

<b>Zeitschrift:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Herausgeber:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Band:</b>	63 (2013)
<b>Heft:</b>	3-4: Søren Kierkegaard (1813-1855) : à l'occasion du bicentenaire de sa naissance
 <b>Artikel:</b>	La dialectique de l'existence chez Kierkegaard
<b>Autor:</b>	Thévenaz, Pierre
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-514927">https://doi.org/10.5169/seals-514927</a>

### **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:** 10.01.2026

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

## LA DIALECTIQUE DE L'EXISTENCE CHEZ KIERKEGAARD<sup>1</sup>

PIERRE THÉVENAZ

### Résumé

*Paru en 1945, cet article du philosophe romand décédé dix ans plus tard est repris dans ce dossier parce qu'il témoigne de la manière dont Kierkegaard était lu en Suisse romande dans les années 1940. S'intéressant aux «retournements paradoxaux» qui marquent diverses œuvres de Kierkegaard, Thévenaz explicite les moments fondamentaux de sa conception de l'existence. Simultanément, il fait ressortir les enjeux de cette «dialectique de l'existence» pour la compréhension de la foi.*

«La mort, c'est de ne pouvoir mourir», lit-on dans le *Traité du Désespoir*; et pourtant, *perissem nisi perissem*. Toute la dialectique kierkegaardienne de l'existence humaine est contenue dans ces retournements paradoxaux. C'est par le jeu de ces retournements, purement verbaux en apparence, en réalité tragiquement vécus, que s'est accomplie une toute nouvelle révolution copernicienne dans la réflexion philosophique contemporaine.

On est loin du temps où Épicure se faisait fort de prouver que l'homme n'a aucun rapport à la mort puisque, disait-il, «tant que nous sommes là nous-mêmes, la mort n'y est pas, et que, quand la mort est là, nous n'y sommes plus». Kierkegaard ne saurait se satisfaire à si bon compte. C'est qu'il a senti en lui la morsure du désespoir, cette maladie mortelle qui s'attaque au moi, «au plus noble de l'être». De ce «mal du moi», l'homme ne peut ni mourir ni guérir. «La mort n'est pas ici le terme du mal, elle est ici un terme interminable» (*Traité du Désespoir*). Et pourtant Kierkegaard s'accorderait avec Épicure pour dire qu'il est vain de considérer la mort en tant que telle, comme réalité en soi.

<sup>1</sup> NdR : Cet article de Pierre Thévenaz (1913-1955) a paru initialement dans la revue *Lettres Genève*, 3<sup>e</sup> année, 1945, cahier 1, p. 63-76. Cette revue n'a paru que de 1943 à 1947, et son dépositaire général, les Messageries Skira, n'existe plus; la reproduction a reçu l'autorisation des héritiers. – L'auteur cite Kierkegaard en traduction française, mais ne donne aucune référence pour ses nombreuses citations, sinon le titre de l'ouvrage cité en abrégé entre parenthèses, et cela même pas toujours. Il eût été trop fastidieux de retrouver les références; nous avons laissé l'article en l'état, nous contentant de remplacer les abréviations par des titres entiers. On se référera à la liste des traductions françaises de Kierkegaard ci-dessous pour savoir à quelles éditions ces titres renvoient. – Quelques fautes d'imprimerie mineures ont été corrigées tacitement.

Tous deux ne s'intéressent qu'à notre rapport avec la mort, rapport que nous entretenons avec elle dès le premier jour de notre existence consciente et qui représente pour nous *toute* la réalité de la mort. Épicure veut montrer que ce rapport est inexistant, si bien que le problème de la mort s'évanouit comme un faux problème. Kierkegaard, en revanche, montre que ce rapport existe, et nous voyons le problème de la mort disparaître comme tel pour devenir un aspect particulier du problème de l'existence humaine. La mort est désormais une catégorie de la vie.

