; de même, l'insertion dans l'universel que l'individu cherche à s'imposer s'inspire de la dialectique hégélienne. Il y a plus : dans sa démarche la plus constructive, celle qui se veut la plus violemment anti-hégélienne et qui nous montre l'effort de l'homme vers la vérité religieuse, la pensée de

Kierkegaard reste tributaire d'Hegel. Et à quelle autre influence attribuer le caractère dialectique de cette recherche de la vérité, la conviction que le principe de contradiction est plus riche que le principe d'identité grâce à l'élan qu'il nous donne pour surmonter toujours les contraires, pour saisir l'être dans son devenir, qui est renversement constant du négatif au positif, du non-être à l'être ? Enfin, une commune intention lie Hegel et son critique : celle de saisir l'absolu. Mais, alors que pour Hegel cette ambition doit se réaliser par la réflexion continue de la pensée, pour Kierkegaard elle ne peut se satisfaire que par les expériences discontinues de la vie, par une série de « sauts » qui nous font passer d'une attitude à l'autre en consommant chaque fois une rupture absolue. Il serait par conséquent faux de prétendre que Hegel cherche à réduire l'être à la pensée ; ce qu'il faut dire plutôt, c'est que pour lui la pensée est une véritable médiation qui nous conduit à l'absolu, alors que pour Kierkegaard il n'y a aucune médiation continue possible, car toutes ces médiations sont elles-mêmes de l'ordre existentiel ; elles doivent être considérées comme autant d'attitudes de l'être, irréductibles les unes aux autres et qu'il faut atteindre chaque fois d'un bond. Ainsi, ce qui sépare Kierkegaard d'Hegel, ce n'est pas la fin qu'ils se proposent tous deux, ce n'est même pas la démarche dialectique que cette fin impose à l'homme ; c'est la nature de cette médiation, plus exactement, c'est la foi que Hegel a en une médiation de la pensée et le refus que Kierkegaard lui oppose. Voyons quelles sont les raisons de ce refus.

Hegel admet pleinement la réalité des contraires dans le monde, mais, en même temps, il prétend réduire cette opposition par l'activité de la pensée et la transformer en une « histoire » logiquement enchaînée, en un développement harmonieusement agencé de l'être lui-même, c'est-à-dire de l'idée. L'être peut être saisi par l'histoire, parce qu'il est immanent à l'histoire ; il est lui-même l'histoire, l'ensemble des contradictions qui trouvent en lui leur solution. Or, c'est là précisément ce que conteste Kierkegaard : les contraires, par le fait même qu'ils se posent *dans l'existence*, ne peuvent être conciliés. Ce qui a échappé à Hegel, selon Kierkegaard, c'est que l'existence est irréductible à la pensée qui voudrait l'unifier. L'existence est individuelle, irrationnelle, elle est qualité pure et, comme telle, dresse les contraires dans une opposition insurmontable. Il ne s'agira plus, par conséquent, de concilier les concepts, mais de choisir entre eux. L'existence devient ainsi un *choix* tragique. Entre l'Absolu et nous, entre Dieu et l'homme il y a donc un abîme. En tant qu'il est vécu, le péché est indélébile, l'homme est définitivement séparé de Dieu, et le Christ représente nécessairement un scandale pour l'existence de l'homme ; il est en absolue discontinuité avec l'existence humaine ; il exige de l'homme un véritable saut pour passer de « l'existence dans le péché » dans « l'existence avec le Christ ». Il met l'homme en opposition radicale avec lui-même. C'est ainsi que la dialectique de Kierkegaard, fondée sur l'existence, est purement qualitative, elle se traduit par une série de ruptures, constituant de véritables paradoxes,

puisque le saut qui nous fait passer d'un état à l'autre exige que nous reniions l'état dans lequel nous vivons pour embrasser l'état contraire.

