

Recentes traductions italiennes de Søren Kierkegaard

par ALESSANDRO CORTESE

1. Note: culture italienne et traductions de Kierkegaard

La philosophie contemporaine a pour caractéristique de pouvoir être étudiée régionalement et de *tendre* vers un provincialisme. On ne parle de *philosophie occidentale* que depuis quelque temps comme si on avait désiré ou plutôt comme si on désirait l'opposer aujourd'hui à d'autres cycles analogues, par exemple à un cycle oriental, méridional même ou nordique.

Si d'une part le contact avec les diverses cultures a entraîné la nécessité de trouver un thème commun autour duquel ébaucher la discussion, d'un autre côté on a constaté un processus de révision en recherchant *une ou plusieurs nouvelles* méthodologies. Dans beaucoup de cas, en effet, la philosophie s'est développée dans les limites des mentalités et vit *dans* leurs diversités comme *de* leurs différences.

Au moment de son *apparition*, philosophe n'avait pas de limite territoriale, puisque transition métaphysique du multiple à l'unité (Thalès: le multiple est perçu comme tel par l'intermédiaire de son unification comme eau, το ὕδωρ). Si le monde de l'homme grec avait pour limite une petite partie du κόσμος, il faut en chercher la raison dans une connaissance géographique toute relative. Mais sa philosophie n'était pas uniquement l'aspect transcendantal d'un monde géographique aux limites bien déterminées, ce n'était pas seulement une physique; dans son sens le plus éminent, c'était une métaphysique, une étude des conditions de cette même philosophie de la nature.

Le problème de la distinction entre les divers aspects *géographiques* de la philosophie (par conséquent, distinction d'attitudes philosophiques) prit

naissance, ou se prépara à le faire, quand, résultat de la Renaissance, l'histoire fut *découverte*.

Entre métaphysique, *attitude* philosophique et histoire, le second élément devait faire fonction d'intermédiaire. Mais le premier élément ayant *disparu*, ce fut à l'*attitude* philosophique de le remplacer donnant naissance à une anthropologie transcendantale axée sur le problème de la connaissance. C'est-à-dire que la *mentalité* vivait aporétiquement d'une part comme condition de philosopher *qua talis* et d'autre part se rabattant sur l'histoire.

La distinction entre attitude philosophique et histoire eut un essai de compromis à un niveau supérieur avec Hegel, qui reconnut le devenir comme devenir de l'idée (c'était toujours la force métaphysique, le premier élément *perdu*, qui agissait).

Mais cet essai de compromis échoua: l'histoire s'étendait en dehors des prévisions du système et de cette façon, les catégories l'ayant mise en crise, il se simplifia lentement, en se développant sur lui-même. Cette *dialectisation de la dialectique*, en présence d'un autre genre de sollicitations (la plus grande partie provenant des sciences ou mieux encore de la culture en général) et qui ne pouvait plus être soumise au *blocage* idéaliste, mena à la célèbre réaction positiviste et à la naissance de l'idéologie avec le marxisme.

En même temps que la dite dialectisation, mais plus sourdement, l'idéalisme se soumit à l'étude critique. Les nouvelles instances avaient rompu (pour les raisons citées plus haut) l'unité *provisoire* du système, mais avaient multiplié ses éléments jusqu'à les porter à une limite telle que le motif qui aurait dû les organiser, c'est-à-dire les expliquer dans leur valeur, avait été perdu de vue.

Et voici apparaître les diverses cultures *régionales* (et à plus forte raison les diverses philosophies). En Italie, en particulier le réexamen de la dialectique hégélienne (réexamen caractérisé par la thématique de Giovanni Gentile) amena vers un neo-idéalisme qui, tout en naissant théorétiquement comme réaction aux *triumphes* positivistes, se maintint pour son apport essentiel dans une stagnation provinciale, dans un langage modeste, et cela pendant que son développement menait à de superfétations rhétoriques.

Mais, le théorème de l'acte pur de Gentile (l'affirmation de l'intranscendibilité de la pensée sur l'être), point spéculatif culminant du néo-idéalisme,

à cause justement de la rhétorique de type politique et culturelle à laquelle il était lié, ce théorème fut compris dans l'épuisement historique que l'idéalisme avait rencontré.

Le régionalisme que nous avons déjà vu agissait donc en profondeur à l'intérieur même de chaque élément culturel et la perte d'un élément central à qui les rattacher leur donnait l'occasion de s'éloigner progressivement.

L'effacement historique de l'idéalisme faisait apparaître en réalité le problème du rapport entre expérience et acte pur comme pouvant hypothétiquement s'intégrer dans le noyau métaphysique classique, mais justement parce que hypothétique cette intégration laissait la voie libre au problème de savoir s'il fallait ou non accepter l'hypothèse elle-même, c'est-à-dire valoriser le rapport prévu expérience – acte pur ou laisser les divers éléments séparés.

Problématicisme, par conséquent! Ceci est la forme prise par la culture italienne à la suite de l'idéalisme. Et si d'une part on prit le problème comme cadre définitif de la recherche et la caractérisant, d'autre part ce fut un encouragement à se resoumettre à l'expérience *zu den Sachen selbst* pour rechercher une nouvelle méthodologie.

Mais cette dernière exigence n'apparut pas immédiatement: en réalité, la culture italienne ne trouvait pas ou ne voulait plus trouver en elle-même les moyens pour continuer. Elle était soumise à deux sollicitations. D'un côté il y avait le danger de l'autarcie spirituelle, c'est-à-dire de l'abandon du contexte européen; de l'autre l'idéologie agissait positivement en transposant ce propos culturel toujours plus riche et toujours plus répandu. Mais, à la suite des deux guerres mondiales on dut se demander, si cela n'avait pas déjà été fait, sur quel sujet on pouvait *parler* avec d'autres cultures de formations diverses.

Ce *régionalisme* est comme un moment de pause, comme un instant de recueillement pour la culture italienne qui recherche les éléments de sa propre originalité et qui le reconnaît en révélant l'hétéronomie de quelque uns. Recueillir parmi les composants ces différences, les reconnaître – c'est-à-dire les voir dans leur essence – les reprendre, se les approprier une seconde fois, voici ce qui en réaction à la crise la culture italienne se propose de faire pour réussir à substituer au *régionalisme* – élément négatif – un dialogue harmonieux avec les autres cultures.

Par conséquent il fut de son devoir d'abandonner le complexe d'infériorité devenu désormais chronique et de se tourner – même discrètement – vers cette essentialisation culturelle qu'exigent ce rattachement et cette harmonie avec les *autres* cultures.

C'est dans cette atmosphère faite de sursauts et d'hésitations que Søren Kierkegaard est apparu.¹

Diverses influences se reflétèrent sur les premières traductions et les premières études. Nietzsche prit pour modèle faisait pression, étant interprété sous un aspect dynamique et exaspéré, et l'édition allemande des oeuvres de S.K. par Schrenpf² pouvait facilement soumettre l'auteur danois à un genre d'*idées* semblables. Rapidement les textes traduits en Italie se ressentirent des erreurs et des déformations du texte dont l'édition allemande était responsable. La traduction partielle caractérisa une longue période (et l'on peut dire que dans de nombreux cas cela n'a pas du tout cessé): jamais une oeuvre entière, mais seulement des fragments! *Ou bien – ou bien, Etapes sur le chemin de la vie* furent divulgués, partagés en autant de fragments qu'il comportait de parties, et bien souvent sans même mentionner le titre général ou l'auteur pseudonyme. On trouva aussi le contraire: une des parties recevant le titre général de l'oeuvre dont elle était extraite. Déformations culturelles qui témoignent de l'altération générale apportée par l'état de crise.

