

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 13 (1963)
Heft: 4: Soeren Kierkegaard 1813-1963

Artikel: Philosopher après Kierkegaard
Autor: Ricoeur, Paul
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380798>

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: 12.01.2026

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

PHILOSOPHER APRÈS KIERKEGAARD

Lorsque Kierkegaard commença d'être connu en Allemagne, grâce à la courageuse traduction de Gottsched qui parut un pari perdu, puis en France, grâce aux admirables traductions de Tisseau et aux fameuses *Etudes Kierkegaardiennes* de Jean Wahl, le penseur danois fut tout de suite revêtu de la double fonction de la protestation et de l'éveil ; qu'en est-il aujourd'hui, trente ou quarante ans après cette percée dans la littérature philosophique et théologique européenne ?

Il faut bien avouer que nous sommes moins au clair aujourd'hui sur la signification philosophique de Kierkegaard. Penseur protestataire ? Mais contre quoi ? D'une seule voix nous répétons, avec Kierkegaard lui-même : contre le système, contre Hegel, contre l'idéalisme allemand. Penseur éveillant ? Mais à quoi ? La vogue de Kierkegaard nous invite à répondre : à l'existentialisme. Ce sont ces deux évidences préalables que je voudrais m'exercer à mettre en doute, afin d'ébaucher une seconde lecture que nous avons préparée dans la précédente méditation — lecture qui serait peut-être susceptible de donner un nouveau futur à l'œuvre de Kierkegaard, la première ayant maintenant épuisé toutes ses possibilités.

Commençons par le premier doute : Kierkegaard, père de l'existentialisme ? Avec le recul de quelques décades, cette classification n'est plus qu'un trompe-l'œil, peut-être la manière la plus habile de l'apprivoiser en le cataloguant dans un genre connu. Nous sommes aujourd'hui mieux préparés à convenir que cette famille de philosophies n'existe pas ; du même coup, nous sommes prêts à rendre sa liberté à Kierkegaard de ce côté-là. Nous voyions en lui l'ancêtre d'une famille où Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Heidegger et Sartre seraient cousins. Aujourd'hui l'éclatement du groupe, si jamais il exista ailleurs que dans les manuels, est évident : l'existentialisme, comme philosophie commune, n'existe pas, ni dans ses thèses principales, ni dans sa méthode, ni même dans ses problèmes fondamentaux : Gabriel Marcel préfère se faire nommer néo-socratique et Jaspers

souligne sa solidarité avec la philosophie classique ; l'ontologie fondamentale de Heidegger a éclaté vers une pensée méditante, archaïsante et poétique. Quant à Sartre, il considère son propre existentialisme comme une idéologie qui doit être réinterprétée dans le cadre du marxisme ; ces deux cas extrêmes sont le signe qu'il est moins éclairant, maintenant que vingt ans plus tôt, de prendre l'existentialisme comme une clé pour une interprétation pénétrante de Kierkegaard.

Ce premier doute est encouragé par notre lecture du *Concept de l'angoisse* et de *La Maladie à la Mort* ; nous y avons trouvé un penseur qui transpose une expérience vive dans une dialectique acérée, qui imagine abstraitements des stades de l'existence, plus construits que vécus, et les élaborer par le moyen d'une dialectique rompue : fini-infini, possible-actuel, inconscient-conscient, etc. Le soupçon nous est venu que cette dialectique rompue pouvait avoir plus d'affinité avec son meilleur ennemi — Hegel — qu'avec ses héritiers présomptifs.

Mais ce soupçon est immédiatement barré par une conviction en apparence plus forte : il est entendu que Kierkegaard est anti-hégélien ; il le dit ; il ne dit peut-être même que cela ; bien plus, il est entendu qu'il inaugure une nouvelle ère de la pensée, à la suite de l'idéalisme allemand : l'ère de la post-philosophie ; on tient ainsi pour acquis que la philosophie a atteint sa fin avec Hegel, que le discours philosophique est complet avec et par lui et que, après Hegel, quelque chose d'autre apparaît, qui n'est plus le discours. Cette interprétation de la pensée moderne est encouragée par la convergence des attaques de Marx, de Nietzsche et de Kierkegaard contre l'idéalisme. La protestation de l'individu seul devant Dieu, le nihilisme européen et la transvaluation des valeurs, la réalisation de la philosophie comme praxis révolutionnaire, ces trois grandes tendances de la pensée moderne, représenteraient la fin de la philosophie, conçue comme discours total, et le commencement de la post-philosophie.

Cette association de Kierkegaard avec Nietzsche et Marx est-elle plus éclairante que son incorporation au soi-disant existentialisme ? Je ne suis pas sûr que ce concept de la fin de la philosophie soit plus clair que celui de l'existentialisme. Mon doute est double : qui termine la philosophie ? Hegel ? Est-ce sûr ? Quant à la trilogie de la post-philosophie, est-elle réellement extérieure et étrangère à l'idéalisme allemand ?