Nous pouvons maintenant aborder l'étude de cette dialectique existentielle ; nous analyserons, en premier lieu, le concept qui en constitue le véritable ressort, celui de l'angoisse. En effet, si le plan sur lequel la pensée de Kierkegaard se développe est celui de l'existence, de l'individu, de l'irréductible qualitatif de la personne, c'est l'angoisse qui nous en fait prendre conscience. On peut dire que l'existence se fait d'abord angoisse, désespoir ; telle est la première constatation que fait l'homme quand il considère sa situation. S'il se rend compte que sa destinée se déroule sur le plan de l'existence, non sur celui de la pensée, comme nous l'avons dit, c'est que, dès sa naissance, l'angoisse le possède ; c'est elle qui détient le secret dernier de son destin ; c'est en découvrant sa signification que l'homme pourra prendre conscience du plan où sa vie s'écoule et de sa véritable orientation. En un mot, l'angoisse est le climat naturel de l'homme.

A vrai dire, bien que Kierkegaard ait lui-même parlé du concept de l'angoisse, le propre de celle-ci dans sa pensée est de n'être pas un concept. En effet, elle n'est nullement un produit de notre entendement, ni, davantage, un objet de science pour notre raison ; elle est de l'ordre des choses qui nous prennent à la gorge, pour parler avec Pascal, elle est un fait qui s'impose à nous et qui détermine, comme nous l'avons dit, le caractère propre de notre existence. On pourrait donc l'appeler une « catégorie concrète », puisqu'elle traduit directement la nature de notre être existentiel.

Attachons-nous maintenant à l'étude ou, plus exactement, à la description de cette traduction. Elle exprime, tout d'abord, le passage de l'état d'innocence à l'état de péché. Dès que la défense divine a retenti dans le jardin d'Eden, une certaine « possibilité de pouvoir » apparaît à l'homme comme une faute, mais sans qu'il sache exactement ce que représente ce pouvoir. Cet état est précisément l'angoisse, qui est attirance de l'homme vers la possibilité qui s'offre à lui et en même temps répulsion pour le pouvoir qu'il voudrait exercer. Ainsi l'angoisse traduit très exactement la tentation, elle est le vertige même de la tentation, comme elle traduit en même temps la liberté de l'homme, la possibilité d'un pouvoir.

D'autre part, liée ainsi à l'idée du possible, l'angoisse devient l'une des formes primitives de l'apparition du *temps*. Le temps se présente d'abord comme avenir et l'angoisse est tournée vers l'avenir, parce qu'elle se fonde sur la possibilité d'agir. Elle est aussi l'*instant*, en tant qu'elle nous pousse au péché, à nous séparer de l'éternité, à user de ce pouvoir défendu dont elle constitue l'attirance fondamentale. Elle nous révèle donc la puissance du néant, elle concrétise, si l'on peut dire, le « rien » qui se présente à nous sous la forme du péché, de la séparation de l'homme d'avec Dieu, séparation qui, par l'angoisse, devient une réalité, un pouvoir véritablement fascinateur. Ainsi toute la situation de l'homme se trouve définie par la caté-

gorie de l'angoisse, et nous pouvons résumer cet état de la manière suivante: l'homme est placé devant une possibilité d'agir, ce qui signifie que son existence est placée sous le signe de la liberté et du devenir. Mais cette possibilité d'agir, d'affirmer sa liberté et d'entrer dans le devenir, c'est aussi la possibilité de se séparer de Dieu, de se laisser séduire par le néant, en un mot de consommer le péché en quittant l'éternité pour l'instant, l'absolu pour le temps.