P. Cornelio Fabro abordant S.K. au cours de l'immédiat après-guerre³ eut le mérite de s'élever contre cette déformation des textes de K. (d'ailleurs ce n'est seulement qu'en 1930-40 que la parole du Danois avait commencé à se faire entendre). Il se mit à l'étudier avec attention et à le traduire partant de l'original. D'autres savants le suivirent rapidement.

L'intérêt suscité par la publication en 1948 du premier des trois volumes du choix anthologique de *Søren Kierkegaards Papirer* par F.⁴ et l'immédiat

¹ A partir d'ici: S.K.

² Titre original: *S. Kierkegaard, Gesammelte Werke*, Jena 1909-22 (Diederichs) – 12 Bd. Le comité de rédaction était dirigé par *Christoph Schrenpf* lui-même et comprenait *H. Gottsched, W. Pfeleiderer* et *A. Dörner*.

³ A partir d'ici: F.

⁴ *S. Kierkegaard, Diario (Journal)* par *Cornelio Fabro*, Brescia 1948-51 (Morcelliana) – 3 vol. de pp. CXXXIX + 447, XXIV + 623, XIX + 567. La seconde édition revue et présentée ici est la suivante: *S. Kierkegaard, Diario (Journal)* par *Cornelio Fabro*, Brescia

épuiement de l'oeuvre en nécessitèrent rapidement la révision et la réédition. Ainsi, récemment et parmi tant d'autres, F. termina, avec la même intention d'une valorisation philosophico-théologique du texte de Kierkegaard, une importante nouvelle traduction, celle de *Philosophiske Smuler* et de *Efterskrift*.⁵

Nous voulons parler ici justement de ces récentes traductions (toutes parues au cours de la première moitié de l'année 1963), partant des deux ouvrages cités plus haut et finissant par le *Diario*.

Comme le lecteur de *Kierkegaardiana* le demandera, il est nécessaire de donner une vue d'ensemble de la structure de chacune des oeuvres comme elle se présente dans la traduction. Pour cela, nous nous adressons aux importantes introductions qui les précèdent.

2. Le texte des *Briciole* et de la *Postilla*

La traduction de ces deux ouvrages est une nouveauté absolue pour l'Italie; ils eurent une étrange destinée au moment de leur première publication respectivement en 1844 et en 1846. Ignorés, ils suivirent fidèlement le sort de leur Auteur en gardant comme lui le silence pendant de longues années.

Comme nous l'avons dit, la traduction italienne comporte deux volumes. Le premier s'ouvre sur une ample *Introduction* (pp. 3-73) qui est accompagnée, comme tout le texte, par de très nombreuses notes à caractère philologico-interprétatives. Dans une *Note bibliographique* qui suit, l'A. donne une liste analytique des oeuvres de K. reportant pour chacune, à part les *Tables des matières*, les éléments essentiels se référant à la seconde édition des *Samlede Værker*⁶ (pp. 74-77). L'on y trouve aussi les indications concernant les principales éditions critiques en langue originale des oeuvres de S. K. (pp. 77-78), une liste des traductions les plus importantes en allemand, italien,

1962 - 3² (Morcelliana) - 2 vol. de pp. 1040, 975 - in 16°. Publiés en même temps en mars 1963, malgré la différence de date existant entre le premier et le deuxième volume.

⁵ S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia e Postilla non scientifica (Miettes de philosophie et Post scriptum non-scientifique)* par Cornelio Fabro, Bologna 1963 (Zanichelli). Publié par le Centro Studi Filosofici di Gallarate. Coll. di Filosofi moderni dirigée par L. Pareyson (nn. 1-2) - 2 vol. de pp. 384, 456.

⁶ S. Kierkegaard, *Samlede Værker*, édité par A. B. Drachmann, J. L. Heiberg et H. O. Lange, København 1920 - 36 (Gyldendal) - 15 Bd. La première édition parut en 1901 - 6 en 14 Bd. On sait qu'une troisième édition en 20 Bd. in 16° a été récemment publiée, édition revue et annotée par Peter P. Rohde, København 1962-1964 (Gyldendal)

français, anglais (pp. 78-84) et une bibliographie essentielle des principales études faites dans les diverses langues et ayant un rapport particulier avec les deux ouvrages présentés. Une brève description des caractères de la traduction, des normes suivies, etc. termine cet ensemble (pp. 88-89). Quelques mots qui veulent rendre justice au dur labeur demandé par un tel travail et – nous pouvons ajouter – aux mérites qui y sont attachés.

Voici alors le texte des *Briciole* (pp. 91-199) qui se déroule toujours accompagné par les abondantes notes du traducteur, notes qui renvoient dans la plupart des cas à des passages des *Carte (Papiers)*⁷, à des textes philosophiques ou à la culture en général à laquelle K. se réfère, ou, selon les cas, à des questions bibliques et d'exégèse.

Le texte de la *Postilla* commence aussi dans ce premier volume, comprenant tout le premier chapitre (*Devenir subjectif* – qui se termine à la p. 381) de la *Seconde Partie* de l'oeuvre (*Le problème subjectif, ou bien comment la subjectivité doit être pour que le problème puisse lui apparaître*).

La traduction du long texte kierkegaardien se termine dans le second volume (p. 427). Un long chapitre réservé aux *Tables des Matières* le termine (pp. 429-55); il est divisé en deux parties (*Citations, Noms, etc. et Sommaire*). La première partie (pp. 431-48) est particulièrement intéressante, elle fait le raccord entre les deux ouvrages du texte et les autres écrits de K. (*Oeuvres et Papiers*), et donne les indications concernant les *Citations bibliques* et la plus grande partie des *Sources philosophiques*. Extrêmement utile pour toute étude approfondie, l'*Index des noms et des termes* se trouve aussi dans cette première série de *Tables*.

Que représentent alors les *Briciole* et la *Postilla*, quelle est leur signification? L'*Introduction* aux deux volumes contient les directives d'ensemble de cette recherche poursuivie depuis longtemps par F. (ses très nombreuses publica-

⁷ Nous traduisons toujours *Carte (Papiers)* pour une question de fidélité textuelle en premier lieu (*Heiberg, Kuhr et Torsting* donnent eux-mêmes le titre de *S. K.'s Papirer* à leur grande édition in 20 Bd. København 1909-48, Gyldendal) et aussi pour indiquer l'ensemble de l'oeuvre personnelle de S. K., oeuvre qui n'a rien à voir avec le goût du *Journal intime* du Romantisme. Par exemple, une expression type de la jeunesse de K. est celle qui se trouve dans *Papirer* II A 118, là où il oppose ses *notes* aux journaux de Lichtenberg et de Hoffmann. K. n'a pas écrit un *Journal* dans le sens littéral du terme!

D'ailleurs quand nous parlerons de *Diario*, nous voudrions nous rapporter à l'oeuvre de F.

tions le prouvent); son interprétation bien connue insiste sur la valeur apolo-gétique de la parole de Kierkegaard et souligne son achèvement en Dieu par l'intermédiaire de l'existence. Selon F., les deux oeuvres sont unies par un même problème, celui »de l'homme historique qui est l'homme pêcheur préoccupé par son propre salut éternel: de l'homme, égaré par la pensée moderne, en face du Christianisme« (p. 4). Et le problème est devenu de plus en plus complexe en s'entrelaçant douteusement dans l'existentialisme.

