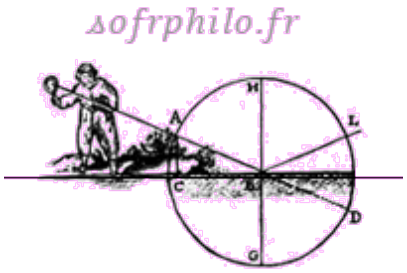

Société française de philosophie

Hommage international à Kierkegaard

Colloque organisé par la Société française de philosophie
le samedi 30 novembre 2013
Université Paris I Panthéon-Sorbonne

Textes réunis par Hélène Politis

Jon STEWART

Le statut de l'écriture dans la critique kierkegaardienne de la philosophie allemande

Jon STEWART

Le statut de l'écriture dans la critique kierkegaardienne de la philosophie allemande

Le statut du projet intellectuel de Søren Kierkegaard[1] est sans doute difficile à cerner. Exaltée avec le même zèle par des philosophes, par des théologiens et par des hommes de lettres, son œuvre semble défier toute catégorisation. C'est particulièrement la nature peu conventionnelle de ses écrits pseudonymes qui explique cette difficulté. Au point de vue de leur forme, ces ouvrages sont un mixte d'écritures dans lequel on identifie des éléments tirés de divers genres littéraires. Même si les auteurs pseudonymes y abordent souvent des questions philosophiques, notamment dans le cadre d'une critique de certaines tendances historiques, il est bien évident que ces ouvrages ne répondent pas aux critères stylistiques des traités philosophiques au sens traditionnel du terme. La coexistence des modalités d'écriture est déjà remarquable au niveau des ouvrages contenant des morceaux narratifs, comme c'est le cas de *Ou bien – ou bien* et de *La répétition*. Malgré les tentatives des certains commentateurs[2], il serait difficile d'envisager ces ouvrages comme des « romans » ou de les réduire à d'autres formes spécifiques de fiction littéraire. De la même manière, à la différence de ce qui se passe dans les discours « édifiants » que Kierkegaard a lui-même produits tout au long de sa carrière, la discussion de divers sujets religieux au sein des écrits pseudonymes ne nous autorise point à les qualifier d'ouvrages religieux. Il reste que la diversification des genres joue chez Kierkegaard un rôle particulier, et qu'il en fait un usage tout à fait novateur et déroutant. Le défi qui se pose ainsi aux commentateurs est d'abord celui d'interroger les raisons d'une telle écriture.

On sait que Kierkegaard, au moins à un certain moment de sa vie, s'est opposé aux tendances de la philosophie spéculative allemande, et que celle-ci, à son tour, représentait à son époque le modèle courant de la recherche philosophique. La pensée spéculative déterminait en tout cas la

[1] Ce travail (soutenu par l'Agence slovaque de recherche et de développement dans le cadre du projet no. APVV-15-0682) a été mené à l'Institut de philosophie de l'Académie slovaque des sciences, avant de donner lieu à la présente conférence prononcée lors de l'*Hommage international à Kierkegaard* organisé le 30 novembre 2013 à Paris par la Société française de philosophie.

[2] Voir par exemple Aage Henriksen, *Søren Kierkegaards romaner*, Copenhague, Gyldendal, 1954 ; F. J. Billeskov Jansen, *Studier i Søren Kierkegaards litterære kunst*, Copenhague, Rosenkilde & Bagger, 1951 ; F. J. Billeskov Jansen, *L'art littéraire de Kierkegaard*, traduction de Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 2000.

forme de la production scientifique au Danemark et dans les pays germanophones. Kierkegaard a bien vu la nécessité de combattre ce qu'il considérait comme le malentendu de cette philosophie. Il aurait été contradictoire, de sa part, de produire des traités philosophiques selon les lignes dictées par la tradition philosophique allemande. Le contenu de ses arguments étant intimement lié à la forme des écrits, il devait créer de nouveaux genres littéraires afin de mettre en valeur ses critiques. C'est ainsi que, au sein de l'œuvre pseudonyme, il a essayé sans cesse des formes littéraires nouvelles et des outils rhétoriques capables de donner expression à sa critique de la philosophie allemande.

Bien qu'il existe un très vaste corpus de littérature secondaire consacrée à la dimension rhétorique ou, en général, au langage de Kierkegaard, on ne trouve, à ma connaissance, aucune étude minutieuse de l'évolution de son écriture en tant que pratique strictement opposée aux moyens d'expression de l'idéalisme allemand. On répète souvent que le penseur danois a essayé de saper ou de déconstruire la philosophie allemande par le recours ironique à différents outils rhétoriques ou stylistiques[3]. Cette interprétation s'accompagne parfois d'une vague référence aux titres de quelques-uns de ses ouvrages. On mentionne ainsi les *Miettes* – ou « Fragments » – philosophiques afin de souligner le caractère incomplet et dispersé d'un travail qui serait, en définitive, irréductible à la pensée systématique. Dans le même esprit, le titre du *Post-scriptum définitif et non scientifique* serait le témoignage d'un rejet ludique ou humoristique de la tentative de totalisation et, par conséquent, du traitement savant ou rigoureusement scientifique (*wissenschaftliche*) des questions philosophiques. La construction burlesque du titre serait renforcée par l'utilisation du mot « post-scriptum », même si cet ouvrage est six fois plus long que le livre dont il est censé être le post-scriptum, à savoir les *Miettes philosophiques*. Dans un cas comme dans l'autre, le titre serait déjà la preuve évidente d'une attitude irrévérencieuse vis-à-vis des tendances représentées par la philosophie allemande de l'époque. Mais ce type de remarques ne parvient habituellement à rendre justice ni à la position de Kierkegaard ni à celle des philosophes allemands, compte tenu du fait qu'on ne mentionne jamais la nature de la méthode systématique ou scientifique dont il est question. Elles sont, au mieux, accompagnées d'une caricature béate de l'esprit allemand, de son ennuyeux appel à l'ordre et de son conformisme, mais elles ne prêtent aucune attention à la signification proprement philosophique de la pensée systématique.

