

Université de Montréal

**La critique kierkegaardienne de Hegel
ou l'exception qui confirme la règle**

par
Pierre Etienne Loignon

Département de philosophie de l'Université de Montréal
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en philosophie

Août 2011

© Pierre Etienne Loignon, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales
Ce mémoire intitulé :

La critique kierkegaardienne de Hegel
ou l'exception qui confirme la règle

Présenté par :
Pierre Etienne Loignon

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Claude Piché,
président-rapporteur

Yvon Gauthier,
directeur de recherche

Iain Macdonald,
membre du jury

Résumé

Ce mémoire cherche à faire ressortir la teneur philosophique de la critique kierkegaardienne de Hegel en s'inscrivant dans la lignée des travaux de Thulstrup et de Stewart. Comme plusieurs grands penseurs, Kierkegaard est apparu bien après sa mort sur la scène de l'histoire de la philosophie occidentale et ses œuvres les plus lues sont surtout celles concernant Hegel, de sorte que son anti-hégélianisme est vite devenu une affaire bien connue. En 1967, Thulstrup produit le premier travail consacré à l'ensemble de la critique kierkegaardienne de Hegel, travail dont les résultats confortent l'idée selon laquelle Kierkegaard n'aurait rien à voir avec Hegel. Mais il suscitera aussi, en 2003, la réaction de Stewart, qui trouve avant tout, derrière les allusions kierkegaardiennes à Hegel, une critique de ses contemporains hégéliens danois. Or, si Stewart éclaire brillamment l'historicité kierkegaardienne, il laisse de côté sa teneur philosophique. Notre mémoire tâchera donc de présenter une conception de l'œuvre kierkegaardienne comme exception, à partir de laquelle nous serons à même de comprendre allégoriquement son rapport à Hegel comme confirmation de la règle. Pour ce faire, nous produirons une exposition rassemblant thématiquement les allusions kierkegaardiennes à Hegel, ce qui permettra de constater chez Kierkegaard une variation sur le plan éthique à partir de 1843, problème qui ne peut s'expliquer que par une concrétisation de l'exception vers une forme particulière du religieux.

Mots clés : philosophie, exception, réflexion, immédiat, immanence, éthique, foi, existence

Abstract

Following the works of Thulstrup and Stewart, this thesis seeks to highlight the philosophical content of the Kierkegaard's critics of Hegel. Like many great thinkers, Kierkegaard appeared long after his death on the stage of history of Western philosophy and since it is mainly his works where Hegel is mentioned that are read, its anti-Hegelianism soon became a well-known case. In 1967, Thulstrup produced the first work devoted to Kierkegaard's entire critique of Hegel, whose results support the idea that Kierkegaard has nothing to do with Hegel. But in 2003, it will also create Stewart's response, which finds primarily, behind the allusions from Kierkegaard to Hegel, a critique of his contemporaries Danish Hegelians. But if Stewart brilliantly illuminates the historicity of Kierkegaard, he leaves aside its philosophical content. Our dissertation will therefore try to present a conception of the work of Kierkegaard as exception, from which we will be able to understand his relation to Hegel allegorically as confirmation of the rule. To do this, we will produce a thematic exposition of the allusions to Hegel by Kierkegaard, which will permit to reveal a change in Kierkegaard's conception of the ethical from 1843, a problem that can only be explained by a concretisation of the exception by the way of realizing of a particular form of religion.

Keywords : philosophy, exception, reflexion, immediate, immanence, ethics, faith, existence

Table des matières

Liste des abréviations.....	V
Remerciement.....	VI
Introduction.....	1
Chapitre 1	
Les travaux consacrés à la question.....	6
1.1. Niels Thulstrup.....	7
1.2. Jon Stewart.....	12
Chapitre 2	
L'exception.....	24
2.1. Qu'est-ce que l'« exception ».....	28
2.2. Présence de l'exception dans l'existence kierkegaardienne.....	32
2.3. L'exception qui confirme la règle.....	36
Chapitre 3	
Méthodologie.....	41
3.1. Appréhension de l'écriture kierkegaardienne.....	42
3.2. Quantité hégélienne.....	47

Chapitre 4	
Exposition thématique de la critique kierkegaardienne de Hegel.....	50
4.1. Critiques kierkegaardiennes de Hegel à partir des trois sphères d'existence....	51
4.1.1. La religion.....	51
4.1.1.1. Développement du protestantisme danois.....	52
4.1.1.2. Critique kierkegaardienne de Hegel sur le plan religieux.....	58
4.1.2. L'éthique.....	64
4.1.2.1. Confirmation avant et après 1843.....	64
4.1.2.2. L'actualisation de l'exception.....	70
4.1.3. L'esthétique.....	77
4.1.3.1. Front commun contre le romantisme.....	77
4.1.3.2. Front commun sur le plan artistique.....	80
4.2. La critique kierkegaardienne de Hegel ou l'exception qui confirme la règle....	81
4.2.1. Confirmation comme front commun sur le plan réflexif.....	82
4.2.2. Confirmation comme rappel de la règle à elle-même.....	84
4.2.3. Confirmation ironique de la règle.....	86
4.2.3.1. L'immanence de la règle.....	87
4.2.3.2. Présuppositions « oubliées » de la règle.....	92
4.2.3.3. Le mouvement et le réel en logique.....	94
4.2.3.4. Conscience malheureuse.....	95
4.2.3.5. Dialectique du maître et du serviteur.....	96
4.2.3.6. Médiation.....	98
Conclusion.....	100
Bibliographie.....	108

Liste des abréviations

- OC (I-XX)* : Kierkegaard, Søren, *Œuvres complètes*, Éditions de l'Orante, 1966-1986, 20 volumes
- PP (I-XIII)* : Kierkegaard, Søren, *Søren, Kierkegaard Papirer*, Gyldendal, 1909-1948, 1968-1970, 13 volumes
Les journaux danois ont été classés sous trois lettres : A pour les entrées de journaux, B pour les brouillons de publication et C pour les notes de provenance plus académique, de sorte que nous citons les journaux de la manière suivante : PP, 1-XIII, A-C, n° de page.
- KAH* : Thulstrup, Niels, *Kierkegaard and Hegel* in *Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol.4, C.A. Reitzels Boghandel A/S, 1979, 62 p.
- KRH* : Thulstrup, Niels, *Kierkegaard's Relation To Hegel*, Princeton University Press, 1980, 381 p.
- KRHR* : Stewart, Jon, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge University Press, 2003, 695 p.

Remerciement

Je remercie Yvon Gauthier pour son soutien indéfectible, particulièrement lors d'une période très difficile et pour ses précieux conseils.

Introduction

Comme l'écrit Merleau-Ponty, prises « comme contradictoires, raison et foi coexistent sans peine. De même et inversement, dès qu'on les identifie, elles entrent en rivalité. »¹ Si donc on s'en tient à l'auto-interprétation des auteurs, puisque Kierkegaard donne un sens religieux à l'ensemble de ses écrits² tandis que le projet hégélien est plutôt d'ordre philosophique et scientifique,³ on devrait aboutir à l'indifférence ou à une confrontation directe. Pour qu'un dialogue soit fructueux entre Kierkegaard et Hegel, il faut donc pouvoir les situer tous deux, soit sur le plan religieux, soit sur le plan philosophique.

Or, Gauthier souligne toute une panoplie de liens religieux possibles entre la philosophie hégélienne et diverses traditions religieuses⁴, de sorte qu'un dialogue sur le plan religieux entre Kierkegaard et Hegel paraît tout à fait plausible et probablement fécond. Reste à voir si une position philosophique se dégage aussi de l'œuvre kierkegaardienne.

Sur ce point, quiconque est familier avec l'oeuvre de Kierkegaard ne peut qu'être d'accord avec Heidegger lorsqu'il écrivait qu'il « y a plus à apprendre philosophiquement de ses écrits d'«édification» que de ses traités théoriques »⁵. Ses ouvrages qualifiés de « théoriques » par Heidegger sont en effet, pour l'essentiel, écrits de manière à exposer la foi à partir de diverses positions existentielles, et sous divers pseudonymes, tandis que la pensée plus propre à Kierkegaard lui-même est à

¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, 1953, p.212

² OC, XVI, p.3-4

³ Hegel, G.W. H., *Phénoménologie de l'Esprit I*, Gallimard, 1993, p.23

⁴ Gauthier, Yvon, *Hegel : introduction à une lecture critique*, PUL, 2010, p.26-28, 48-49

⁵ Heidegger, Martin, *Être et temps*, Gallimard, 1986, p.288

trouver dans les écrits qu'il signe et qui visent, effectivement, l'édification. Or, si l'édification est mise entre guillemets par Heidegger, c'est pour indiquer que la philosophie trouve son intérêt dans la pensée kierkegaardienne sans nécessairement le suivre sur le plan religieux. Alors, bien que « le devenir chrétien »⁶ soit manifestement le sens premier que Kierkegaard ait accordé à ses écrits, quelque chose chez lui semble ouvrir une possibilité plus universelle que la particularité de son christianisme individuel, quelque chose de proprement philosophique.

Cette possibilité philosophique, que nous appellerons « exception », consiste à vivre la philosophie au présent, à sortir de la philosophie érudite pour travailler en fonction d'un idéal dans le mouvement imprévisible de l'existence. Dans la mesure où la philosophie est comprise comme une conscience purement contemplative, on pourrait mettre en question la valeur philosophique de cette possibilité. Pourtant, la possibilité de la philosophie comme exception est peut-être plus fondamentale que la philosophie purement conceptuelle. C'est, du moins, ce qui ressort des travaux de Pierre Hadot sur les philosophes antiques. Celui-ci remarque, en effet, que la philosophie consistait alors et avant tout en un « exercice spirituel », c'est-à-dire en « une pratique volontaire, personnelle, destinée à opérer une transformation de l'individu, une transformation de soi »⁷.