Nous ne pouvons donc parler de la mort à la troisième personne ; si nous disons que la mort est ceci ou cela, nous parlons d'une abstraction qui n'a aucun rapport avec notre vie, qui ne concerne personne au monde, qui, selon le vocabulaire kierkegaardien, n'est plus réalité, mais simple possibilité. La mort à la troisième personne est une notion dont le contenu s'est volatilisé. Ou encore : la notion de la mort, parce qu'elle est notion, – la pensée de la mort, parce qu'elle est pensée, ne coïncide plus avec la réalité de la mort. La pensée étreint un fantôme inconsistant. La réalité de la mort, il faut alors la chercher beaucoup plus près de la vie, dans la vie même, dans le rapport intimement vécu avec la mort. La pensée de la mort ou la mort objective, «décolle» trop de notre moi ; elle laisse échapper ce qu'elle prétend saisir. En réalité la mort n'est pas un «terme» : ni une échéance lointaine qui ne me concerne pas encore, ni une notion, ni une pensée. Elle est «interminable» : pour Kierkegaard, la relation supplante et élimine les termes de la relation. Ce n'est plus la conception épicienne de la mort absente, échéance insaisissable qui tombe en dehors de l'horizon de notre existence. C'est la conception de la maladie mortelle présente, relation permanente et vécue, présence inséparable de la conscience qui ne se laisse pas distraire. «Nous sauver de ce mal, la mort même ne le peut, car ici le mal avec sa souffrance et [...] la mort, c'est de ne pouvoir mourir.»

La mort n'est ici qu'un exemple ; et si nous le citons en premier, ce n'est pas pour nous complaire dans un existentialisme macabre qui verrait dans la mort la catégorie fondamentale de l'existence ; c'est qu'il nous ouvre l'accès à d'autres exemples qui, pour Kierkegaard, sont d'ailleurs une préoccupation beaucoup plus centrale encore.

La mort n'est pas un mal ; elle est une maladie mortelle. Comme précisément le terme s'est évanoui, comme on ne peut pas mourir, il ne subsiste que notre rapport malheureux avec elle. La relation relie, et combien profondément, mais elle n'aboutit pas ; le rapport est interminable. L'amour, autre rapport interminable, lui aussi sera malheureux. Dans ses fiançailles avec Régine Olsen, «son malheur, dit Jean Wahl, est dans le fait qu'il ne peut transformer le rapport poétique en relation réelle.» La jeune fille n'est pas (et n'a pas) une signification en elle-même ; elle n'est pas une réalité en face de lui ; elle n'est pas, s'il est permis de parler ainsi, un partenaire. L'amour de Kierkegaard pour Régine Olsen n'a de signification que pour lui : il n'aime pas une jeune fille réelle, la réalité d'une femme. Il n'aime pas Régine, il *aime*, il est amoureux. «L'amour naturel, l'amitié, sont conditionnés par l'objet ; c'est seulement l'amour pour

le prochain qui est conditionné par l'amour.» Son amour est une réalité pour elle-même, une «passion infinie», sans terme et sans objet. Plus son amour s'intensifie, plus Régine devient lointaine. Le mariage devient ainsi irréalisable; si la réalité était là, tout serait perdu. Réaliser c'est détruire. «Quand elle se tenait devant moi, plus joyeuse que moi, je ne me réjouissais pas, je ne me confiais pas à elle, je croyais que c'était une tromperie.»

Ou bien la passion de Søren s'avive, se satisfait d'elle-même, et alors Régine n'est plus qu'une tromperie irréelle ou «idéale». Ou bien elle est réelle et présente, et alors «il me faut dire non», sacrifier le mariage à l'amour. Ou bien encore, une fois qu'il a rompu et s'est rendu à Berlin, une fois qu'elle est absente, il entend une leçon du philosophe Schelling et le seul mot de réalité déchire soudain le voile dialectique et semble lui rouvrir, comme en un éclair, l'accès vers une Régine enfin réelle (*Journal*, 1841-42). Avec une lucidité surprenante, il s'en rendait compte une année déjà avant la rupture des fiançailles: «Mon malheur en somme, ce fut, au moment où je vivais dans une grossesse d'idées, de m'être hypnotisé sur l'idéal; c'est pourquoi j'envoie des avortons, et c'est ce qui empêche la réalité de correspondre aux désirs qui me brûlent, — Dieu fasse que ce ne soit pas non plus le cas en aimant; car là aussi, une angoisse mystérieuse me saisit d'avoir pris l'idéal pour la réalité [...]» (*Journal*, 1840). Dialectique analogue à celle de la mort: le seul moyen d'aimer vraiment, c'est de faire le sacrifice de son amour. De même encore le seul espoir de rendre sa fiancée heureuse, c'est de faire son malheur. «Tout acte pèse infiniment plus en devenant dialectique, et son poids infini, c'est quand cette dialectique se complique d'amour, quand ce que l'amour pousse à faire pour l'aimée, il semble en retour le déconseiller» (*Traité du Désespoir*).