---

[3] Voir surtout l'important écrit de Roger Poole, *Kierkegaard : The Indirect Communication*, Charlottesville et Londres, University Press of Virginia, 1993, p. 49-60.

C'est de cette manière qu'on attribue à Kierkegaard le dessein délibéré de produire une œuvre confuse, désordonnée, contradictoire et fragmentaire afin de faire valoir ses critiques. De ce point de vue, le penseur danois se montre comme une sorte d'anarchiste littéraire perpétrant des actes de subversion des structures et de l'ordre des raisons. Malgré le vraisemblable succès de cette vue à l'heure d'expliquer quelques passages particuliers et cryptiques dans les écrits de Kierkegaard, elle ne contribue pourtant pas à la compréhension de l'ensemble de l'œuvre. En fait, elle contredit les propres déclarations de Kierkegaard dans son *Point de vue sur mon œuvre d'écrivain*, où il explique sa production littéraire comme le développement d'une stratégie, un véritable plan d'écriture. C'est ainsi qu'il admet avoir eu l'intention de faire correspondre les œuvres pseudonymes aux différents Discours édifiants qui, publiés de manière parallèle, abordent les mêmes sujets d'une manière divergente[4]. L'idée même d'un rapport essentiel entre les deux parties de l'œuvre indique clairement l'existence d'un projet cohérent et, en définitive, d'une vue systématique.

Afin de saisir correctement la critique de Kierkegaard et son recours à des genres littéraires alternatifs, il faut néanmoins comprendre la nature des « systèmes » auxquels il s'oppose : ceux de l'idéalisme allemand.

I) L'écriture dans l'idéalisme allemand

On connaît bien les attaques réitérées de Kierkegaard contre ce qu'il appelle « le Système », selon un usage péjoratif qu'on interprète parfois comme une allusion immédiate à Hegel[5]. Mais la cible de ces attaques reste souvent assez vague. La forme systématique étant en effet la forme la plus répandue de la production philosophique à cette époque, elle n'était nullement limitée à la pensée de Hegel. On peut en ce sens parler d'un dogme universellement accepté par Kant[6], Fichte[7], Schelling[8] et Hegel, à savoir le principe selon lequel la philosophie devait être conçue comme

---

[4] Voir Søren Kierkegaard, *Samlede Værker*, 1re édition, 14 volumes, éd. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg et H. O. Lange, Copenhague, Gyldendal, 1901-1906, t. XIII, p. 521-528.

[5] Voir par exemple Jens Himmelstrup, « *Terminologisk Register* », dans la 2e édition des *Samlede Værker* de Søren Kierkegaard, éd. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg et H. O. Lange, 15 volumes, Copenhague, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1920-1936, t. XV, p. 711 *sq.*

[6] Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, dans : *Œuvres philosophiques*, 3 volumes, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, t. I, p. 1384. A832/B860. *Ibid.*, A840/B869.

[7] Voir J. G. Fichte, « Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre » (1797), dans : *Fichtes Werke*, 11 volumes, éd. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, t. I, p. 441, § 7.

[8] Voir Fr. Schelling, *Système de l'idéalisme transcendental*, traduction de Paul Grimblot, Paris, Librairie Philosophique de Ladrange, 1842, p. 18-19.

système afin d'être véritablement scientifique et légitime. Cette compréhension de la philosophie était née de la nécessité de fournir une explication exhaustive des phénomènes étudiés. À l'aube de la tradition idéaliste, Kant expliquait déjà dans la *Critique de la raison pure* sa tentative d'établir une philosophie transcendantale capable de déduire les conditions de possibilité de la connaissance sensible et rationnelle. Dans sa polémique contre la pensée métaphysique de ses prédécesseurs, Kant observe que la recherche ne saurait commencer par l'acceptation non critique des entités métaphysiques. Bien au contraire, il voit la nécessité d'interroger préalablement la nature de la faculté cognitive de l'homme afin de montrer comment elle constitue la pensée objective en tant que telle. C'est ainsi qu'il se propose de travailler d'une manière systématique afin d'identifier (d'abord dans l'« Esthétique transcendantale ») les conditions de possibilité de la perception ou de l'intuition sensible. Ce n'est qu'après avoir établi ces conditions nécessaires qu'il pourra (dans l'« Analytique des concepts ») rendre compte des conditions de l'entendement. Il devra alors expliquer (dans l'« Analytique des principes » ou « schématisme ») comment l'intuition sensible et l'entendement travaillent ensemble.

Même si ces points de repère ne se veulent pas exhaustifs à l'égard de la très riche épistémologie kantienne, ils suffisent sans doute à faire comprendre dans quelle mesure l'approche systématique était essentielle à la philosophie de l'idéalisme. L'objet même de la recherche déterminait l'ordre et la structure de son étude. Chez Kant, la démarche systématique était liée à l'exigence de commencer par la faculté humaine la plus simple avant de passer à la plus complexe.

À partir de Kant et chez les penseurs de l'idéalisme allemand, l'exigence de systématicité a conduit, pour des raisons compréhensibles, à une modalité d'écriture plus ou moins rigide et disciplinée. Afin de rendre compte systématiquement des différentes facultés de l'esprit humain, il fallait les aborder de manière successive et (c'est ce qui importe encore davantage) éviter les sauts dans l'argumentation. C'est afin de mettre au jour les connexions systématiques que les ouvrages des philosophes allemands de cette période s'organisent souvent en paragraphes numérotés, en sections et sous-sections. Il en résulte qu'une telle démarche peut paraître ennuyeuse ou monotone aux yeux du lecteur moderne. Mais il faut se rappeler que ce souci de systématicité, ainsi que la forme correspondante d'écriture, étaient dictés par des critères méthodologiques dans la philosophie de l'idéalisme allemand.