Oui, qui termine la philosophie ? Nous admettons que Kant, Fichte, Schelling et Hegel forment une unique séquence qui atteint son sommet dans l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques* de Hegel ; mais cette présupposition est déjà une interprétation hégélienne de l'idéalisme allemand ; nous oublions que Schelling a enterré Hegel et, si j'ose dire, de loin ; nous négligeons toute la richesse inexplorée de

Fichte et du dernier Schelling ; et surtout nous nous méprenons sur Hegel lui-même. Peut-être, après tout, sommes-nous victimes de la mauvaise lecture que Kierkegaard et Marx en firent. Une nouvelle lecture de Kierkegaard est sans aucun doute solidaire d'une nouvelle lecture de Fichte, de Schelling et de Hegel lui-même. Mais je veux pousser plus loin mon doute concernant le concept même de l'achèvement de la philosophie occidentale et suggérer que les soi-disant post-philosophies appartiennent à l'ère philosophique de l'idéalisme allemand. Heidegger a montré avec quelque vraisemblance que Nietzsche accomplit un des vœux de la pensée occidentale ; si cette pensée est animée par la magnification de la subjectivité, par l'accomplissement du subjectum comme sujet, Nietzsche réalise cette requête philosophique de la pensée occidentale. Si nous disons, au contraire, avec Marx cette fois, que la philosophie jusqu'à maintenant a « considéré le monde sans le changer », Kierkegaard et Nietzsche appartiennent encore aux philosophies du discours. Pour Nietzsche, à son tour, Marx est encore dévoué aux idéaux de la foule, à la mythologie de la science — « notre dernière religion » — le dernier rejeton du christianisme et du platonisme. Pour un lecteur de Kierkegaard, Marx est encore un hégelien, mais pour de tout autres raisons : dans la mesure où la dialectique de l'histoire est encore une logique de la réalité, Marx représente le triomphe de la généralité et l'accomplissement même du postulat hégelien que le réel est rationnel et le rationnel réel.

Si j'ai joué ainsi de Schelling contre Hegel, de Hegel contre lui-même, de Nietzsche, de Kierkegaard et de Marx l'un contre l'autre, c'est seulement pour rendre douteuse l'idée même d'accomplissement ou de fin de la philosophie occidentale et pour libérer la lecture de Kierkegaard de ce schématisme et de ce préjugé. Nous sommes maintenant prêts pour la question : Comment peut-on philosopher après Kierkegaard ? Nous ne sommes plus contraints de séparer son destin de celui de l'idéalisme allemand et de le rendre tributaire de l'existentialisme.

Ma réponse comporte trois degrés. Je veux d'abord mettre de côté les aspects proprement *irrationnels* de Kierkegaard. Je veux ensuite considérer sa contribution à une *critique des possibilités existentielles*. Enfin, je veux mettre en relation cette critique avec *l'idéal du discours philosophique comme système*.

I. « L'EXCEPTION »

Il est un aspect de Kierkegaard qui ne peut être continué ni par le philosophe, ni par le théologien. Cette part est son existence incommunicable ; mais il y a une part qui peut être continuée, parce qu'elle

appartient à l'argumentation philosophique, à la réflexion et à la spéculation ; cette part est représentée par les pseudonymes. On ne peut pas philosopher après l'existant Kierkegaard, mais, peut-être, après ses pseudonymes, dans la mesure où ils appartiennent à la même sphère philosophique que l'idéalisme allemand.

Considérons la première face de ce paradoxe. D'un côté, Kierkegaard se tient en dehors de la philosophie et de la théologie. La question à laquelle nous sommes ici confrontés est celle de la *génialité*, comme *source non philosophique de la philosophie*. J'accorde même que le champ de cette génialité s'étend fort loin : il couvre non seulement le Kierkegaard réel — et inconnu — mais aussi le Kierkegaard mythique créé par ses propres écrits. Tout le monde accorde que le roman de son existence effective constitue quelque chose d'unique dans l'histoire de la pensée : le dandy de Copenhague, l'étrange fiancé de Régine, le célibataire à l'écharde dans la chair, l'insupportable censeur de l'évêque Mynster, la douloureuse victime du *Corsaire*, l'agonisant de l'hôpital public — aucun de ces personnages ne peut être répété ni même correctement compris. Mais quelle existence le pourrait ?