C'est encore le rapport qui compte et non l'objet quand il s'agit de Dieu. Comment parler de la réalité de Dieu en dehors du *rapport absolu* avec Dieu (*Crainte et tremblement*), si l'on n'est pas soi-même *devant Dieu* (*Traité du Désespoir*) ? L'erreur est de considérer Dieu en quelque sorte comme extérieur à nous, car tout est dans la façon dont l'homme se rapporte à Dieu et Dieu à l'homme. «Si tu gaspilles sa grâce, il te punit en se rapportant à toi objectivement» (*Journal*, 1854). «Si ta croyance et ta confiance sont celles qu'il faut, ton Dieu est celui qu'il faut.» On croit trouver Dieu directement dans sa création ou par l'extase mystique; mais c'est une erreur, car Dieu se révèle en se cachant, en se dissimulant «comme un auteur plein de duplicité» (incognito divin). La révélation est un rapport indirect. «Le mysticisme n'a pas la patience d'attendre la révélation de Dieu» (*Journal*, 11 juillet 1840). «Le rapport direct à Dieu est justement paganisme, et ce n'est que quand ce rapport est rompu qu'il peut être question d'un vrai rapport avec Dieu [...]. Là réside tout le paganisme, que Dieu se rapporte à l'homme comme quelque chose de frappant à celui qui s'étonne. Mais qu'on se rapporte à Dieu en esprit et en vérité, ce qui est l'intériorité, celle-ci est conditionnée d'abord par l'éclosion de la vie intérieure, qui correspond à la ruse divine, que Dieu n'a absolument rien de frappant [...]» (*Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*).

Rapport indirect, dialectique, car il y a rupture, car *au fond le rapport est rompu*. Le rapport est tout et la rupture doit subsister. Le vrai rapport avec le vrai Dieu est malheureux : avoir Dieu c'est ne pas l'avoir, et le Dieu qui se dissimule, c'est le Dieu qui se révèle. La distance est infinie puisque Dieu est l'Autre absolu. Ce sont le heurt et le saut qui expriment le rapport, le rapport indirect tout particulier de l'homme à Dieu, grâce auquel Dieu n'est pas un objet à côté d'autres. De là cette angoisse infinie, l'angoisse «d'approcher trop près de Dieu sans être appelé» (*Journal*, 1853). La dialectique du rapport à Dieu est la dialectique même de l'existence : le problème de Dieu est un problème existentiel.

«La vérité éternelle se rapporte à un être existant» (*Post-Scriptum*). Tel est le pivot de la pensée de Kierkegaard. C'est pourquoi, quand il s'agit du christianisme, ce qui importe, ce n'est pas le problème objectif de la vérité du christianisme, mais le problème subjectif du rapport de l'individu au christianisme : «Moi, Johannes Climacus, natif de cette ville, âgé maintenant de trente ans, homme pur et simple comme le sont la plupart des gens, admets que, pour moi tout comme pour une fille de chambre ou un professeur, il y a à attendre un bien suprême qui est nommé béatitude éternelle. J'ai entendu dire que le christianisme conditionne ce bien : je demande donc comment je puis me rapporter à cette doctrine» (*Post-Scriptum*). «Je vais m'appliquer à resserrer jusqu'à l'intimité mon rapport au christianisme» (*Journal*, 1838).

On se rend compte jusqu'où Kierkegaard va étendre la portée de l'adage antique : *Quicquid cognoscitur per modum cognoscentis cognoscitur*. Si le christianisme est essentiellement «la subjectivité» ou l'intériorité, c'est une erreur d'être objectif. Celui qui connaît doit lui-même *devenir subjectif*, c'est-à-dire infiniment et passionnément intéressé dans sa relation à cette vérité. La vérité, en particulier la vérité du christianisme, est dans la passion infinie de l'intériorité. L'essentiel en elle consiste dans l'*appropriation* – non dans le contenu, mais dans le rapport. «Objectivement, on accentue *ce qui* est dit ; subjectivement *comment* c'est dit.» «*Le comment de la vérité est précisément la vérité*» (*Post-Scriptum*). Entre esprit et esprit, un rapport direct, en ce qui concerne la vérité essentielle, est impensable. «Il ne servirait pas à grand'chose de conduire des millions de gens à accepter la vérité si, justement, par la manière dont ils l'acceptent, ils se trouvaient rejetés hors d'elle» (*Post-Scriptum*). Une figure s'impose à l'esprit de Kierkegaard, particulièrement quand il parle de vérité : Socrate. La vérité consiste en l'intériorité pour le sage grec dont la fameuse ironie exprime le rapport indirect à la vérité. La communication de la vérité est elle-même dialectique, car, ici, encore, il y a saut et rupture entre les esprits. Pour permettre la communication, il faut la solitude du secret et la séparation par laquelle chacun existe pour lui-même dans la vérité. Si la vérité est «l'activité autonome de l'*appropriation*», ce n'est pas la communication d'un résultat qui compte. «Les résultats ne sont que des vieilleries dont on ne doit pas s'encombrer mutuellement.» «L'absence de résultat est justement une détermination d'intériorité ; car le résultat est quelque chose d'extérieur, et

