

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 56 (2006)  
**Heft:** 4: Paul Ricoeur : perspectives romandes

**Artikel:** Ricoeur et Kierkegaard  
**Autor:** Bühler, Pierre  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381728>

### **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:** 04.05.2026

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

## RICŒUR ET KIERKEGAARD

PIERRE BÜHLER

### Résumé

*Partant des deux textes parus en 1963 dans la Revue de Théologie et de Philosophie, dans lesquels Ricœur rend compte de sa lecture de Kierkegaard et de l'héritage qu'il estime y trouver, cet article entreprend d'éclairer le rapport entre ces deux philosophes. Alors même que Ricœur souligne à plusieurs reprises l'importance de son ancêtre danois, il est frappant de voir que, mis à part les deux textes de 1963, ce dernier n'occupe qu'une place très discrète dans l'œuvre de son «héritier». L'article se donne pour but d'explorer les raisons possibles de cette ambivalence manifeste de Ricœur à l'égard de Kierkegaard.*

*Je me souviens que, quand j'étais étudiant à la faculté de théologie de Paris en 1960, Ricœur nous disait que les trois grands qui ont changé la pensée étaient Freud, Nietzsche, Marx, et il ajoutait de temps en temps Kierkegaard dans les bons jours.<sup>1</sup>*

Lorsqu'on s'intéresse aux liens entre Ricœur et Kierkegaard, on peut commencer par signaler un fait relevant de la pure contingence historique : Ricœur est né cent ans après Kierkegaard et décédé cent-cinquante ans après lui<sup>2</sup>. Il serait bien sûr vain de vouloir déduire d'emblée une communauté d'esprit de ce relatif parallélisme des destinées. Mais c'est à l'occasion du cent-cinquantième anniversaire de la naissance de Kierkegaard que Ricœur va rendre compte, à cinquante ans, de son rapport au penseur danois, et ce dans le cadre de deux conférences données à Genève pour la circonstance<sup>3</sup>. Il revient à notre Revue l'honneur d'avoir documenté cet effort en publiant, la même année, le texte de ces deux conférences<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. F. DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997, p. 346 (souvenir de Pierre Encrevé, interviewé par F. Dosse). Pour le lien de Ricœur à Kierkegaard, cf. surtout p. 121-124.

<sup>2</sup> En restant sur ce plan des aléas de l'histoire, on peut encore signaler que Pierre Thévenaz, collègue et ami de Ricœur, est né, comme ce dernier, cent ans après Kierkegaard et décédé cent ans après lui, cinquante ans avant Ricœur !

<sup>3</sup> Pour plus de détails à ce sujet, cf. ci-dessus l'article de Sylvie BONZON.

<sup>4</sup> «Kierkegaard et le mal» et «Philosopher après Kierkegaard», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 95<sup>e</sup> année, 1963, p. 292-302 et 303-316. Ces deux articles ont été repris dans le recueil *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 15-28 et 29-45. Nous les citons selon la pagination de la Revue.

Un dossier visant à commémorer le décès de Ricœur en marquant sa présence en Suisse romande ne pouvait donc guère se passer d'une évocation des deux articles de 1963. Ils constituent la seule base d'évaluation élaborée du rapport entre les deux philosophes. En effet, mis à part quelques mentions ou allusions sporadiques<sup>5</sup>, Ricœur ne se réfère que rarement à Kierkegaard et, au fil des ans, de moins en moins. Qu'en est-il de ce rapport, et comment peut-on le cerner plus précisément ? Comment se fait-il qu'une parenté aussi fortement soulignée à Genève jadis ne se traduise pas de manière plus manifeste dans l'ensemble de l'œuvre ? Ou y avait-il peut-être dès le départ déjà une gêne, une ambivalence, qui ne fait que se confirmer davantage ? Telles sont les questions que cet article se donne pour but de traiter, sans prétendre pouvoir faire toute la lumière, en se contentant d'éclairer certaines hésitations, certaines bifurcations.

### *L'accent porté sur la proximité*

Dès le titre du premier article, Ricœur souligne une proximité clairement privilégiée entre Kierkegaard et lui dans leur intérêt commun pour la question du mal, ce «point critique de toute pensée philosophique» (p. 292) et cette «occasion de surprendre la qualité du christianisme» (p. 293). Ricœur vient de travailler pendant plusieurs années à sa *Symbolique du mal*, et il trouve chez Kierkegaard de multiples échos de cette préoccupation fondamentale. Dans le souci de se mettre à l'écoute de Kierkegaard, de se laisser interpellé par ses textes, Ricœur se consacre, dans la majeure partie du premier article, à une exégèse détaillée des deux ouvrages dans lesquels Kierkegaard a développé sa conception du mal, *Le concept d'angoisse* de 1844 et *La maladie à la mort* de 1849. La lecture est attentive, soigneuse, et elle lui permet de mettre en évidence deux approches distinctes du péché, celle du péché-événement, par le biais de l'angoisse, et celle du péché-état, grâce à la catégorie du désespoir.