Tout comme ses prédécesseurs, Hegel a insisté sur le fait que la pensée, si elle veut avoir une valeur philosophique, doit procéder de manière systématique[9]. Comme il le dit dans la *Phénoménologie de l'esprit*, en faisant écho à ses prédécesseurs, « la vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité »[10]. Et il ajoute, dans le même contexte : « le savoir n'est effectif et ne peut être exposé que comme science et système. »[11] À cette exigence de systématicité, Hegel a pourtant donné sa propre tournure à partir de sa compréhension de la philosophie spéculative. Dans la métaphysique de Hegel, les catégories qui constituent à la fois l'esprit humain et le monde extérieur ne sont pas des structures isolées ou des entités individuelles. Bien au contraire, elles composent un réseau complexe, internement structuré par des connexions nécessaires. Dans la *Science de la logique*, Hegel tente de dégager de façon successive ces connexions nécessaires. Afin de montrer qu'il n'y a pas de « chose en soi », une sphère cachée ou inconnaissable, transcendante ou inaccessible à l'esprit humain, il se propose de démontrer que les conditions de la connaissance sont entièrement immanentes au développement du savoir et, par conséquent, des articulations compréhensibles. Comme l'on sait, le principe guidant la philosophie de Hegel est que les catégories sont nécessairement liées les unes aux autres comme des contraires (*Gegensätze*). Lorsqu'on prend, par exemple, la catégorie la plus fondamentale que l'esprit est capable de penser – celle de l'être pur –, on pourrait croire qu'il s'agit d'une entité isolée et indépendante de toute autre pensée ou de tout autre objet. Toutefois, l'examen attentif montre qu'il serait impossible de penser la notion d'être sans le concept opposé du rien. Ces notions s'impliquent mutuellement, elles se limitent et se conditionnent de manière réciproque. Hegel s'exprime souvent de façon paradoxale afin de décrire cette relation en disant, par exemple, que le concept de l'être est le concept du rien, en signifiant par là simplement que le concept du rien est déjà impliqué dans le concept de l'être ou compris dans celui-ci.

Loin d'être isolés et indépendants, les concepts de ce genre constituent plutôt dans leur ensemble un concept unique et supérieur (dans ce cas, celui du devenir). C'est là la célèbre doctrine

---

[9] Voir G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*. *Jubiläumsausgabe*, 26 volumes, édition de Hermann Glockner, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1927-1940, t. VIII, p. 60 ; *Logique de Hegel*, 2 volumes, édition et traduction d'Auguste Véra [Augusto Vera], Bruxelles, Culture et Civilisation, 1969, t. I, § XIV, p. 201 : « La science de l'absolu est nécessairement un système, parce que le vrai, en tant que vrai concret, n'est tel qu'en se développant en lui-même, et en gardant dans ces développements son unité ; en d'autres termes, il n'est tel que comme totalité ». Voir *Sämtliche Werke*, t. II, p. 24. Cf. *Sämtliche Werke*, t. VIII, p. 61-63 / *Logique de Hegel*, t. I, § XVI, p. 203-206 ; *Sämtliche Werke*, t. II, p. 14 ; *Sämtliche Werke*, t. II, p. 27.

[10] Voir G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, t. II, p. 14 / « Préface » à la *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1966, p. 21.

[11] *Sämtliche Werke*, t. II, p. 27 / *Phénoménologie de l'esprit*, p. 30.

hégélienne de la médiation. Chaque concept passe par la médiation de son contraire, et c'est ainsi qu'ils donnent lieu à des concepts plus élevés et plus complexes. Des concepts tels que « haut » et « bas », « droite » et « gauche », « nord » et « sud », forment dans chaque cas un concept collectif supérieur, à savoir le « vertical », l'« horizontal » et le « longitudinal ». Le but le plus ambitieux de Hegel dans la *Science de la logique* est donc de retracer exhaustivement l'ensemble de ces concepts et de leurs relations mutuelles. D'où l'importance d'une concaténation systématique des différentes étapes de la réflexion. Ainsi, on commence d'abord par une catégorie particulière qui est initialement considérée comme concept individuel autonome ; on passe alors à une deuxième étape, dans laquelle le concept nécessairement opposé se juxtapose à celui-là ; enfin, dans une troisième étape, l'esprit saisit ces deux concepts comme un concept unitaire, situé à un niveau supérieur. Hegel peut ainsi définir la philosophie spéculative elle-même comme la dissolution des contraires. Comme il le dit, par exemple, dans la *Science de la logique*, « c'est dans la dialectique telle qu'on la comprend ici, c'est dans la saisie des opposés dans leur unité ou du positif dans le négatif, que la pensée spéculative se constitue »[12]. Il s'oppose ainsi à l'interprétation de chaque concept et de chaque catégorie comme une entité absolue ou isolée. À son avis, si l'on se limite à un côté ou à l'autre d'une dichotomie, on perd de vue leur liaison et leur conditionnement mutuel, leur fonction dans la constitution d'un tout. On pourrait même dire que, d'une certaine manière, Hegel anticipe l'objection kierkegaardienne quand il interprète toutes les formes de la pensée dualiste comme une sorte de dogmatisme. Dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, en effet, il écrit ceci :