Voilà ce que traduit l'angoisse, en faisant éprouver à l'homme la possibilité d'user d'un pouvoir qu'en même temps il redoute. C'est dans l'angoisse et par l'angoisse que l'homme consomme le péché, grâce à l'affaiblissement qu'elle provoque en lui par cette sorte d'« antipathie sympathique » et de « sympathie antipathique » pour ce pouvoir d'action où se trouvent noués le devenir et l'instant, la liberté et le néant. Mais la signification de l'angoisse s'étend encore plus loin. Comme elle est un état à la fois essentiellement individuel et essentiellement humain, elle nous pousse à renouveler individuellement ce péché et fait que l'espèce entière pêche par nous, comme nous pêchons par elle. De plus, l'angoisse révèle la nature profonde de notre esprit et ses rapports avec notre corps. Enfin, c'est elle qui exprime le sens de l'histoire de l'humanité entière. Situation, nature, histoire de l'homme, l'angoisse détermine ainsi tous les aspects de notre existence. C'est par elle, en effet, qu'est définie la nature de notre esprit, car l'angoisse n'est rien d'autre qu'un rapport de notre esprit avec notre esprit lui-même. Celui-ci aspire à dépasser sa finitude, à embrasser l'infini. C'est donc lui qui, dans l'état d'innocence, peut user de la possibilité qui s'ouvre à lui d'enfreindre l'ordre de Dieu, c'est lui qui crée l'angoisse comme un rapport entre sa qualité d'être fini et son aspiration à se dépasser. Mais l'angoisse, à son tour, en déterminant le péché, le devenir et la liberté détermine l'esprit, quand celui-ci, dans l'état de péché, ne peut plus ni renoncer à lui-même et se fuir, ni s'aimer une fois séparé de Dieu.

C'est encore l'angoisse qui définira les rapports de l'esprit avec le corps. Si celui-ci n'est pas mauvais par nature, il le devient dans le péché. Par l'attrait que la sensualité exerce sur nous, croît l'angoisse de l'esprit devant l'attraction du « rien », devant l'attraction du corps avec sa caractéristique sexuelle. Pour Kierkegaard, comme pour Freud, angoisse et sexualité sont liées ; le corps représente depuis le péché la tentation désespérée à laquelle l'esprit est en proie. Il lui résiste et finit par céder à ce qu'on pourrait appeler le néant positif de la sensualité. Enfin, l'angoisse va rendre compte, comme nous l'avons dit, de toute l'histoire de l'homme, depuis la consommation du péché jusqu'au triomphe du salut.

Dans le paganisme, tout d'abord, l'homme n'a pas une conscience claire du péché ; une tristesse obscure et profonde l'accompagne, mais qu'il ne peut encore préciser. Avec le judaïsme l'angoisse se précise, elle est le sentiment d'avoir manqué à la loi. Mais c'est avec le christianisme que l'angoisse atteint sa plus grande intensité ; elle exprime l'attitude de l'homme cons-

cient de son péché, mais en même temps résolument opposé à Dieu, elle se traduit par l'attitude du démoniaque dans laquelle l'homme se replie sur lui-même, nie l'éternité et se veut esclave du péché. Son existence est faite, d'une part, d'ennui, de dégoût, de vide, et, d'autre part, d'instabilité, de discontinuité. Cette forme de l'angoisse que la créature éprouve lorsqu'elle est plongée dans le néant du péché, lorsqu'elle se repaît de son éloignement de Dieu, est nécessaire à l'homme ; il ne pourra se tourner vers Dieu que lorsqu'il aura épuisé toutes les possibilités du péché, lorsqu'il aura éprouvé tout le désespoir de son repliement sur lui-même. C'est en repoussant Dieu, la Vérité et le Bien, c'est en tremblant devant eux qu'il finira par s'ouvrir à eux. De même que l'angoisse de l'homme innocent devant le mal le faisait choir dans le péché, de même le tremblement du pécheur devant le Bien finit par l'attirer vers celui-ci. Le génie religieux s'éveille alors en l'homme, succédant à l'état démoniaque. L'homme, dès lors, ne tremble plus seulement devant son péché, mais devant son salut ; le dernier degré de l'angoisse est celui que l'homme éprouve devant la Croix de Dieu, devant le paradoxe de cette croix qui le sauve, lui qui est absolument pécheur, qui se sent irrémédiablement perdu. C'est alors que l'esprit se réconcilie avec l'Esprit, que l'éternité descend dans le temps, se fait elle-même instant, et que ce qui était séparé de Dieu le retrouve enfin. De même que le péché s'est fait « dans le moment », le salut s'accomplit aussi « dans le moment » ; cet esprit qui était dans l'angoisse, quand il pécha en succombant à la tentation d'exercer toutes ses possibilités et en se séparant de Dieu, retrouve enfin Dieu en éprouvant l'angoisse suprême de son néant et de sa séparation radicale de Dieu : c'est le salut.