Dans cette écoute patiente s'instaure une autre proximité, relevée à plusieurs reprises : le mal est aussi «ce qui est le plus opposé au système» (p. 293), et Ricœur voit ainsi s'ébaucher chez Kierkegaard une démarche se démarquant radicalement de la dialectique hégélienne : «il remplace une dialectique à trois termes par une dialectique brisée, par une dialectique non résolue à deux termes. Une dialectique sans médiation, tel est le paradoxe kierkegaardien.» (p. 298) Ce paradoxe se traduit selon Ricœur par «une sorte de simulacre grinçant du discours hégélien» : les paradoxes et ruptures que le discours kierkegaardien met en évidence le conduisent à développer «un surcroît de conceptualité et d'habileté rhétorique», culminant dans «un hyperintellectualisme lié à un irrationalisme fondamental» (*ibid.*). C'est cette tension qui est à l'origine de ce que Ricœur appellera la «situation déroutante du discours philosophique» (p. 302), qui l'amène à se demander s'il est possible de philosopher après

<sup>5</sup> On en trouve quelques-unes dans l'article de 1951 réédité ci-dessus.

Kierkegaard. Sur ce point, un constat de difficulté prend le relais de l'accentuation de la proximité.

*Le constat d'un embarras*

Pour bien comprendre l'enjeu de la question, il faut libérer la lecture de Kierkegaard d'un schématisme et d'un préjugé issus de deux fausses évidences : celle qui consiste à le considérer comme le père de l'existentialisme et celle qui voit en lui un anti-hégélien proclamant, avec Marx et Nietzsche, «la fin de la philosophie, conçue comme discours total, et le commencement de la post-philosophie» (p. 304). Pour effectuer cette relecture, promettant un avenir à la pensée de Kierkegaard, Ricœur procède en trois temps. Tout d'abord, il en va de savoir comment il convient de se comporter par rapport à son statut d'exception. La génialité contenue dans ce statut particulier constitue la «source non philosophique de la philosophie», et c'est pourquoi la meilleure manière d'aller à la rencontre de cet aspect est de «redécouvrir la relation intime de toute pensée philosophique, de tout travail philosophique, avec la non-philosophie» (p. 307). Ce point trouve un écho dans l'œuvre de Ricœur, car comme presque aucun autre, il a fait l'effort d'aller philosophiquement à la rencontre du non-philosophique.

C'est sur ce point que s'installe dans sa lecture de Kierkegaard une gêne qui le conduira à son deuxième temps de relecture : par sa génialité, le penseur danois se tient en dehors de la philosophie, mais par son argumentation acérée, il se propulse massivement en plein cœur de la philosophie. Autrement dit : «Kierkegaard nous embarrasse, parce qu'il se tient, par rapport à la philosophie, à la fois au-dehors et au-dedans.»<sup>6</sup> Sous l'angle de ce que Ricœur appellera l'hyperphilosophie de Kierkegaard, il voit chez celui-ci une proximité avec la démarche kantienne et parle d'un nouveau genre de critique, d'une «critique de l'existence» (p. 310), ou «critique des possibilités existentielles» (p. 308). Cette mise en parallèle conduit Ricœur à souligner la nécessité d'une réévaluation des rapports entre Kierkegaard et l'idéalisme allemand. «La seconde lecture de Kierkegaard est nécessairement aussi une seconde lecture de l'idéalisme allemand.» (p. 309) Ou pour le dire autrement : «Il me semble donc que philosopher après Kierkegaard, c'est à la fois revenir en arrière de Kierkegaard [...]» (p. 311).