Saisir le rapport existant entre l'homme et la *spéculation philosophique* signifie rechercher le sens de la production de Johannes Climacus reconstruisant l'important problème des *Pseudonymes*. Deux crêtes d'une même »chaîne«, la »production esthétique« et la »production religieuse« se rencontrant culmineraient en un »point de voûte« dans les écrits de Johannes Climacus (p. 5), »l'intermède philosophique« de signification dialectique avait donc une fonction de noeud de conjonction.

Le problème de K. – poursuit F. – fut constamment celui-ci »comment devenir chrétiens« (p. 6). Mais il ne fut pas entendu, et ses traits contre l'immanentisme ne suscitèrent aucun écho; et aujourd'hui »la culture européenne dans ses courants académiques officiels« feint »encore de l'ignorer« (p. 7). Dans la même page (à la note 1) F. rappelle à ce propos la célèbre remarque de *Sein und Zeit* dans laquelle Heidegger accuse K. d'ignorer la problématique de l'existence du point de vue ontologique. Ce même F. répond au philosophe allemand en l'accusant d'affirmation gratuite et d'ignorance des textes kierkegaardien.

Mais qu'il nous soit permis de faire observer: si ce désintéressement a été effectif (et l'on ne peut nier le fait) et si le devoir de la philosophie consiste à rechercher les conditions de la *donnée*, on peut donc se demander ce qui rendit possible pareille surdité. Je pense qu'il est inutile de s'en prendre violemment à cette ignorance heideggerienne tellement ostentatoire: ou bien dans le *mécanisme* de K. quelque chose n'a pas été vu, ou bien quelque chose n'a pas fonctionné comme il le fallait, ou bien divers facteurs hétérogènes s'y sont accumulés. Rappelons, par exemple, l'influence exercée sur Heidegger par la thématique de la *réduction* de Husserl et le refus heideggerien qui lui opposait l'*irréductibilité* existentielle. Cette dernière (thématique typiquement kierkegaardienne) se trouva donc inscrite dans un *autre* contexte, le

contexte phénoménologique. Il ne suffit pas, maintenant, d'opposer un fait (l'ignorance ostentatoire des textes kierkegaardien) à un autre (la relativité de l'expression heideggerienne dans la note citée plus haut); pour expliquer cette absence il faut se rendre compte de la différence de situation problématique et l'ambiance qui anime Heidegger. Il faut revoir cette *trahison* de K. sur laquelle F. insiste aussi dans son *Introduction au Diario*. Sous quelles conditions cela s'est-il déroulé? et quelle a été la dialectique kierkegaardienne trahie? L'authentique, c'est-à-dire celle qui vit dans la *connexion (reprise) Oeuvres-Papiers*, entre un plan idéal et un plan actuel, ou celle qui se présente à la culture, celle des étapes ou des *secteurs* kierkegaardien?⁸ Et il n'y eut pas seulement que les facteurs philologiques dans les déformations! Mais pourquoi continuer à parler de déformations? Prenons les deux faits (Søren Kierkegaard et l'existentialisme) exactement comme ils sont, cela veut dire irréductibles dans leur fatigabilité. On s'y prendra autrement pour rechercher les conditions les caractérisant, rechercher leur authentification.

F. nous annonce que les problématiques se ramènent à deux: » les *Briciole* exposent la dialectique du problème objectif ..., c'est-à-dire l'objet de la foi devenant paradoxe ... la *Postilla* présente le problème subjectif: *comment* l'individu (= *Enkelte*) peut s'approprier la vérité qui sauve ... c'est-à-dire ... le risque de la foi et par conséquent l'engagement inconditionnel découlant du choix de la foi et entraînant l'abandon de tout attachement au fini« (p. 7). Le tout est centré dans le problème traditionnel des rapports entre raison et foi, problème étudié dans la perspective représentée par Socrate, Lessing, Hegel et dans la *Chrétienté établie* (K. identifie cette dernière position comme abandon du Christianisme: ceux qui ont préféré le *quantitatif*, le nombre, etc. au *qualitatif*, à la foi personnelle, à la valeur de l'engagement, etc.). Si la position de Socrate est celle de toute personne qui *aspire* à la vérité

⁸ C'est justement le fait de *fixer* les étapes qui est à l'origine de l'incompréhension du propos de K., avec les absolutisations découlant de ses catégories existentielles. Il y en a qui en font un pan-esthétisme ou plutôt une panreligiosité, ou qui le réduise au contraire à une modeste théorie de l'éthique.

Parler d'esthétique, d'éthique, de religion comme trois étapes, trois instants, signifie bloquer la dialectique existentielle et la rendre abstraite.

Les moments, les époques n'existent que pris ensemble, ils ne vivent que dans la *connexion* (c'est-à-dire dans la *reprise*. cf. plus loin).

(modèle existentiel de la conscience humaine se trouvant avant le Christianisme et en dehors de lui« – p. 9), la position de Lessing set celle de celui qui reconnaissant la transcendance de la foi sur la raison, n'a pas senti en lui la force de faire le saut »et a abandonné le christianisme« (p. 10). Hegel et l'hégélisme représentent ceux qui acceptent le Christianisme »pour le dépasser« (pour »aller plus loin que la foi« avait dit K. en 1843 à la fin de *Crainte et Tremblement*).⁹ La *Chrétienté, l'ordre établi* (= *det Bestaaende*) vient ensuite; elle a voulu exclusivement mondaniser le Christianisme en insistant sur son caractère historique. Les deux premières positions (celles de Socrate et de Lessing) se trompent par défaut, »elles apparaissent insuffisantes par rapport à l'établissement de la foi«, les autres (Hegel, et la *Chrétienté établie*) »doivent être repoussées parce qu'elles mystifient et trahissent l'essence même du Christianisme« (p. 11).

Voici donc la thématique générale à laquelle F. rapporte le problème de l'auteur pseudonyme Johannes Climacus, dialectiquement lié à son tour avec l'autre, Anticlimacus; comme cela fut affirmé plus haut, les deux pseudonymes sont pour F. les moments culminants de la production kierkegaardienne. Le premier apparaît comme celui qui pose le problème contingent-vérité éternelle, le second comme celui qui s'arrête à ce point puisqu'il ne peut transiger avec la *Chrétienté*.

Mais l'on peut justement observé ici que si l'arrêt de Anticlimacus est un problème de résultat (le pseudonyme se trouve devant la question du christianisme et se le propose en s'arrêtant), et si au contraire le problème de Climacus aborde toute sa recherche et en constitue la forme (problème transcendantal), cette limite ou séquence problématique des deux pseudonymes est celle qui les conserve ambigus, suspendus. Les Pseudonymes présentent en réalité diverses possibilités existentielles et sont – de ce fait – dans la sphère de l'idéal, dans cette instabilité qui est le propre du possible en face de l'actuel. Si le premier est infini – et par conséquent supérieur au fini partant de ce point de vue –, le second dans ses limitations, justement par le fait d'être là, est supérieur au possible qui *n'est pas* encore mais *est* seulement comme possible.

⁹ Cf. *Samlede Værker*, troisième édition cit. vol. 5 p. 111.

Les *Briciole di filosofia* se déroulent sur le célèbre problème de Lessing: est-il possible de fixer un point de départ historique à une conscience éternelle? Cette demande implique l'acceptation du Christianisme.

Avec Socrate l'homme apparaissait comme *vérité* et la réminiscence, conscience de cette vérité originaire, formait l'objet de l'enseignement; avec le Christianisme, le péché originel ayant été reconnu, l'homme est *non-vérité*.¹⁰ Le péché est racheté grâce à l'Incarnation qui est l'intervention de Dieu lui-même dans l'histoire. Avec cela nous dit F. – la position socratique se trouve renversée et – »voilà offerte à l'homme une nouvelle possibilité d'existence grâce à la contemporanéité de Dieu dans le temps ... la foi« (p. 17).