la communication du résultat est un rapport extérieur entre celui qui sait une chose et celui qui ne la sait pas» (*Post-Scriptum*). Si la vérité est la voie, elle reste un secret pour quiconque est objectif à la façon des professeurs hégéliens; elle se dérobe en se révélant, comme le Dieu caché.

Le type de la vérité, nous le trouvons dans la foi, dans la vérité subjective. La recherche même de la preuve objective trahit un rapport faussé puisque «la preuve gît justement dans l'intérêt.» La foi ne saurait être rabaisée à un simple moment de la pensée, ni le christianisme à une doctrine. «Tout le christianisme découle de la crainte et du tremblement» (*Post-Scriptum*); il est «le fait que Dieu a existé»; et nous, êtres existants, nous sommes bon gré mal gré en rapport avec lui et nous devons prendre position en face de lui.

Partout chez Kierkegaard l'accent est mis sur le rapport dialectique, et c'est là l'origine et l'originalité de la philosophie de l'existence. Il y a un écart entre la pensée et l'être, une sorte d'amour malheureux ou de malentendu. La pensée objective n'est pas de plain-pied avec l'existence. Le but vers lequel Kierkegaard tend serait une doctrine qui ne soit pas une doctrine pensée. L'objet pensé est trop proche, trop direct, trop immédiat. La réalité ne se prostitue pas ainsi à la première pensée qui l'aborde: elle veut être aimée et respectée dans son secret. «L'intérêt à l'existence est la réalité» (*Post-Scriptum*); et la question est de savoir si l'existence peut passer dans un concept. Non, car l'abstraction ne peut se rendre maîtresse de l'existence qu'en l'abolissant pour la penser, en la transformant en possibilité. La pensée détruit pour penser. Soucieux de respecter le fait de l'existence individuelle, Kierkegaard veut, à la prise intellectuelle de la réalité par la pensée, substituer la prise de conscience d'un rapport vécu avec la réalité. Le problème de la vérité ou de la réalité s'est déplacé. Une véritable révolution copernicienne s'est opérée ainsi dans la philosophie, beaucoup plus radicale que celle de Kant ou celle de Descartes.

Descartes croyait encore pouvoir conclure de la pensée à l'existence, mais ce n'était qu'une existence pensée. Il lui avait d'ailleurs fallu, pour y parvenir, tout l'exercice de désintéressement ou de détachement de la *Première Méditation*. Pour Kierkegaard le critère de la réalité, de l'être ou de l'existence n'est pas la pensée, c'est l'intérêt passionné, «l'intérêt absolu». Voilà la réalité sur laquelle il fait fond, sur laquelle il se concentre, qu'il ne veut pas laisser s'émuover. Ce n'est pas simplement, comme pour Kant, que les formes *a priori* du sujet connaissant sont désormais au centre et conditionnent l'objet connu. La subjectivité kierkegaardienne n'est pas non plus l'expression d'un moi romantique hypertrophié. L'accent n'est pas sur le *je*, mais sur l'intériorité et l'intensité du rapport que ce *je* entretient avec les êtres et les choses. La philosophie de l'existence n'est pas un subjectivisme ou un égotisme; c'est l'exploration d'un monde tout neuf que Kierkegaard nous a ouvert: le monde des relations entre le moi et la réalité. On comprend que l'existentialisme ait pu, chez un Heidegger, faire ménage commun avec la phénoménologie: l'intérêt kierkegaardien peut aller dans le même sens que l'intentionnalité husserlienne. Dans les deux cas il s'agit de s'installer à mi-chemin de l'objet et du sujet dans

un monde de relations spécifiques et originales pour tenter de dégager, à partir de là, les structures constitutives soit des choses et de la pensée comme chez Husserl, soit du moi existant comme chez Kierkegaard et Heidegger.