Mais le cas de Kierkegaard est plus singulier encore : personne n'a réussi comme lui à transposer sa propre biographie dans une sorte de mythe personnel ; par son identification à Abraham, à Job, à Ahasvérus et à d'autres personnages fantastiques, il a élaboré une sorte de personnalité fictive qui recouvre et dissimule entièrement son existence réelle ; cette existence poétique est aussi peu située dans le cadre et le paysage de la communication ordinaire qu'un personnage de roman ou mieux qu'un caractère extrême de la tragédie shakespearienne. Oui, ce qui est offert et refusé à la compréhension philosophique, c'est un caractère, un personnage, créé par ses propres ouvrages ; c'est un auteur, fils de ses œuvres, un existant qui s'est irréalisé lui-même et s'est ainsi soustrait aux prises de toute discipline connue. Car il n'appartient même pas à ses propres « stades sur le chemin de la vie » ; il ne fut pas assez don Juan, pas assez séducteur, pour être esthète ; il ne réussit pas à être l'homme de l'éthique, puisqu'il n'eut pas de métier pour gagner sa vie, qu'il ne fut ni époux, ni père et s'exclut du programme de l'éthique dépeint par le conseiller Wilhelm ; sa famille avait bien raison : « Comment ne pas être mélancolique quand on mange de cette façon sa propre fortune !... » Mais fut-il religieux au sens qu'il dit ? Le christianisme qu'il dépeint est si extrême que personne ne peut le pratiquer ; le penseur subjectif devant Dieu, le pur contemporain du Christ, crucifié avec Lui, sans église, sans tradition, sans culte, est hors de l'histoire. « Je suis le poète du religieux », dit-il. Je pense qu'il faut le prendre au mot. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Nous n'en savons rien. Kierke-

gaard est quelque part, dans les intervalles de ses stades, dans les entre-deux, dans les passages, comme un abrégé du stade esthétique et du stade religieux qui sauterait le stade éthique. Il échappe ainsi à l'alternative qu'il a lui-même posée dans « Ou bien... ou bien ». Kierkegaard est introuvable selon ses propres catégories. Il faudrait concevoir la coïncidence inouïe de l'ironie, de la mélancolie, de la pureté du cœur, de la corrosive rhétorique, y ajouter une pointe de bouffonnerie, enfin couronner le tout par l'identité de l'esthétisme religieux et du martyre...

Oui, Kierkegaard est une « exception » ; il faut non seulement le redire, mais en approfondir la conviction, c'est-à-dire lire Kierkegaard, puis le laisser être ce qu'il est où il est : hors philosophie et hors théologie. Je dis bien : le laisser être ce qu'il est ; il ne sert de rien de le corriger, de le réfuter, de le compléter. Ah ! dit l'un, s'il avait un peu plus le sens du pardon et un peu moins celui de la culpabilité ; un peu plus de culpabilité collective et un peu plus le sens de l'Eglise ! Ah ! dit un autre, s'il avait un peu plus le sens de la communauté, du dialogue ! Ah ! dit un troisième, qui en rajoute, s'il avait un peu plus le sens de l'histoire, un peu plus de respect pour la foule et d'affection pour le peuple ! Ah ! dit un dernier, s'il avait un peu plus de simplicité, de clarté, de cohérence ! Qui de nous, philosophes, politiques ou théologiens, n'a pas murmuré en ce sens contre Kierkegaard ? Vous sentez bien que tout cela est ridicule et vain : corrigez-vous Othello ou Cornélia ? ou le Bourgeois Gentilhomme ? Nietzsche disait : « On ne réfute pas un son ! » Ce qu'on ne réfute pas, en Kierkegaard, c'est l'existant, l'existant réel, auteur de ses œuvres, et l'existant mythique, fils de ses œuvres. On ne réfute pas Kierkegaard, on le lit, on le médite, et ensuite on fait sa tâche, « le regard fixé sur l'exception ».

Mais qu'est-ce que cela veut dire, pour le philosophe, poursuivre sa tâche les yeux fixés sur l'exception ? Je pense que c'est d'abord redécouvrir la relation intime de toute pensée philosophique, de tout travail philosophique, avec la non-philosophie. L'exception Kierkegaard, le génie rhétorico-religieux, le dandy martyr ne constituent pas une situation unique. La philosophie a toujours affaire à la non-philosophie, parce que la philosophie n'a pas d'objet propre. Elle réfléchit sur l'expérience, sur toute expérience, sur le tout de l'expérience : scientifique, éthique, esthétique, religieuse. La philosophie a ses *sources* hors d'elle-même. Je dis ses sources, non son point de départ ; la philosophie est responsable de son point de départ, de sa méthode, de son achèvement ; la philosophie cherche son point de départ ; elle va vers son point de départ ; là-dessus, Pierre Thévenaz, notre cher et toujours regretté Thévenaz, avait dit des choses convaincantes, décisives : la philosophie a son point de départ en avant d'elle. Mais, si elle cherche son point de départ, elle reçoit ses sources ;

elle dispose de son point de départ, elle ne dispose pas de ses sources, c'est-à-dire de ce qui la ravitaille et l'instruit en sous-œuvre. C'est ainsi que je comprends le mot de Karl Jaspers : « Nous qui ne sommes pas l'exception, nous devons philosopher le regard fixé sur l'exception. » Kierkegaard, en tant que génialité esthético-rhétorico-religieuse, est une de ces sources, mais au même titre que Stirner, que Kafka, que Nietzsche, pour autant que Nietzsche doit être traité lui aussi comme génialité philosophique — ce qui le caractérise aussi peu complètement que Kierkegaard (mais je pense, ici, au Nietzsche de Sils-Maria, au Nietzsche qui démissionna de sa chaire de Bâle, au solitaire de l'Engadine, à l'auteur des Aphorismes, au Nietzsche inventé par Zarathoustra, au Nietzsche interlocuteur de Dionysos et du Crucifié, au Nietzsche sombrant dans la folie, semblable en cela à l'insulteur de l'évêque et au martyr Kierkegaard). Je dis donc : la philosophie est en débat avec Kierkegaard comme avec tout génie non philosophique ; sa tâche propre reste de chercher le principe ou le fondement, l'ordre ou la cohérence, la signification de la vérité et de la réalité ; sa tâche est réflexive et spéculative.