Dans ces pages de l'*Introduction* de F., parmi les principaux points rappelés, on trouve partout exposé le problème du rapport *moment-paradoxe* et *moment-scandale* étudié par K. au chap. III et à l'*Annexe* correspondante. Une autre question abordée est celle de l'*Intermède* entre le chap. IV et V, là où K. essaie »de déterminer l'essence de la philosophie de l'histoire« (p. 20) par l'intermédiaire du rapport possible-actuel qui est la structure du devant; une foi d'un *autre* genre, une foi humaine doit intervenir dans l'élaboration du discours historique, où l'on pourra distinguer les faits comme historiques, éternels et absolus.

C'est justement à propos du devenir que F. insiste sur la doctrine de l'immutabilité de l'essence devant l'exister qui change. L'essence – dit F. – est le domaine de la vérité, l'existence, le changeant, celui de la réalité. L'une est la pensée, l'autre est »l'être dans la tension de l'antithèse« (p. 27). C'est, au contraire, le mérite de K. d'avoir placé »la pensée aux antipodes de l'être« (ibid.). Nous verrons comment cette expression doit être calibrée; mais par sa place dans l'*interprétation* de F. nous nous trouvons devant d'importantes difficultés. Opposer vérité et réalité, pensée et être (même si réalité et être signifient devenant, prenant ainsi un sens *mineur*) pourrait laisser supposer que la vérité est irréelle et que la pensée n'est pas. Ce qui est contradictoire si nous acceptons l'expression de Parménide disant »que penser n'est pas

¹⁰ Il est à faire remarquer les deux significations du mot *vérité* et comment l'une ne nie pas l'autre. Le Christianisme n'interdit ni n'élimine la vérité socratique, mais il l'authentifie, la conduit aux conséquences extrêmes. Il manquait à Socrate les *moyens* pour *redonner* vie à son propre terme: dans ce sens, celui-ci n'a pas été rejeté, mais retourné, intégré.

autre chose que la pensée qui est» (Fr. 8 v. 34).¹¹ Les précisions manquant au sujet de l'emploi ambigu, de la part de F., des termes être et pensée – quand ils se rapportent au plan originaire ou au devenir –, cette absence de rappel *in actu exercito* plonge les propos de F. dans de sérieuses difficultés (ce propos est parfois difficilement reconnaissable en ce qui concerne le texte qu'il présente).¹²

La synthèse, avant-propos aux *Briciole*, se termine en montrant la liberté comme appartenant au devenir. Pour elle »le possible devient réel« (p. 28); en réalité l'histoire ne peut être considérée d'une manière hégélienne c'est-à-dire comme univers de la nécessité (ce qui anéantirait le devenir) mais comme étant »le domaine du possible à l'état pur et de la contingence« (ibid.) dont

¹¹ Cf. Diels – Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1960⁵ (Weidmann) – 1. Bd. *Parménide* Fr. 8 vv. 34 – 6

ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφασσμένον ἔστιν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν.

»Parce que penser n'est pas autre chose que la pensée qui est. Sans l'être, tu ne pourras trouver la pensée dans ce qui est exprimé«.

Il faut dire que Parménide ne s'intéresse pas à la confrontation entre la pensée et l'être, mais plutôt à l'impossibilité d'un penser qui ne soit pas fin du discours général (la circonscription de l'être). L'acte pur du neo-idéalisme de Gentile mènera à l'accomplissement de cette discussion, jusqu'aux dernières conséquences (ce sera justement là l'essence du neo-idéalisme).

¹² Par exemple: dans la note 1 de la page 28 rappelant brièvement le fait que K. supposait réalisable une métaphysique qui ait pour objet »la sphère du possible, la structure des essences«, F. citait un passage de G. Malantschuk (*Wahrheit und Wirklichkeit in S. K.s existentiellen Denken*, Orbis Litterarum, København 1955, nn. 1-2, p. 171) dans lequel on affirmait que K. »ne se jette pas contre la métaphysique parce que telle, mais contre le dépassement des limites de sa compétence«, cette métaphysique »devant être surtout fondée sur le principe d'identité qui (lui) permet d'obtenir un savoir libre de toute contradiction«.

On ne comprend pas comment, dans ce rappel, F. – qui soutiendra avec force plus loin (p. 54 et passim) que K. est un défenseur du principe de non-contradiction – ne montre pas que ce principe et celui d'identité s'y impliquent et pour des raisons de structure, prédominance de la non-contradiction dans le principe d'identité. Implication qui appartient à la naissance de l'histoire de la métaphysique, justement au Fr. 2 nn. 3-5 de Parménide cité plus haut et au célèbre livre Γ de la *Métaphysique* aristotélicienne. Il nous semble que F. aurait dû insister en attaquant la *métaphysique* gnoséologistique proposée par Malantschuk; comme science des *limites*, elle rajeunit le thème kantien, c'est-à-dire, celui de la philosophie transcendante: la *Critique de la Raison Pure*. Et la *métaphysique* kantienne n'a rien à voir avec celle de Parménide ou d'Aristote (et il n'est pas question d'en parler ici)!

»la compréhension ... est pourtant un mélange de certitude et d'incertitude et qui ne pourra jamais se muer en nécessité« (ibid.). Il importe donc pour l'histoire que celle-ci atteigne une forme de certitude *supérieure* à la perception (qui nous donne uniquement les moments, le présent immédiat et non pas le devenir), qu'elle atteigne cette sorte de foi humaine dont nous avons déjà parlé.

Quant à nous, nous pouvons encore faire remarquer que si la métaphysique a pour tâche de reconnaître les structures, elle dit son dernier mot quand – interpellée sur le devenir – elle affirme qu'il n'est pas contradictoire d'admettre que la Création est condition du devenir, *explication* du *scandale* de la contradiction que nous constatons phénoménologiquement (par exemple: *Socrate est vivant, Socrate est mort*). Et, contrairement au point de vue hégélien, non-contradictoire ne veut pas dire nécessité, mais, rappelle l'authentique métaphysique de Parménide et d'Aristote.

La *Postilla* remet en question un problème déjà abordé: celui de Lessing, mais cette fois-ci selon une méthode analytique et non plus synthétique. On y considère le *fait* de la *Chrétienté établie* et on en contrôle les éléments qui le conditionnent. Devant le »problème formel objectif« dont parlent les *Briciole* on prend en considération le »problème réel subjectif« (p. 30), on y étudie l'intériorité qui est le *moyen* de s'approprier la vérité comme *paradoxe*, le fait absolu que le Maître lui-même présente en soi. A ce propos, F. insiste – et il a raison de le faire – sur la complexité et la difficulté de l'ouvrage; comme il l'a déjà fait pour les *Briciole*, il en présente un résumé interprétatif.

Après avoir rappelé que la première partie traite du problème de l'application du »savoir *objectif* dans le christianisme historique« (p. 32), application par laquelle »on n'arrive à rien« (ibid.), F. fait ressortir particulièrement le thème de la seconde partie, dans laquelle K. aborde le thème bien connu: »la vérité est la subjectivité«. En faisant une large place à ce problème, F. affirme que la »subjectivité métaphysique est la structure même de l'esprit (fini)«, que cette »découverte ... constitue une étape décisive dans la fondation de l'être humain pour lequel le principe parménidé (l'être est et le non-être n'est pas), ne vaut plus; il faut donc affirmer que l'être (de l'homme) est l'être humain en ce qu'il *devient* grâce à sa liberté« (ibid.).