> « Mais, dans le sens strict du mot, le dogmatisme consiste à s'arrêter à l'une des déterminations exclusives de l'entendement, en écartant l'autre. C'est ce qui est exprimé par l'un ou l'autre absolu, suivant lequel on dit, par exemple : que le monde est ou fini ou infini, entendant par là qu'il n'est que l'un des deux. Le vrai, l'être spéculatif est précisément ce qui ne contient pas une telle détermination exclusive et n'est pas épuisé par elle, mais qui contient, comme totalité, dans son unité ces déterminations que le dogmatisme maintient séparées et qu'il reconnaît comme vraies dans cet état de séparation. »[13]

Hegel rejette de cette manière l'unilatéralité de la pensée, ce qu'il conçoit comme l'expression d'un dualisme aveugle. Sa conception de la philosophie spéculative répond ainsi à l'intention de saisir l'ensemble des déterminations de la pensée, de comprendre les relations nécessaires et la fonction de chaque élément à l'intérieur d'une totalité. Toute tentative de compréhension d'un élément isolé conduit, par contre, à des malentendus et des confusions.

---

[12] G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, t. IV, p. 54.

[13] G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, t. VIII, p. 106 / *Logique de Hegel*, t. I, § XXXII, p. 264. Avec l'exemple concernant la finitude ou l'infinitude du monde, Hegel fait référence à la « première antinomie » de la *Critique de la raison pure* de Kant (A426 / B454 – A433 / B461).

S'il est vrai que la notion du développement dialectique des contraires représente la contribution proprement hégélienne à la pensée systématique et spéculative, les conséquences de cette vue pour ce qui concerne l'écriture philosophique sont en général les mêmes que chez les autres idéalistes allemands. Dans la mesure où la vérité consiste dans ces relations nécessaires, elle doit être développée dans un ordre également nécessaire, étape par étape. Quoique Hegel illustre parfois la nature des catégories à partir d'exemples tirés de la vie quotidienne, son exposition générale respecte la forme systématique prédéterminée et dictée par sa méthodologie. Loin de répondre à une étroitesse d'esprit ou à une obtuse adhésion à des règles systématiques en tant que telles, elle est fondée sur une vision réfléchie et soigneusement argumentée de la nature de l'entreprise philosophique. L'écriture philosophique n'est possible que comme le retracement systématique des relations nécessaires des concepts. Cela ne signifie pas qu'elle doive forcément avoir recours à des paragraphes numérotés, comme Kierkegaard semble l'indiquer quelquefois en se moquant des philosophes de l'époque[14]. Mais il reste que la pensée doit être rigoureuse et systématique.

On comprend à partir d'ici pourquoi Kant, Hegel et les idéalistes allemands en général ont conçu la philosophie comme un système, et dans quelle mesure cette exigence de systématicité a été associée à une modalité d'écriture plus ou moins rigide. C'est à cette modalité d'écriture que Kierkegaard, notamment dans les ouvrages pseudonymes, s'oppose dans ses allusions critiques à la tradition allemande et à l'hégélianisme danois.

II) Les objections kierkegaardiennes du point de vue du contenu

Si la forme d'écriture esquissée ci-dessus correspond à une certaine compréhension de la philosophie en tant que système, il importe particulièrement d'en dégager les conséquences pour ce qui concerne le contenu des critiques kierkegaardiennes. On arrive ainsi à une question fondamentale, celle qui concerne la nature de la pensée religieuse. Notons d'abord que la religion, aux yeux de Hegel, est une forme de savoir parmi d'autres. Conçue comme une modalité de la pensée, la religion suit bien évidemment les mêmes règles que tout le reste. Il y a, en ce sens, un

---

[14] Voir par exemple la fin de la « Préface » à *Crainte et tremblement*, SKS, t. IV, p. 103-104 / OC, t. V, p. 102-103. Et voir *Stades sur le chemin de la vie*, SKS, t. VI, p. 271 / OC, t. IX, p. 269. En réalité, il n'y a que deux ouvrages de Hegel ordonnés en paragraphes numérotés : l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* et les *Principes de la philosophie du droit*. Cette structure s'explique par le fait qu'il s'agissait de textes utilisés par Hegel durant son enseignement ; pour des raisons didactiques, il convenait de les organiser en vue de faciliter la localisation par les étudiants des passages concernés.

rapport de continuité entre la religion et les différents domaines scientifiques, ce qui implique déjà qu'elle répond à la même dialectique des contraires déterminant ces domaines.

Kierkegaard, quant à lui, ne semble pas s'opposer, dans certains cas, au traitement scientifique de quelques questions liées à la religion. L'essentiel à ses yeux, cependant, c'est que l'approche scientifique n'est pas à même de répondre à des questions concernant la foi personnelle et la relation de l'individu au christianisme. À partir de la distinction entre les modalités subjective et objective de cette relation dans le *Post-scriptum*[15], il souligne que la disposition personnelle envers le christianisme ne relève pas de faits « objectifs » ou externes. Le rapport objectif concerne le christianisme comme contenu d'un savoir. Ce serait le cas, par exemple, de l'histoire du christianisme, laquelle peut bien être examinée avec des outils scientifiques. Mais la question principale porte sur l'aspect subjectif, c'est-à-dire la relation de l'individu au christianisme et au message chrétien, qui ne peut jamais faire l'objet d'une analyse scientifique. La véritable question de la foi ne se pose que dans l'intériorité de la vie individuelle, elle revêt un caractère incommensurable et non discursif. La vertu de la foi ne peut pas être enseignée, apprise ou communiquée de façon directe.