Telle est la première réponse ; mais chacun sent que cette manière de reconnaître le génie esthético-religieux de Kierkegaard est aussi une manière de l'exiler hors de la philosophie. Chacun sent que Kierkegaard n'est pas — ou n'est pas seulement le non-philosophe. Kierkegaard nous embarrassse parce qu'il se tient, par rapport à la philosophie, à la fois au-dehors et au-dedans.

2. LA CRITIQUE DES POSSIBILITÉS EXISTENTIELLES

Kierkegaard s'est poussé lui-même à l'intérieur de la philosophie et de la dogmatique chrétienne ; cela rend plus inconfortable, plus insupportable, le rapport que nous avons avec lui. Ce qu'il nous faut maintenant prendre en compte, ce n'est plus sa génialité — réelle ou fictive, biographique ou mythique, celle du *Journal* et celle de la transposition poétique de son expérience vive — mais son argumentation. Nous avons déjà été conduits à cette face inverse de la question kierkegaardienne par l'éénigme des pseudonymes ; si Kierkegaard se tient à l'extérieur de la philosophie, Constantin Constantius, Johannes de Silentio, Vigilius Haufniensis — noms allégués de Soeren Kierkegaard — sont des auteurs philosophiques. Or, le problème des pseudonymes, c'est celui de la communication indirecte ; et la communication indirecte, à son tour, repose sur un mode propre d'argumentation. Nous ne pouvons donc pas nous borner à reconnaître en Kierkegaard l'exception, puis à lui donner son congé, sous le prétexte qu'il est l'exception géniale ; il exige lui-même d'être des nôtres par sa terrible puissance d'argumentation. Nous sommes à nouveau confrontés à une

question que nous avons dû laisser plus haut sans réponse : Kierkegaard, disons-nous, non seulement argumente, mais élabore des concepts : *concept* de l'angoisse, concept du désespoir, concept de péché, concept de position ; il ne se borne même pas à édifier des concepts, il construit, en outre, sur le terrain même de la dialectique hégélienne, une antidialectique, faite d'oppositions non résolues, qu'il appelle paradoxes ; or, le paradoxe est encore une structure logique, celle qui convient au type de démonstration requise par la problématique de l'existant, de l'individu devant Dieu. Il faudrait ici considérer l'œuvre la plus extraordinaire de Kierkegaard, le *Post-scriptum non scientifique aux Miettes philosophiques*. C'est maintenant tout un réseau de catégories qui se déploie : l'éternité et l'instant, l'individu, l'existant, le choix, l'unique, la subjectivité, le devant Dieu, l'absurde. Ce n'est plus de la non-philosophie, c'est de l'hyper-philosophie, jusqu'à la caricature et la dérision. C'est pourtant à ce niveau, celui des *catégories de l'existant*, que se pose le problème décisif, celui de la logique du discours kierkegaardien.

Or, ce problème ne peut être abordé de face sans une totale réévaluation des rapports entre Kierkegaard et l'idéalisme allemand. La seconde lecture de Kierkegaard est nécessairement aussi une seconde lecture de l'idéalisme allemand. Mais cette lecture requiert d'abord que soit déliée l'apparente logique de la séquence « de Kant à Hegel », pour rappeler le titre du grand livre de Kroner. Je donnerai quelques suggestions en vue de cette seconde lecture.

En un sens, Kierkegaard appartient déjà au mouvement général de la philosophie allemande, après 1840, que l'on a appelé « le retour à Kant ». La phrase que nous citions dans la première étude : « Le paradoxe requiert la foi, non la compréhension » ramène invinciblement au mot fameux de Kant : « J'ai dû abolir le savoir pour établir la croyance. » Le champ de comparaison doit même être élargi : la fonction philosophique du paradoxe, chez Kierkegaard, est voisine de la fonction philosophique de la limite chez Kant ; on peut même dire que la dialectique rompue de Kierkegaard a quelque affinité avec la dialectique kantienne, comprise comme une critique de l'illusion. C'est, dans les deux cas, par le moyen d'un discours brisé que l'essentiel peut être dit. Il y a ainsi quelque chose, chez Kierkegaard, qui ne peut être dit sans un arrière-plan kantien et il y a quelque chose, chez Kant, qui ne prend son sens que par le moyen de la lutte kierkegaardienne avec le paradoxe.