Si, au fil du temps, la philosophie est devenue plutôt une voie formelle où le langage se déploie dans son immanence propre en s'éloignant de la vie concrète,⁸ dans cet horizon philosophique comme « exercice spirituel », les textes de l'antiquité conservaient un rapport au particulier, à l'exception de la circonstance de

⁶ OC, XVII, p.266

⁷ Hadot, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2001, p.145

⁸ Idem, p.99

l'écriture et de l'individu visé⁹. La philosophie était alors « essentiellement dialogue, plutôt relation vivante entre des personnes, que rapport abstrait à des idées. Elle vise à former plutôt qu'à informer... »¹⁰

Il ne s'agit pas, évidemment, de sombrer dans la nostalgie en décrivant l'état actuel de la philosophie, mais simplement de comprendre, par le biais des travaux de Pierre Hadot, l'authenticité de la possibilité de l'exception en philosophie.

Or, si l'on revient à Kierkegaard, on trouve dans son journal un passage où il fait remarquer qu'en philosophie, on décrit toujours une progression à partir de la philosophie de vie chez Socrate, en progressant ensuite vers la philosophie comme doctrine avec Platon, puis vers la philosophie comme science, de sorte qu'à partir de notre philosophie scientifique, on peut aujourd'hui regarder de haut Socrate et la philosophie de vie. Pour Kierkegaard, c'est l'inverse qu'il faut faire¹¹. Comme il le fera écrire à Johannes Climacus :

« [S]'il y a un être pensant qui pense la pensée pure, à l'instant, toute la dialectique grecque accompagnée de la police de sûreté de la dialectique existentielle s'empare de sa personne et s'accroche aux basques de son habit, non point pour y adhérer, mais pour savoir comment il fait pour s'entretenir avec la pensée pure : du coup, le charme s'évanouit. »¹²

D'ailleurs, son philosophe de prédilection sera toujours Socrate¹³ et lorsqu'il est question de Hegel, c'est cette philosophie de l'exception que Kierkegaard mettra

⁹ Hadot, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2001, p.94

¹⁰ Idem, p.97

¹¹ *PP*, X.5, A, 113

¹² *OC*, XI, p.32

¹³ *OC*, XIX, p.300

toujours de l'avant¹⁴, de sorte que les affirmations que fait continuellement Kierkegaard de ne pas être philosophe valent la même chose que ses protestations de ne pas être un chrétien. S'il n'est pas plus philosophe à la manière hégélienne qu'un chrétien comme Martensen, il est clairement un philosophe taillé sur le modèle de Socrate et un chrétien à la Luther.

Nous espérons ainsi être en mesure de comprendre la teneur proprement philosophique de l'œuvre kierkegaardienne comme présentation de l'exception et sa critique de Hegel comme confirmation de la règle par l'exception.

Pour ce faire, nous allons d'abord consulter les travaux consacrés exclusivement à la question ayant eu le plus d'influence, soient ceux de Thulstrup (1967) et de Stewart (2003). Ce faisant, nous verrons que le volet proprement philosophique de la critique kierkegaardienne de Hegel n'est mis en lumière par aucun de ces auteurs. Alors que Thulstrup défend la thèse d'une approche aveuglément haineuse de Hegel par Kierkegaard, Stewart réagira à la thèse simpliste de Thulstrup en proposant une approche historique de la question.

Partant de là, notre tâche consistera à faire ressortir la teneur philosophique de la critique kierkegaardienne de Hegel. Pour ce faire, après avoir exposé notre conception philosophique de l'exception et de la règle, de même que les diverses manières dont la règle peut être confirmée par l'exception, afin de nous donner les moyens de notre ambition, nous établirons un cadre méthodologique précis qui permettra de présenter notre compte rendu dans un cadre représentatif et vérifiable.

Enfin, notre exposition de la critique kierkegaardienne se fera thématiquement en deux moments. Dans un premier temps, nous exposerons les

¹⁴ *PP*, XI.I, A, 183

critiques kierkegaardiennes liées aux trois sphères d'existence que sont l'esthétique, l'éthique et la religion. Cela nous permettra de montrer la légitimité de notre lecture de ces textes comme présentation de l'exception et de procéder diachroniquement afin de voir si la conception kierkegaardienne évolue sur le plan éthique à partir de 1843. Nous verrons toutefois que ce mouvement dans la conception kierkegaardienne de Hegel n'invalide pas notre approche puisqu'il peut être expliqué par le passage de la thématique de l'exception à son actualisation sur le plan religieux.

Enfin, une fois que le mouvement sera bien compris, nous exposerons le reste des critiques kierkegaardiennes de Hegel de manière thématique pour faire valoir la valeur heuristique de notre lecture du rapport de Kierkegaard à Hegel comme exception qui confirme la règle sans revenir constamment sur les mêmes points lorsqu'ils reviennent d'un livre à l'autre.

Chapitre 1

Les travaux consacrés à la question

Longtemps, Kierkegaard restera exclusivement danois et lorsqu'il commencera à être traduit et lu à plus grande échelle, ce sera toujours surtout par le biais de ses oeuvres esthétiques ou critiques (où Hegel est fréquemment mentionné et discuté) et en laissant de côté ses discours éthiques et religieux (où Hegel n'est jamais mentionné). De plus, exception faite d'Anderson, les contemporains danois de Kierkegaard auxquels il se réfère dans ses écrits ont sombré dans l'oubli, de sorte que plusieurs des allusions qui leur sont consacrées sont comprises comme si Hegel était directement visé. Bref, il est donc tout naturel que sa critique de Hegel soit bien vite devenue une affaire bien connue, depuis son surgissement posthume dans l'histoire des idées occidentales, où il est généralement compris comme un « jeune hégélien », au même titre que ses contemporains allemands que sont Feuerbach, Bauer, Stirner, Marx, Strauss, etc..

Évaluons maintenant la justesse de cette conception du rapport de Kierkegaard à Hegel. Pour ce faire, il faut d'abord essayer d'évaluer l'importance réelle qu'a eue Hegel pour Kierkegaard. Par la suite, dans la mesure où une relation existe de Kierkegaard à Hegel, il restera à tenter de comprendre en quoi elle consiste sur le plan philosophique.

Étant donné l'importance de cette question il est plutôt surprenant que seulement deux travaux s'y soient exclusivement consacrés, soit le *Kierkegaards forhold til Hegel (La relation de Kierkegaard à Hegel)* de Thulstrup, publié en 1967

et le *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered* (*La relation de Kierkegaard à Hegel revisitée*) de Stewart, publié en 2003.

Évidemment, dans la mesure où une question trouve une réponse satisfaisante, la recherche devient superflue. Voyons donc si c'est le cas.

1.1- Niels Thulstrup

Pour Thulstrup, « Hegel et Kierkegaard n'ont rien en commun comme penseurs, pas plus en ce qui concerne ... leurs buts ou méthodes que pour ce qui est de ce que chacun d'eux considère être des principes indiscutables. »¹⁵

Or, selon Stengren, traducteur anglais de Thulstrup, le fait que « Kierkegaard rejette de façon véhémente la pensée hégélienne est familier à tous ses lecteurs »¹⁶. C'est sans doute ce qui explique qu'il « ...n'existe aucun traitement détaillé de cette question complexe ... avant le livre du professeur Thulstrup »¹⁷.

Comme il s'agit simplement d'exposer les évidences d'une position de Kierkegaard qui ferait l'unanimité chez ses lecteurs, on comprendra donc que la cause était gagnée d'avance, peu importe la manière dont le sujet serait traité et il s'est effectivement établi ce que Stewart appellera une « vision standard »¹⁸ à partir de ce travail. Cependant, comme l'énoncé de la thèse de Thulstrup ne nous indique rien sur l'étendue du rapport de Kierkegaard à Hegel et que l'éventuel contenu philosophique de sa relation à Hegel ne nous est donné que de manière strictement négative, voyons *comment* Thulstrup démontre que Kierkegaard n'a « rien en

¹⁵ *KRH*, p.12

¹⁶ *KRH*, p.IX

¹⁷ *KRH*, p.IX

¹⁸ *KRHR*, p.3-14

commun » avec Hegel pour nous expliquer cette impression de « rejet véhément » de Hegel si bien connue de tous ses lecteurs.

Pour ce qui est du premier point, soit l'étendue du rapport de Kierkegaard à Hegel, elle n'y sera pas précisée puisque Thulstrup avoue lui-même ne pas plus s'occuper de la totalité philosophique hégélienne que du monde de pensée de Kierkegaard. Il se contentera de présenter « un bilan suffisamment détaillé des parties de chacun qui ont quelque chose à voir avec l'autre ».¹⁹

Ensuite, pour ce qui est d'en saisir l'éventuel contenu philosophique, nous restons dans l'obscurité la plus totale. Pour Thulstrup, lorsque Kierkegaard et Hegel ont « quelque chose à voir » l'un avec l'autre, ils n'ont alors « rien en commun », un point c'est tout. L'écriture kierkegaardienne apparaît ainsi comme une critique subjective immédiate de Hegel, l'expression d'une affaire purement émotionnelle et ce, comme Thulstrup en laisse entendre la possibilité dans sa conclusion, au point que Kierkegaard n'aurait jamais eu l'honnêteté et le courage de se fonder sur une connaissance des principes généraux du système.²⁰

C'est ainsi que l'écriture kierkegaardienne, qui se situe généralement aux antipodes d'être l'expression de simples préjugés violemment négatifs, deviendrait soudain naïvement hostile lorsqu'elle a quelque chose à voir avec Hegel. Reste à voir si cette incongruité provient d'une sobre lecture des textes de Kierkegaard ou si elle ne serait pas plutôt due à une projection par Thulstrup sur Kierkegaard de sa propre hostilité immédiate envers Hegel.