C'est ce que Ricœur va tenter de faire dans son troisième temps de relecture en réfléchissant au lien entre critique et système après Kierkegaard. Le but est ici de montrer dans quelle mesure l'opposition entre Kierkegaard et Hegel peut

<sup>6</sup> P. 308. J. COLETTE (*Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 201) formule cette tension de la manière suivante : «La dialectique rompue de Kierkegaard ne prend son sens que si on la voit exclue du système et cependant incluse en lui.»

ne plus être pensée comme une simple alternative fondamentale, mais peut devenir «une figure dialectique qui demande à être comprise pour elle-même et à constituer une nouvelle structure du discours philosophique» (p. 313). Cette reprise de l'opposition à l'intérieur même du discours philosophique s'effectue sous trois aspects: le sens même de la démarche philosophique, la critique de l'éthique et la signification de la foi religieuse. À chaque fois, Ricœur fait l'effort de développer le conflit selon «l'idéal du discours philosophique comme système» (p. 305): le système étant «à la fois la requête ultime de la philosophie et son but inaccessible», la lutte entre Hegel et Kierkegaard «fait désormais partie du discours philosophique» (p. 315). C'est ce qui constitue de manière ultime la possibilité de «philosopher après Kierkegaard».

### *Une amplification de l'ambivalence ?*

Pourquoi, malgré cette intense confrontation à Kierkegaard, celui-ci n'occupe-t-il pas une place beaucoup plus importante dans l'œuvre de Ricœur ? Le fait ne manque pas de frapper quand on observe les potentialités de sens mises en œuvre dans les deux articles et l'absence de reprise ultérieure, alors même que les travaux mis en chantier s'y prêteraient. Prenons quelques exemples.

– Aux pages 298-299, Ricœur développe la notion du soi telle qu'elle s'élabore dans *La maladie à la mort*. Pourquoi ne la reprend-il pas au moment de se mettre à son herméneutique du soi, entre le cogito transparent et auto-fondateur de Descartes et le cogito brisé de Nietzsche ? Pourtant, ce qu'il souligne chez Kierkegaard prépare jusqu'au titre même de son étude ultérieure ! En effet, parlant de l'étrange expression kierkegaardienne: «une relation qui se rapporte à un autre en tant qu'elle se rapporte à elle-même», Ricœur dit: «elle se rapporte à un autre parce qu'elle est *abandonnée* à elle-même; dans cet *abandon*, elle est *rapportée* à soi-même comme à *un autre*.»<sup>7</sup>

– Parlant de la dimension kantienne de l'œuvre kierkegaardienne, Ricœur définit cette dernière comme «la critique des possibilités existentielles». Il voit cet effort se faire chez Kierkegaard par le biais de l'expérimentation imaginaire, de la mise en place de «types humains», de «l'imaginaire, foyer de tout procès d'infinisisation» (p. 299 *sq.*). Lorsque, quelque vingt ans plus tard, il développera sa théorie du récit, il soulignera sans cesse que, par le travail de la triple *mimèsis*, le récit veut faire découvrir à son lecteur de nouvelles possibilités d'existence, d'être, et qu'il le fait par un effort de distanciation consistant à «mettre en suspens», à «irréaliser», à «fictionnaliser» le soi du lecteur par le

<sup>7</sup> P. 299; c'est l'auteur qui souligne. Dans *Soi-même comme un autre*, cette dualité constitutive (être rapporté à soi comme rapporté à un autre) fait l'objet d'un traitement détaillé dans le paragraphe intitulé «Ipséité et altérité» (Paris, Seuil, 1990, p. 367-410).

jeu des variations imaginatives<sup>8</sup>. Et à aucun moment Ricœur ne semble ici se ressouvenir du potentiel souligné jadis chez Kierkegaard !

– À combien de reprises Ricœur parle-t-il à propos de Kierkegaard de la figure de la «dialectique brisée» ou «rompue»? Cette formule revient dans des travaux ultérieurs. Ainsi, par exemple, dans le petit livre *Le mal*, au dernier stade des niveaux successifs de discours sur le mal, il est question de la «dialectique brisée»<sup>9</sup>, mais sans qu'il ne soit pour autant question de Kierkegaard: Ricœur présente les apories d'un paragraphe de la *Dogmatique* de Karl Barth!

Comment faut-il comprendre ces silences ultérieurs? Sont-ils l'indice d'une amplification de l'embarras déjà formulé en 1963? Ou les proximités sont-elles précisément trop fortes, obligeant Ricœur à faire jouer la distanciation? Ou faudrait-il même conclure que l'intégration de la lutte entre Kierkegaard et Hegel dans le discours philosophique lui-même s'est finalement opérée aux dépens de Kierkegaard et au profit de Hegel? Kierkegaard a-t-il perdu à être «réintégré» au système? Nous ne sommes pas en mesure de répondre à ces questions. Mais il nous semble en tout cas pouvoir déceler une ambivalence comparable à l'égard de Hegel.

