

Kierkegaard et la catégorie d'histoire

par JACQUES COLETTE

Pierre-André Stucki, *Le Christianisme et l'Histoire d'après Kierkegaard* (Studia Philosophica, Annuaire de la Société suisse de Philosophie, Supplementum II. – Verlag für Recht und Gesellschaft AG Basel 1963, 277 pages).

Aucun ouvrage important sur Kierkegaard n'était paru en français depuis celui de P. Mesnard (1948). Phénomène étonnant si l'on songe aux nombreux travaux parus en Scandinavie et en Allemagne pendant la même période. Après la flambée de l'après-guerre, l'intérêt pour Kierkegaard s'est fort estompé en France. Le livre de M. Stucki vient de Suisse; il a été présenté comme thèse de Doctorat à la Faculté des Lettres de Neuchâtel le 28 janvier 1964. Il contient trois parties. La première (*Kierkegaard dans l'histoire*) dessine la silhouette de quelques exégètes de Kierkegaard et étudie les penseurs par rapport auxquels K. s'est lui-même situé. La deuxième partie (les deux tiers de l'ouvrage) expose en détail la *Catégorie d'histoire d'après Kierkegaard*. La troisième partie (*De l'histoire à l'historicité*) examine l'influence exercée par Kierkegaard sur les écrivains, les dramaturges, les philosophes et les théologiens protestants contemporains. Examinons successivement ces trois parties.

* * *

La méthode. Stucki se présente comme l'historien par excellence de K. Tout son propos en effet repose sur une sympathie inconditionnée pour K. » Notre axiome, qui comme tous les axiomes ne peut se démontrer, sera donc que Kierkegaard a raison« (p. 4). Pour bien comprendre K., estime l'A., il faut adopter ses conceptions et donc admettre que son christianisme est le christianisme véritable. Pour être un authentique lecteur de K., il faut redupliquer ou, en tout cas, n'écrire que comme si on existait régulièrement dans la vérité

qu'on exprime. Ce choix que Stucki fait en tant qu'auteur est, nous dit-il, »injustifiable« (pp. 5, 32): comme passion de l'intériorité, il est purement subjectif. Toutefois, ce kierkegaardien intégral avoue, sinon une justification, du moins une explication »objective« de son option. Bien qu'il soit quelque peu ridicule (pp. 261-262) de se passionner pour les problèmes de l'heure (la mode, l'actualité si peu prisées par K.), Stucki s'intéresse à K. et notamment à son idée de l'histoire parce qu'il est de son époque et que l'historicité est un thème de l'époque: »... nous appartenons à cette génération et à ce milieu culturel où se confrontaient, à un moment précis, l'influence de Barth et celle de Sartre. La découverte de Kierkegaard s'est imposée à nous *aussi* comme une réponse à cette situation« (p. 263). L'A. étudie alors les principales interprétations proposées de K. par les commentateurs français (Wahl, Jolivet, Mesnard), par les auteurs nordiques traduits en français (Koch, Bohlin, Hohlenberg), par les écrivains protestants P.H. Tisseau (traducteur français de K.) et Denis de Rougemont et par le russe L. Chestov. Parmi les auteurs allemands, Stucki ne connaît que Ruttenbeck pour lequel il n'éprouve qu'admiration. Le kierkegaardien suisse n'est pas tendre pour les commentateurs français. Avec beaucoup de vivacité, il leur reproche d'avoir abordé K. avec des présupposés existentiels injustifiables et il entend combler une lacune en nous donnant »une lecture protestante« (p. 12) de K., c'est-à-dire en répétant »sur K. ce que lui-même a dit de lui et de son oeuvre« (p. 29).

Sous le titre ambigu: *Kierkegaard historien*, l'A. décrit ensuite le rapport de Kierkegaard à Socrate, à Luther, à Schleiermacher, à Hegel, à Grundtvig, à Mynster et à Nielsen. Semblable à Socrate, K. nous débarrasse par l'ironie de la valeur de la connaissance (p. 36). Son attitude spirituelle de base est foncièrement identique à celle de Luther (p. 39), ses critiques ne visent pas Luther mais les déformations de Luther engendrées par le luthéranisme. La mise en relief de l'opposition de Kierkegaard à Schleiermacher (l'immédiateté du sentiment) permet à l'A. de rompre une lance contre Barth. K. est hégélien dans la mesure où l'intelligibilité de l'existence donne lieu, chez lui, à une typologie et donc à un discours illimité (p. 47), ce qui va de pair avec le rejet du romantisme et de la mystique comme cultes de l'ineffable. Contre J. Wahl, l'A. affirme qu'il n'y a rien de kierkegaardien chez le jeune Hegel mais que la découverte hégélienne de l'histoire est ce qui a permis à K. »de poser