Ces phrases rejoignent celles que nous avons rapportées plus haut à propos de la distinction faite par F. entre être et pensée, et confirment les difficultés d'un tel système d'interprétation du texte kierkegaardien.

L'être de Parménide n'est pas l'être qui devient, puisque le devenir est contradictoire. Mais ceci ne peut pas faire que la contradiction intrinsèque qui constitue le devenir ne soit pas dans une situation de non-contradiction par rapport au principe de non-contradiction selon l'expression aristotélicienne. Autrement dit, le devenir, pour se rendre intelligible doit présupposer la structure de la non-contradiction originaire. Si pour ce »ne vaut plus« on veut affirmer que l'on trouve la présence irréductible de l'être et du non-être dans le devenir, et le principe de Parménide se trouverait donc attaqué, il ne resterait que l'ambiguïté dont nous avons parlé à l'intérieur du mot *être*: être comme originaire, immuable et être comme existence, donc changeant. Voilà confirmée cette équivoque. Nous sommes donc d'accord sur la valeur métaphysique de la subjectivité mais cette valeur ne se donne pas comme *participation* à la vérité, ce qui ne serait pas autre chose que la liberté. Cette liberté appartient plutôt – et c'est justement de cela que l'on déduit que l'homme est constitutivement libre – à la structure même du contingent, synthèse de l'actuel et du possible, c'est-à-dire le *point d'Archimède* sur lequel s'édifie le propos de S. K.

Ensuite les difficultés ne feraient qu'augmenter si l'on entendait par »ne vaut plus« la substitution, la *découverte* d'un nouveau principe sans aucun rapport avec celui de non-contradiction. On ne verrait pas, en fait, comment ne pas pouvoir tomber dans une anthropologie transcendantale qui prétendrait de plus employer les moyens métaphysiques qu'elle-même nie (dans ce cas, le principe de non-contradiction).

Nous pouvons résumer et essentialiser l'argumentation de F. (qui est facilement reconnaissable dans la seconde de celle que nous présentons ici, c'est-à-dire l'irréductibilité d'être et de non-être dans le cadre du devenir), en disant que *malgré le principe de non-contradiction, devenir est contradictoire*. Seulement, ce fait d'être contradictoire a besoin, pour être rendu intelligible, du principe de non-contradiction et, ce qui manquait à la pensée grecque (cf. plus haut et la note 10 – ce qui expliquerait la mise en évidence kierkegaardienne du rapport Socrate-Christianisme), il est nécessaire de se retour-

ner vers le *théorème* de la création pour *insister* sur cette intelligibilité.

F. reprend les principaux thèmes de l'oeuvre avec une ampleur supérieure; comme nous l'avons déjà vu, ces arguments gravitent autour de la subjectivité et du paradoxe. Extrait de la structure de l'existant, structure mentionnée plus haut, l'exister n'est plus autre chose que le fait de se tenir en équilibre, c'est »un art« (p. 36). Nous pouvons ajouter, en soulignant la valeur dialectique de cette expression, que celle-ci ne veut pas dire autre chose qu'avoir devant soi le possible, mettre les idéaux en face de soi; clarté nécessaire pour la vision intégrale du contexte des Pseudonymes. Ceci apparaît clairement quand on considère les deux termes: l'actuel, celui qui propose les idéaux, et le possible qui est le milieu pseudonyme. Il nous semble qu'on peut justement retrouver S.K. dans cette *connexion* – le rapport *Oeuvres-Papiers*.

L'autre thème typiquement kierkegaardien est ensuite rappelé, thème du refus d'une philosophie de l'histoire si on la comprend comme sujette à la nécessité, refus motivé par l'insistance sur la liberté comme faisant partie originairement du fini. Ceci n'est autre chose que l'antithèse bien connue du qualitatif au quantitatif, sur laquelle K. insistait depuis les premières années¹³ de son *activité d'écrivain*.

Nous avons vu jusqu'ici le Chap. I de la *Seconde Section* de la *Postilla*;

¹³ Les rappels de F. soit sur le rapport Hegel-K., soit sur le problème des Pseudonymes sont encourageants. Cette stimulation provient de l'ouverture qu'ils donnent à son étude. F. en explicite à bon droit la validité; on doit lui reconnaître le mérite d'avoir été un des premiers en Italie à avoir étudié K. à fond. D'un autre côté, l'A. est obligé à en reconnaître la limitation. Pour des raisons toutes non philologiques, on n'a pas encore une étude complète sur le penseur en question (et c'est F. lui-même qui nous en averti à plusieurs reprises) et sur son rapport avec Hegel. Il se peut que cette lacune des études de base ou leur nombre limité dépendent justement de la carence métaphysique actuelle ou de la philosophie au sens profond, carence qui se manifeste clairement en Italie, mais qui ne semble pas autrement ailleurs. Autre argument pour ce *régionalisme* à quoi nous faisons allusion au départ. Des fois, la multiplication des recherches limitées autour d'un penseur augmente les études du point de vue de l'extension de l'analyse, etc. mais fait perdre ou cache l'objectif même, celui qui est de reconnaître une *source*, l'analyse structurale, qui est l'essence même de la philosophie théorétique.

Ce *va et vient* de la culture, cette dispersion toujours plus vaste, cet éloignement de l'objectif même, est la marque de ce problématisme qui domine la mentalité après la *crise de la crise*, c'est-à-dire cet abandon progressif ou évolution praxiste des courants existentialistes actuels. Ce phénomène mériterait à lui seul une étude du point de vue sociologique.

F. continue son analyse structurale. Au Chap. II concernant le rapport subjectivité vérité chez Socrate et dans le Christianisme, les considérations déjà abordées réapparaissent. Des observations très importantes se trouvent dans le Chap. III, où entre les deux questions que l'on vient de voir (Socrate et le Christianisme), l'«abîme du paradoxe» (p. 40) apparaît. F. néglige un rappel plus vaste (comme il le mériterait d'après nous) à l'*Appendice* du Chap. II où (comme à la fin de l'ouvrage, dans l'*Appendice*) le Pseudonyme Johannes Climacus parle des autres Pseudonymes. C'est une sorte de *Rapport* où l'on retrouverait le sens de la Pseudonimie ayant comme acception le plan du possible, de l'idéal: en somme le grand thème de la communication indirecte.

Avec le paradoxe: «nous sommes arrivés ... d'une manière définitive à la détermination de l'objet de la foi *sensu eminentiori*» (p. 41). Ici, F. parle surtout d'une inversion du point de vue cartésien, de la part de K.: non «*cogito ergo sum*» mais «*sum ergo cogito*», «la pensée est intermittente, pendant que l'être est permanent» (p. 42).

Cette dernière phrase remet sur le tapis (même si la pensée est considérée ici comme l'acte subjectif du penser, et si l'être n'est pas autre chose que l'existence, l'histoire) les difficultés déjà rencontrées plus haut. Ces difficultés semblent écarter F. de ce point central dont nous parlions – le point d'Archimède – et qui pourraient se répercuter sur l'objet même de la dialectique de K.