C'est pourquoi Kierkegaard affirme dans ses journaux de jeunesse : « La philosophie et le christianisme ne seront jamais conciliables. »[16] Contrairement à la tentative hégélienne d'incorporer le christianisme dans un système philosophique, le jeune Kierkegaard nie la possibilité de donner un fondement scientifique à la foi chrétienne. La nette distinction de la philosophie et du christianisme ne fait qu'exprimer la différence de nature entre le savoir et la foi. La compréhension kierkegaardienne du christianisme comme foi intérieure est donc incompatible avec toute tentative de la ranger parmi les formes du savoir communicable. Subordonner hiérarchiquement la foi chrétienne à la philosophie en tant que savoir scientifique, ne serait qu'en méconnaître la réalité. Or cette réalité de la foi ne se situe que dans le cœur du croyant, dans une intériorité qui demeure inaccessible au savoir philosophique.

C'est ainsi que Kierkegaard s'adonne spécialement à la délimitation de la sphère religieuse comme sphère spécifique. Tout en affirmant l'irréductibilité de cette sphère, il lui assigne une position privilégiée face aux empiètements de la raison ou de la science. La foi religieuse, en tant qu'expérience vécue par l'individu, constitue un domaine autonome. Le slogan kierkegaardien de

---

[15] Voir SKS, t. VII, p. 26.

[16] SKS, t. XVII, p. 30, AA : 13 ; Søren Kierkegaard, *Journal (extraits)*, traduction de Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, 5 volumes, Paris, Éditions Gallimard, t. I, nouvelle édition revue et augmentée, 1963, p. 60.

l'*alternative*, le « ou bien – ou bien », ne fait que décrire des oppositions vitales qui, contrairement aux oppositions purement logiques de Hegel, ne peuvent pas être réconciliées.

Un point cardinal de la doctrine de Hegel consiste à souligner le caractère unitaire de la vérité. Ce caractère unitaire implique la liaison intime de tous les phénomènes, et c'est à partir d'une telle présupposition que la philosophie, afin de saisir correctement son objet, doit être conçue comme savoir systématique. Si Kierkegaard conteste ce point de vue, c'est qu'il n'y a pas, à son avis, une vérité unique. En fait, la vérité objective ne cesse de s'opposer à une vérité subjective. La cible des attaques réitérées de Kierkegaard, c'est la pensée de ceux qui confondent ces deux sphères. Il soutient ainsi que le moment de réalisation du christianisme, vu du côté de la vérité objective, reste transcendant et inconnaissable. Comme il l'indique à travers l'auteur pseudonyme du *Post-scriptum*, aucune recherche historique, philologique ou philosophique ne peut jamais décider de la vérité ou de la fausseté du christianisme, ni contribuer à la décision personnelle d'embrasser la foi chrétienne ou de la refuser. C'est là le point essentiel de ses doctrines les plus célèbres concernant le paradoxe absolu de l'Incarnation.

La tentative de se rapprocher de cette vérité par la voie objective fait preuve, à son avis, d'une prétention excessive. Comme il le fait écrire à son pseudonyme Anti-Climacus dans *La Maladie à la mort* :

> « pour moi, c'est une tâche d'ordre éthique au premier chef, et qui peut-être n'exige pas peu d'abnégation de nos jours si enjoués de spéculation, et quand tous "les autres" sont tout à la fièvre de comprendre, c'est, dis-je, une simple question de morale que d'avouer que l'on ne peut ni ne doit comprendre cette doctrine. Ce dont notre époque, ce dont la chrétienté a besoin, c'est à coup sûr d'un peu d'ignorance socratique touchant la doctrine chrétienne ; et je dis bien d'un peu d'ignorance "socratique". »[17]

En affirmant la possibilité d'une totalisation du savoir, la philosophie spéculative moderne contraste en effet avec l'idéal de la connaissance de soi préconisé par Socrate. Là où celui-ci affirme ne rien savoir et ne rien avoir à enseigner, l'ignorance socratique relève d'une sorte de piété, d'un recueillement devant le divin. Il n'est pas surprenant alors que l'auteur pseudonyme de *La Maladie à la mort* enjoigne à ses lecteurs de suivre l'exemple de Socrate et d'admettre, par conséquent, leur finitude et leur peccabilité[18]. Cet appel à l'humilité de l'individu en tant que pécheur consonne avec une certaine critique de l'arrogance des philosophes, ou, en tout cas, de ceux qui revendiquent la possibilité d'intégrer et de comprendre le christianisme. Exemple capital d'une

---

[17] SKS, t. XI, p. 211 / OC, t. XVI, p. 253.

[18] Voir encore SKS, t. XI, p. 211 / OC, t. XVI, p. 253.

telle revendication, le système immanent de Hegel ne laisserait aucune place à un Dieu transcendant, seul possesseur de la vérité.

La vérité objective du christianisme n'étant pas accessible à l'homme, celui-ci détient cependant une autre vérité : la vérité subjective. Mais cette vérité est individuelle et privée, elle ne peut pas être communiquée à des tiers ou discutée en des termes positifs. C'est pourquoi Kierkegaard ne se propose jamais d'aborder la question de la vérité subjective à travers les moyens de la pensée systématique. Le recours au système ne ferait qu'affaiblir sa propre doctrine. Sa conception de la vérité subjective, tout comme l'emphase qu'il met sur l'intimité de la croyance religieuse, imposent le recours à des moyens littéraires qui sont, à leur tour, irréductibles au raisonnement et à la « science » philosophique. Kierkegaard se limite ainsi à la description de scénarios existentiels spécifiques, de tonalités affectives ou d'expériences individuelles, dans l'espoir que les lecteurs seront en mesure d'identifier ces phénomènes et de les recréer, *mutatis mutandis*, dans leur propre vie. C'est sa conception de la vérité subjective qui l'amène à la décision d'introduire une forme non systématique de présentation.

