

Études critiques : Kierkegaard et Socrate

Autor(en): **Rilliet, Jean**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **31 (1943)**

Heft 127

PDF erstellt am: **24.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380434>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

KIERKEGAARD ET SOCRATE

Un débat récent ⁽¹⁾ a remis sur le plan de l'actualité la valeur religieuse de Socrate. De celle-ci, nul ne fut plus persuadé que Kierkegaard. Sa thèse, *Le concept d'ironie*, soutenue en juillet 1841, est consacrée au philosophe grec et une grande partie de ses œuvres tentent de reprendre au XIX^e siècle l'effort du maître d'Athènes. Kierkegaard admirait l'art et la persévérance avec lesquels Socrate combattait l'assurance des sophistes. Le message d'humilité intellectuelle, dont Platon nous a transmis l'écho dans ses dialogues, était à ses yeux le prélude nécessaire au christianisme, à condition d'être ensuite complété par le message d'un témoin, la révélation chrétienne constituant le complément de l'agnosticisme socratique : « La communication chrétienne [de la vérité] », écrivait-il dans son journal ⁽²⁾ en 1848, « doit finir par le témoignage, la maïeutique ne peut pas en être la dernière forme. Car, dans la perspective chrétienne, la vérité n'est pas dans le sujet, comme le croyait Socrate, mais dans une révélation qui doit être proclamée. Dans la chrétienté on peut tout à fait bien utiliser la maïeutique, parce que la majorité des gens vivent dans l'illusion d'être chrétiens. Mais, comme le christianisme reste le christianisme, le maïeuticien doit devenir le témoin. »

C'est que Kierkegaard emprunte donc à Socrate, c'est la partie négative de son œuvre, la lutte contre les sophistes. Théologiens et poètes contemporains ont, à ses yeux, la suffisance odieuse de ces intellectuels prétentieux que méprisait le maître d'Alcibiade. Il faut les abattre, les conduire à douter de leurs théories et, pour cela, user aussi de l'ironie. L'ironie kierkegaardienne s'inspire de celle de Socrate. Elle se distingue expressément de l'ironie romantique, qui détruit sans rebâtir, et que ne dirige pas la connaissance de la vérité. Kierkegaard a défini sa méthode en ces termes : « L'ironie est santé,

(1) Voir *Cahiers protestants* de septembre 1942. — (2) Choix de Théodore HÆCKER, 2^e édit. (Leipzig 1941) p. 307.

en ce qu'elle libère l'âme de la captivité du relatif ; mais elle est une maladie en ce qu'elle ne peut porter à l'absolu que sous la forme du néant ; cette maladie est un climat de fièvre que peu d'individus peuvent s'attirer et encore moins surmonter »⁽¹⁾. Dans le *Traité du désespoir*, il nous indique comment il se servira de cette ironie, en quoi elle consistera : en ce temps où chacun se donne l'air d'avoir compris le christianisme, avouer que nous n'avons ni le pouvoir ni le devoir de comprendre, et creuser ainsi un fossé profond entre l'homme et Dieu. Socrate lui apparaît comme le juge gardant par son ironie la frontière entre Dieu et l'homme, afin qu'ils ne se confondent point.⁽²⁾ Et Kierkegaard se propose de veiller à son tour à ce que cette limite, si souvent oubliée, soit respectée. Son œuvre sera de reconstruire, sous la direction de Socrate, « le mur qui sépare les eaux du ciel et de la terre »⁽³⁾.

Les écrits de Kierkegaard sont intellectuellement incompréhensibles, si l'on méconnaît cette source essentielle de leur inspiration. Le socratisme est le lien qui unit les uns aux autres les éléments si disparates de son œuvre. Ses romans, ses essais, comme la plupart de ses œuvres philosophiques et religieuses visent le même but : détruire l'assurance intérieure de ses lecteurs. Leur forme même est dans la dépendance étroite d'un socratisme avoué : si Kierkegaard use du pseudonyme, c'est afin d'atteindre chacun, à la manière du penseur grec qui abordait familièrement les passants et les interrogeait. L'anonymat est le substitut d'une liberté de discussion devenue impossible. Grâce au livre qui ne porte pas son nom, le penseur danois se flatte d'entrer dans l'intimité de ses lecteurs et de les amener ainsi à entamer la conversation. Il s'en est ouvertement expliqué dans un ouvrage posthume, *Le point de vue sur mon activité d'écrivain*, qui a été récemment traduit en français par M. Tisseau (1940)⁽⁴⁾.