les problèmes philosophiques sur le terrain de l'histoire, c'est-à-dire au niveau de l'existence puisque pour lui l'histoire universelle est un mythe» (p. 54). Mais l'opposition de K. à Hegel est fondamentale puisqu'elle implique le refus de la vérité comme système et de la philosophie comme désir de connaître. En rejetant cela, K. rejette »implicitement« le système thomiste qui, comme l'hégélianisme et le kantisme – qui lui est foncièrement homogène – »usurpe le point de vue de Dieu« (pp. 55, 27).

S'inspirant de Bultmann et de Gusdorf (*Introduction aux sciences humaines*, Paris 1960), l'A. termine sa première partie en esquissant les grandes lignes de la réflexion sur l'histoire de Bossuet à Dilthey. Il pense que l'influence de Kierkegaard a permis à certains penseurs modernes de résoudre la question laissée en suspens par Dilthey: celle du dépassement du relativisme.

* * *

La 2e Partie expose en trois temps la catégorie kierkegaardienne d'histoire: le refus de l'objectivité historique, l'histoire sainte (contemporanéité, paradoxe, scandale, instant), l'histoire personnelle. Contrairement à ce que pourrait laisser penser le titre du chap. II de la 1e Partie (*K. historien*), l'histoire est inintéressante car elle relève de l'objectivité. K. n'est pas animé par la passion historique puisque la seule histoire véritable est, à ses yeux, celle de l'existant individuel. La critique de l'objectivité est exposée ici comme impliquant le rejet de toute philosophie, l'impossibilité de fonder une décision quelconque sur un fait historique, la critique de l'Eglise comme grandeur socio-historique, c'est-à-dire la chrétienté comme grandeur objective dans le monde. Sur ce point, l'A. estime (pp. 95, 182) que si K. n'a pas proposé une réflexion sur l'Eglise véritable, rien chez lui ne s'oppose à l'élaboration d'une ecclésiologie centrée sur la prédication dans laquelle l'isolé s'adresse à l'isolé. Les Chap. II et III constituent le noyau de l'ouvrage. Ils reposent sur la »notion vague et vaste« (p. 191) d'histoire personnelle. L'A. met en équation: existence concrète – histoire de la personne humaine – foi (pp. 2, 31, 96, 187, 191). La foi comme existence croyante est une histoire; elle permet à l'homme de se comprendre comme être historique, de se redupliquer dans l'existence, dans le devenir chrétien, dans le fini, par la répétition dans le rejet permanent de l'histoire objective, dans le rapport à autrui sous la forme de l'amour comme communication indirecte. Cette historicité n'est possible que parce

que l'historicité a été valorisée dans l'Instant comme plénitude des temps, comme paradoxe. Au plan existentiel, cet événement provoque la possibilité du scandale et la contemporanéité. L'A. expose longuement ces thèses kierkegaardienne essentielles. Il est bien conscient qu'il n'y a d'histoire sainte que pour un existant individuel et que la distinction de ces deux histoires n'a de justification que pédagogique, le professeur devant bien choisir un ordre dans son exposé. Nous reviendrons sur tous ces points dans nos conclusions critiques.