Il faut se rappeler que l'intention fondamentale de Kierkegaard est d'ordre religieux. Il souhaite rendre son lecteur attentif à la nature du christianisme comme étant quelque chose d'intérieur et d'individuel. Il espère reconduire ses lecteurs vers l'intimité de leur propre esprit, le seul lieu où ils seraient capables de réévaluer leur propre relation singulière au christianisme, c'est-à-dire d'établir un rapport strictement subjectif. On dirait qu'il se propose ainsi de provoquer une transformation religieuse dans le lecteur individuel. Toutefois, en tant qu'écrivain, Kierkegaard ne peut se rapporter à la possibilité de cette transformation que de manière indirecte, car la transformation elle-même doit être effectuée individuellement par chaque croyant. La partie « édifiante » de son œuvre semble confirmer une telle intention, et c'est peut-être pour cette raison que les discussions philosophiques, au sens courant du terme, sont très rares, voire inexistantes, dans les écrits édifiants de Kierkegaard. Son œuvre ne répond pas, en général, à une intention philosophique – ce qui n'exclut pas, bien entendu, que ses écrits abordent ici et là des questions philosophiques spécifiques, telles que la question des limites de la raison ou de la connaissance humaine.

À partir de sa distinction entre l'approche subjective et objective, ou entre la foi et le savoir, Kierkegaard souligne le caractère inapproprié du traitement objectif de certaines questions religieuses. Dans la mesure où le traitement objectif correspond à une certaine pratique de l'écriture,

il est naturel pour Kierkegaard d'étendre sa critique à cette écriture en tant que telle. Ainsi, le contenu de sa conception de la foi religieuse est intimement lié à son refus de l'écriture philosophique exemplifiée par les penseurs allemands.

III) L'écriture kierkegaardienne et sa prise de distance d'avec la philosophie systématique

Comme bien des lecteurs d'aujourd'hui, Kierkegaard avait éprouvé le malaise d'être confronté au style de la philosophie idéaliste. L'extrême monotonie de sa présentation ne lui semblait pas apte à exprimer les conflits et les vicissitudes intimes de la vie religieuse. En ce sens, loin de se limiter à la critique de l'interprétation de la religion fournie par les philosophes allemands de l'époque, il a contesté en même temps leur manière générale d'aborder l'ensemble des problèmes concernant l'existence de l'individu et l'intériorité de la vie chrétienne. Il a par conséquent perçu combien il était important de proposer une autre sorte d'écriture, une écriture capable d'exprimer la réalité et les inflexions de l'existence humaine, et capable aussi de mettre au jour l'insuffisance des méthodes acceptées par les philosophes.

La réponse la plus éloquente à ce double défi était d'inviter ses « auteurs » et pseudonymes à se distancier explicitement de la forme prédominante de la philosophie allemande. Dans *Ou bien – ou bien*, c'est-à-dire au début de la partie pseudonyme de son œuvre, il fait écrire par l'assesseur Wilhelm à l'esthète : « Tu sais que je ne me suis jamais donné pour un philosophe. »[19] À peine une page plus bas, il répète : « je ne suis nullement philosophe, mais époux. »[20] Ces déclarations s'insèrent dans une longue discussion sur le concept philosophique de « médiation », qui était une question d'une énorme actualité à l'époque. Insérée au début d'une telle discussion, la phrase : « je ne me suis jamais fait passer pour un philosophe », suggère que Kierkegaard a voulu s'excuser d'avoir plongé son personnage dans un débat philosophique tellement actuel.

On reconnaît la même stratégie dans *Crainte et tremblement*. Même si la préface commence par une longue citation de Descartes et par une discussion d'ordre épistémologique, Kierkegaard déjoue les attentes du lecteur quand il écrit à travers son pseudonyme Johannes de Silentio : « Le présent auteur n'est pas le moins du monde philosophe. »[21] Cette dénégation se répète dans le cadre de ses objections au traitement philosophique des questions religieuses : « L'on a beau être capable de formuler en concepts tout le contenu de la foi, il n'en résulte pas que l'on a saisi la foi, saisi

[19] SKS, t. III, p. 166 / OC, t. IV. p. 154.

[20] SKS, t. III, p. 167 / OC, t. IV, p. 156.

[21] SKS, t. IV, p. 103 / OC, t. V, p. 101.

comment on y entre ou comment elle entre en quelqu'un. Le présent auteur n'est pas le moins du monde philosophe [...]. »[22]

En cherchant à saisir le contenu de la foi chrétienne à travers le concept, Hegel et les philosophes allemands ne font justement que perdre de vue la foi de l'individu. Il va de soi que, aux yeux de Kierkegaard, cette foi ne saurait jamais être assimilée, analysée ou présentée de manière conceptuelle. C'est ainsi qu'il se propose de l'aborder par des voies radicalement différentes. Si Johannes de Silentio n'est pas un philosophe au sens alors courant du terme, c'est qu'il rejette l'interprétation de la religion, ou plus particulièrement du christianisme, comme un concept abstrait. Il se présente lui-même comme « un écrivain amateur qui n'écrit ni Système, ni *promesses* de Système ; il n'est pas tombé dans l'excès de Système et ne s'est pas voué *au* Système »[23]. Il anticipe déjà les critiques de son ouvrage par des philosophes qui lui reprocheront précisément de ne pas l'avoir structuré par des paragraphes numérotés et, ainsi, de n'avoir pas écrit un système.