Le socratisme de Kierkegaard est aisément perceptible dans certains de ses ouvrages. Ainsi le *Banquet*, transparente imitation du fameux dialogue de Platon, où dans l'atmosphère nordique d'un dîner champêtre, le thème de discussion, comme dans le chef-d'œuvre de Platon, est l'amour. Même procédé dans les deux ouvrages : aux théoriciens sûrs d'eux-mêmes se mêle un orateur subtil qui par sa logique ironique renverse l'édifice élevé par ses compagnons. Mais si, dans le *Banquet* platonicien, Socrate parle le dernier, dans le *Banquet* kierkegaardien, c'est à la fois dans le premier et dans le troisième des discours que se glisse le doute socratique. L'ironie éclate surtout dans les réflexions de Victor Eremita pour lequel « si l'homme doit à la femme ce qu'il fait de beau, d'insigne, d'éclatant, car elle lui donne l'enthousiasme », c'est surtout l'amour malheureux qui grandit ses victimes, en sorte que la femme fait la gloire de celui auquel elle ne se donne pas. Après une telle révélation, le lecteur est acculé, comme jadis le commensal de Socrate, à se

(1) *Der Begriff der Ironie*, übers. von Wilhelm RÜTEMAYER (München 1929), p. 80.

— (2) *Traité du Désespoir*, trad. FERLOV, p. 198. — (3) *Der Begriff der Ironie*, p. 81. — (4) Cf. trad. allemande de Ch. SCHREMPF, p. 185. M. Tisseau vient de traduire en français la biographie de Kierkegaard par Torsten BOHLIN.

dire qu'il ne comprend rien à cet amour dont on parle tant ⁽¹⁾. Comme Samson le Temple de Dagon, le Socrate moderne secoue à son tour les colonnes de la connaissance et conduit son lecteur au néant intellectuel, vestibule de la révélation.

Socrate forme aussi le point de départ des *Miettes philosophiques*, mais Kierkegaard s'efforce de le dépasser. Ce livre curieux et difficile correspond à une pensée très ancienne de son auteur : « la philosophie doit accepter l'optimisme ou désespérer » ⁽²⁾. Le philosophe doit avouer son impuissance, et même aller plus loin : creuser, accentuer chez son lecteur le sentiment d'insuffisance intellectuelle. Comme Socrate demandait si la vertu peut s'enseigner, Kierkegaard interroge pour savoir si la vérité peut s'apprendre et, à l'aide de syllogismes analogues à ceux du sage antique, il aboutit à une réponse identique : ce que l'on sait, le sachant, comment pouvons-nous le chercher ? Et si nous ne le savons pas, comment chercher, lorsque nous ignorons même ce qu'il faut chercher ? L'imitation est patente ; seulement la suite de l'ouvrage nous montre dans ce doute philosophique une explication de la révélation, ce qui nous emmène au delà de Socrate. Rappelons brièvement que rompant avec l'optimisme du γνῶθι σεαυτόν, Kierkegaard estime que nous ne possédons pas la vérité en nous, qu'elle est hors de nous et ne peut nous être connue que par sa propre initiative. La pensée humaine se brise précisément là où commence la vérité qui nous cherche et veut nous parler.

Si, dans les deux ouvrages que nous venons de nommer, le socratisme affleure, il est plus difficile à saisir dans d'autres essais si l'on ne possède pas un fil conducteur. Celui-ci se trouve dans la notion du désespoir. Pour Kierkegaard, sur le plan moral et religieux, il faut arriver à un aveu d'impuissance analogue à celui du philosophe sur le plan intellectuel. En 1837 déjà — il avait alors vingt-quatre ans — il posait les bases de sa méthode future : « Le principe socratique exprimé dans le domaine de l'action est : O Dieu, aie pitié de moi, pauvre pécheur » ⁽³⁾. Il faut briser l'assurance morale comme l'assurance philosophique. Conduit à douter de lui-même, l'individu, brisé, sera prêt à recevoir la révélation. Dans le domaine de la passion, Kierkegaard cherche de même à cultiver une tristesse intérieure, un doute, qui finalement jettera l'individu dans les bras de Dieu. Le débordement de tristesse que l'on trouve dans maintes pages des écrits esthétiques est en relation intime avec ce désir de mener au désespoir. Si nous prenons, par exemple, *Enten-Eller* (l'Alternative), le premier ouvrage important de Søren, publié deux ans après sa thèse, nous y trouvons tout au début les Διαψάσματα, réflexions désabusées d'un poète sur le sens de la vie. « Qu'est-ce qu'un poète ? » lisons-nous à la première page, « un homme malheureux dont les lèvres sont formées de telle manière que ses cris et ses soupirs se changent en une belle musique pendant que son âme se tord dans les douleurs secrètes... Il ne peut crier,