#### «Renoncer à Hegel» ou le retrouver?

Sans aucune équivoque, Ricœur, parvenu au terme de sa théorie du récit, consacre tout un chapitre au thème «Renoncer à Hegel», marquant dans le récit une résistance fondamentale à toute tendance totalisante de la vision de l'histoire, à «l'impossible médiation totale»<sup>10</sup>. À la même époque, reprenant la question de la philosophie de la religion, Ricœur publie l'article «Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion»<sup>11</sup>. La thématique est exactement celle que développe Ricœur dans la dernière étape de l'article «Philosopher après Kierkegaard». En 1963, le système hégélien et le penseur subjectif kierkegaardien se rencontrent de manière féconde à cet endroit précis où s'opèrent à la fois l'agonie de la représentation et la représentation de l'agonie, au seuil du savoir absolu. En 1985, Kierkegaard ne fait plus l'objet d'aucune mention. Faut-il dire que dans l'effort de «philosopher après Kierkegaard», Ricœur est finalement revenu tout à fait «en arrière de Kierkegaard»? Cette impression se trouve confirmée par François Dosse,

<sup>8</sup> Cf., à titre d'exemple, «La fonction herméneutique de la distanciation», in: P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, t. II, Paris, Seuil, 1986, p. 101-117, notamment p. 116-117.

<sup>9</sup> Cf. *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, (1986) 2004 (3<sup>e</sup> édition), p. 51-56.

<sup>10</sup> *Temps et récit*, t. III: *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 280-299; les formules citées se trouvent aux p. 280 et 292 (on signalera, dans ce chapitre, une mention rapide de Kierkegaard parmi d'autres auteurs du XIX<sup>e</sup> siècle).

<sup>11</sup> Cet article de 1985 est réédité dans le recueil *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 41-62.

s'inspirant de Jacques Colette pour l'exprimer : «La reprise herméneutique de la pensée religieuse conjuguant la récapitulation de la pensée représentative et de la pensée spéculative placera Ricœur dans les années quatre-vingt en une position «plus proche de Hegel que de Kierkegaard».»<sup>12</sup>

«Discordance [trop] incluse» ?

Comme le souligne François Dosse, «la posture de Kierkegaard, située aux frontières du philosophique et du théologique, l'importance qu'il accorde à la foi rejoignent les questions que se pose Ricœur.» Mais, à juste titre, il s'empresse d'ajouter : «Certes, la manière dont la foi se conjugue avec le philosophique n'est pas similaire.»<sup>13</sup> Comment pourrait-on formuler cette différence, et cela nous permettrait-il de comprendre cette sorte de «turbulent silence» régnant autour de Kierkegaard dans l'œuvre de Ricœur ? Nous aimerions tenter de le faire à partir d'un aspect de la théorie du récit. En effet, s'inspirant de la *Poétique* d'Aristote, Ricœur désigne l'intrigue comme un «modèle de concordance»<sup>14</sup>. Mais il signale d'emblée qu'il ne faut pas mettre l'accent sur la seule concordance, «mais, de façon très subtile, sur le jeu de la discordance à l'intérieur de la concordance» (p. 65). Pour cette raison, Ricœur peut aussi parler d'une «concordance discordante» (p. 71). Mais il est clair que la concordance est appelée à s'imposer, ce qu'il illustre avec l'intrigue tragique. Dans celle-ci, la suite épisodique et invraisemblable des renversements inattendus qui constituent la part de la discordance devra s'intégrer progressivement à la concordance du vraisemblable et du nécessaire, et donc de l'universel. «Composer l'intrigue, c'est déjà faire surgir l'intelligible de l'accidentel, l'universel du singulier, le nécessaire ou le vraisemblable de l'épisodique.» (p. 70) C'est dans ce sens que Ricœur parle pour la mise en intrigue d'une «discordance incluse», discordance incluse dans la concordance fondamentale<sup>15</sup>. C'est ce travail de la concordance qui effectue la *katharsis*, l'épuration des sentiments qui animent les êtres humains, car, comme le souligne Ricœur : «C'est dans la vie que le discordant ruine la concordance, non dans l'art tragique.» (p. 72)

N'y a-t-il pas, dans cette notion de «discordance incluse», quelque chose de constitutif pour la méthode même de Ricœur ? En un certain sens, alors même qu'il souligne incessamment l'importance de la distanciation<sup>16</sup>, on pourrait

<sup>12</sup> F. DOSSE, *op. cit.* (cf. ci-dessus note 1), p. 124; J. COLETTE, *op. cit.* (cf. ci-dessus note 6), p. 201.