Ces indications montrent, en définitive, que Kierkegaard a voulu commencer ses ouvrages pseudonymes par la caractérisation d'une entreprise qui, du point de vue de ses contemporains, n'était pas philosophique, et que cette caractérisation exigeait en même temps le recours à la forme d'écriture exemplifiée par chaque ouvrage. Dans l'écrit satirique qui porte le titre de *Préfaces*, il critique la philosophie et l'écriture de Johan Ludvig Heiberg, à cette époque le plus éminent parmi les philosophes hégéliens du Danemark. En décrivant de manière humoristique la genèse et les conditions de production de son propre écrit, il exclut suffisamment toute association possible avec le sérieux travail de ces philosophes. L'auteur pseudonyme Nicolaus Notabene nous raconte que son épouse lui a interdit d'écrire des livres, et qu'il a décidé de contourner l'interdiction en écrivant des préfaces plutôt que des livres entiers. C'est pour cette raison que l'ouvrage prend la forme d'une série de préfaces à des livres qui ne seront pas écrits. Ce seul détail suffirait à marquer quelles distances il y a entre le travail de Notabene et la production philosophique qui caractérise son époque. Au lieu d'élaborer un système, il s'arrête à la fin de chaque préface. Rien de plus absurde au point de vue de l'écriture philosophique. Et pourtant Nicolaus Notabene voit la nécessité d'affirmer encore une fois son éloignement par rapport à la philosophie. Dans une allusion à l'ancienne doctrine sceptique concernant la suspension du jugement, il affirme : « mon *épochè* m'a empêché de me faire passer pour philosophe. »[24]

---

[22] SKS, t. IV, p. 103 / OC, t. V, p. 101-102.

[23] SKS, t. IV, p. 103 / OC, t. V, p. 102.

[24] SKS, t. IV, p. 510 / OC, t. VII, p. 308.

À bien des égards, les *Stades sur le chemin de la vie* peuvent être considérés comme un ouvrage parallèle à *Ou bien – ou bien*. Ouvrage non philosophique, il consiste dans une collection de textes épars de différents auteurs, réunis non pas par un savant mais par un relieur. Comme dans le cas de *Ou bien – ou bien*, le genre même de cet ouvrage devrait nous empêcher de l'interpréter comme un traité philosophique. Mais Kierkegaard réitère l'avertissement habituel. L'auteur des « Réflexions sur le mariage », désigné simplement par l'expression « un époux », déclare : « Je n'ai pas la moindre prétention d'être savant, loin de là ; je serais bien embarrassé si j'avais la sottise de me donner pour tel ; je ne suis ni dialecticien, ni philosophe [...]. »[25]

Par l'affirmation de l'identité non philosophique de ses auteurs pseudonymes, Kierkegaard semble toujours attribuer au mot « philosophe » une valeur péjorative. Dans le même esprit, il parlera aussi des « prêtres de la philosophie »[26], des « spéculants »[27], des « enragés de Système »[28], des « entrepreneurs du Système »[29], des « chicaneur[s] systématique[s] »[30], des « avaleur[s] de paragraphes »[31]. Il reste pourtant à s'interroger sur les raisons profondes de cette prise de distances à l'égard de la figure des philosophes.

IV) La philosophie et la vie

Plutôt qu'une tentative de produire une théorie philosophique, la pensée de Kierkegaard est intimement liée à une inquiétude pratique et concrète. C'est exactement ce qu'il indique par la fréquente utilisation du mot d'« appropriation ». Son objectif n'est pas d'arriver à une théorie formelle, métaphysique ou dogmatique, mais plutôt d'indiquer l'importance d'une appropriation du message chrétien dans la vie de l'individu. Le croyant doit interpréter le message chrétien et le réaliser, l'incorporer à des actions concrètes dans sa propre vie.

Dans *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*, dans les *Préfaces* et dans *La répétition*, il décrit, pour ainsi dire, la tentative de prêter aux idées philosophiques le caractère d'un acte, l'effort pour insérer ces idées dans le plan d'une action de vie, et ce sont ces actions de vie qui

---

[25] SKS, t. VI, p. 90 / OC, t. IX, p. 88.

[26] SKS, t. IV, p. 510 / OC, t. VII, p. 309.

[27] SKS, t. VII, p. 56 *sq.* / OC, t. X, p. 49 *sq.*

[28] SKS, t. VII, p. 118 / OC, t. X, p. 116.

[29] SKS, t. VII, p. 118 / OC, t. X, p. 117.

[30] SKS, t. IV, p. 103 / OC, t. V, p. 102.

[31] SKS, t. IV, p. 103 / OC, t. V, p. 102.

sont exposées de manière narrative. Dans *De omnibus dubitandum est*, Kierkegaard raconte l'histoire de Johannes, un étudiant de l'Université de Copenhague qui suit les leçons des philosophes hégéliens. S'inscrivant dans le sillon tracé par Descartes, ces philosophes préconisent de douter de tout. Dans sa naïveté, sans s'apercevoir qu'il s'agit simplement d'un exercice académique, Johannes prend ce précepte à la lettre et essaie de le mettre en œuvre dans sa propre vie. Le récit cherche à montrer que l'application pratique du principe philosophique a des conséquences funestes. Kierkegaard imagine alors le résultat de cette aventure philosophique :

> « Johannes fait ce qu'on lui commande de faire, il doute vraiment de tout, il passe par tous les tourments que comporte ce doute, devient méfiant jusqu'à en avoir la conscience troublée ; le voici à l'extrême limite : il veut revenir en arrière, mais il ne le peut [pas]. Il comprend que, pour douter efficacement de tout, il épuise toutes les forces de son esprit et que, s'il renonce à ce doute intensif, le résultat auquel il ne manquera pas de parvenir sera obtenu en l'absence du doute total. Le voici désespéré, il a gâché sa vie ; ses réflexions ont occupé toute sa jeunesse, ôtant tout sens à sa vie, tout cela par la faute de la philosophie. »[32]

Il se peut que le doute universel (et, par extension, la philosophie abstraite en général) trouve sa place dans la salle de classe, mais elle n'est pas un guide auquel on puisse se fier dans la vie réelle. *De omnibus dubitandum est* peut donc être considéré comme une sorte de réfutation littéraire de l'attitude philosophique. Kierkegaard y fait référence dans le *Post-scriptum* :