¹⁹ *KRH*, p.11--12

²⁰ *KRH*, p.381

D'abord, en ce qui a trait à la connaissance des principes généraux du système hégélien, Thulstrup n'est certainement pas le mieux placé pour en décider puisqu'il avoue lui-même trouver Hegel « difficile à comprendre »²¹. Il tombe d'ailleurs continuellement dans les lieux communs propres aux vulgarisations populaires de Hegel, comme l'idée selon laquelle sa méthode dialectique est un mouvement passant d'une thèse à l'antithèse à la synthèse²², mais aussi qu'il était un philosophe officiel de l'État²³, qu'il trouvait que tout ce qui arrive historiquement est juste²⁴, croyait que son époque était la fin de l'Histoire²⁵, que son système constituait la fin de la philosophie²⁶ et que la logique spéculative rendait caduque la loi de contradiction²⁷. Il est donc possible que le hasard ou la reprise d'une idée trouvée ailleurs donne raison à Thulstrup à propos de l'évaluation des connaissances kierkegaardiennes de Hegel, mais son incompetence manifeste à en juger, et le fait qu'il en juge tout de même de manière naïve, ouvre la possibilité qu'il fasse de même avec le traitement de l'ensemble de sa thèse.

Cette possibilité devient encore plus probable lorsqu'on prend en considération la méthodologie curieuse de Thulstrup et la déroutante utilisation qu'il en fait. Pour donner un exemple, il défend sa thèse par l'idée que Kierkegaard passe par un processus de « clarification » dans sa conception de Hegel jusqu'en 1843²⁸ et qu'en clarifiant sa conception, Kierkegaard comprendrait de plus en plus qu'il n'a « rien à voir » avec Hegel. Pour le vérifier, Thulstrup fonde son évaluation

²¹ *KAH*, p.52

²² *KRH*, p. 63, 85, 172-173

²³ *KRH*, p.55

²⁴ *KRH*, p.224

²⁵ *KRH*, p. 173, 186

²⁶ *KAH*, p.57-58, 96

²⁷ *KRH*, p.24, 291, 302, 330

²⁸ *KRH*, p.13

sur le principe selon lequel, lorsque Kierkegaard lit un auteur, « ...il n'y a aucun doute qu'on en trouvera des indications dans ses *Papirer* »²⁹. Évidemment, lorsque Kierkegaard évoque ou cite un ouvrage particulier, c'est un indice qu'il l'a lu ou en a entendu parler, mais Thulstrup oublie de prendre en compte la possibilité que Kierkegaard puisse très bien s'être abstenu de transcrire des notes de certaines de ses lectures, ou encore qu'il ait écrit sur un auteur sans l'avoir lu. Bref, c'est dans ces conditions que l'examen de Thulstrup sur les journaux de 1835 à 1846 lui a « révélé » que Kierkegaard ne semble jamais avoir poursuivi une « étude sérieuse » de Hegel « à un degré extensif » au cours de ces années. Par contre, ajoute Thulstrup, on y trouve *plusieurs* allusions à *tous* les ouvrages de Hegel sur lesquels Kierkegaard aurait pu mettre la main à l'époque, exception faite de la seule section sur la philosophie de la nature dans l'*Encyclopédie*³⁰. Il semble donc que pour Thulstrup, une « étude sérieuse à un degré extensif » impliquerait d'*innombrables* allusions à *tous* les ouvrages de Hegel *sans exception d'aucun chapitre*. Il y a de quoi rester perplexe.

Par le biais d'un article paru en 1979, Thulstrup reviendra toutefois sur la question en partant de l'idée suivante :

« Le fait que Kierkegaard soit complètement antipathique envers la « spéculation » est si fréquemment et clairement exposé dans le *Post-scriptum* et dans la littérature sur Kierkegaard qu'il est superflu d'entrer dans les détails une fois de plus »³¹.

²⁹ *KRH*, p.155

³⁰ *KAH*, p.110-111

³¹ *KAH*, p.98-99

Il est donc évident que nous n'y trouverons rien de nouveau en ce qui concerne l'étendue du rapport de Kierkegaard à Hegel. Toutefois, l'article a ceci d'intéressant que Thulstrup y expose sa thèse plus précisément en démontrant que Kierkegaard n'a rien à voir avec Hegel lorsqu'on prend en considération les trois aspects que sont leurs présuppositions, buts et méthodes respectifs.

C'est ainsi que, selon Thulstrup, Kierkegaard « présume » la logique traditionnelle, que le christianisme correspond à une « communication absolue d'existence »³² et que l'homme est « une synthèse créée mais détruite, qui, bien qu'existante, ne possède pas la capacité pour recréer la synthèse »³³, tandis que Hegel « présume » plutôt la logique spéculative, que le christianisme est une forme imparfaite de la vérité recevant sa formulation parfaite dans le système spéculatif et que le principe d'identité peut s'appliquer à l'homme. D'autre part, les buts et méthodes de Kierkegaard étant religieux, tandis qu'ils sont philosophiques chez Hegel,³⁴ il en découle que « ...si l'on compare les présuppositions, buts et méthodes de Hegel et Kierkegaard, seulement dans la mesure où ils ont été brièvement décrits ici, il devient évident que les deux penseurs, comme penseurs, n'ont pour l'essentiel rien en commun »³⁵.

S'ils n'ont « rien en commun » pour Thulstrup, c'est donc dans la mesure où on les compare sur quelques points précis, plus ou moins clairement exprimés, et

³² L'expression exacte de Thulstrup que je tente de traduire ici est la suivante : « *absolute existence communication* »

³³ L'expression exacte est la suivante : « *a created but destroyed synthesis, who, although existing, does not possess the capacity for recreating the synthesis* »

³⁴ *KAH*, p.100

³⁵ *KAH*, p.100

que l'on s'arrête à une lecture de Kierkegaard comme écrivain religieux et de Hegel comme philosophe.

En dehors du fait qu'au cours de son travail, Thulstrup remarquera également que l'évaluation « complètement négative » que Kierkegaard fait de la philosophie hégélienne s'étend aussi aux hégéliens de droite³⁶, il nous semble inutile d'insister davantage sur ce que nous pourrions considérer comme des défauts dans ce travail pionnier, puisqu'il s'agissait simplement de produire une exposition des critiques kierkegaardiennes de Hegel de manière à ce qu'il en ressorte, au final, qu'ils n'ont « rien en commun ». Et Thulstrup a d'ailleurs connu le succès escompté avec son travail, de sorte qu'aucun autre travail n'a été consacré exclusivement à la question avant la réaction de Stewart en 2003.

1.2- Jon Stewart

Jon Stewart résume très justement la situation créée par Thulstrup de la manière suivante :

« Le travail de Thulstrup sur ce sujet [la critique kierkegaardienne de Hegel] a exercé un effet profondément négatif sur la littérature secondaire. Son interprétation simpliste a enchâssé fermement « la vision standard » dans la communauté de recherche ... L'interprétation de Thulstrup a dit à la communauté de recherche sur Kierkegaard de l'époque ce qu'elle souhaitait entendre (i.e., que Kierkegaard était un critique sans compromis de Hegel ... et cette vision est demeurée largement indisputée jusqu'à aujourd'hui. »³⁷

Comme l'indique clairement le titre de son ouvrage, *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, c'est donc en réaction directe au travail de Thulstrup que

³⁶ KRH, p.381

³⁷ KRHR, p.27

Jon Stewart s'est confronté à nouveau, d'une manière exclusive, à la critique kierkegaardienne de Hegel, en se donnant pour tâche de *reconsidérer* le travail de Thulstrup afin d'en problématiser les conclusions³⁸.

À l'encontre de Thulstrup, Stewart défendra l'idée selon laquelle la critique kierkegaardienne de Hegel est, pour l'essentiel, un mythe facilitant la schématisation de Kierkegaard sous la catégorie de l'histoire de la pensée occidentale.

Stewart avance plusieurs raisons pour essayer d'expliquer cet état de fait. D'abord, point central pour Stewart, l'historicité est rarement prise en considération lors d'études de l'histoire philosophique, qui s'en tiendraient plutôt à l'échange anhistorique de concepts entre penseurs reconnus comme marquants. Or, étant donné le rayonnement presque éblouissant de Hegel sur la philosophie du XIXe siècle et que la plupart des contemporains danois de Kierkegaard n'ont pratiquement jamais été lus à grande échelle en dehors de la Scandinavie, il est normal que les allusions aux particularités des lectures de Hegel faites par ses contemporains restent généralement inaperçues. Stewart mentionne également qu'une spécialisation philosophique excessive semble encourager certains experts de Kierkegaard à demeurer dans l'ignorance envers Hegel et il est beaucoup plus facile de mépriser ce que l'on ne connaît pas³⁹. Enfin, la polémique avec Hegel risquerait d'être rentable dans certains contextes politiques⁴⁰.

Pour tenter d'éviter ce genre de pièges, c'est à partir d'une compréhension rigoureuse de l'historicité kierkegaardienne que Stewart fondera sa recherche.

³⁸ KRHR, p.652

³⁹ KRHR, p.25

⁴⁰ KRHR, p.627-628

Ressortant plusieurs textes danois aujourd'hui oubliés, il a ainsi exposé de manière très convaincante qu'une grande partie de ce qui était pris pour une critique kierkegaardienne de Hegel visait, au moins dans un premier temps, plutôt ses contemporains danois que le philosophe allemand. Et il y a, en effet, plusieurs expressions employées par Kierkegaard, lorsqu'il nomme Hegel, dont la cible ne peut être trouvée dans l'œuvre de Hegel, mais qui s'explique parfaitement lorsqu'on prend connaissance de textes de Heiberg, Martensen ou Adler.