On rencontre de pareilles difficultés à propos du terme «nécessité» (ex. p. 42 et passim) qui offre beaucoup de sens. Il est interprété comme «catégorie de la logique», c'est-à-dire enchaînement des divers moments dialectiques (et c'est le cas hégélien), comme ce qui concerne les rapports entre les essences ou bien comme non-contradictoriété (sens classique). Quant à nous, nous tenons fermement à cette dernière interprétation. En effet, à l'*extrême réduction* hégélienne, K. oppose l'*irréductibilité*. Mais cette contreposition conserve les deux éléments dans leur implication: la dialectique de l'existence «maintien, sans les éparpiller ou les dépasser, les moments opposés et vit dans la tension de cette opposition» (ibid.). Comme on le voit, c'est un élément descriptif au sens structural de cette dialectique kierkegaardienne à laquelle on se reportait plus haut.

L'examen du long Chapitre IV suit (toujours dans la *Seconde Section de Postilla*); dans ce Chapitre, K. développe le thème célèbre du Christianisme comme communication d'existence (cf. ce qui a été dit plus haut à propos des Pseudonymes et de la communication indirecte). Suit aussi une phénoménologie de la religiosité, une description des diverses manières de s'en remettre au τέλος absolu, à Dieu. La voie est ouverte alors aux distinctions des deux types de religiosité: le type »A«, naturel, le type »B« révélé, correspondant respectivement à Socrate et au Christianisme. Entre ces deux plans nous trouvons le Christ, le Paradoxe grâce à qui le temps et l'éternité se rencontrent. Ce qui entraîne l'élimination du problème de Lessing.

Dans la partie suivante de son *Introduction*, F. affronte le problème de la polémique anti-hégélienne rencontrée dans les *Briciole* et dans le *Postilla* (p. 47) et se propose, pour chercher les constantes des propos kierkegaardien, de montrer à travers ces deux ouvrages au moins, les points d'accord et de désaccord entre K. et Hegel. F. dit avoir trouvé en K. trois affirmations *typiques*: *réalisme*, *dualisme*, *transcendance* (pp. 54-6) qui pourraient cacher cependant quelque équivoque. Arrêtons-nous à la première: le *réalisme* kierkegaardien.

Il est évident que semblable affirmation telle qu'elle est exprimée dans F. ne peut trouver une confirmation philologique; ni un accord de notre côté. Si pour K., le réalisme signifie »formé à l'école des grecs« (p. 54) et si *grecs* signifie *métaphysique*, affirmer que K. aurait »rejeté l'identité de l'être et de la pensée« (ibid.) reviendrait à dire que K. est anti-métaphysique! La citation de Parménide rappelée plus haut (cf. note 11) est le soutien premier de l'affirmation de l'identité entre être et pensée. Ceci ne signifie pas que nous devons identifier les deux termes avec deux autres, être-connaître, ce qui signifierait faire pénétrer l'élément gnoséologique dans la métaphysique; c'est pour cela qu'il a été dit précédemment qu'il était nécessaire de trouver une plus claire sémantisation de ces termes, liés pourtant d'une manière tellement cohérente. La crainte de F. est, comme on le voit, le gnoséologisme, c'est-à-dire l'*insubordination* du connaître à l'être; il arrive parfois à F. – même si uniquement dans la terminologie – de *dépasser* sa propre exigence. L'expression de cette distinction radicale entre penser et être comme le veut F. est en réalité la claire formulation du gnoséologisme cartésien renfermé

dans le *cogito*: la pensée doit *rejoindre* la réalité mais ne peut rien de plus. Ceci n'est pas le lien métaphysique entre être et pensée, non plus que la présence co-originale dont nous parlions déjà avec Parménide. A la formulation bien claire de ce théorème métaphysique (l'intranscendibilité de l'être par rapport à la pensée), se serait ajouté l'idéalisme au terme de sa parabole; nous ne voulons pas parler de cet idéalisme que l'histoire nous présente dans sa crise, mais plutôt de son essence vue à la lumière de la pensée classique.

Aux intéressantes pp. 58-73, F. se référant aux textes des *Papiers*, contemporains des *Briciole* et de la *Postilla*, reprend les polémiques de l'époque sur la subjectivité et le paradoxe (H. L. Martensen et R. Nielsen sous le pseudonyme de Théophilus Nicolaus interviennent, ce dernier défendait d'abord K. mais il fut désavoué).

Mais pour conclure ce bien long paragraphe et abandonnant cette question et la position apparemment indifférente de K., il faudra s'occuper brièvement de l'«*experimentalisme transcendantal*» (p. 58), expression avec laquelle F. croit pouvoir synthétiser théoriquement le contexte kierkegaardien, contexte qui consiste en un «*rassemblement vers un point central de l'esprit des multiples et contrastantes exigences de la vérité pour un existant plongé dans le temps*» (p. 57). Maintenant, si ce dernier élément rend possible l'existence du point central qui supporterait toute l'argumentation, pivot et structure de cette dialectique elle-même, l'autre élément – celui de l'«*experimentalisme transcendantal*» – indique dans son ambiguïté, la recherche qui dans cette dialectique et pour elle, s'offre, rappelant la problématique des pseudonymes, les possibles, les idéaux qui se justifient sur le point dont nous parlions plus haut.

Hypothèse de recherche par conséquent; le point d'Archimède et les Pseudonymes *peuvent* éclairer sous un nouveau jour la dialectique kierkegaardienne.

3. La réédition du *Diario*

Ayant déjà rappelé précédemment l'importance de cette réédition, revoyons – en brièvement la structure.

Par rapport à l'édition précédente, le *Diario* se présente simplifié et de consultation plus facile: les trois volumes ont été réduits à deux tout en

diminuant de format, de 8° au 16°. Les préfaces qui précédaient chacun des volumes ont été regroupées en une seule elle-même modifiée et allégée en certains points. De même, l'ensemble philologique qui accompagne le texte a été réuni en un *Appendice* unique, excessivement riche. La traduction a été revue, en ce qui concerne la forme italienne, en certains endroits, et a été augmentée grâce à un *matériel* apparu et publié récemment dans les Editions danoises (en particulier, quelques lettres). Deux numérations accompagnent les divers passages¹⁴: une qui a trait à l'édition critique des *Papiers* et une autre, progressive qui numérote les passages choisis et traduits (au total 3322). Le premier volume part de 1834 et se termine en 1849, le second de 1849 à la mort de K. en 1855.

L'ouvrage s'ouvre sur une vaste *Introduction* (dont nous parlerons plus loin) divisée en 20 points (pp. 7-140). Font suite deux excellents auxiliaires pour l'étude: le *Tableau des Oeuvres* où les tables analytiques de chacune et les références aux Editions critiques danoises déjà citées sont indiquées, et le *Tableau des Papiers* où pour chaque volume nous trouvons les tables des éditions critiques déjà mentionnées à la note 7 (les *Tableaux* sont respectivement aux pages 141-50 et 151-8 du *Diario*). Suit une *Chronologie de la Vie* (pp. 159-67). Le texte proprement dit commence à la page 171 et s'étend jusqu'à la page 1009 du premier volume. Quelques notes relatives aux passages de compréhension difficile et d'importance particulière (pp. 1011-40) concluent ce volume.