L'histoire de l'homme se résume ainsi en une série de crises, de ruptures, de sauts, auxquels sa nature même le condamne et que la notion d'angoisse décrit fidèlement d'étape en étape. Elle est là dans l'état d'innocence ; elle est là dans la tentation qui nous sépare de Dieu ; elle est là pour nous faire éprouver notre solitude, notre abandon, pour nous faire mesurer l'étendue de notre faute ; elle est là, enfin, pour nous mener jusqu'à la porte étroite du salut et pour nous remettre entre les mains de Dieu, « ... quand il n'y a plus aucune issue, quand il n'y a plus aucun point d'appui, quand tout est perdu, quand l'homme est mort à lui-même et à sa raison, elle devient l'esprit secourable qui conduit l'homme où il veut aller » (p. 247). L'angoisse est le remède à l'angoisse, comme le désespoir est le remède au désespoir.

Cette description nous permet de comprendre que la situation de l'homme, vue par Kierkegaard, le conduit nécessairement à poser tout le problème de la recherche de la vérité sur le plan de l'existence ; puisque l'esprit est, pour Kierkegaard, essentiellement angoisse, le développement qui le mène à l'illumination finale représente une succession d'expériences vécues et non une série de démarches continues de la pensée. Aussi, maintenant que nous connaissons le caractère véritable de notre destinée, nous pouvons étudier ;

avec Kierkegaard, la structure philosophique de cette existence « dans l'angoisse ».

La structure de l'existence que nous devons retrouver, sous peine de nous éloigner définitivement de la vérité, est individuelle. Exister, c'est être un individu ; l'abstrait n'existe pas ; et être un individu, c'est choisir et se passionner ; l'existence est le moment de la décision et de la passion. Mais que signifie choisir pour un individu ? Cela veut dire avoir un moi, être un moi. L'individu a pour fin naturelle de se choisir lui-même, c'est-à-dire de remonter à ce qu'il y a de plus authentique en lui, à rétablir avec lui-même la relation la plus fondamentale, non pour la contempler comme une idée, mais pour la vivre de la façon la plus intense. Et cette relation authentique à laquelle nous devons tendre est la découverte de Dieu en nous. « C'est par le rapport à Dieu, présent au fond de la conscience, que le rapport entre moi et moi prend sa consistance. C'est au moment où le moi, en se rapportant à lui, se rapporte à Dieu, qu'il est vraiment moi, moi fondé en Dieu. Plus l'homme aura conscience de son rapport à Dieu, et plus il sera une personne. »<sup>(1)</sup> On peut donc dire que cette invitation à nous choisir nous-même nous incite à vouloir infiniment l'infini, à donner sa signification illimitée à notre moi, en le fondant en Dieu, sa véritable source. Mais ce choix implique en nous une passion. Il ne saurait se produire si nous ne nous portions pas vers nous-même et vers Dieu avec élan, si une force ne nous soulevait pas pour nous embrasser nous-même. De même, ce choix implique le devenir : ce moi que nous voulons atteindre n'est pas quelque chose qui est, mais quelque chose qui sera, il est une tâche. Puisque notre moi est tout entier plongé dans le temps et qu'il s'efforce de saisir l'éternel, il ne s'arrêtera jamais dans sa course ; sans se lasser il conduira ce choix, qui doit le conduire à Dieu, avec passion, au travers d'un devenir discontinu, fait de sauts qualitatifs tels que nous avons vu tout à l'heure l'angoisse l'illustrer, et cette attitude est celle du risque et de l'incertitude, car rien ne garantit à l'homme qu'il aboutira à l'éternité et qu'il verra Dieu. Il doit courir l'aventure spirituelle dans l'incertitude, sans jamais avoir conscience d'être élu : seul Dieu pourra juger si je suis parvenu à me mettre devant Lui.

Si telle est la structure de notre existence, dans quelle situation concrète nous place-t-elle ? Tout d'abord, elle nous impose la solitude ; nous ne pouvons accéder à Dieu que par ce qui, en nous, est le plus nous-même, c'est-à-dire par ce qui est unique. La relation que nous cherchons avec Dieu nous condamne à la solitude. Comme disait Plotin : « L'âme ne prend son vol, seule se dirigeant vers Dieu seul, que dans l'ombre de la nuit ». Pour parvenir jusqu'à Dieu, nous n'avons ni guide ni compagnon.