Stewart pousse même par moment la note au point de donner l'impression qu'il réalise la possibilité interprétative prédite par Kierkegaard selon laquelle on ferait un jour de lui « un génie dans une bourgade »⁴¹. Stewart admet d'ailleurs lui-même que son livre aurait aussi bien pu s'appeler *Kierkegaard's Relations to Danish Hegelianism*⁴². Il aurait alors été nommé en fonction du résultat final plutôt qu'à partir de la réaction contre Thulstrup qui en est l'origine.

Par contre, comme Thulstrup avait déjà remarqué l'évaluation négative de Kierkegaard à propos des hégéliens de droite⁴³, sur ce point, Stewart précise d'avantage la position de son prédécesseur qu'il ne la problématise.

Évidemment, comme Stewart ne part pas non plus d'une conception de la totalité kierkegaardienne, mais d'une perspective historique en réaction au travail de Thulstrup, on pourrait croire que la teneur philosophique de la critique de Hegel n'a aucune chance de ressortir de son travail.

Pourtant, dans sa conclusion, Stewart évoque plusieurs critiques récurrentes que Kierkegaard fait à Hegel *et qui ne peuvent s'expliquer par le contexte*

⁴¹ *OC*, XVI, p.71

⁴² *KRHR*, p.596

⁴³ *KRH*, p.381

historique danois, de sorte qu'il admet finalement que Kierkegaard peut être mis en contraste avec Hegel et que son travail revient plutôt, également sur ce point, d'avantage à préciser la thèse de Thulstrup qu'à la problématiser. Stewart indique en effet à son tour que plusieurs types de critiques kierkegaardiennes découlent du fait que le projet de Kierkegaard est religieux tandis que celui de Hegel est philosophique⁴⁴. Il va même jusqu'à écrire qu'étant «...donné que les deux produisent des choses plutôt différentes, il n'est pas clair qu'une comparaison de leurs concepts puisse être fructueuse de toutes manières»⁴⁵. Stewart fonde sa perspective, qu'il n'esquisse d'ailleurs que pour ouvrir au questionnement en conclusion, sur les affirmations continuelles que Kierkegaard fait de ne pas être un philosophe.⁴⁶ Or, comme nous l'avons vu en introduction, si Kierkegaard n'est pas plus un philosophe à la manière hégélienne qu'il n'est un chrétien à la manière de la haute hiérarchie de l'église danoise de son temps, il est certainement un philosophe à la manière socratique et un chrétien en tant qu'imitateur du Christ.

En plus d'exposer les cibles danoises de plusieurs critiques, Stewart propose aussi, en contraste avec l'approche unilatérale de Thulstrup, de tracer un portrait dynamique de l'appréhension kierkegaardienne de Hegel en y distinguant les trois moments que voici :

1) Dans un premier temps, au cours de ses premiers travaux et en particulier dans *Des papiers d'un homme toujours vivant* (1838), *Le concept d'ironie* (1841), de même que *L'Alternative* (1843), Kierkegaard serait fortement et positivement influencé par Hegel. Stewart n'y trouve aucune expression polémique directe envers

⁴⁴ KRHR, p.633

⁴⁵ KRHR, p.636

⁴⁶ KRHR, p.648

Hegel⁴⁷. *La Répétition* (1843) est ensuite comprise comme œuvre transitoire entre la première et la seconde période.

2) Vient ensuite un second moment qui va de *Crainte et tremblement* (1843) jusqu'au *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* (1846), où l'on peut retrouver les critiques, du moins en apparence, les plus agressives de Hegel.

3) Enfin, avec l'ensemble des œuvres qui suivent à partir de 1847 s'ouvre une troisième période où Hegel n'est pratiquement plus mentionné directement, mais où, sporadiquement, comme dans *La maladie à la mort*, on peut reconnaître des appropriations d'éléments méthodologiques hégéliens⁴⁸.

Ce portrait permet ainsi de problématiser la conception trop unilatéralement anti-hégélienne qui ressort du travail de Thulstrup et correspond au contexte historique de la relation qu'a entretenue Kierkegaard avec les deux hégéliens danois que sont Heiberg et Martensen. Comme l'essentiel de l'approche de Stewart est fondé là-dessus, voici donc une brève esquisse de portrait de Heiberg et Martensen, et de leurs relations avec Kierkegaard.

Heiberg n'a pas seulement introduit Hegel au Danemark, mais est aussi poète, critique littéraire, traducteur, éditeur de journaux, écrivain de pièces de théâtre et directeur du Théâtre royal. Il fut une sorte d'institution incontournable à Copenhague en termes de bon goût et d'élégance et le jeune Kierkegaard tomba complètement sous son charme.

Lors d'un voyage en Allemagne au cours duquel il a eu la chance de fréquenter Hegel, Heiberg se met à comprendre ce dernier à la manière dont se

⁴⁷ KRHR, p.597

⁴⁸ KRHR, p.33-34

produisent les conversions religieuses⁴⁹, ce qui amusera beaucoup le Kierkegaard plus mature⁵⁰. Cette « illumination » ne sera d'ailleurs qu'un phénomène partiel puisqu'il écrira lui-même « [qu'il reste plusieurs détails de la totalité hégélienne] que je n'ai pas saisis et n'acquerrai peut-être jamais »⁵¹.

Bref, à son retour au Danemark, il provoque, dès 1824, une sorte d'atmosphère d'hégéliano-manie, en utilisant plutôt librement, mais avec beaucoup d'enthousiasme, ses notes de cours et celles d'amis assistant aux cours de Hegel.

En 1833, dans un pamphlet intitulé *Sur la signification de la philosophie pour l'ère actuelle*, Heiberg poussera sa passion pour Hegel jusqu'à écrire que l'on se trouve en situation de crise et qu'il n'y a que la philosophie spéculative hégélienne qui puisse offrir une espérance de salut dans cette situation instable⁵².

Lors d'une invitation pour son cours de 1833, Heiberg avait vanté les talents intellectuels particuliers des femmes, provoquant une réponse ironique de Kierkegaard à propos de l'excellence des puissances supérieures de la féminité⁵³. Un peu plus tard, Kierkegaard récidivera dans le même journal sous un pseudonyme, « B » avec un article esthétique tellement influencé par le style de Heiberg que l'on croit que « B » est Heiberg lui-même, ce qui donne beaucoup de confiance au jeune Kierkegaard et lui vaut d'en recevoir une lettre amicale⁵⁴. L'échange polémique s'étendra jusqu'en 1836⁵⁵ et aura pour conséquence de faire de Kierkegaard un membre du cercle de Heiberg.

⁴⁹ KRH, p.16

⁵⁰ PP, V C, 3

⁵¹ KRHR, p.16

⁵² KRH, p.27

⁵³ Garff, Joakim, *Søren Kierkegaard : A Biography*, Princeton University Press, 2005, p.48-49

⁵⁴ Idem, p.463-65

⁵⁵ OC, I, p.3-40

C'est alors qu'un certain Martensen entre dans le décor. Lui aussi a voyagé en Allemagne, mais pas avant 1834, de sorte qu'il n'a pas pu rencontrer Hegel. Il y fait toutefois la connaissance de Marheinek, Daub, Strauss, Baader et assiste à quelques cours de Schelling⁵⁶. De retour à Copenhague, en 1836, il est nommé professeur à la faculté de théologie, où ses cours sont suivis par les membres les plus influents de l'église danoise⁵⁷.

Au cours des années 1836-1837, Martensen loue alors Hegel comme étant le plus grand philosophe de l'époque et pour avoir reconnu la nécessité conceptuelle de la religion⁵⁸, mais catégorise également la philosophie hégélienne comme sommet rationaliste, où la conscience de Dieu est identique à celle de l'homme, de sorte qu'il pense devoir *aller plus loin* que Hegel⁵⁹. Enfin, à partir de 1842, Martensen prendra d'avantage ses distances par rapport à l'hégélianisme suite à sa lecture de Strauss et Feuerbach⁶⁰.

Martensen est donc un hégélien de droite à la fois plus compétent et moins zélé que Heiberg. En général, s'il sait apprécier la valeur des idées de Hegel, il priorisera toujours la foi révélée sur la philosophie.

A priori, Kierkegaard semble avoir eu de l'estime pour Martensen puisqu'il l'a choisi afin de recevoir un enseignement en tutorat privé sur la *Doctrine chrétienne* de Schleiermacher au cours de l'été 1834⁶¹. Par contre, Martensen rencontre ensuite Heiberg à Paris et en devient l'ami, de sorte que les deux forment

⁵⁶ KRHR, p.59

⁵⁷ Garff, Joakim, *Søren Kierkegaard : A Biography*, Princeton University Press, 2005, p.80

⁵⁸ KRHR, p.60

⁵⁹ KRH, p.93

⁶⁰ KRHR, p.61-62

⁶¹ KRH, p.45, KRHR, p.59

ensuite un clan fermé, louangeant tour à tour leurs œuvres respectives dans des semblants de critiques littéraires. De plus, alors que Kierkegaard travaille sur le personnage de Faust, le hasard veut que Martensen publie en 1837 un travail sur le même sujet, où tous les principaux points que Kierkegaard comptait apporter sont déjà développés⁶². Ainsi, Kierkegaard est devancé dans son travail, dans sa carrière académique et dans l'amitié et l'influence qu'il aurait pu vouloir exercer sur Heiberg et son cercle par un jeune homme à peine plus âgé que lui.

Ceci dit, Kierkegaard continue à chercher l'approbation de Heiberg et comme ce dernier défend Hegel, si on priorise avant tout l'historicité kierkegaardienne tel que le fait Stewart, il faut s'attendre à ce que Kierkegaard s'abstienne alors de critiquer Hegel.