Cette philosophie du rapport est dialectique par une nécessité interne. «Une révélation devient *eo ipso* dialectique quand je dois me l'approprier» (*Post-Scriptum*). La prise de conscience du rapport nous engage dans une dialectique infinie. Car, de même que le rapport avec l'objet est plus important que l'objet, *le rapport avec le rapport* n'est-il pas, à son tour, plus existentiel, plus près de la réalité ? Cette tendance chez Kierkegaard est particulièrement claire dans la théorie de la croyance. Certitude et passion ne s'accordent pas ; la foi est essentiellement incertitude, crainte et tremblement. Elle est un souci infini, souci de savoir si l'on a vraiment la foi. Et c'est ce souci qui est la foi. «Il faut une nouvelle croyance par rapport à la croyance : la croyance que j'ai la croyance. Oui, on a besoin sûrement d'une extraordinaire dose de croyance pour croire que l'homme croit, lui-même a besoin d'une extraordinaire dose de croyance pour croire qu'il croit» (*Journal*, 1850). Par le même redoublement du rapport, par la même «réflexion infinie», la conscience du péché intensifie le péché : «c'est le péché nouveau de désespérer de son péché» (*Traité du Désespoir*). De même encore, Socrate «est subjectivité à la deuxième puissance». Il atteint ainsi une nouvelle objectivité en se rapportant objectivement à lui-même et en parlant de lui-même «comme une troisième personne» (*Journal*, 1854). Ce «redoublement de subjectivité» peut nous faire pressentir en quel sens Dieu est subjectivité infinie.

Et l'on arrive à la fameuse définition du *Traité du Désespoir* : «Le moi est un rapport se rapportant à lui-même [...] Le moi n'est pas le rapport, mais le retour sur lui-même du rapport.» Nous voilà lâchés «en pleins virages dialectiques» ! Kierkegaard voit pourtant bien le danger de «cette pauvre navette dialectique» : «le plus difficile au fond, c'est d'arrêter le dialectisme de notre rapport douloureux à Dieu» (*Journal*, 1845). «Toute approche est un éloignement, et pourtant vraiment par là même une approche» (*Journal*, 1851). Inquiétude infinie, angoisse infinie, «incessant tourment de ne pas avoir la foi» (*Journal*, 1845). «Ma faute fut de n'avoir pas la foi [...], mais où est la démarcation entre croire et tenter Dieu ?» (*Journal*, 1842).

C'est l'imagination qui est «l'agent de cette infinisation» et qui va conduire à ce désespoir de l'infinitude dont Kierkegaard a donné une description saisissante dans le *Traité du désespoir*. L'imagination est la réflexion qui crée l'infini, et par elle le moi «s'évapore de plus en plus». «L'homme verse toujours plus dans l'infini, mais sans devenir toujours plus lui-même, puisqu'il ne cesse de s'éloigner de son moi.» L'infinisation entraîne Kierkegaard à une «ivresse vide» où les notions et les réalités se volatilisent par l'intensification dialectique. «Apprends-moi, ô Dieu, s'écrie-t-il, à ne pas me torturer et me martyriser moi-même dans une réflexion remplie de tourments, mais à respirer en pleine santé l'air sain de la croyance» (*Journal*, 1850). Il disait que devenir subjectif était une tâche qui suffisait pour toute la vie. Il disait aussi que sa tâche était de

créer partout des difficultés. Il a éprouvé l'extraordinaire fécondité du négatif (la négation, par ce qu'elle a d'indirect, est plus véritablement un rapport que l'affirmation). Car dans l'excès de sa souffrance, il écrit : «Ma souffrance fut augmentée du fait que je l'avais rendue malheureuse, et alors, alors jaillit soudain de mon âme une richesse devant laquelle je tremble encore quand je jette un regard en arrière» (*Journal*, 1849). Il aime sa maladie, il a peur du remède ; il lui faut à tout prix, par des incantations désespérées, empêcher le paradoxe de s'évanouir et l'intensité passionnée de l'existence de se dégrader.