> « [Q]u'est-ce que la folie? Quand un privat docent, chaque fois que le pan de sa jaquette lui rappelle de dire quelque chose, s'écrie : *de omnibus dubitandum est* [il faut douter de tout] et s'attelle hardiment à la rédaction d'un Système où l'on rencontre toutes les deux phrases la preuve interne et suffisante qu'il n'a jamais douté de rien, on ne le considère pas comme fou. »[33]

Ainsi, ce sont les actions accomplies personnellement qui contredisent la théorie du savant prétentieux. On retrouve une idée similaire dans les *Préfaces*, dont l'auteur pseudonyme considère comme redoutables les ambitieuses revendications des philosophes de son époque :

> « Certaines observations que j'ai faites m'ont donné la quasi-certitude d'un fond quelque peu suspect chez bon nombre de mes très honorables contemporains. Comme, en dépit de tous mes efforts, je ne suis pas parvenu à me hausser jusqu'à la vertigineuse pensée qu'il faut douter de tout, je me suis résolu, pour tout de même douter de quelque chose aussi, à concentrer tous mes esprits sur une tâche plus humaine et à me demander si tous les amateurs de philosophie comprenaient bien ce qu'ils disaient et ce qu'on disait. De ce doute, on triomphe non pas dans le Système, mais dans la vie. »[34]

Un contemporain de Kierkegaard, Hans Lassen Martensen, avait signalé, comme Descartes, que la philosophie devait tout remettre en doute afin de commencer sans préjugés, par les propositions les plus élémentaires et rationnellement démontrables. Notabene, cependant, n'y voit qu'un vain exercice intellectuel car, dans la vie, il serait impossible de douter de tout. Il conçoit ainsi la possibilité d'une alternative à l'entreprise philosophique. Tandis que la philosophie se fixe

---

[32] *Pap.* IV B 16 / OC, t. II, p. 367.

[33] SKS, t. VII, p. 179 / OC, t. X, p. 182.

[34] SKS, t. IV, p. 510 / OC, t. VII, p. 308-309.

la tâche de surmonter le doute à travers une totalité systématique de pensée soigneusement construite, Notabene estime que l'attention au vécu réel de l'existence humaine rend superflus le problème et sa solution. On n'a pas besoin de construire un système philosophique pour échapper au problème du scepticisme ; le problème disparaît dès que l'on quitte la salle de classe pour s'engager dans le monde. Là encore, la perspective se déplace du contexte académique vers la dimension pratique de l'existence, ce qu'on désigne ici vaguement par le terme « vie ». Kierkegaard semble nous dire que la philosophie, faute d'envisager les difficultés réelles de la vie, ne fait rien d'autre que créer de faux problèmes.

D'une manière analogue dans *La répétition*, l'auteur pseudonyme Constantin Constantius décide de se rendre à Berlin afin de démontrer le concept philosophique de répétition. Compte tenu du fait qu'il est déjà allé à Berlin une première fois, il espère maintenant, en répétant le voyage, être capable de déterminer la valeur du concept de répétition. L'ouvrage commence par une référence historico-philosophique :

> « Un jour que les Éléates niaient le mouvement, Diogène, comme chacun sait, se produisit en qualité de contradicteur ; il se produisit réellement ; car, sans dire un mot, il fit simplement quelques pas en avant et en arrière, estimant avoir ainsi suffisamment réfuté ses adversaires. Comme je m'étais assez longtemps occupé, à l'occasion du moins, de ce problème : "La répétition est-elle possible ? Que signifie-t-elle ? Une chose gagne-t-elle ou perd-elle à être répétée ?", cette idée me vint soudain : va donc à Berlin où tu as été une fois déjà et tu verras bien si une répétition est possible et quel sens elle a. »[35]

Mais cela ne l'empêche pas de conclure, à la fin du voyage, que la répétition n'est pas possible ; car beaucoup de choses ont changé depuis son premier séjour à Berlin, et son expérience des choses qui n'ont pas changé montre, en définitive, qu'il a pourtant lui-même changé. Ce qui est remarquable, c'est que Constantius, comme Diogène, a choisi de réfuter un argument philosophique à travers ses actions et non pas par une série de contre-arguments raisonnés.

Étant donné que Kierkegaard a explicitement évité l'utilisation du genre philosophique admis, et qu'il a constamment refusé de donner à ses voix littéraires l'étiquette de « philosophe », il est absurde de l'accuser d'être un philosophe médiocre, ce qui d'une certaine manière fut le cas dans une grande partie de la littérature antérieure. Malgré le grand essor des études kierkegaardiennes durant ces dernières années, la valorisation de sa position dans le contexte philosophique n'a pas substantiellement changé : grâce à l'apogée de la philosophie analytique, sa pensée a souvent été rejetée comme un accident sans pertinence. Un commentateur a écrit, par exemple : « les écrits [de Kierkegaard], en général, n'excellent pas sur le terrain philosophique. On a besoin d'une lecture approfondie afin d'y trouver une seule pensée méritant d'être envisagée comme une pensée

[35] SKS, t. IV, p. 9 / OC, t. V, p. 3.

philosophique. »[36] S'exprimer de la sorte, c'est perdre de vue l'essence de l'entreprise kierkegaardienne. C'est son propre engagement dans la pensée qui a permis à Kierkegaard de contribuer significativement aux débats philosophiques de l'époque, quoique cela l'ait amené à suivre une démarche rigoureusement non philosophique.

[36] Marvin Farber, *Phenomenology and Existence : Toward a Philosophy within Nature*, New York, Evanston and London, Harper & Row Publishers, 1967, p. 27.