J'accorde que cette confrontation avec Kant est moins satisfaisante que toutes celles que nous allons considérer ; c'est seulement dans une perspective philosophique où la seule alternative serait entre Kant et Hegel, que cet apparemment s'impose. Finalement, Kierkegaard n'est pas un penseur critique, au sens kantien du mot : les

questions de condition de possibilité ne l'intéressent pas, du moins en tant que problème épistémologique. Mais ne peut-on dire que ses catégories de l'existence constituent un nouveau genre de critique, une *critique de l'existence*, et qu'elles concernent la possibilité de *parler* de l'existence ? Etre un existant n'est aucunement une expérience mystique condamnant au silence ; Kierkegaard n'est pas du tout un intuitionniste ; c'est un penseur réflexif. Pour établir une parenté plus profonde entre Kierkegaard et Kant, il faut dépasser une seconde opposition, qui concerne précisément la structure de la réflexion ; la réflexion kantienne obéit à un modèle précis, fondé sur la dissociation, au sein même de l'expérience, entre l'*à priori* et l'*à posteriori* ; ce formalisme a peut-être un sens et une fonction dans le champ de l'expérience physique ; je ne discute pas ce point ici ; mais sa transposition du domaine de la physique à celui de l'éthique est peut-être la clé de tous les échecs de la philosophie pratique de Kant ; cette philosophie pratique est construite sur le modèle de la philosophie théorique et ramène le problème critique de l'action à la formalisation de l'impératif. Dès lors, ne pourrions-nous pas dire que les catégories kierkegaardiennes de l'existence constituent une réponse aux problèmes de la Raison Pratique que Kant a conduite dans une impasse ? Les catégories de l'existence sont à l'éthique ce que les catégories de l'objectivité sont à la physique. Elles sont les *conditions de possibilité d'une expérience*, non de l'expérience physique ou d'une expérience parallèle à l'expérience physique, mais d'une expérience fondamentale, celle de la réalisation de notre désir et de notre effort pour être.

Or, cette libération de la raison pratique du carcan du formalisme nous conduit de Kant à Fichte. Comme je l'ai dit en commençant, Fichte et Schelling sont les penseurs les plus méconnus de cette période et aussi les plus constamment pillés. Tout ce qui est fort et valable dans la philosophie moderne et qui ne vient ni de Kant, ni de Hegel, a été engendré par Fichte ou par Schelling. Je suis convaincu qu'une meilleure attention portée à Fichte et Schelling pourrait renouveler notre lecture de Kierkegaard. Je donne seulement deux échantillons de cette lecture renouvelée ; comme on sait, Fichte oppose la *Tathandlung* à la *Tatsache*, l'*acte au fait*. Cette distinction entre acte et fait fournit le sol philosophique pour toute théorie de l'action, pour toute éthique qui serait irréductible à une simple théorie du devoir. La tâche d'une philosophie de l'existence est alors d'élaborer les conditions de possibilité et les conditions de réalisation de cet acte d'exister. Je ne dis pas que tout Kierkegaard est impliqué dans cette problématique fichtéenne, je dis seulement que la structure de la problématique fichtéenne détermine le champ, le sol, dans lequel et sur lequel l'expérience kierkegaardienne peut être *dite*. Ce n'est pas l'expérience kierkegaardienne comme telle qui est en jeu ici, mais le

discours kierkegaardien qui trouve ici l'instrument philosophique de sa communication.

Allons plus loin, avec une seconde remarque qui ne concerne plus seulement Fichte, mais aussi Schelling. Nous sommes trop habitués à considérer l'idéalisme, l'idéalisme allemand, comme un pur jeu d'abstractions. Or, le grand problème de « l'idéalisme » fut au contraire le problème de la réalité. L'idéalisme signifie d'abord et radicalement que la distinction entre idéal et réel est elle-même purement idéale. Avec la dernière philosophie de Schelling, la finitude humaine, en tant qu'elle a une structure propre, devient irréductible à la limitation d'un objet par un autre, et la connexion entre finitude, liberté et mal, reçoit une signification philosophique propre. Le problème n'est plus seulement émotionnel, pathétique, voire poétique : c'est le problème philosophique de la réalité finie.

Telles sont les trois structures philosophiques, reçues de Kant, de Fichte et de Schelling, qui donnent au *discours* kierkegaardien sa dimension philosophique :

D'abord l'idée kantienne d'une critique de la Raison Pratique distincte d'une critique de l'expérience physique.

Ensuite la distinction fichtéenne entre acte et fait, ainsi que la définition d'une philosophie pratique par les conditions de possibilité et de réalisation de l'acte d'exister.

Enfin, la problématique schellingienne de la réalité finie, et plus précisément la connexion entre finitude, liberté et mal.