La 3^e Partie intitulée: *De l'histoire à l'historicité. Kierkegaard et notre temps*, examine certains courants de la pensée contemporaine qui pourraient se réclamer de K. » afin d'établir un jugement de fidélité ou d'infidélité à notre auteur » (p. 197). Cette étude est présentée comme un » essai aventureux » dont le but est de mettre K. en relief plutôt que » d'être juste avec nos contemporains » (p. 198). Quatre groupes sont distingués: l'histoire comme drame, ou la vision tragique de l'existence (niveau esthétique). Berdiaeff, selon l'A., est un penseur tragique, mais son appel à une méta-histoire et son idée trop abstraite de l'historicité le distinguent nettement de K. En Dürrenmatt, dramaturge suisse, l'A. voit un auteur esthétique, conscient et respectueux des limites de l'esthétique au sens K. du terme, un démystificateur du pathos romantique et du pathos tragique et un critique de l'ordre établi et des institutions. Un 2^e groupe (l'histoire comme tâche) réunit Sartre (l'engagement politique) et Barth (l'engagement ecclésiastique). Concernant le premier: son théâtre en tant même que spectacle est purement esthétique: il déforme donc l'histoire individuelle. Sa philosophie est phénoménologique et non pas éthique car elle vise à faire voir l'existence à l'aide du couple sujet-objet et non à faire vivre. Par ailleurs, l'évolution de la pensée sartrienne (dans *Critique de la Raison dialectique*) vers la reconnaissance de l'histoire objective des marxistes montre que ce professeur d'existentialisme renonce à son tour à l'idée kierkegaardienne d'histoire personnelle pour célébrer le prestige de l'histoire universelle. Concernant la vie personnelle de l'existant, Barth est en recul par rapport à K. car son souci est essentiellement théologique et ecclésiastique. Selon l'A., des schémas platoniciens ou kantien sont à la base du barthisme en tant que système visant à rendre possible le discours théologique. Ce primat de la signification explique que l'historicité du Christ

n'est pas rigoureusement appréhendée car ce qui importe, aux yeux de Barth, c'est l'affirmation de la Parole de Dieu en tant que fondement de la théologie comme discipline intellectuelle autonome et de l'Eglise comme communauté dans le monde. Le 3^e groupe est placé sous le signe de l'historicité (l'histoire comme concept). Il y est question de Jaspers qui, sans être chrétien, doit beaucoup à Kierkegaard, mais certainement pas sa problématique universaliste en histoire et l'idée de foi philosophique. Plutôt qu'une réflexion existentielle, peut-être trouvons-nous chez Jaspers la »poésie d'une attitude esthétique« (229). La découverte heideggérienne de l'historicité dans *Sein und Zeit* donne à l'A. l'occasion d'exposer la distinction entre l'analyse existentielle et la dialectique existentielle, point de vue qui domine tout chez Heidegger y compris le problème de l'authenticité de l'existence. Avec la conjonction Kierkegaard-Heidegger, nous nous trouvons devant un dilemme: ou bien Heidegger ne fait qu'explicitier une option existentielle qui dérive de sa lecture de Kierkegaard (ce que disait déjà J. Wahl en 1938) et dans ce cas on peut refaire une relecture chrétienne de la description heideggérienne qui est déchristianisante. Ou bien Heidegger fonde effectivement une analytique du *Dasein* en général et alors il faut la rejeter »comme une abomination (241), c'est-à-dire comme K. a rejeté Hegel. Dans ce dernier cas en effet Heidegger nous offre une ontologie ce dont, selon M. Stucki, le théologien n'a que faire. Dans le premier cas, la pensée de Heidegger fournit une pure phénoménologie de l'existence non croyante ou précroyante et le théologien la reçoit avec gratitude. Ce théologien, on le devine, est R. Bultmann. Celui-ci se voit figurer avec M. Gusdorf dans le 4^e groupe. (*L'historicité chrétienne: l'histoire comme foi*). La théologie bultmanienne de l'existence apparaît donc comme l'authentique héritière de Kierkegaard. Cet héritier complète son ancêtre car, plus que le danois, il est exégète et savant éminent. Pour lui, la foi est option existentielle et non connaissance. La christologie n'est pas spéculation, mais annonce, prédication, apostrophe. A l'opposé du libéralisme, la démythisation elle-même contribue non pas à satisfaire aux exigences du rationalisme ou du scientisme, mais à celles de la foi qui fait apparaître le scandale. C'est le procès de l'objectivité qui se continue et qui ouvre la voie à la question de l'existence. L'histoire personnelle est donc récupérée mais valorisée par une conception de l'eschatologie comme venue invisible mais