Ensuite, la structure même de notre existence nous oblige à ne connaître de vérité que subjective ; car la vérité est dans l'effort même que le moi fait vers lui-même et vers Dieu, la vérité est indissociable de l'existence

<sup>(1)</sup> *Ouvr. cité*, p. 263.

elle-même, de la façon dont nous vivons le rapport de nous-même avec nous-même et avec Dieu.

Autrement dit, ce qui importe n'est pas ce que nous connaissons, la représentation forcément imparfaite et approximative que nous nous faisons de Dieu, mais la manière dont nous vivons avec Dieu, l'intensité de notre passion et non la vivacité de notre intelligence. C'est là ce qui distingue *la vérité des vérités*. Les vérités sont des savoirs, des déterminations de concepts, des séries de propositions ; mais la vérité est un être, elle est Dieu, elle est donc pour nous le rapport que nous vivons avec cet être, elle est notre vie, tendue volontairement vers la communion avec lui. En un mot, la vérité n'est pas connaissance, elle est un mode d'existence ; elle est notre existence même, en tant que celle-ci est la voie qui conduit à Dieu. Mais, comme nous l'avons dit, nous ne saurons jamais si nous sommes dans la vérité ou dans l'erreur, nous ne sommes pas juges de la valeur de notre effort, nous ne pouvons déterminer nous-même si la voie où nous avons engagé notre existence est celle de la vérité ou de l'erreur ; encore une fois, Dieu seul est juge.

Enfin, dernière conséquence de la structure de notre existence, cette vérité est incommunicable. Si, en effet, elle est expérience de Dieu vécue par un moi unique, comment sa subjectivité absolue lui permettrait-elle de se communiquer ? D'un moi à un autre moi, il n'y a pas de communication directe ; on ne peut donc éclairer les autres, si ce n'est indirectement. C'est à eux de deviner, à travers nos paroles, la vérité qui peut être valable pour eux aussi ; nous ne chercherons pas à les enseigner, mais à les appeler à se féconder eux-mêmes à notre contact.

Défini en ces termes et placé ainsi sur le plan de l'existence, le problème de la vérité est le problème même de la foi, celui de notre attitude à l'égard de Dieu. Si nous voulons approfondir sur ce point essentiel la philosophie de Kierkegaard, nous serons donc amenés naturellement à examiner sa théorie de la croyance ; elle contient sa théorie de la vérité et constitue ainsi le fondement de toute sa pensée. Selon M. J. Wahl, on peut, en effet, appeler la philosophie de Kierkegaard « une méditation sur la croyance ».

Définissons, tout d'abord, la sphère de la croyance. Celle-ci ne se rapporte ni à des faits ni à des idées ni au Christ historique ni à telle représentation de Dieu. Ce qu'elle exprime, c'est la liaison indissoluble, la liaison qualitative et existentielle de l'esprit de l'homme à l'esprit de Dieu, du moi à son fondement véritable. Comment donc se manifeste-t-elle ?

Aux yeux de Kierkegaard, la croyance n'est ni immédiate ni spontanée ; la liaison qu'elle nous révèle entre notre moi et Dieu n'est pas accessible sans autre à l'homme ; elle exige une dialectique, comme le plan de l'existence sur lequel elle s'exerce est lui-même dialectique. En effet, la croyance implique un choix, ce choix que nous avons évoqué en parlant du stade religieux, que nous avons rappelé en parlant de l'existence, le choix que l'homme se décide à faire de Dieu, ou de lui-même en Dieu, et qui n'est