Kierkegaard ne voulait que le rapport : il y a réussi, le rapport s'est intensifié, il a fermenté et macéré sur lui-même dans la dialectique inépuisable de l'ironie, de la contradiction, du paradoxe, de l'absurde, des pseudonymes et de l'incognito. Kierkegaard ne voulait pas de résultats : il y a réussi... et ce fut son échec final, si tant est qu'échec ou réussite aient encore un sens. Amèrement il note dans son *Journal* en 1846 : «Force m'est de dire, hélas ! que ma vie est gâchée [...]. Le mot ferait sans doute croire que j'ai gaspillé mes meilleures années [...]. Hélas ! non, c'est le contraire.» Ou encore en 1847 : «Que n'eussé-je donné pour être un homme, même six mois.» «Ce qui me manque au fond, c'est un corps et les conditions physiques de l'existence.» Nous avons déjà noté plus haut ce tressaillement de joie que le mot de réalité, dans la bouche de Schelling, avait suscité en lui ; mais il retombe vite : «Hélas ! je ne le pouvais !» Rares sont les moments où il peut s'écrier comme le 19 mai 1838 : «Il est une joie indescriptible qui nous brûle de part en part [...].»

Cependant, si dans l'impasse dialectique du redoublement infini le rapport se fausse, la passion infinie – le désespoir de la foi – permet un rebondissement libérateur et ouvre une nouvelle issue, la seule : le *risque*, le «beau risque» qui avait déjà permis à Socrate de faire le *saut*. «Quand on a risqué, il y a changement complet de qualité.» Saut qualitatif, discontinuité qui renverse encore une fois le rapport : «La réflexion est un serpent dans lequel on se prend ; mais par le saut enthousiaste de la religion, le rapport change ; et c'est un serpent qui nous jette dans les bras de l'éternité» (cité par J. Wahl, *Études kierkegaardgiennes*, p. 700-701). Nous avons vu que l'approche était un éloignement ; l'éloignement devient à son tour une approche, et le rapport faussé, en se renversant, devient un rapport discontinu qui est un plus vrai rapport. Le saut qui rompt la stérilité dialectique apparaît finalement comme son aboutissement nécessaire et un prolongement qui lui permet de manifester toute sa fécondité. «Il connaît la négativité de l'infini dans l'existence, il ne cesse de laisser ouverte cette plaie de la négativité, laquelle plaie est parfois le salut» (*Post-Scriptum*). Hegel a enseigné à Kierkegaard l'inépuisable fécondité du négatif, si bien que le penseur de l'existence a beau s'acharner contre le système hégélien et les «cocoricos systématiques» des hégéliens, contre toutes les certitudes et les preuves de la pensée abstraite, – de toutes ces négations, l'intensité de l'existence humaine jaillit, dans leur prolongement même, comme par un saut risqué ; elle se dresse au dehors (*ex-sistit*) dans toute sa positivité.

L'existence est séparation. Kierkegaard a été à ce point irréductiblement opposé à la philosophie systématique, aux médiations hégelienes, qu'il n'a jamais cédé à la tentation de systématiser l'irréductible, de médiatiser l'existence. La pensée de Kierkegaard, comme l'existence, est un glaive qui sépare. Il faut le saut pour faire sauter le système, pour que l'homme trouve son vrai rapport avec le christianisme. La pensée impuissante à franchir l'écart qui la sépare de l'être, reconnaît cette impuissance : de l'échec, elle saura faire une réussite. De l'échec de la pensée pure, Kierkegaard ne conclut ni au scepticisme, ni au subjectivisme. Il ne va pas non plus, par une prestidigitation abstraite, inventer une médiation nouvelle. Non, en philosophe de la différence (par opposition aux philosophes de l'identité), il reconnaît la discontinuité, l'absurde et le paradoxe. Il y reconnaît la condition humaine, la situation même de l'existence humaine. La méthode directe crée un rapport superficiel qui est un faux rapport. La méthode indirecte ne nous conduit à aucun repos, à aucune certitude ; et pourtant c'est le vrai rapport de l'homme avec le réel, celui où est enfin reconnue cette réalité tant méconnue : le rapport lui-même.