déjà actuelle du règne de Dieu. A mi-chemin entre l'orthodoxie et le libéralisme, Bultmann nous indique donc le lieu exact de la foi de l'homme moderne appelé à devenir un contemporain grâce à la démythisation qui résulte d'une radicalisation de la recherche historique. A la différence de ce qui se passe chez Barth, le discours théologique devient ici l'occasion effective, pour le croyant, de s'ouvrir à l'historicité. Par le biais de la prédication, l'objectivité radicale de l'exégète débouche sur la subjectivité. L'A. trouve enfin dans la pensée de M. Gusdorf (notamment dans son *Traité de Métaphysique*, Paris 1956) une réalisation de la seule philosophie légitime, celle qui, sans perdre le contact avec les sciences humaines, évite la dérobade systématique de l'ontologie. On l'appellera métaphysique de l'émergence et de la réintégration. Elle ne sera, nous dit-on, ni ridicule, ni naïve parce qu'elle se veut lucide. Elle reconnaît à la base du soi réel, l'unité humaine non comme fait ou comme idée, mais comme devoir. L'existence est devoir, fidélité et espérance; elle est au coeur de la problématique philosophique qui parvient à mettre en présence la subjectivité la plus extrême et l'objectivité la plus intransigeante.

* * *

Le style de cet ouvrage n'a rien d'académique. Il est en cela bien kierkegaardien. S'il est parfois irritant ce n'est pas tellement à cause de l'engagement résolu de l'A. dans la ligne de l'existentialisme le plus conséquent, c'est en raison du caractère superficiel de certaines affirmations péremptoires et de certaines polémiques gratuites.¹ Alors qu'il tâche de minimiser l'opposition de K. à Luther ou à Schleiermacher, Stucki durcit la polémique contre les philosophes. Or le rapport de K. à Aristote, Descartes, Kant ou Hegel ne peut être précisé sur la seule base des écrits pseudonymes. Il y a l'immense domaine des *Papirer*, notamment les *Philosophica* des tomes IV, V, VI C et le *Til Efterskrift* de VI B, concernant la détermination de l'éternel concret (voir S. V. VII, p. 300) comme existentiel et donc comme point de clivage entre le logique et l'ontologique. L'engagement suprêmement intéressé est le fait de l'existant qui n'est pas dépourvu de pensée (*tankeløs*, S. V. VII, p.

¹ Il faut souligner spécialement les allusions étranges à Saint Thomas (p. 55) dans un chapitre où l'A. parle des »penseurs par rapport auxquels K. lui-même nous a précisé sa position« (p. 33). Or on sait que K. ne s'est jamais situé par rapport à Saint Thomas.

111). Que peut signifier ceci: il n'y a chez K. »aucune épistémologie, puisque la connaissance en général se trouve rejetée au bénéfice de l'existence« (p. 43)? Nous pensons au contraire que K. doit nous permettre de définir le statut du penseur subjectif existant en tant que penseur. Et ne c'est pas éclairer le débat que de parler, sans plus, d'un ordre du dicible simultanément inintelligible (p. 47). L'A. dit que l'existant *pense* (ou qu'il existe dans sa pensée) car »malgré tout« (p. 87) c'est un fait, mais qu'il ne connaît pas (pp. 83, 235). Nous aurions aimé qu'il en dise davantage sur cette opposition du *denken* et de l'*erkennen* qui fait irrésistiblement penser à Kant. Si cette pensée est bien, comme le dit Climacus, une dialectique de domination (*dialektisk nok til tænkende at beherske hans Liv*, S. V. VII, p. 340) elle doit avoir en dehors du secteur de la mathématique et de l'ontologie, le statut épistémologique scientifique (*Existentiel – Videnskab, Papirer*, IV C 100). Mais cela ne peut être élucidé que par le recours aux esquisses de 1847 sur le rapport à l'objet dans le cadre d'une dialectique du savoir et du pouvoir. Bien sûr on ne peut se situer à ce niveau que si on accepte de considérer les rapports de la sphère logique et de la sphère existentielle. C'est là, croyons-nous, que Stucki pratique une abstraction illégitime (p. 107) qui lui interdit de cerner avec précision ce que Helmut Fahrenbach a analysé sous la formule: *Der geschichtliche Ort der Existenzdialektik* (Philosophische Rundschau, Beiheft 3). A la différence de M. Gusdorf, K. parle dans *La Répétition* de l'échec de la métaphysique. Il aurait fallu situer cela dans la ligne de l'échec de l'éthique;¹ c'est-à-dire sur le chemin parcouru par la liberté, comme finitude, de la possibilité à la réalité. Alors apparaîtraient la Transcendance et la foi chrétienne. Il est symptomatique que l'A. ait interrompu (p. 109) sa citation des *Philosophiske Smuler* (S. V. IV, p. 230) là où Climacus fait voir que le dépassement en direction du paradoxe résulte de la présence de l'Autre dans l'individu.