possible qu'après l'épreuve totale de l'angoisse, du désespoir de son abandon. L'effet de la croyance est de nous rendre contemporains de l'éternel, par l'acceptation du Christ, c'est-à-dire l'acceptation de l'éternel dans le temps, instrument de notre salut. Mais nous commençons par repousser le Christ comme un scandale, il est, à nos yeux, un visionnaire, un fou, un destructeur de l'ordre établi. La croyance est précisément dans le choix que nous faisons du Christ après l'avoir repoussé, et ce choix constitue un véritable paradoxe ; il représente l'union possible de l'homme pécheur avec le Dieu parfait, radicalement différent de lui. Mais ce paradoxe exprime le caractère fondamental de la croyance : en effet, on ne peut croire *que* l'absurde, et d'autre part, l'absurde nous retient de croire. C'est là ce qui explique que la croyance ne sera jamais un fait acquis, elle est une passion, une lutte, une tension perpétuelle : notre amour qui nous jette vers Dieu, qui s'essaye à nous rendre contemporains de Dieu, nous apparaît en même temps comme une suprême folie et nous laisse toujours dans l'incertitude de ce que nous faisons ; aussi ce choix de Dieu n'est-il jamais définitif, nous devons à chaque instant le renouveler, sans jamais savoir, quand nous risquons ainsi notre personne tout entière dans cet acte d'amour, si nous sommes au sommet de la folie ou de la sagesse. Dieu cependant soutient notre effort et s'il ne supprime pas le scandale qu'est pour nous la présence de l'Éternel dans le temps, il nous donne la force d'en triompher toujours à nouveau, de retremper sans cesse notre foi. Il y a, par conséquent, dans la croyance une grâce, un don de Dieu ; toutefois, il ne nous l'accorde que sur notre prière : l'initiative du choix nous incombe, la force de la réaliser vient de Dieu.

Nous découvrons ainsi que le centre de la vie religieuse, c'est-à-dire, aux yeux de Kierkegaard, le sens de toute existence et de la croyance, c'est le paradoxe ; en effet, la relation essentielle qui doit s'établir entre l'Absolu et l'homme est une relation existentielle entre deux personnes, Dieu et le moi, qui s'excluent.

Si donc la clef de notre situation dans le monde est l'angoisse, la clef de notre effort vers la vérité est le paradoxe ; paradoxe, le péché qui, en nous séparant de Dieu, nous conduit au choix qui nous sauvera ; paradoxe, ce choix lui-même qui implique la pensée de l'Éternel dans le temps, paradoxe enfin la croyance elle-même qui se fonde sur l'absurde et que l'absurde paralyse. Du commencement à la fin de notre quête de Dieu, depuis le moment où, séparés de lui, nous aspirons à lui jusqu'au moment où nous le retrouvons dans un acte d'amour insensé, notre vie tout entière évolue vers son salut dans l'angoisse et dans le paradoxe, expressions fondamentales de la nature de notre existence et de la nature de la vérité que *celle-ci* nous impose.

Il est temps de conclure. Nous ne pourrions le faire mieux qu'en regardant encore avec M. J. Wahl le portrait que Kierkegaard trace de l'homme parvenu au dernier stade de la vie religieuse ; de cet homme réconcilié avec Dieu, après avoir passé par les défilés de l'angoisse et subi la tension passionnée et épuisante où le jette le paradoxe de son existence.

Cet homme ne jouit pas d'un bonheur tranquille, d'une paix assurée, comme certains chrétiens l'affirment de celui qui se sent sauvé et racheté; il ne jouit pas davantage de cet état euphorique décrit par certains mystiques qui croient avoir réalisé la fusion éternelle de leur personne avec la personne de Dieu. Kierkegaard ne veut ni d'un mysticisme facile, ni d'un christianisme confortable; pour lui, si loin que l'homme soit allé dans son expérience de Dieu, il reste un lutteur, un chercheur, un inlassable conquérant. L'homme ne peut accepter le Christ sans souffrir, sans que le monde devienne alors, par un juste retour, objet de scandale et de haine. La conscience même qu'il a d'être devant Dieu qui est tout comme un être qui n'est rien, le fait trembler d'une souffrance qui est joie, sans cesser d'être douleur. En définitive, l'homme, même sauvé et élevé jusqu'à la source de la vérité, demeure à cause de sa propre nature et de la nature de cette vérité un être d'angoisse, dont la volonté fermement tendue vers Dieu ne peut se relâcher un instant sans que les ténèbres le reprennent. Mais cette angoisse, au lieu d'être celle du néant, est celle de l'absolu; c'est toute la différence qu'il y a entre le véritable sentiment du malheur et le véritable sentiment du bonheur.