<sup>13</sup> *Op. cit.* (cf. note 1), p. 122.

<sup>14</sup> *Temps et récit*, t. I: *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, tout le chapitre 2 de la première partie (p. 55-84), surtout p. 65-71.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 71-75.

<sup>16</sup> Cf. «La fonction herméneutique de la distanciation», *art. cit.* (cf. note 8). Sur ce point, cf. P. BÜHLER, «'Als Leser finde ich mich nur, indem ich mich verliere'. Zur Einführung in die Hermeneutik Paul Ricœurs», *Theologische Zeitschrift*, 62<sup>e</sup> année, 2006, p. 399-419.

dire que tous ses ouvrages sont une vaste et infatigable «mise en intrigue» réflexive, visant à «inclure» progressivement les discordances dans une concordance fondamentale, ces discordances étant surtout ressenties comme un danger, une menace. Le soupçon – mais ce n'est qu'un soupçon ! – pourrait être que la «discordance incluse» se trouve finalement *trop incluse*. La différence d'avec Kierkegaard serait alors bien marquée : l'œuvre de Kierkegaard confronte consciemment son lecteur à des décalages, des sauts, des ruptures, des paradoxes<sup>17</sup>. Il l'oblige ainsi à opérer des changements de perspective, ou pour utiliser un terme cher à Ricœur : lui faisant jouer le jeu des variations imaginatives, pour lui faire prendre conscience de son être «en situation», de son insertion existentielle. Dans ce sens, au détour de la réflexion, la foi peut elle aussi faire constamment irruption, comme une variation imaginative impromptue parmi d'autres. La communication indirecte consiste alors pour l'auteur à se tenir, avec son lecteur, à l'affût de ces possibles irruptions, pour tester avec lui leurs implications existentielles. Et pour ce faire, Kierkegaard revendique la maïeutique socratique.

Certes, il y a bien aussi quelque chose comme une communication indirecte chez Ricœur, et il est frappant de voir qu'à cet endroit de sa démarche, il revendique lui aussi l'ignorance socratique. Mais cette communication indirecte prend une autre allure : elle réside dans le fait, après avoir conduit patiemment le lecteur à travers toutes les étapes d'une «inclusion progressive des discordances», de s'arrêter, en un geste socratique d'agnosticisme, devant l'ambition de fondation dernière, tant pour préserver le discours philosophique de l'*hubris* de l'ultime que pour rappeler à la foi son insécurité fondamentale : «La dépendance du soi à une parole qui le dépouille de sa gloire, tout en confortant son courage d'exister, délivre la foi biblique de la tentation, que j'appelle ici cryptophilosophique, de tenir le rôle désormais vacant de fondation ultime.»<sup>18</sup>

On le voit, l'ambivalence demeure : au terme d'une interprétation plutôt hégélienne de la démarche de Ricœur, nous nous retrouvons face à un aboutissement hautement kierkegaardien ! Et pourtant, dès le départ, Ricœur n'a jamais envisagé un «philosopher avec Kierkegaard», mais seulement un «philosopher après Kierkegaard» qui était en même temps un «revenir en arrière de Kierkegaard». À des degrés divers, il se pourrait que Ricœur ait mieux pu

<sup>17</sup> Sous cet angle, on peut comprendre que les penseurs postmodernes s'attachent à reprendre l'héritage de Kierkegaard. À titre d'exemples, cf. J. DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999 ; J. D. CAPUTO, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1987 ; du même auteur : *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1993.

<sup>18</sup> *Soi-même comme un autre*, op. cit. (cf. ci-dessus note 7), p. 38. Pour les effets de cet arrêt sur l'herméneutique biblique, cf. P. BÜHLER, «Das aufgerufene Selbst. Biblisch-theologische Hermeneutik des Selbst nach Ricœur – als Antwort auf die Krise der Subjektivität», in : I. U. DALFERTH, P. STOELLGER (éds), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p. 261-271.

philosopher *avec* Marx, Nietzsche ou Freud, comme le montrent nombre de ses écrits, notamment *De l'interprétation*, qu'*avec* Kierkegaard, plus embarrassant que les autres. C'est ce qui pourrait expliquer qu'à côté des trois autres, il ne soit fait mention de lui que «dans les bons jours» ! Mais on se souviendra que c'est du moins dans les bons, et non dans les mauvais jours !