¹⁴ La numération de l'édition critique (cf. note 7) était reportée dans la première édition (cf. note 4), mais il manquait la numération progressive des passages choisis. Ils se réfèrent presque entièrement aux *Papiers A* et traduisent plus amplement à partir du volume VII, avec une attention particulière au X 1-5, XI¹-XI². Le choix est motivé non seulement par le désir de donner à la problématique un ton uniforme (comme l'A. le rappelle très souvent), mais aussi par des exigences éditoriales compréhensibles. Il reste pourtant que, à cause de la *très faible extension des extraits* que F. appelle esthétique, il est presque impossible pour le lecteur italien de se rendre compte de cette unité *dialectique* de la problématique qui est *reprise* entre deux milieux d'un côté, l'esthétique-éthique, et de l'autre la religion. Rapport de possible-actuel, de idéal-réel qui, comme nous en ferons allusion à la fin du paragraphe actuel, constitue, d'un point de vue philosophique, l'axe unificateur du propos de K. Le poète et le religieux sont constamment présents et indissolublement *repris* sur une base métaphysique! Et l'importance des *Papiers B et C* ne doit pas être oubliée. Mais – comme nous l'avons dit – tout ceci ne diminue en rien la valeur du travail de F., mais plutôt cela nous en donne la mesure et nous stimule problématiquement.

Dans le second volume, le texte kierkegaardien commence immédiatement à la page 7 et s'étend jusqu'à la p. 782. Deux *Appendices* font suite (pp. 783-92), l'une traite la *Dernière maladie* avec les souvenirs de Bøsen au chevet de l'illustre agonisant, l'autre décrit la *Tombe de Kierkegaard*. Là aussi, comme dans le premier volume, nous trouvons des notes sur quelques passages. Les *Tables* suivent (pp. 821-972) avec une *Table Biblique* se rapportant aux textes commentés et cités (pp. 823-57), une *Table des Noms* cités (pp. 859-69), un *Curriculum de S. K. à partir des références du Diario* (pp. 874-78) et une *Table des Citations ou Références aux Oeuvres contenues dans le Diario* (pp. 879-81). La partie la plus remarquable, celle que F. indique comme étant «la plus importante» de toute la série des Tables, «clé pour la lecture du *Diario*» (p. 883), est la très longue *Table des Termes* (pp. 883-972) qui «regroupe les termes les plus techniques de la dialectique kierkegaardienne» (p. 883). Se prévalant ici des autres travaux de ce genre (celui de *J. Himmelstrup* dans la seconde édition de *Samlede Værker* citée à la note 6, celui de l'Étude de *W. Lowrie, Kierkegaard*, Oxford 1938), F. donne un véritable glossaire excessivement riche en indications bibliographiques et en citations, très utile pour s'habituer au contexte kierkegaardien. L'ouvrage se termine avec une *Table des Matières Générale* des deux volumes (pp. 973-5).

Qu'il nous soit permis—s'agissant d'une réédition—de dire sur cette oeuvre quelques paroles plus brèves puisque, ayant ici une très ample *Introduction*, il faut des paroles presque identiques à celles ayant présenté l'*Introduction* des *Briciole* et de la *Postilla*. La différence est essentiellement celle-ci: la langue, plus calme et détendue, se tourne particulièrement ici à ceux qui ne connaissent pas K. et l'invite à une lecture attentive et méditée, lecture *existentielle* du texte. Dans les deux autres ouvrages la problématique abordée était essentiellement plus technique (difficulté même du texte!) et parce que le public aussi à qui ils s'adressaient était celui d'une collection philosophique. La langue possède ici un ton apologétique: F. veut montrer qui est aujourd'hui K., comment il a été traité par la storiographie philosophique, comment il a été compris et quelles sont les causes de son absence, au sens littéral, de la *culture*. Comme lien à cette argumentation, violemment polémique parfois, comme fil directeur, on place et maintient la recherche de

Dieu de la part du penseur danois, recherche initiée au cours de ses premières années et se continuant jusqu'à sa mort *édifiante*.

Les premiers paragraphes de l'*Introduction* posent le problème de savoir pourquoi autant de secteurs de la culture s'adressent à K. L'A. se demande par conséquent, ce qu'il y a de fascinant dans la parole du Danois pour avoir attiré autour de soi une si grande partie des préoccupations contemporaines. On doit justement en rechercher la raison dans la *situation* de K.: il se reflète indirectement dans ses *Oeuvres* comme dans ses *Papiers*, et dans deux plans différents – comme nous l'avons fait remarquer précédemment –, sur le rapport actualité-possibilité. F. se met en fait à décrire les événements de la vie de K. en faisant ressortir comment ils furent toujours consacrés à cet *essentiel*, à cet *être en caractère* avec la vérité, à cet *être soi-même* qui font son point de départ apologétique. Ne pas avoir compris ce point de départ, qui est une indication impérieuse dans l'idée de K., entraîne l'équivoque de l'existentialisme contemporain (pp. 39-45) qui a dégénéré parce qu'il a rendu absolu certains moments de cette dialectique (cf. la note 8), absolutisation qui équivaut à la négation de la dialectique elle-même (répétition!). On comprend alors comment – et nous sommes entièrement d'accord avec F. – l'existentialisme soit bien différemment de K., dialectique de l'existence. La dialectique de K. se présente en parallèle avec celle de Hegel. Pendant que ce dernier *retranche* l'individu et *retranche* Dieu, le Dieu chrétien, K., plus modeste, partant du bas (de l'individu (= *Enkelte*) à proprement parler) ne *perd* ni l'un ni l'autre des éléments (ni l'individu, ni Dieu) justement parce qu'il s'appuie sur le point d'Archimède, point métaphysique.

On rapproche ensuite, au paragraphe 7, le problème des pseudonymes comme relation de K. avec son temps, le Romantisme. Seulement que sur ce point, et nous l'avons déjà fait ressortir, l'interprétation de F. ne nous paraît pas claire. K. romantique est une thèse qui nous paraît absolument indéfendable et nous pouvons le garantir philologiquement; au contraire, K. dès sa jeunesse s'est montré fièrement anti-romantique.¹⁵ La présence des Pseudo-

¹⁵ Cf. par ex. *Des papiers de quelqu'un encore vivant* (*Samlede Værker*, troisième édition, citée dans la note 6, Bd. 1 pp. 11 sv.) qui attaque H. C. Andersen, ou la polémique journalistique des années 1834-6 dans les colonnes du *Kjøbenhavns Flyvende Post* et les *Papiers* de cette période (I-II vol. des *S. K.s Papirer*).

nymes – au moins au début – est l'acte par lequel K. retourne contre ses adversaires leurs propres armes. Mais avec *l'autre* instrument métaphysique déjà existant, ces Pseudonymes n'auraient plus eu seulement une valeur polémique et ironique, mais aussi mayeutique. K. fut toute sa vie durant à l'école de mayeutique, et ses écrits furent du point de vue philosophique des *exercices* de ce genre. On retrouverait ainsi dans cette mayeutique la méthode de Socrate de qui K. se disait avec tant d'insistance le disciple.

Plus loin, aux paragraphes 10-14, après avoir décrit l'ambiance piétiste¹⁶ et énuméré certaines raisons qui durent avoir une influence certaine sur la personnalité de K., et par conséquent sur son activité littéraire, l'argumentation sur la dialectique reprend, exposant d'un côté la positivité dans sa phase »ascendante, unificatrice«, et de l'autre l'»inconclusivité« dans sa phase »descendante, dispersante, destructive« (p. 80). La première est tournée entièrement vers le Christianisme dans sa transcendance, l'autre au contraire »trop souvent du point de vue de l'idéal poétique« confine »par conséquent dans l'irréel et dans la confusion d'une logique débridée à la merci des images« (p. 86). Puisque la dialectique comporte *ensuite* une *décision* sur un plan théologique, il devient nécessaire à F. de mener une brève étude sur K. du point de vue du Protestantisme et du Catholicisme. L'A. trouve beaucoup de points communs entre ce dernier et K., et affirme, en bref, l'»incompatibilité de son esprit« (celui de K.) »avec le Protestantisme«, et une »sympathie sincère pour le Catholicisme parce que plus proche des exigences du Nouveau Testament«, avec cependant une »attirance vers un christianisme primitif« (parag. 13, p. 96).