Pourtant, comme nous le verrons au cours de notre exposition thématique, on peut retrouver quelques critiques de Hegel dès sa première publication en 1838. De plus, c'est dans la revue de Heiberg que Kierkegaard tente d'abord de se faire publier. Mais même si *Des papiers d'un homme toujours en vie* est surtout une critique plutôt défavorable d'une nouvelle d'Anderson, alors en froid avec Heiberg, comme ce dernier est désormais sous l'influence de Martensen, le succès de la petite polémique de 1834-1836 n'est pas suffisant pour que le texte soit accepté et Kierkegaard devra le faire publier en plis séparés par ses propres moyens⁶³.

Malgré cela, Stewart ne peut que trouver une influence positive de Hegel sur Kierkegaard et la situation reste la même pour le *Concept d'ironie* ainsi que pour *L'Alternative*, d'où la première période de sa présentation.

⁶² KRHR, p.66, Garff, Joakim, *Søren Kierkegaard : A Biography*, Princeton University Press, 2005, p.78-79,

⁶³ KRHR, p.115

Par contre, lorsque paraît un certain ouvrage publié par Victor Eremita et intitulé *Enter-Ellen (L'Alternative)*, Heiberg produit une critique où il ironise sur les proportions du livre et son titre bizarre avant d'indiquer qu'on « devient impatient du fait que l'esprit peu commun de l'auteur, son savoir et son habileté stylistique ne sont pas réunis par une capacité organisatrice qui pourrait laisser les idées jaillir plastiquement »⁶⁴. Quant au *Journal du Séducteur*, il s'y dit dégoûté qu'un écrivain puisse prendre plaisir à écrire tranquillement de telles choses. Toujours selon Heiberg, qui parle par l'entremise du « on », l'auteur y fait une grande histoire d'une bagatelle.

Dès ce moment, l'estime de Kierkegaard pour Heiberg diminue grandement et c'est pourquoi Stewart fait de *La Reprise* une œuvre transitoire entre sa première et sa seconde période de critiques kierkegaardiennes de Hegel.

Par la suite, Heiberg récidivera avec une critique dans les mêmes tons à propos de *La Reprise* et ce serait la goutte qui fait déborder le vase d'après Stewart. Désormais, Heiberg n'obtient plus aucune estime de Kierkegaard de sorte qu'une nouvelle période de critique plus agressive contre Hegel peut désormais commencer avec *Crainte et tremblement* jusqu'au *Post-Scriptum*.

Enfin, comme l'écrit Kierkegaard dans son journal en 1847, étant donné que personne n'évoque plus « le Système », il n'est plus d'actualité d'évoquer Hegel⁶⁵.

Historiquement, la présentation dynamique de Stewart n'est donc pas dénuée de fondements, mais comme elle s'en tient exclusivement à l'histoire, sans tenir compte des différentes positions existentielles des pseudonymes ni d'un sens

⁶⁴ Caron, Jacques, *Angoisse et communication chez S. Kierkegaard*, Odense University Press, 1992, p.41

⁶⁵ *PP*, VIII, I, A, 482

de la totalité de l'œuvre kierkegaardienne, le contenu du changement dans l'opinion kierkegaardienne de Hegel n'est pas mis en lumière. Nous la traiterons donc comme une proposition à vérifier, après avoir proposé un angle de lecture philosophique de Kierkegaard, dans la première partie de notre exposition thématique.

Ceci dit, après avoir exclu de l'équation ce qui ne peut s'adresser qu'aux contemporains hégéliens danois de Kierkegaard et proposé une approche dynamique de la critique kierkegaardienne de Hegel, Stewart fait tout de même ressortir, non seulement plus de contenu critique de Kierkegaard sur la philosophie hégélienne que ne l'avait fait Thulstrup en 1979, mais il le fait de manière plus précise.

Premièrement, Stewart mentionne qu'il ne trouve aucune cible dans l'entourage danois de Kierkegaard pour sa dénonciation d'absence d'éthique chez Hegel, de sorte qu'il semble qu'elle vise bel et bien Hegel. En fait, ce dernier expose pourtant une conception de l'éthique, particulièrement dans la *Philosophie du droit*, mais Kierkegaard peut très bien soutenir tout de même qu'il ne s'agit pas d'une éthique *authentique* puisque l'exposition hégélienne ne tient pas compte de l'individu et de l'existence éthique comme exception⁶⁶.

Stewart relève aussi, dans la même optique, que dans *Crainte et tremblement*, Kierkegaard critique Hegel parce qu'il ne reconnaît pas la supériorité de la religion individuelle sur l'éthique du général, de sorte qu'Abraham devrait être condamné comme criminel par Hegel au lieu d'être considéré comme

⁶⁶ KRHR, p.633-634

père de la foi. Or, comme le fait remarquer Stewart, la *Philosophie du droit* expose une philosophie sociale et politique et non la foi ou la révélation⁶⁷.

Une autre différence apparaît à propos de la signification accordée au terme d'« actualité ». Ce qui est « actuel » pour Kierkegaard correspond au vécu existentiel individuel, tandis que Hegel ne tient pas compte de l'actualité sur ce plan, mais seulement dans la mesure où elle entre dans la pensée⁶⁸.

Sur un plan plus général, Stewart remarque que la philosophie est, pour Hegel, une affaire universelle, scientifique, tandis que pour Kierkegaard, c'est l'individu seul qui compte, l'existence et la religion plutôt que l'érudition⁶⁹.

Stewart relève aussi le fait que Kierkegaard critique la tentative hégélienne d'expliquer l'incarnation ou le paradoxe, de manière à réduire le christianisme à une forme finie et sursumée de la conscience. Or, le projet hégélien vise une saisie de la structure conceptuelle de toutes les sphères du réel, laissant de côté la question de l'individu, tandis que Kierkegaard vise plutôt le paradoxe de l'incarnation et l'absurdité de la foi personnelle de l'individu⁷⁰.

Grâce à Stewart, nous disposons donc d'un point de vue historique vérifiable qui problématise la projection d'opinion qu'avait faite Thulstrup, et de la « vision standard » d'un Kierkegaard naïvement hostile à Hegel qu'il avait confortée. Il a également mises en lumière les cibles originales de certaines critiques dans l'entourage danois de Kierkegaard (ce qui nous permet d'apercevoir précisément les critiques qui ne peuvent s'adresser qu'à Hegel), proposé une

⁶⁷ KRHR, p.635

⁶⁸ KRHR, p.634-635

⁶⁹ KRHR, p.637-646

⁷⁰ KRHR, p.635-636

exposition dynamique de la relation de Kierkegaard à Hegel qui épouse la courbe de sa relation historique avec Heiberg et Martensen et tout cela, sans compter les pistes de critiques kierkegaardiennes de Hegel que Stewart expose en plus grand nombre et de manière plus précise que Thulstrup dans sa conclusion.

Voyons maintenant si nous sommes en mesure d'apporter une contribution à la question sur le plan philosophique.

Chapitre 2

L'exception

Comme nous venons de le voir, Thulstrup abordait la relation de Kierkegaard à Hegel en s'en tenant à « un bilan suffisamment détaillé des parties de chacun qui ont quelque chose à voir avec l'autre »⁷¹ tandis que Stewart, en réaction à Thulstrup, se concentre plutôt sur le contexte historique danois dans lequel la critique kierkegaardienne est écrite. De plus, si aucun des deux ne part d'une conception de la totalité de l'œuvre kierkegaardienne, chacun énoncent quelques faits à partir desquelles le sens de cette critique pourra nous être accessible.

Chez Thulstrup la piste est bien mince, il est vrai. Par contre, on sait maintenant que la raison principale pour laquelle Kierkegaard et Hegel n'ont pour lui « rien en commun » provient du fait que le projet de Kierkegaard est religieux, tandis que celui de Hegel est philosophique⁷².

De manière similaire, en conclusion, Stewart évoque plusieurs critiques récurrentes qui ne peuvent s'expliquer par le contexte historique danois et dont il justifie la provenance de la même manière que Thulstrup.⁷³ Il va même jusqu'à écrire qu'en conséquence, la comparaison entre les deux auteurs risque de n'avoir aucune chance d'être fructueuse⁷⁴.

Fort de la mise en lumière de l'historicité de la critique kierkegaardienne de Hegel faite par Stewart, nous apercevons aussi clairement qu'une lecture de

⁷¹ *KRH*, p.11--12

⁷² *KAH*, p.100

⁷³ *KRHR*, p.633

⁷⁴ *KRHR*, p.636

Kierkegaard trop fidèle à ses intentions explicites bloque toute tentative de comprendre philosophiquement sa critique de Hegel. Notre volonté d'aborder la question de manière philosophiquement féconde nous force donc à proposer un angle de lecture philosophique de Kierkegaard. C'est dans cette optique que nous nous sommes proposé de lire Kierkegaard comme un philosophe de l'« exception ».

Évidemment, même si on fait abstraction du fait que Thulstrup et Stewart tendent tous deux d'expliquer les différences entre Kierkegaard et Hegel par celles qui existent entre un dessein religieux et une visée philosophique, notre approche doit tout de même tenir compte du fait que Kierkegaard lui-même considère que son œuvre « tout entière se rapporte au christianisme, au problème du devenir chrétien »⁷⁵.