(1) Voir *Der Begriff der Ironie*, p. 34. — (2) Cité par GEISMAR : *Søren Kierkegaard*, p. 29. — (3) HÆCKER, *ouvr. cité*, p. 74.

car cela angoisserait les hommes, mais son chant est beau et ils l'écoutent volontiers » (1). Cet aveu de l'angoisse qui l'habite doit, dans la pensée de Kierkegaard, donner son sens à tout le reste du volume et s'il y développe de brillantes théories sur don Juan ou Faust, ce bruit intellectuel ne pourra plus couvrir l'expression préalable du véritable état d'âme poétique. De même la seconde partie du livre où un homme de bon sens a fait l'éloge du mariage et célébré sa bonne conscience, se termine par une courte méditation : *Ce qu'il y a d'édifiant dans la pensée que nous avons toujours tort devant Dieu*. Conformément au dessein de Kierkegaard, le doute socratique est ainsi transposé sur le plan moral et même religieux.

Cependant en ce qui concerne cette dernière sphère de la vie, l'élément socratique doit surtout être cherché dans la fameuse *Ecole du christianisme* et dans le rôle destructeur que Kierkegaard y fait jouer au Christ. L'extraordinaire de cet ouvrage ne consiste-t-il pas précisément dans le fait que la parole consolante : *Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés* se mue en un appel terrifiant, parce qu'aller au Christ, c'est aller à l'ascétisme le plus rude, c'est se détacher de tous les buts relatifs, de toutes les joies ordinaires pour le suivre sur le chemin de la douleur. L'angoisse religieuse du Christ doit nous mener à perdre pied à notre tour et ainsi à nous trouver si secoués intérieurement que le divin puisse briller au-dessus de notre désarroi. Socrate détruisait la science de ses interlocuteurs : Kierkegaard mine leur joie intérieure, leur tranquillité d'esprit pour les précipiter dans un trouble douloureux, mais, à son avis, nécessaire et fécond.

L'étrangeté de l'œuvre kierkegaardienne tient sans aucun doute au dessein secret qui anime l'auteur. Tout est fait pour ébranler le lecteur. Seuls les *Discours édifiants* échappent à cette règle, non pas qu'ils aient pour but de supprimer la souffrance, mais ils veulent au moins consoler *dans* la souffrance (2). Empêcher de souffrir, pour Kierkegaard, ce serait en fin de compte empêcher de vivre : il n'y consentirait jamais. Il veut au contraire cultiver en ses lecteurs *la crainte et le tremblement* qui peuvent seuls, à l'entendre, conduire un homme à la liberté (3). Il faut affirmer la valeur de la douleur et la faire aimer. En outre, les *Discours édifiants* que Kierkegaard signait de son nom expriment ouvertement l'enseignement du philosophe, alors qu'ailleurs ses intentions sont soigneusement voilées : il essaie de troubler son lecteur sans que celui-ci s'en doute. Il lui parle de manière indirecte, ce qui lui semble tout à fait socratique (4). Il décrit lui-même son entreprise dans *Le point de vue sur mon activité d'écrivain* comme une ruse (5) et l'on sait jusqu'à quel point il poussa les précautions nécessaires à sa réussite, allant chaque soir au théâtre pendant qu'il rédigeait et corrigeait les épreuves de ses livres, afin d'être pris pour un oisif et de s'assurer ainsi le secret, jouissant aussi d'avoir

(1) *Entweder-Oder*, éd. SCHREMPF, vol. I, p. 17. — (2) *Post-scriptum*, trad. PETIT (1941), p. 294. — (3) HÆCKER, *ouvr. cité*, p. 425. — (4) HÆCKER, p. 406. — (5) Trad. Tisseau, p. 52.

mystifié ses lecteurs et de passer aux yeux de certains, lui qui écrivait avec prières, pour « le prédicateur d'un évangile de la mondanité » (1).

Il est difficile de savoir jusqu'à quel point une entreprise comme celle de Kierkegaard a réussi de son vivant : combien de lecteurs a-t-il, à leur insu, poussés vers une inquiétude féconde ? Ce qui est certain, c'est que son message, repris par le XX^e siècle, a inspiré à la fois des philosophes comme Heidegger et des théologiens comme Karl Barth et Emil Brunner. Le barthisme, en particulier, a répandu, dans un temps qui commençait à douter de sa science, le doute socratique. Dans la théologie du docteur bâlois sous sa première forme, on retrouve la lutte contre toute assurance qui fut entreprise par le solitaire de Copenhague.