Il me semble donc que philosopher après Kierkegaard, c'est à la fois revenir en arrière de Kierkegaard, vers cette triple problématique, la libérer du joug hégélien et montrer en retour qu'elle n'accomplit son sens — ou du moins un de ses sens — que dans l'expérience vive de Kierkegaard.

3. CRITIQUE ET SYSTÈME APRÈS KIERKEGAARD

Nous sommes prêts maintenant pour une ultime confrontation : la confrontation dans laquelle se réfléchit pour nous le conflit, dramatique, existentiel, qui oppose totalement Kierkegaard à Hegel. Cette ultime confrontation nous ramène à notre point de départ. Nous sommes partis d'une opposition simple et naïve entre Kierkegaard et Hegel. Cette opposition ne peut être contestée. La question n'est d'ailleurs pas de l'atténuer, mais précisément de la *penser* comme une opposition *signifiante*. Cette opposition appartient à l'intelligence de Kierkegaard. Elle signifie que Kierkegaard ne peut décidément pas être compris sans Hegel. Ce n'est pas seulement un trait biographique, une rencontre fortuite, mais une structure constitutive de la pensée

kierkegaardienne, d'être impensable sans Hegel. Comprendre droitement cette situation paradoxale est la condition ultime d'une nouvelle *lecture* de Kierkegaard.

Partons de ce que dit — ou pourrait dire — le penseur hégélien sur Kierkegaard : selon lui, le discours kierkegaardien est seulement une partie du discours hégélien ; il est même possible de le situer avec une grande précision dans le système : c'est le discours de la « conscience malheureuse » ; sa place, son lieu logique, n'est même pas à la fin, mais au début de la *Phénoménologie de l'Esprit* ; la preuve que Kierkegaard est inclus dans le système, le discours kierkegaardien lui-même la fournit : comme il a perdu la clé d'une dialectique authentique, qui serait le mouvement même des contenus, le propre dépassement de ces contenus par la contradiction et par la médiation, Kierkegaard est condamné à remplacer cette dialectique authentique par un jeu artificiel de paradoxes, par une dialectique brisée qui reste une rhétorique du pathos, voilée par une didactique laborieuse. Ainsi considéré, Kierkegaard est seulement le parasite du système, qui tour à tour le récuse et en invente un simulacre dérisoire.

Le penseur kierkegaardien doit accepter cette réplique hégélienne comme susceptible d'avoir un sens. Etre le « bouffon », le « traître » de la philosophie, cela aussi appartient à la vocation de Kierkegaard. Seul l'homme qui a le courage d'assumer ce rôle peut s'appeler lui-même penseur existentiel et écrire quelque chose comme un « post-scriptum non scientifique conclusif à des fragments philosophiques ». Le titre lui-même indique que la dérision appartient à la structure même du discours kierkegaardien ; c'est pourquoi le destin de ce discours ne peut être séparé de celui de la philosophie hégélienne.

Mais cette liaison par le moyen de la dérision est elle-même le signe d'une relation encore plus intime qui ne peut être discernée que par le moyen d'une seconde lecture de Hegel lui-même. L'allégation du penseur hégélien selon laquelle Kierkegaard est ou bien exclu du système par son propre discours, en tant que dénué de sens, ou bien inclus à titre de discours partiel — disons celui de la « conscience malheureuse » — presuppose que le système existe. Or, nous avons à redécouvrir que la possibilité du système est à la fois une présupposition et une question pour Hegel lui-même. La vérité de l'opposition entre Kierkegaard et Hegel ne peut être entendue sans une mise en question du système par Hegel lui-même.

Ainsi, Kierkegaard et Hegel doivent-ils être remis en question ensemble et l'un par l'autre. Considérons seulement trois points critiques qui résultent de ce mutuel ébranlement :

1. La *Phénoménologie de l'Esprit* nous a servi à mettre en question le sens même de l'entreprise de Kierkegaard. Mais quelle est en retour

la situation réelle de la *Phénoménologie de l'Esprit* dans le système total ? On ne peut se contenter de dire qu'elle est une propédeutique à la logique ; n'y a-t-il pas une secrète discordance entre une histoire exemplaire de l'esprit et une logique de l'absolu ? La richesse prodigieuse de cette histoire, qui constitue pour ainsi dire le gigantesque roman de l'humanité, n'excède-t-elle pas toute récapitulation par le système ?

A la faveur de cette mutuelle mise en question, au niveau même de la « conscience malheureuse », une curieuse parenté se dessine entre Kierkegaard et le Hegel de la *Phénoménologie de l'Esprit* : ne sont-ils pas du même côté, contre toute espèce de rationalisme plat, contre l'*Aufklärung* ? La lutte entre Hegel et Kierkegaard apparaît soudain sous un nouveau jour. Kierkegaard n'est ni inclus ni exclu par un système qui reste une question pour lui-même ; le conflit entre deux sortes de dialectiques pose une question à chacune : une dialectique brisée est-elle pensable sans une philosophie de la médiation ? Une philosophie de la médiation peut-elle être conclusive ? De cette manière, l'opposition entre la dialectique hégélienne et la dialectique kierkegaardienne devient elle-même une figure dialectique qui demande à être comprise pour elle-même et à constituer une nouvelle structure du discours philosophique.