Il est indubitable que c'est le christianisme, ou mieux une expérience chrétienne, concrète et tragique, qui a permis à Kierkegaard de dégager et de définir, pour le philosophe, les catégories de l'existence ou la réalité originale de l'existence, et pour le croyant, les catégories de la foi et le vrai rapport avec le christianisme. C'est dans cette perspective chrétienne que la négativité kierkegaardienne trouve finalement sa pleine signification positive. Et c'est ici aussi que l'amour malheureux de Kierkegaard apparaît clairement comme la charnière fondamentale, le principe métaphysique pour ainsi dire, de toute sa pensée. Amour malheureux pour sa mère, pour son père, pour Régine, pour lui-même, pour Dieu (et de Dieu pour l'homme), pour le christianisme, pour les hommes, pour le monde ! Que de négativités accumulées ! «Le sommet du tragique consiste sans nul doute à être mécompris» (*Journal*, 1834). «Je suis si peu compris qu'on ne comprend même pas mes plaintes de ne pas l'être» (*Journal*, 1836).

Immense, tragique et universel malentendu qui n'est autre que le péché. L'objectivité étant elle-même un malentendu, seule une philosophie de la différence, de la séparation ou du paradoxe peut tenter d'en rendre compte. Quand il y a malentendu (rapport faussé), une seule chose reste possible : reconsidérer et reconstituer son rapport avec Dieu, avec les choses et avec soi-même. La philosophie de l'existence n'est pas autre chose que cet effort. Avant de parler de Dieu, des êtres ou des choses comme objets ou vérités éternelles, revenons à ce fait primitif qu'est «le pauvre homme individuel existant». «N'est-ce pas comme si un auteur écrivait 166 in-folios et que le lecteur ne cesse de lire, de même qu'on ne cesse de voir la nature, mais ne découvre pas que le sens de cette œuvre énorme gît dans le lecteur lui-même» (*Post-Scriptum*).

La philosophie se trouve ramenée une fois de plus du ciel sur la terre, de la cosmologie à l'anthropologie. L'homme est la mesure de toutes choses ! L'adage de Protagoras n'est plus l'expression de l'orgueil humain, mais l'humble accep-

tation d'une condition humaine précaire, celle du péché. S'ensuit-il qu'il n'y a pas de système de l'existence ? En aucune façon. «L'existence est elle-même un système – pour Dieu, mais ne peut l'être pour un esprit existant.» Dieu peut penser l'existence, car il est «celui qui est lui-même en dehors de l'existence et pourtant dans l'existence, qui est éternellement enfermé dans son éternité et qui pourtant renferme en lui l'existence» (*Post-Scriptum*). Mais l'homme qui existe ne peut «acquérir ce caractère clos, extérieur à l'existence». L'existence est donc bien la condition humaine, la réalité de l'homme. L'erreur de celui qui pense objectivement, c'est que, par une distraction monstrueuse, il a oublié ce que signifie être homme. «Nous ne voulons pas être injuste et appeler cette direction objective une divinisation de soi-même athée et panthéiste, mais plutôt la regarder comme une incursion dans le comique [...].» «Il ne suit de là en aucune façon que l'existence est dépourvue de pensée, mais elle a éloigné et éloigne le sujet de l'objet, la pensée de l'être» (*Post-Scriptum*).

L'existence sépare et éloigne. Kierkegaard ne va pas jusqu'à dire que ce soit un péché d'exister. Il y a malentendu, il n'y a pas malédiction. Il ne s'agit pas d'un défaut dans l'essence de l'homme, mais d'un rapport faussé. L'existence n'est pas l'essence de l'homme, elle est sa condition. C'est pourquoi elle est un point de départ et non d'arrivée. «L'imperfection en somme de tout ce qui est l'homme, c'est que le désir n'atteint jamais son objet qu'à travers son contraire [...]. Ce n'est qu'à travers le péché qu'on aperçoit la bonté. L'imperfection ne tient donc pas tant au contraste qu'à notre incapacité de voir à la fois l'objet et son contraire» (*Journal*, 1841). Dialectique et méthode indirecte découlent donc de cette incapacité qui est la nôtre et qui, de notre existence, fait essentiellement un rapport. Va-et-vient dans lequel notre existence reste comme enfermée et tiraillée : «J'ai malheureusement une tête trop bonne pour qu'elle reste étrangère aux douleurs de la connaissance, et je l'ai trop mauvaise pour en ressentir la bonté – et la connaissance qui mène à la bonté, comme la bonté qui mène à connaître le vrai me demeurent encore cachées» (*Journal*, 1840).