Nous avons déjà dans un précédent article souligné les rapports qui unissent les christologies des deux penseurs (2). M. Karl Barth nous a écrit dès lors que si nos remarques valaient effectivement pour le *Römerbrief*, il s'était aujourd'hui beaucoup éloigné de Kierkegaard. Nous en prenons acte, mais nous demandons cependant si sa *Kirchliche Dogmatik* ne véhicule pas encore bien des éléments kierkegaardiens. Il y a, chez M. Karl Barth, en dépit des quatre gros volumes déjà publiés par lui, un certain adogmatisme, un doute principiel à l'égard des constructions intellectuelles (3) des théologiens. Le socratisme n'est pas oublié, du moins en ce qui concerne les édifices élevés par les penseurs précédents sur la base de ce qui apparaît à leur impitoyable critique comme un raisonnement fondé sur la sagesse humaine.

D'autre part la conception barthienne du péché garde une parenté indéniable avec celle de Kierkegaard. Il y a chez ce dernier une nécessité du péché qui est en lien évident avec son socratisme. Pour être placé devant la vérité, il faut, nous l'avons relevé, douter de soi-même, dire : « aie pitié de moi, qui suis pécheur ». Admettre la réalité de la sanctification, ce serait se dégager de ces prémisses nécessaires. En sorte que pour Kierkegaard, le péché est le début de l'existence. Sans péché, l'homme n'existe pas encore, à preuve cette formule révélatrice : « la peccabilité qui est la progression de l'individu » (4). Lorsque l'on considère le rôle que joue dans le barthisme le sentiment de culpabilité, qui doit rester en nous en permanence, côte à côte avec la grâce, la dépendance de M. Karl Barth à l'égard de Kierkegaard paraît encore très forte. C'est elle qui explique sans doute son refus obstiné de laisser à l'homme une assurance *personnelle* du salut et l'oppose à cet égard aux réformateurs. La certitude personnelle du salut peut, en effet,

(1) *Ibid.*, p. 37-38. — (2) Voir *Revue de théol. et de philos.*, 1942, p. 228 ss. — (3) Il est vraiment difficile de lire dans la seconde partie du tome I de la *Dogmatik* le paragraphe intitulé *Jesus-Christus, die objektive Möglichkeit der Offenbarung* (p. 28-50) sans se sentir très près de la christologie développée par les *Miettes philosophiques* et l'*Ecole du christianisme*. Sur la permanence de l'inquiétude intellectuelle, voir l'avertissement que M. Karl Barth adresse à ses propres disciples : il faut se garder du « levain des Positifs ». *DOGMATIK*, I, p. 168 s. — (4) *Le concept d'angoisse*, p. 55.

s'obtenir soit sur la voie du pélagianisme par les œuvres, soit sur celle de l'augustinisme par la prédestination. Le barthisme se refuse à ces deux sortes de tranquillité intérieure et reste à cet égard dans la ligne socratiko-kierkegaardienne. Mais si le théologien bâlois a gardé une évidente défiance à l'égard de tout ce qui serait solution individuelle des grands problèmes de l'existence, par contre il a prolongé les lignes tracées par le philosophe danois, en s'efforçant de nous expliquer le sens et le contenu des deux mots : *Jésus-Christ*, qui résument à son avis toute la révélation. Répudiant le subjectivisme kierkegaardien, il aboutit en fait à l'exposé d'une vérité objective, mais accessible par la seule révélation, celle de l'unité en Dieu de la perdition et du salut, du positif et du négatif. Le Christ est à la fois le révélateur et le gage de cette unité : c'est en lui que nous découvrons que Dieu « en la personne de son fils éternel » s'est non seulement « livré au fils de l'homme », mais « a été lui-même cet homme perdu » (1). Par le Christ, ce qui était au commencement est apparu dans le temps (2) et ce message constitue le centre de notre foi, la révélation. Si M. Karl Barth affirme qu'il s'agit d'une vérité révélée, et que par conséquent nul ne peut l'accuser de rationalisme (3), il faut lui souhaiter de ne pas trouver des contradicteurs trop cruels, car son œuvre, après avoir traversé le socratisme kierkegaardien, aboutit à une conclusion qui ressemble à s'y méprendre au développement d'une thèse philosophique, à cela près qu'elle n'est pas justifiée rationnellement. Si le lecteur de la *Dogmatik* a en mémoire l'unité de l'être et du non-être telle qu'elle est affirmée par la philosophie hégélienne, il ne peut pas ne pas être frappé par un certain air de parenté.