\* \* \*

Nous ne saurions présenter ici, après cet exposé rapide de la pensée de Kierkegaard, une critique complète de sa philosophie. Elle demande une pénétration approfondie, et une maîtrise que seul possède celui qui s'est longuement familiarisé avec elle. Il faut du temps, en effet, pour revenir de la surprise première qu'elle vous cause.

Cependant, il peut être intéressant de fixer quelques impressions et de voir ce qui, après un premier et rapide examen, nous attire vers cette pensée et ce qui nous laisse perplexe.

On a souvent caractérisé la pensée de Kierkegaard en disant qu'elle était l'expression de l'expérience passionnée d'une âme à la recherche de Dieu, le témoignage d'une vie plus soucieuse d'être vécue que d'être pensée. Elle est l'aboutissement d'un effort de réflexion où l'affectif domine l'intellectuel, où il s'agit de se mettre en mesure de sentir la réalité dans sa vérité dernière, plutôt que de la comprendre dans un acte de connaissance.

Je voudrais dégager tout d'abord ce qu'une telle position philosophique me paraît avoir de sain et de fécond. En effet, le philosophe est toujours tenté — l'histoire de la philosophie le prouve — de poser le problème de la connaissance comme si la réalité était un objet rigoureusement indépendant de l'esprit qui cherche à le pénétrer. C'est le propre de l'abstraction intellectualiste, contre laquelle le précurseur de l'existentialisme moderne s'est élevé, que de séparer ainsi l'activité de connaître de l'activité de vivre. Nous pouvons, je crois, être reconnaissants à Kierkegaard d'avoir mis en lumière, au cours d'une expérience religieuse d'une profondeur et d'une lucidité admirables, un aspect du problème de la vérité qui dépasse le cadre parti-

culier de la foi chrétienne. On peut le définir ainsi : quelle que soit la représentation que nous nous fassions de l'Absolu, qu'il soit ou non pour nous un Dieu personnel et sauveur, il reste vrai que, par notre situation même au sein de la réalité, par le caractère temporel de notre existence, notre attitude en face du réel détermine la manière dont nous formulons le problème de la connaissance ; notre connaissance de la vérité dépendra toujours de la façon dont nous sommes affectés par le réel et dont nous l'affectons, à notre tour. La vérité ne réside pas seulement pour nous, comme le voulait Kant, dans la conformité de l'être phénoménal avec la structure de notre esprit, mais dans la communion de tout notre être avec cette vérité ; celle-ci est donc liée à notre existence même. La réalité n'est pas une pure extériorité que notre raison intériorise, mais un tout fonctionnel dont nous sommes partie intégrante ; nous devons donc non seulement l'assimiler intellectuellement pour la faire nôtre, mais communier avec elle sur le plan de la vie ; nous devons éprouver véritablement la présence du moi dans l'autre et de l'autre dans le moi, au lieu de détruire par un travail d'unification artificielle et d'identification arbitraire ce fait, pour nous primordial, que nous ne sommes pas seulement devant la réalité mais que nous sommes la réalité elle-même. En maintenant dans sa recherche de la vérité une exigence affective, en éprouvant le besoin de sentir la présence de « l'autre » et non seulement de la constater et de l'expliquer, Kierkegaard a fait droit à l'une des exigences essentielles de notre connaissance. Cette exigence tient à la situation que nous occupons dans le réel, à notre existence même.