D'ailleurs, la manière dont Ricœur caractérise dès le départ la démarche de Kierkegaard mérite réflexion. Peut-on vraiment parler à son propos d'«un hyperintellectualisme lié à un irrationalisme fondamental»<sup>19</sup> ? Même si cette formule exprime quelque chose de la structure paradoxale de la pensée kierkegaardienne, les deux termes choisis s'avèrent finalement peu satisfaisants : l'hyperintellectualisme s'accorde mal avec le souci constant des enjeux existentiels de la pensée, et l'irrationalisme laisse penser à tort que Kierkegaard se situerait au-delà des exigences de la rationalité. À titre de correctif, on soulignera que pour ce dernier, foi et raison restent dialectiquement liées l'une à l'autre, comme l'atteste le texte suivant : «Ainsi, le croyant chrétien a sa raison et s'en sert ; il respecte l'ordinaire condition humaine ; si l'on ne devient pas chrétien, il n'invoque pas un manque de raison, d'intelligence ; mais touchant le christianisme, il croit contre la raison et ici encore il recourt à la raison – pour bien voir qu'il croit contre la raison. Il ne saurait donc croire quelque non-sens, contre la raison comme on pourrait peut-être le craindre, car la raison mettra en lumière qu'il s'agit d'un non-sens et l'empêchera d'y ajouter foi.»<sup>20</sup> Il y a, dans cette manière de revendiquer la raison pour distinguer le «contre la raison» de la foi d'un simple «non-sens», un défi lancé tant à la théologie qu'à la philosophie<sup>21</sup>.

#### *En guise de conclusion : une «théologie après Kierkegaard»*

Au terme de cet article, en jetant un regard sur un théologien auquel Ricœur s'est constamment référé, on pourrait se demander s'il n'y a pas, dans l'ambivalence de Ricœur envers Kierkegaard, quelque chose d'une posture barthienne. Certes, le parallèle devrait être étayé plus avant, ce que nous ne pouvons faire ici. Mais il est tout de même frappant qu'en 1963 aussi (!), à l'occasion de la remise d'un prix à Copenhague, Karl Barth ait entrepris de rendre compte de son rapport à Kierkegaard devant un public danois. Et c'est une ambivalence tout à fait comparable qui s'exprime dans sa réflexion, intitulée «Reconnais-

<sup>19</sup> *Art. cit.* (cf. note 4), p. 298.

<sup>20</sup> S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, in : *Œuvres*, Paris, Orante, vol. 11, 1977, p. 249.

<sup>21</sup> Sur ce point, d'ailleurs, un dialogue critique doit également s'instaurer avec les reprises postmodernes de Kierkegaard ; cf. S. DERRID'AMER, P. BÜHLER, «'Déconstruction et herméneutique' : quelques thèses et quelques commentaires», in : P. GISEL (éd.), *La théologie en postmodernité. Actes du 3<sup>e</sup> cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 387-403.

sance et révérence». Dans sa conclusion, il dira de Kierkegaard : «Je le tiens pour un maître dont chaque théologien doit avoir une fois fréquenté l'école. Malheur à quiconque l'aurait manquée ! Mais qu'il prenne garde de ne pas rester assis là et qu'il évite de préférence d'y retourner !»<sup>22</sup> La «*théologie* après Kierkegaard» de Barth n'est pas sans ressemblance, semble-t-il, avec la «*philosophie* après Kierkegaard» de Ricœur ! Et Barth reconnaît lui-même ce que nous avons tenté de repérer chez Ricœur : «Oui, c'est bien juste, ce qui a été constaté depuis lors de différents côtés : que je me suis toujours moins référé explicitement à Kierkegaard dans mes livres, écrits et sermons ultérieurs et que son ton particulier ne s'est certes pas tu en moi, mais qu'il a tout de même été supplanté par d'autres et qu'il s'est réduit à une nuance puissante parmi d'autres.»<sup>23</sup>

N'y a-t-il pas aussi chez Ricœur une sorte de Kierkegaard inclus, intégré, et donc trop domestiqué ?

<sup>22</sup> K. BARTH, «Dank und Reverenz», *Evangelische Theologie*, 23<sup>e</sup> année, 1963, p. 337-342 (citation à la p. 341 *sq.*). Cf. également : «Kierkegaard und die Theologen», *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 119<sup>e</sup> année, 1963, p. 150 *sq.* ; repris comme préface dans : H. DIEM, *Sine vi – sed verbo*, Munich, Kaiser, 1965, p. 7-9.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 340.