F. en terminant au paragraphe 15 son exposé sur la dialectique, traite du célèbre argument de la subjectivité de la vérité et des problèmes relatifs à la communication indirecte, sujet que nous avons abordé à propos des *Briciole* et de la *Postilla*.

Les paragraphes suivants 16-17 abordent l'»inversion« dont nous avons parlé, de la thématique de K. dans l'existentialisme, et aussi certaines interprétations italiennes (parag. 19), *lecture* que F. repousse. C'est dans ces pages

¹⁶ La description en est vivante et intéressante. Cela rappelle certaines scènes du film *Ordet* de Dreyer: les querelles dans un petit village danois entre les familles qui rivalisent dans une religiosité la plus authentique.

que F. se rue avec une vigueur toute apologétique contre les »divagations inopportunes du kierkegaardisme« (p. 130), et accuse la culture contemporaine d'être sourde à K., de l'avoir trahi, de n'avoir pas entendu »une corde, celle qui vibre dans toute l'oeuvre kierkegaardienne: la religiosité« (p. 133).

Le paragraphe 20 conclut la longue *Introduction* en décrivant les caractéristiques de la traduction présentée, en faisant ressortir (et nous nous permettons d'ajouter: avec raison!) l'énorme difficulté que le texte en question présente pour le traducteur, étant donné que la lecture de K. »met à dure épreuve même les danois« (p. 137).

Avant de terminer avec le *Diario* qu'il nous soit permis de faire une remarque de caractère structural sur le paragraphe 18 (*Pour une détermination positive de l'existentialisme*, pp. 122-130). Cette *détermination positive* consiste justement dans la valorisation de l'individu kierkegaardien. Le point d'Archimède (K. voulait »presque y engager les devoirs de l'homme en tant qu'homme« – p. 123), le rapport actuel-possible, la liberté essence de l'homme (elle qui »est le vrai paradoxe et en même temps ... la base de l'existence« – *ibid.*), tous ces éléments constituent le pivot de la dialectique. Et je ne crois pas qu'il y ait à craindre de le dire, vu que déjà F. semblerait s'attendre à être accusé peut-être d'avoir voulu »forcer un peu, dans le domaine métaphysique, la pensée réelle de K.« (p. 125). Cette essentialisation signifie justement le reconnaître, le voir dans son thème premier. Si cette base venait à manquer toute l'argumentation devenant incompréhensible, s'écroulerait. L'*unique grave aut-aut* qui semblerait peser sur K. serait celui existant entre foi et fidéisme. S'il existe une base rationnelle qui puisse *authentifier* la *vérité* de la foi (ou pour laquelle on puisse accomplir ce contrôle: la vérité de la foi réside dans sa transparence!), si cela existe, on a découvert une *unité kierkegaardienne*.

Sans s'étendre sur une discussion de ce genre (le point d'Archimède mène au »second immédiat«, à la »Foi« – p. 129), nous tenons à souligner comment le développement de l'idée sur les pseudonymes – les possibilités existentielles – leur *connexion* pourrait amener F. à cette authenticité métaphysique dont nous avons parlé: en réalité, *connexion* ne veut pas dire lien nécessaire à la Hegel (cela reviendrait à nier la possibilité qui est liberté), *mais reprise!*

Les Pseudonymes ne sont pas »les fausses dépouilles sous lesquelles (K.) a essayé d'échapper à lui-même« (p. 60), ce n'est pas une »ambiguïté rhétorique« (p. 53). Si être K. »trop souvent du point de vue de l'idéal« (p. 86) peut justifier qu'il soit »seulement un poète«¹⁷, il faut se rappeler l'autre insistance à laquelle F. fait allusion »je suis et j'ai été un écrivain religieux«.¹⁸ *Poète et religieux* sont deux éléments de continuité dans l'ensemble des *Papiers* et dans leurs connexions avec les *Oeuvres*; de cette façon à travers le contexte poétique et religieux, l'observation d'ensemble nous donne K. Le fond philosophique de ces deux éléments consiste en la vision qui les réunit: cela ne veut pas dire qu'ils se réduisent l'un à l'autre mais qu'ils se fondent plutôt dans leur intrascendibilité et leur transcendance.

La dialectique de K. est *autre* par rapport à celle de Hegel. Répétons-le: si l'existentialisme a dégénéré il est nécessaire d'accepter le fait selon le point de vue de la phénoménologie culturelle. Par la calibration terminologique, l'analyse structurale peut nous amener à distinguer les méthodologies existentialistes de la dialectique kierkegaardienne; mais l'argumentation devra ensuite chercher les raisons premières de ces *choix méthodologiques*. On nous posera alors comme demande pourquoi certaines personnes n'acceptent pas la vérité; et dans la réponse – hypothèse de recherche, charge sociale, caritatif – nous trouverons l'affirmation de *différences anthropologiques*, ce qui nous donne l'émiettement en types du *contemporanéisme*.

4. Conclusion

Le mérite incontestable de F. – en ce qui regarde K. – est celui d'avoir posé le problème, d'avoir stimulé la recherche. Quand on parlait de l'intention apologétique de l'A., on voulait rappeler ainsi cette violence polémique qui transparaît parfois quand il parle de ceux qui ont entendu la parole de K. et qui n'ont pas voulu s'adapter à sa dialectique. D'abord, en évoquant les différences anthropologiques, il nous semble avoir mis le doigt sur la plaie. Il faut le relever! Ces différences, justement parce que hypothèse de travail, et constituant presque la difficulté majeure de la culture actuelle, invitent

¹⁷ par ex. cf. *Briciole*, traduction de F. vol. I p. 177.

¹⁸ par ex. Cf. *Le point de vue sur mon activité d'écrivain*, *Samlede Værker* seconde édition, cit. dans la note 6, vol. XIII, p. 559.

à la recherche; ces différences constituent le lieu de rencontre des autres éléments culturels dont les instruments interviennent dans cette recherche même. Ce sont les différences qui rendent possible le dialogue!

Les réserves exprimées d'abord sur ce que concerne l'interprétation de F. ne veulent pas faire autre chose que recueillir cette invitation faite par l'A. lui-même; et c'est pour cela qu'il ne nous reste qu'à présenter à nouveau l'exigence de l'étude sur la dialectique kierkegaardienne.

Etudier le point d'Archimède de l'existence dans son rapport possible-actuel signifie ensuite faire surgir deux noeuds problématiques. D'abord, *quel est le rôle de K. dans la philosophie moderne?* C'est-à-dire comment doit-on voir l'irréductibilité kierkegaardienne (le *maintien* des deux termes dialectiques) par rapport à l'extrême réduction idéaliste où l'un des termes se niant s'identifie à l'autre?

Puis, selon un point de vue plus *régional* (comme on le disait au commencement), *quel est le rôle de S.K. dans la courbe de la philosophie italienne de ces cinquante dernières années?* Quelle est la position de la dialectique de K. vis-à-vis du pur acte neo-idéaliste qui est justement l'affirmation de l'intranscendibilité de la pensée?

Et enfin, quel est le sens de l'apologétique qui constitue le moment *ultime* de la philosophie, le moment *ultime* de S. K.?

Si la métaphysique kierkegaardienne *soutient*, vérifie l'apologétique, cette dernière est la nouvelle dimension de la métaphysique, sa *reprise*. Elle fait ressortir le sens fondamental du point d'Archimède et le choix infini de la liberté.