Mais revenons à Kierkegaard lui-même, et indépendamment de l'influence qu'il a exercée, demandons-nous jusqu'à quel point le socratisme chrétien qu'il a propagé se justifie aux yeux de l'Évangile. Nous répondrons que le doute est effectivement nécessaire au chrétien comme porte d'entrée dans le christianisme. Le Christ a dû lutter contre les pharisiens et saint Paul contre la prétention des Grecs à posséder la sagesse. Entre le Dieu de l'homme moralement sûr de lui ou celui des philosophes et des savants et le Dieu qui sauve le pécheur, se creuse un abîme. Il y a quelque chose de socratique dans le message de Jean-Baptiste comme dans la guerre menée par les réformateurs contre le salut par les œuvres. Tout réveil chrétien commence par une lutte contre les fausses sécurités. Mais où Kierkegaard nous paraît errer, c'est lorsqu'il fait du doute moral ou intellectuel l'accompagnement obligé du chrétien dans toute sa vie. Qu'on nous comprenne bien : moralement et intellectuellement, le disciple ne doit jamais oublier sa condition d'homme ;

(1) *Dogmatik*, II/2, p. 171. — (2) *Ibid.*, p. 169. — (3) *Ibid.*, p. 172 s. Il est évidemment dangereux de développer une théologie où le raisonnement a certainement sa large part, après avoir tant médité de la raison. Le lecteur ne peut s'empêcher de penser au mot de Vinet : « De même que *je fuis un effronté qui prêche la pudeur*, je hais, à l'égal des portes de l'enfer, le pyrrhonisme qui dogmatise (*Études sur Pascal*, p. 72).

il se souviendra donc toujours de sa faillibilité. Mais le souvenir de ce que nous sommes ne doit pas nous empêcher de bâtir notre vie et avec elle notre pensée en confiant nos constructions à la miséricorde de Celui que l'Écriture nomme *le réparateur des brèches*. Il doit demeurer dans nos consciences cette pointe de socratisme qui a nom l'humilité, mais, par ailleurs, le doute constant, aigu, de soi-même doit être banni par la confiance en Celui qui nous pardonne et nous guide. Dominée par un socratisme permanent, la vie de Kierkegaard a fini par se cristalliser dans une morbide opposition. Ses dernières années sont mues par une volonté de destruction dont il semble avoir été la première victime. Le désir de tout jeter bas devant l'absolu en fait un nouveau Prométhée, et si le spectacle a de la grandeur, nous préférons à cette passion négative qui mène le penseur à une solitude grandissante, l'acceptation de la vie que nous conseillent un Zwingli ou un Luther. Il y a chez Kierkegaard, en dernière analyse, un refus de la condition humaine, dont son ascétisme est la conclusion logique : la rupture de ses fiançailles est en liaison intime avec son refus de bâtir une théologie ou une philosophie. Il vaut la peine de rappeler face à cette perpétuation du socratisme, le mot de Zwingli : « La foi commence quand l'homme commence à douter de lui-même et à mettre sa confiance en Dieu ; elle est terminée quand il s'est complètement rendu et jeté aux pieds de la miséricorde divine et met complètement sa confiance en Dieu » (1). Cette confiance complète autorise seule l'homme à vivre, mais une fois reçue, elle l'y encourage. Nous ne croyons pas que Kierkegaard l'ait ignorée, à preuve sa tentative même d'être un nouveau Socrate. Il a cependant par trop voulu être l'élément négatif de son siècle et a trop cru que la destruction mène seule à la vérité. Une étude complète du sujet devrait faire la part de ce qui dans cette conviction fut le fruit d'un tempérament maladif, confinant parfois à la démence, et ce qui fut une concession inconsciente à la philosophie de Hegel (2).

Jean RILLIET.

(1) *De vera et falsa religione* (1525), *Sämtliche Werke*, t. III, p. 760. On peut en rapprocher le mot de Vinet : « L'inquiétude qui fait la base de tout réveil » (*Théol. pratique*, p. 281), mais celui-ci, on le sait, ne considérerait pas le doute comme un état fait pour durer. — (2) Voir à ce sujet notre article déjà cité de la *Revue de théol. et philos.*, 1942, p. 234.