Concernant l'évolution de K. en direction d'une vue de plus en plus ascétique, l'A. réfute Wahl, Bohlin et Jolivet sans avancer de textes, en arguant du fait que ces auteurs font de même (p. 26). Nous pensons qu'en cela il

¹ Dont l'A. ne parle pas sinon en des allusions caricaturales (pp. 83, 178 et 275-276). Il ne mentionne pas davantage la »seconde éthique« que K. restitue à sa place légitime comme science morale (S. V. IV, p. 325. – C. A. pp. 30-31).

méconnaît l'importance du *Journal* qu'il affirme néanmoins être «considérable» (p. 13). La thèse de Valter Lindström nous paraît cependant difficilement réfutable. L'explication rapide de la polémique finale (pp. 16-17), ne tenant pas compte de l'évolution manifestée par les dernières années du *Journal*, réduit aisément la distance qui sépare les années 1854-55 de *Crainte et Tremblement*. Concernant ce livre: Stucki fait d'Abraham un chrétien alors que l'ouvrage de Johannes de Silentio ne fait pas appel au péché et qu'il n'est sans doute qu'une »impertinente anticipation« (S. V. VII, p. 490, note. PS, p. 338, note 2). Le tableau des synthèses successives de fini et d'infini (pp. 55, 163) n'est pas entièrement satisfaisant. L'esquisse de Walter Schulz (in *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*, Tübingen 1957) nous a paru plus complet et plus nuancé.

Concernant la contemporanéité, notons qu'il ne suffit pas de la considérer comme pure présence à l'histoire sainte. (p. 252) K. ne rejette pas la présence du Christ ressuscité adressant un message direct (*Papirer*, X, 2 A 367). Le Christ ressuscité semble absent du christianisme de l'A.¹ Si le Christ est le point de référence de la contemporanéité, c'est, sans aucun doute, comme absolu (p. 105). Mais si l'on ne veut pas que le »plus qu'historique« présent dans l'histoire (pp. 97, 99, 105-106, 115, 191) soit l'éternel ou le Seigneur dominant l'histoire, le Seigneur glorifié qui de son élévation attire tous les hommes à lui, on ne voit pas comment K. a pu parler de l'histoire éternelle douée de l'éternelle contemporanéité (*Evige Samtidighed*, S. V. XII, p. 84. — *Ecole du Christianisme*, p. 83).

Nous ne pouvons prolonger davantage nos questions. Disons que le rejet par M. Stucki des perspectives différentes de celles de K. nous semble trop radical. Avant Kierkegaard, Saint Thomas et Bossuet ont reconnu l'historicité du Christ (pp. 56, 64, 97). Après lui K. Barth également (pour lequel l'A. est sévère) comme le montre sa polémique avec Bultmann. M. Stucki va un peu vite dans ses jugements (par exemple le rapprochement Barth-Kant et l'affirmation d'un christianisme »rendu facile« par le même théologien). L'A. a ses préférences et il ne s'en cache pas. C'est son droit. Nous pensons toutefois que, théologiquement, un Kierkegaard bultmanien est une création nouvelle (et non une herméneutique, celle-ci fut-elle passionnée, p. 265).

¹ Voir S. V., XII, p. 43 (*Ecole du christianisme*, p. 32), et pp. 405, 415.

Cette thèse fait réfléchir le chrétien d'aujourd'hui qui constate les influences multiples et contradictoires exercées par Kierkegaard depuis le début du siècle. Nous nous demandons, en définitive, si l'*histoire* comme catégorie christologique et existentielle à la fois (p. 189) comme expression du Mystère et comme tâche humaine, est une notion suffisante et aussi polyvalente que le veut M. Stucki: K. a beaucoup parlé de la Grâce et de l'Imitation.

Philosophiquement, il nous semble que l'existence réduite au dynamisme de l'historicité individuelle (p. 194) est une notion étrangement *abstraite* si on l'isole des dimensions totales, culturelles, sociales, métaphysiques et historiques en dehors desquelles l'existence se voit, paradoxalement, ramenée au statut d'une sorte d'essence dont l'existentialisme croit avoir définitivement délivré la pensée philosophique.