Si l'on accepte cette interprétation générale de la relation entre Hegel et Kierkegaard, comme une opposition qui doit devenir elle-même un moment du discours philosophique, il est peut-être possible de découvrir une signification plus profonde, à la fois de Hegel et de Kierkegaard, sur deux autres points fondamentaux : celui de la critique de l'éthique et celui de la signification de la foi religieuse.

2. J'insiste d'abord sur le premier point que l'on pourrait omettre ou méconnaître : la situation paradoxale est que l'on trouve, chez Hegel et chez Kierkegaard, une critique du stade éthique de l'existence. Mais si le kantisme, considéré dans l'ensemble, représente pour Hegel la « vision éthique du monde », l'hégélianisme, à son tour, représente pour Kierkegaard le « stade éthique de l'existence ». Cette rencontre et cette méprise sont pleines de sens. Elles conduisent à la question : Quelle est la signification du stade éthique ?

Hegel répond : c'est l'opposition entre l'idéal et le réel, la diffamation du réel au nom de l'idéal, et, à titre ultime, toute position de transcendance exilée de la réalité raisonnable ; c'est cette transcendance qui rend possible la conscience jugeante, la conscience qui discrimine et condamne. Pour Hegel, par conséquent, toute philosophie qui recourt à l'opposition du ciel et de la terre, de Dieu et du monde, de la transcendance et de l'immanence, est encore une vision éthique du monde et doit être surmontée : en ce sens, le « devant

Dieu » de Kierkegaard relève encore de la vision éthique du monde et doit être surmonté ; le penseur hégélien ajoutera à cette critique un aveu : si Kierkegaard dépasse sa propre vision éthique du monde, c'est parce qu'il introduit une autre idée, celle de la contemporanéité entre le croyant et le Christ ; mais c'est une relation poétique qui court-circuite le discours ; elle ne pourrait être pensée que comme une intérieurisation du « devant Dieu » par laquelle la philosophie de la transcendance est surmontée dans une philosophie de l'amour ; mais si cette dernière peut encore être dite, elle doit aussi être pensée. Comment le serait-elle en dehors de catégories qui attestent le triomphe de la religion de l'Esprit sur la religion du Père, à travers la méditation de la mort du Fils ? Or, cela est le thème même de la philosophie hégélienne de la religion. Telle est la lecture hégélienne de Kierkegaard, qui doit être acceptée par le penseur kierkegaardien, de la même manière qu'il lui a fallu accepter sa propre inclusion dans la *Phénoménologie de l'Esprit* sous le titre de la « Conscience malheureuse ».

Mais cette seconde critique et cette seconde tentative pour inclure Kierkegaard sont aussi peu décisives que les premières. Il *faut* entendre ici la critique kierkegaardienne du stade éthique, afin de comprendre Hegel lui-même : Hegel *demeure* au stade éthique, parce qu'il réduit l'individu au général, le penseur subjectif à la pensée objective impersonnelle. La proposition principale de toute philosophie hégélienne — « le rationnel est le réel, le réel est le rationnel » — cette proposition résonne comme la prescription de toute pensée éthique qui réduit l'individuel au général. Or, cette proposition exprime l'omission hypocrite de l'existant Hegel ou son assumption délirante au rang de l'esprit.

Je pense que cette opposition entre Hegel et Kierkegaard doit être introduite comme telle dans le discours philosophique. D'un côté la distance entre le totalement autre et l'homme ne peut être pensée sans l'idée d'une relation inclusive qui met fin à l'idée de pure transcendance ; dès que l'on parle de transcendance, on pense une totalité qui embrasse la relation entre l'Autre et moi-même ; en ce sens, l'idée de transcendance se supprime elle-même et Hegel aura toujours raison contre toute prétention à penser la distance infinie entre l'absolument autre et l'homme ; en ce sens aussi, toute vision éthique se nie elle-même dès l'instant qu'elle tente de s'énoncer. D'un autre côté, ce point de vue sans point de vue d'où l'on verrait l'identité profonde du réel et du rationnel, de l'existant et du signifiant, de l'individu et du discours, n'est donné nulle part. Il faut toujours, avec Kierkegaard, revenir à cet aveu : je ne suis pas le discours absolu ; exister, c'est ne pas savoir, au sens fort du mot ; toujours la singularité renaît en marge du discours. Il faut donc un autre discours qui en tienne compte et le dise.