Sans défendre une herméneutique de la mort de l'auteur, nous croyons, à l'instar de Politis⁷⁶, non seulement qu'une lecture philosophique de Kierkegaard est possible, mais qu'elle permet même une possibilité de compréhension plus englobante qu'une approche religieuse. En effet, lorsque Kierkegaard procède aux explications sur la sémantique existentielle de son discours, il le fait en « oubliant » ses publications qui précèdent l'année 1843. Or, ses premiers textes publiés, qui ne pourraient être lus dans une perspective religieuse, font aussi voir des critiques de Hegel qu'il nous semblerait malhonnête de laisser de côté. En contrepartie, la notion d'« exception » est omniprésente dans l'œuvre entière de Kierkegaard et même sa conception de la religion nous semble en découler.

⁷⁵ OC, XVII, p.3-4

⁷⁶ Politis, Hélène, *Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard*, Éditions Kimé, 2009, p.153

Si Kierkegaard ne peut absolument pas être considéré comme un philosophe dans la mesure où la philosophie se veut un discours total, absolu, universel, à la manière de Hegel, il l'est certainement à la manière socratique, comme mise en question des certitudes, et c'est sur ce plan indéniablement philosophique que leurs différences nous intéressent. C'est dans cette optique, par exemple, qu'à l'inverse de ses contemporains - qui considèrent le progrès comme partant de la philosophie de vie pour passer à la philosophie comme doctrine, jusqu'à atteindre la philosophie scientifique - Kierkegaard croit que le progrès en philosophie part de la science, qui importe peu existentiellement, vers la vie, où se trouve tout ce qui importe vraiment pour l'exception⁷⁷.

Comme le dit Colette, si Kierkegaard puise en effet bel et bien dans le « non-philosophique » (comme la religion et ses antécédents familiaux) c'est dans l'optique de mener « à son terme l'entreprise inaugurée par Kant, Fichte et Schelling : la réhabilitation de la croyance, le primat du pratique et la prise en compte de la finitude humaine »⁷⁸.

C'est ainsi que, bien que nous soyons prêt à admettre que notre choix d'aborder Kierkegaard à partir d'un angle philosophique constitue de prime abord une pétition de principe et que la lettre même de « philosophie » ne peut se trouver dans l'écriture kierkegaardienne, il ne nous semble impliquer aucune violence à faire au texte. Lire Kierkegaard comme un philosophe de l'exception nous permet même, au contraire, d'en suivre l'esprit de manière plus englobante que l'approche religieuse généralement employée.

⁷⁷ *PP*, X, A, I-89

⁷⁸ Colette, Jacques, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Gallimard, 1994, p.200

D'autre part, on évoque souvent l'importance de Kierkegaard pour les existentialistes, de sorte que l'on pourrait se demander pourquoi nous ne lisons pas Kierkegaard en tant que philosophe de l'existence au lieu de le lire comme philosophe de l'exception. Or, bien qu'il soit exact que Kierkegaard aborde l'existence et qu'il ait pu encourager le développement de ce genre de courant de pensée, la simple description de l'existence n'est rien pour Kierkegaard et le simple fait d'exister non plus. Ce qui importe pour lui, c'est d'exister *de manière exceptionnelle* et la description de l'existence n'a de valeur que si elle se fait à cette fin. C'est ainsi que nous croyons pouvoir affirmer que, « chez Kierkegaard ... l'homme n'existe humainement qu'en devenant exception »⁷⁹. En effet, toute l'œuvre kierkegaardienne peut être lue comme *présentation* de l'exception, à la fois comme volonté d'ouvrir la possibilité de l'exception à son interlocuteur, *mais surtout* comme rendre présent de l'exception, par son actualisation dans l'action vivante que constitue l'écriture. Au lieu d'« existentialisme », c'est donc plutôt d'« exceptionnalisme » qu'il faudrait parler pour décrire l'œuvre de Kierkegaard.

C'est ainsi que, comme Hegel est généralement reconnu comme étant le représentant par excellence de la philosophie absolue, rationnelle et objective, nous nous sommes proposé de lire le rapport de Kierkegaard à Hegel comme celui de *l'exception qui confirme la règle*. Maintenant, si, pour reprendre l'expression de Jaspers, Kierkegaard nous entraîne à philosopher « le regard fixé sur l'exception »⁸⁰, reste à voir en quoi consiste l'« exception » dans l'œuvre kierkegaardienne et comment elle s'y retrouve partout pour en constituer le sens.

⁷⁹ Adorno, Theodor W., *Kierkegaard : Construction de l'esthétique*, Payot, 1979, p.176

⁸⁰ Jaspers, Karl, *Nietzsche et le christianisme, suivi de Raison et existence*, Bayard, 2003, p.283

2.1. *Qu'est-ce que l'« exception »?*

Dans *Crainte et tremblement*, par le biais de Johannes de Silentio, un pseudonyme qui s'interroge sur la foi, Kierkegaard évoque trois stades de développement de l'existence humaine. Le premier est celui de la singularité immédiate ou naturelle, dans lequel la personne *est* son environnement, sans aucun recul. Vient ensuite le travail vers le général, ou vers la règle. Lorsque l'humain existe dans ce stade, sa singularité immédiate devient sa tentation, nous dit Kierkegaard. Ce travail implique la réflexion, la capacité de penser objectivement, de s'abstraire, par la médiation, de son immédiateté. Puis, arrive le stade où l'individu peut devenir seconde immédiateté ou exception. Cette singularité exceptionnelle connaît le général et se met singulièrement en rapport avec un absolu, par-delà le général. Elle s'approprie ainsi elle-même, en fonction d'une loi qu'elle s'est donnée pour *son* monde propre. Pour l'individu exceptionnel, le général devient alors la tentation⁸¹ et cette tentation consiste à trouver le repos dans la dialectique de l'immanence, dans l'éthique du général, alors que la dialectique de l'exception demeure toujours en tension, sans repos⁸².

L'exemple extrême que prend Johannes de Silentio dans *Crainte et tremblement* est celui d'Abraham qui est prêt à sacrifier son fils si c'est la volonté divine, suivant ainsi son idéal de foi tout en étant tenté par le général, qui interdit le meurtre et encore plus l'infanticide.

L'exception est ainsi l'existence qui s'est d'abord détachée de son immédiateté, en passant par la réflexion, pour retourner à une immédiateté qui est

⁸¹ OC, V, p.153

⁸² OC, V, p.167

une immédiateté *seconde*, c'est-à-dire qu'elle se sait immédiate et s'assume comme telle en conservant un rapport à la réflexion. Son positionnement par-delà la pure réflexion n'est pas contingent, mais le fruit d'une volonté de travailler à un idéal vers lequel l'existence a choisi de tendre. Alors que la réflexion peut parler de l'idéal, travailler à l'accomplir implique la nécessité de sortir du discours réflexif pour agir. C'est dans l'actualité d'un présent et selon les moyens de la finitude humaine que la seconde immédiateté, l'exception, existe.

En d'autres termes, lorsque la réflexion veut appréhender l'actualité, elle doit la transformer en possibilité, et donc en actualité de pensée, en actualité nominale du point de vue de l'existence, tandis que tout passage de la possibilité à l'actualité est toujours un pas en avant dans le présent vers le futur, une sortie de l'actualité dans la pensée vers l'actualité de l'existence et c'est dans l'actualité de l'existence que prend place l'exception, d'où sa part d'immédiateté liée à son actualité.

Du point de vue temporel, alors que l'existence se déroule au présent, la réflexion ne peut qu'être rétrospective. Toute médiation implique, en effet, que le médiatisé soit d'abord passé. Comme l'écrit l'éthicien de *L'Alternative* : « pour que je puisse médiatiser les contraires, il faut d'abord qu'ils aient été »⁸³, et se tourner « vers le passé, vers toute l'histoire vécue ... ne me semble apporter aucune réponse à ma question; car je m'informe de l'avenir »⁸⁴. La réflexion est ainsi toujours historique, ne saisissant que le passé, et c'est pourquoi elle trouve de la stabilité, tandis que l'actualité est toujours présente, en mouvement, instable et imprévisible.

⁸³ OC, IV, p.155

⁸⁴ OC, IV, p.155

Dès lors, aussi bien la logique que l'histoire ne sont jamais « actuelles », mais existent, d'une part comme actualités dans la pensée et, d'autre part, comme possibilités pour l'existence en acte⁸⁵. Pour devenir exception, l'individu doit trouver un idéal qu'il pose dans le futur et vers lequel il travaille dans l'actualité présente. Il pourra ensuite porter un regard réflexif sur le chemin accompli, un regard en arrière sur son passé, activité qui lui sera nécessaire pour s'orienter dans l'existence. Ce passage par la réflexion demeurera par contre toujours un moyen de retourner de manière plus éclairée à son actualité exceptionnelle, son immédiateté seconde, impliquant un saut hors de la réflexion, au présent, vers le futur. C'est dans cette optique que Kierkegaard fait écrire ce qui suit à Johannes Climacus :

« Pour une doctrine, le maximum est de la comprendre ... pour une communication existentielle, le maximum est d'y avoir son existence ... Pour une doctrine, le rapport de possibilité est le maximum; pour une communication existentielle, c'est la réalité; vouloir comprendre une communication existentielle, c'est vouloir faire de son rapport avec elle un rapport de possibilité. »⁸⁶

Évidemment, la communication d'une telle vérité d'existence ne sera perçue que par un interlocuteur participant existentiellement à cette même vérité et la compréhension de sa pensée la plus propre restera très ardue, voire impossible aux autres. Par contre, par volonté d'ouvrir un plus large auditoire à sa vérité d'existence exceptionnelle, Kierkegaard emploiera un langage indirect. En faisant mine d'exprimer une vérité doctrinale pour la compréhension, de se limiter à l'expression écrite, il marquera ironiquement les limites de la contemplation des possibilités dans l'abstraction afin d'entraîner son lecteur à la réalité de l'existence.