Par contre, je ne puis me défendre d'un sentiment de malaise quand je vois cet aspect de la vérité, que j'appellerai l'expérience de la communion vécue avec le réel, et qui me paraît être le propre de l'expérience religieuse, absorber toute l'activité de la pensée humaine ; et cela, au point de rejeter comme la plus dangereuse et la plus stérile des abstractions tout effort de cohérence, c'est-à-dire toute tentative faite pour *comprendre* cette expérience vécue. Certes, notre nature humaine exige que nous donnions satisfaction à notre besoin de communier avec le réel, mais il me semble que cette même nature nous commande de poursuivre aussi loin que nos forces nous le permettent l'œuvre de synthèse de notre raison. Comment vivre dans un rapport de communion avec le réel sans être conscient, et que signifie être conscient, sinon déterminer notre position dans l'ensemble qui nous entoure en établissant les relations que le tout entretient avec ses parties ? Il n'y a là aucune contradiction avec ce que nous venons de dire, mais, au contraire, l'affirmation d'une action réciproque entre deux plans de l'existence : nous ne pouvons posséder la vérité entière en dehors d'un acte de communion avec la réalité, mais cet acte nous suppose nous-mêmes capables de prendre conscience, c'est-à-dire de comprendre les rapports que la réalité établit au sein de la diversité à laquelle nous appartenons. A notre sens, nous ne tirerons un véritable profit de la lumière que jette Kierkegaard sur notre situation « existentielle » que si nous parvenons à fonder la com-

munion de notre personne avec le réel sur la conscience, aussi aiguë que possible, de la véritable structure de la manifestation de l'être. L'amour sans l'intelligence n'est que passion obscure ; l'illumination qu'il peut accorder à notre être, c'est notre intelligence qui la reçoit pour s'épanouir. Ainsi, les deux aspects de la vérité s'impliquent mutuellement comme la condition réciproque de leur achèvement.

Nous allons voir, d'ailleurs, que la pensée de Kierkegaard lui-même confirme cette fonctionnalité de l'être et du connaître, du vécu et du pensé. Par un curieux paradoxe, ce qu'il appelle le concret, le moi individuel considéré exclusivement sur le plan de l'existence est une abstraction aussi redoutable que celle du moi pensant, séparé de la vie et du temps. Que fait Kierkegaard, sinon de séparer arbitrairement un aspect — certes réel, mais partiel — de notre existence en prétendant ramener à ce seul aspect notre être tout entier ? Je ne sache pas d'homme concret qui ne soit tout l'homme, c'est-à-dire raison et passion, besoin de communion et de compréhension. Qu'arrivera-t-il à cet homme tronqué, à cet être amputé de sa mission intellectuelle ? Pourra-t-il renoncer vraiment à toute exigence de connaissance ? Lui suffira-t-il de vivre, sans penser ? Il n'y parviendrait pas, le voudût-il même. Mais le travail que l'intelligence devrait normalement accomplir, une anticipation arbitraire le remplacera. Sans qu'on sache ni d'où elle vient ni quelle garantie elle présente, une interprétation de la réalité, un système d'explication des rapports qu'entretient la nature de l'être avec sa manifestation sera dogmatiquement imposé à l'homme ; en l'occurrence, la vision chrétienne du monde sera sous-jacente à la description de notre existence. Si Kierkegaard peut entrer en communion avec l'Absolu, c'est qu'il a déterminé par avance les rapports que celui-ci entretient avec nous, c'est qu'il a construit le cadre où devaient venir s'inscrire notre angoisse, notre lutte, notre salut, autant d'expériences existentielles qui ne prennent de sens que si nous avons conscience d'une structure déterminée de l'être. Mais alors de quel droit m'imposerait-on d'autorité telle structure plutôt que telle autre ? Pourquoi ma raison, dont la fonction naturelle est précisément de me renseigner sur celle-ci, est-elle définitivement écartée non seulement de tout travail constructif, mais même de tout travail de contrôle ?

C'est ainsi, me semble-t-il, que la pensée de Kierkegaard possède à la fois le défaut et la qualité de toutes les philosophies qui se sont formées par réaction. Elle excelle à mettre en valeur un élément trop négligé dans la réflexion philosophique : le lien existentiel qui nous unit à la réalité ; aussi, la voyons-nous exercer son influence sur tout un courant de la pensée actuelle. Mais elle devient injuste et arbitraire dans sa façon de réduire à une non-valeur l'activité de la pensée rationnelle. Une fois encore, le jugement célèbre de Leibniz se trouve confirmé : Kierkegaard est plus vrai dans ce qu'il affirme que dans ce qu'il nie.

Mai 1939.

André BURNIER.