3. Une nouvelle phase de la même lutte se déclare à propos du problème de la foi religieuse. Pour Hegel, la religion est seulement une introduction à la philosophie, conçue comme savoir absolu. Pour Kierkegaard, il n'y a pas d'au-delà de la foi, puisqu'elle est la réponse gracieuse de Dieu au mal dont il n'y a pas de science ; l'opposition paraît donc totale. Mais sommes-nous sûrs que cette opposition soit une alternative ? Ne devrons-nous pas prendre comme un tout les deux philosophies opposées de la religion ? Ce n'est plus au niveau de la « conscience malheureuse » qu'il faut se tenir, mais au niveau du chapitre VII de la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui contient la véritable philosophie de la religion de Hegel et qui n'a guère varié jusqu'aux *Leçons sur la Philosophie de la Religion* de 1820-1821. Ce chapitre pose un problème qui éclaire Kierkegaard et que Kierkegaard éclaire : c'est celui du langage religieux et en général de la *représentation*. En un sens, la religion ne peut être transcendée — du moins celle que Hegel appelle la religion vraie ou religion révélée — parce qu'elle est à la fois l'agonie de la représentation et la représentation de l'agonie, au seuil du savoir absolu. Mais ce savoir absolu n'est pas le nôtre ; nous ne pouvons guère dire que ceci : il y a le savoir absolu ; c'est pourquoi la représentation est à la fois dépassée et maintenue. Dès lors, la religion ne saurait être abolie par quelque chose d'extérieur à elle ; il lui est demandé de vivre sa propre agonie et de comprendre son sens comme étant celui de sa propre suppression. Mais elle est, elle est précisément cette suppression, cette mort des idoles, des figures, des représentations, cette mort de Dieu qu'il lui faut vivre et penser comme sa propre vérité, dans la communauté religieuse et dans le culte.

Nous avons ainsi atteint le point où l'opposition entre le système hégelien et le penseur subjectif et passionné est devenu pleinement signifiant. Le rapport entre Hegel et Kierkegaard est lui-même devenu paradoxe ; la raison de ce paradoxe réside dans la fonction philosophique de l'idée de système ; peut-être avons-nous découvert ou redécouvert que le système est à la fois la requête ultime de la philosophie et son but inaccessible. La religion est cette place du discours philosophique où la nécessité de transcender les images, les représentations et les symboles peut être contemplée, en même temps que l'impossibilité de leur donner congé. C'est ici « le lieu » où Hegel et Kierkegaard luttent l'un contre l'autre ; mais cette lutte elle-même fait désormais partie du discours philosophique.

* * *

Je voudrais maintenant rassembler les réponses partielles que j'ai successivement données à la question : Comment peut-on philosopher après Kierkegaard ?

Premièrement, la philosophie est toujours en relation avec la *non-philosophie*. En ce sens, le côté irrationnel de l'expérience de Kierkegaard est une source de la philosophie au même titre que toute génialité. Si l'on coupe le lien vital entre philosophie et non-philosophie, la philosophie court le risque de n'être plus qu'un simple jeu de mots et, à la limite, un pur nihilisme linguistique.

Deuxièmement, Kierkegaard n'est pas seulement le génie romantique, l'individu, le penseur passionné ; il inaugure une nouvelle manière de philosopher que nous avons appelée une *critique des possibilités existentielles*. Ce discours sur l'existence n'est plus l'expression poétique d'une émotion, c'est un genre de pensée conceptuelle, qui a ses propres règles de rigueur, son propre type de cohérence et qui requiert une logique propre. Nous pourrions dire, en usant d'un terme heideggerien, que le problème est de passer de l'existential à l'existential, de la décision personnelle à des structures anthropologiques. L'élaboration de ce discours exige la relecture conjointe de Kierkegaard et de l'idéalisme allemand. Kierkegaard, en ce sens, accomplit l'exigence kantienne de philosophie pratique, distincte de la critique de l'expérience physique ; en même temps, son analyse existentielle trouve son sol philosophique, d'abord dans la distinction fichtéenne de l'acte et du fait (de l'acte d'exister et des faits existants) — deuxièmement, dans la philosophie schellingienne de la réalité qui, la première, a lié ensemble les problèmes de la finitude, de la liberté et du mal.

Troisièmement, nous sommes revenus, pour finir, au problème initial de l'opposition entre l'individu et le système ; ce conflit nous a paru être bien autre chose qu'une alternative face à laquelle nous serions condamnés à choisir. Une nouvelle situation philosophique procède de ce conflit qui nous invite, d'une part, à relire la *Phénoménologie de l'Esprit* et la *Philosophie de la Religion* de Hegel à la lumière de la dialectique kierkegaardienne et, d'autre part, à situer les paradoxes de Kierkegaard dans le champ de la philosophie hégélienne de la « représentation » et du savoir absolu.

Puissent ces réponses partielles nous garder de céder à l'alternative désastreuse du rationalisme et de l'existentialisme. La science n'est pas tout. Mais, outre la science, il y a encore la pensée. La question de l'existence humaine ne signifie pas la mort du langage et de la logique ; au contraire, elle requiert un surcroît de lucidité et de rigueur. La question : Qu'est-ce qu'exister ? ne peut être séparée de cette autre question : Qu'est-ce que penser ? La philosophie vit de l'unité de ces deux questions et meurt de leur séparation.