⁸⁵ *PP*, X, 2, A, 439

⁸⁶ *OC*, XI, p.70

On sait que Hegel n'est pas compris de tous et chacun⁸⁷ et on connaît la légende selon laquelle « Hegel serait ... mort en disant que personne ne l'avait compris, sauf un seul, qui l'avait compris de travers »⁸⁸. Hegel lui-même semble d'ailleurs avoir consciemment voulu être difficile à comprendre, au moins au cours d'une certaine période, puisqu'il écrit le 10 octobre 1811 : « [M]es travaux en vue de mes cours auront pris une forme ... plus à la portée de mon auditoire ... car je me sens chaque année plus disposé à me mettre à la portée des gens ».⁸⁹

Cette difficulté que comporte la lecture de Hegel pourrait être comprise comme un signe d'intériorité exceptionnelle impliquant une communication indirecte de sorte que l'exception croirait à tort confirmer une règle. C'est pourquoi Kierkegaard a pris en considération cette possibilité (dans le contexte du dernier mot attribué à Hegel) et l'a rejetée de la manière suivante :

« Le mot de Hegel a de prime abord le défaut d'être direct et prouve assez que Hegel n'a pas connu l'art d'exister dans l'ambiguïté de la double réflexion. En outre, son enseignement en dix-sept volumes bien comptés est une communication directe. »⁹⁰

Pour Kierkegaard, la philosophie hégélienne se déploie donc entièrement dans la réflexion, ne laissant place qu'au mode historique, objectif, du passé, sans espérance et sans tenir compte de l'actualité propre à l'existence exceptionnelle. Ce phénomène accompagne toute tentative de saisir la totalité de l'existence par la réflexion pour Kierkegaard, tentative que Hegel a brillamment accomplie et c'est

⁸⁷ *KAH*, p.52

⁸⁸ *OC*, X, p.67

⁸⁹ Hegel, G.W.H., *Correspondance I*, Gallimard, 1962, p.346

⁹⁰ *OC*, X, p.67

pourquoi l'exception ne va jamais *démolir* la règle, mais plutôt, toujours la *confirmer*.

Voyons maintenant, avant de passer à la critique kierkegaardienne de Hegel, si l'exception se trouve bien dans l'ensemble de l'œuvre kierkegaardienne où Hegel est évoqué.

2.2. Présence de l'exception dans l'existence kierkegaardienne

Dans un passage du journal daté du 11 mai 1848, Kierkegaard remarque que la majorité de l'humanité passe sa vie dans l'immédiateté, arrivant parfois, en vieillissant, à une ébauche de réflexion, sans jamais atteindre l'immédiateté seconde, de sorte que la possibilité de la foi authentique lui échappe.

Or, à cause de l'éducation d'un père très lourdement tourmenté de remords d'ordre religieux, mais aussi de sa fragilité corporelle, Kierkegaard a pu écrire de lui-même que, « quoique enfant, il était déjà vieux comme un homme âgé »⁹¹. Son enfance et son adolescence, périodes normalement vécues dans la première immédiateté, dans la santé et la confiance en la vie, ont été pour lui des périodes difficiles. Par contre, il a également pu goûter très tôt aux joies de l'existence spirituelle⁹².

Ainsi, lorsque survient, en 1835, une crise spirituelle intense, un « grand tremblement de terre »⁹³, Kierkegaard cherche alors à se réorienter dans l'existence afin de se constituer comme exception :

⁹¹ *OC*, XVI, p.111

⁹² *PP*, VIII.I, A, 649

⁹³ *PP*, II, A, 805

« Ce dont j'ai réellement besoin est de savoir clairement ce que *j'ai à faire*, non pas ce que je dois savoir, exception faite de la connaissance qui doit précéder l'action. ... [L]e point consiste à trouver une vérité qui soit vraie *pour moi*, de trouver *l'idée pour laquelle je suis prêt à vivre et mourir.* »⁹⁴

Au lieu de s'abandonner à sa subjectivité immédiate ou d'en rester à la réflexion, il commence alors à chercher une possibilité d'existence qui ne corresponde pas au savoir de la connaissance objective, mais à un savoir d'un point qui sera objectif *pour lui*, qui sera tout son être et le constituera ainsi comme exception.

Cette situation de dérégulation, de désarroi, entraînera Kierkegaard à préparer la voie à l'exception et non à viser quelques secours dans la réflexion métaphysique :

« Certainement...j'accepte toujours un *impératif de connaissance* ... mais il doit alors *être approprié d'une manière vivante en moi*, et c'est *cela* que je conçois comme point principal ... C'est ce dont j'ai besoin pour mener une vie entièrement humaine et non seulement une vie de connaissance, pour éviter de fonder mon développement spirituel sur – oui, sur une chose que les gens appellent objective – une chose qui n'est mienne sur aucun plan, et la fonder à la place sur une chose qui est liée avec les racines les plus profondes de mon existence ... même si tout le monde s'effondrait. »⁹⁵

Pour Kierkegaard, un idéal est une possibilité fournissant un prototype qui s'ouvre à partir du réel et par rapport auquel on peut se rapporter réflexivement ou dans son existence concrète, et l'existence exceptionnelle commence lorsqu'un individu se décide, « sérieusement », à la vie à la mort, en faveur d'une idée. Par la suite, à partir de 1843, l'exception se manifestera chez Kierkegaard sur le plan

⁹⁴ *PP*, I, A, 75

⁹⁵ *PP*, I, A, 75

religieux, mais avant de s'actualiser de la sorte, il demeurera *volonté* d'exception, dans la dérélition. Il présentera l'exception de manière réflexive, y compris par rapport à Hegel, comme une possibilité qu'il ne choisit pas encore d'incarner.

Plus précisément, avant 1843, si les journaux de Kierkegaard montrent une préoccupation constante pour le religieux, ses œuvres publiées concernent la politique, l'art et l'ironie, mais jamais l'éthique ou la religion. D'autre part, exception faite des articles de presse que Kierkegaard publie entre 1834 et 1836 pour tester ses capacités de polémiste, toutes ses publications font valoir l'exception et c'est pourquoi nous ne pouvons trouver un meilleur angle pour comprendre le sens de la totalité kierkegaardienne.

En effet, dès la première publication de Kierkegaard 1838, *Des papiers d'un homme encore en vie*, ce dernier défend clairement l'exception, sans chercher à en imposer une conception particulière⁹⁶. Il y écrit qu'une conception de la vie doit être exceptionnelle, qu'elle ne doit pas se contenter d'expériences fragmentaires ou de propositions abstraites, mais plutôt être « une certitude intérieure[,] qu'elle reste orientée vers toutes les préoccupations de ce monde [ou] dirigée vers le ciel »⁹⁷. L'exception ne dépend pas d'évènements externes et ne s'abandonne pas à sa contingence, mais se donne sa propre loi. Cette idée ne doit pas être une fixation, ni servir à la destruction, mais doit se développer dans la personne comme individu⁹⁸.

En 1841, le *Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* sert à défendre, d'une part, une conception exceptionnelle de l'ironie contre l'ironie romantique et, d'autre part, l'exceptionnalité de Socrate contre la conception de la

⁹⁶ OC, I, p.90

⁹⁷ OC, I, p.86

⁹⁸ OC, I, p.90-91

règle hégélienne. Comme ces deux points sont liés à la critique kierkegaardienne de Hegel, nous y reviendrons dans notre exposition thématique. De plus, dans sa conclusion, Kierkegaard présente la possibilité de l'exception comme tâche, en ce qu'elle doit transférer les « résultats de la science dans la vie personnelle », qu'elle doit se les « *approprier personnellement* »⁹⁹.

Enfin, la promotion de l'exception se concrétise sur le plan religieux par le biais de l'œuvre double qui commence à être publiée à partir de 1843. L'exception devient ainsi une nécessité pour quiconque souhaite être chrétien : « [l]e christianisme est accessible à tous ... mais seulement en vertu, que chacun d'eux devienne un individu, devienne l'individu singulier »¹⁰⁰.

Cette concrétisation se produit en 1843, dès la publication de *L'Alternative* et des deux premiers *Discours édifiants*¹⁰¹, de sorte que si elle implique un changement d'opinion sur un aspect de la philosophie hégélienne, c'est à ce moment qu'il devrait apparaître. Or, il existe bel et bien un mouvement dans la critique kierkegaardienne de Hegel à ce moment et exclusivement sur le plan éthique. Nous reviendrons sur ce point dans la première section de notre exposition thématique.

Ce qu'il faut retenir pour l'instant c'est que l'exception est présente dans l'ensemble de l'œuvre représentative de Kierkegaard où Hegel est mentionné.

Reste maintenant à voir comment l'expression d' « exception qui confirme la règle » nous permettra de saisir son rapport à Hegel.

⁹⁹ *OC*, II, p.295

¹⁰⁰ *PP*, VIII.I, A, 9

¹⁰¹ *OC*, XVI, p.3-4

2.3. L'exception qui confirme la règle

Si nous défendons la possibilité d'une compréhension de l'œuvre kierkegaardienne comme « exception », nous croyons également que Kierkegaard percevait implicitement la philosophie hégélienne comme « règle », de sorte que son rapport philosophique à Hegel peut être compris comme correspondant à une confirmation de la règle par l'exception. Mais qu'entendons-nous par « règle »?

La règle, c'est le pur fruit de la réflexion, c'est la contemplation du passé et du spectre infini des possibilités. La règle reste dans son immanence, elle ne passe pas à l'immédiateté seconde puisqu'elle n'actualise aucune possibilité existentielle positive au présent. Chez Hegel, la science philosophique s'élève pour atteindre une réalité spirituelle par-delà le fini et le passager de la première immédiateté. Or, comme la règle n'actualise pas la possibilité de l'exception autrement que comme pensée et que l'exception réside dans l'actualité d'un présent, elle ne peut alors que l'assimiler à la première immédiateté.

La règle que constitue le langage hégélien implique exclusivement l'expression objective, universelle, conceptuelle, historique, dont le locuteur est exclu, aboutissant, comme toute théorie du signe se construisant sur ce modèle, à une vision normative et exclusive. En effet, chez Hegel, tout ce que la règle ne peut contenir est, pour la règle, « faux », « mauvais » et « dénué de sens ».

En grammaire, la règle exclut ainsi la faute d'orthographe, l'erreur de traduction, la faute de typographie, d'énonciation, d'imprimerie, *etcetera*. La formule grammaticale selon laquelle l'exception confirme la règle signifie donc que l'exception n'est qu'un mot creux dont toute la vérité se réduit à la possibilité de se

plier à la règle, ce qui *confirme* qu'il n'y a que la règle qui *soit* de manière légitime. Pour ainsi dire, toute la grammaire n'est alors que la règle.

Pour la règle, la liberté, c'est elle-même et rien d'autre. Or, la liberté nécessaire à l'exception ne peut être déduite sous aucune règle universelle, mais constitue tout de même la *ratio essendi* de l'exception, comme dirait Kant. L'exception est alors la *ratio cognoscendi* de la liberté. Elle ne prouve pas la liberté, mais pointe vers cet inconnaissable, en l'acceptant comme transcendance lui ouvrant la possibilité de l'exception. Il y a donc un saut de la règle à l'exception.

Le commencement hégélien présuppose un langage¹⁰² particulier capable de décrire le procès du Sujet absolu. Ce langage particulier est « l'organe de l'universel »¹⁰³ et, dans cette mesure, de la règle hégélienne :

« [I]l ne peut être question de *ma* philosophie, mais ... toute philosophie est la conception de l'absolu ... par lui-même ... la théologie ... a toujours exprimé la même chose. Mais des malentendus sur ce point ne peuvent être évités chez des gens qui, lorsqu'il s'agit de pareilles idées, ne peuvent pas perdre de vue leur propre personne. »¹⁰⁴

Si nous prenons l'exemple du commencement de la *Phénoménologie de l'esprit*, la certitude sensible pointe d'abord passivement l'être pur d'un objet et se contente de la simple mention de ce fait. Hegel met à l'épreuve cette vérité en prenant comme exemple d'une certitude sensible la réponse « Le maintenant est la nuit » à la question : « qu'est-ce que le maintenant? ». Or, cette réponse ne sera plus vraie à midi puisque la vérité du maintenant ne correspond pas à une certitude

¹⁰² Sur la question du langage chez Hegel, voir Gauthier, Yvon, *Hegel : Introduction à une lecture critique*, PUL, 2010, p.55-62

¹⁰³ Gauthier, Yvon, *Hegel : Introduction à une lecture critique*, PUL, 2010, p.8

¹⁰⁴ Hegel, G.W.H., *Correspondance II*, Gallimard, 1963, p.192

sensible particulière, mais est un universel. La vérité de la certitude sensible est ainsi sursumée par l'universel. Cet universel permet d'énoncer le sensible, mais pas de nous le représenter, de sorte que c'est comme langage que la certitude sensible est sursumée par l'universel¹⁰⁵.

Dans la mesure donc où l'énonciation est écrite et conservée, elle est toujours donnée comme universelle par Hegel et la vérité de la certitude sensible retrouve sa vérité *dans l'immanence de ce langage* de l'universel, qui rejette tout ce qui ne s'exprime pas de manière stable et vérifiable.

Le langage de l'exception ne peut donc pas être exprimé par la règle, mais cela n'implique pas que l'exception soit inexprimable ni qu'elle doive détruire la règle. Toute exception passe, au contraire, nécessairement par la règle. Elle doit d'abord passer par la réflexion avant de pouvoir évoluer vers l'immédiateté seconde, où son état demeure toujours en tension entre l'immédiat et la réflexion. En effet, l'exception qui couperait tous les ponts avec la réflexion se réduirait à affirmer une particularité arbitraire et retomberait dans la première immédiateté. Dans cette mesure, l'exception demeure donc *de la règle* tout en trouvant sa vérité *hors* de la règle, dans le devenir existentiel de *sa propre régulation exceptionnelle*.

L'exception se joint ainsi à la règle pour rejeter les fautes ou erreurs de la première immédiateté, mais le fait non pas dans le but de s'imposer en tant que règle, mais pour présenter la possibilité de l'exception, d'une régulation exceptionnelle distincte de la première immédiateté comme de la réflexion.

La formule grammaticale signifie ainsi, du côté de l'exception, qu'elle *confirme doublement* la règle. La confirmation sera donc, d'abord, 1) *réflexive*, 1.1)

¹⁰⁵ Hegel, G.W. H., *Phénoménologie de l'Esprit I*, Gallimard, 1993, p.107-111

dans la mesure où l'exception exclut tout autant que la règle la contingence de la première immédiateté et 1.2) qu'elle rappelle la règle à elle-même lorsqu'elle manque d'objectivité. D'autre part, elle sera 2) *ironique*, 2.1) d'abord en mettant en lumière les limites de la règle, 2.2) et ensuite en se faisant valoir comme exception, en contraste avec la règle.

L'exception peut évidemment se croire aristocratiquement hors de portée du commun des mortels et ne s'adresser qu'à elle-même, mais si elle se concrétise sur le plan religieux, comme chez Kierkegaard à partir de 1843, la possibilité de l'élection divine se transformerait alors en orgueil aveugle. Pour Kierkegaard, l'exception est plutôt la seule possibilité existentielle humaine où l'égalité complète devient vraiment possible et c'est dans l'intention d'ouvrir son lecteur à cette possibilité que son œuvre d'écriture exceptionnelle religieuse trouve sa raison d'être.¹⁰⁶

De plus, l'exception ne peut parler avec autorité pour imposer la loi de son être car elle se comporterait alors comme une règle. C'est dans cette optique que Kierkegaard indique, dans la préface des *Deux discours édifiants* de 1843, n'être pas un professeur parlant avec autorité et objectivité, mais qu'il présente plutôt son œuvre d'écriture, comme « une petite fleur insignifiante » « à l'ombre de la grande forêt »¹⁰⁷. La « grande forêt » désignant évidemment la production d'innombrables livres, aux titres et sujets choisis en fonction du lectorat de masse, de sorte que son petit recueil de discours édifiants disparaît dans l'ombre de cette forêt qui n'accorde aucune valeur à l'édification. L'exception ne cherche donc pas à susciter des

¹⁰⁶ Perrot, Maryvonne, *Sören Kierkegaard, l'exception*, Éditions du Beffroi, 1989, p.13

¹⁰⁷ *OC*, VI, p.5

disciples, mais plutôt à éveiller son égal en l'autre. Pour l'exception, rien n'est plus vrai que la phrase suivante d'Hermann Hesse : « La vérité se vit, elle ne s'enseigne pas *ex cathedra* »¹⁰⁸.

L'exception est donc omniprésente dans l'œuvre kierkegaardienne et elle devrait se positionner comme confirmation par rapport à la règle que constitue la philosophie hégélienne. Mais avant de passer à notre exposition thématique et de vérifier si notre hypothèse tient la route, quelques considérations méthodologiques nous semblent d'abord nécessaires.

¹⁰⁸ Hesse, Hermann, *Romans & nouvelles*, Librairie générale française, 2002, p.1502

Chapitre 3

Méthodologie

Après avoir présenté la possibilité d'une lecture de Kierkegaard comme philosophe de l'exception, exposé l'exception telle qu'on la trouve chez Kierkegaard, montré qu'elle accompagne toute sa démarche d'écriture et indiqué comment nous croyons que l'exception peut confirmer la règle, il nous faut maintenant évaluer la fécondité de notre perspective.

Suivant la mise en garde que nous fait Kierkegaard de ne pas viser trop haut, car la justesse de notre conception n'implique pas que nous puissions la mener à bien¹⁰⁹ et sans prétendre donner le dernier mot sur la question, nous commencerons par établir un cadre méthodologique afin de procéder de manière précise et vérifiable.

Ce passage nous semble d'autant plus essentiel étant donné la quantité et la variété des écrits de Kierkegaard. Il a laissé, en effet, une très grande quantité de journaux, de lettres et d'œuvres publiées, parfois à titre posthume et parfois sous des pseudonymes, et où sont employées diverses formes littéraires, allant de l'article de journal au sermon, en passant par l'essai, le recueil d'aphorismes, le discours édifiant, le recueil de lettres ou de journaux fictifs.

Une fois notre cadre méthodologique établi, il nous faudra évaluer l'espace qu'occupe Hegel au sein de la totalité de cette œuvre, de manière à pouvoir nous assurer que notre conception de Kierkegaard peut s'appliquer à la totalité de sa critique de Hegel.

¹⁰⁹ OC, XVIII, p.69

3.1. *Appréhension de l'écriture kierkegaardienne*

D'abord, il faut comprendre que notre recherche ne vise que ce que représente Hegel *pour Kierkegaard*. Ce n'est donc que dans la mesure où il est évoqué par Kierkegaard que nous consulterons les textes de Hegel.

Ceci étant dit, nous prioriserons les écrits publiés de son vivant par Kierkegaard sur le reste des matériaux qui composent son œuvre et voici pourquoi.

Tout d'abord, les journaux ont servi de moyen à Kierkegaard pour développer ses idées, comme si elles ne devaient être lues que par un ami intime, sans tenir compte de ses craintes face aux réceptions critiques éventuelles, ni se soucier de l'utilisation qu'il pourrait éventuellement en faire. Ce faisant, comme il l'écrit le 13 juillet 1837, il se mettait dans l'état d'esprit qui lui était nécessaire pour vaincre sa timidité¹¹⁰. Il s'en est donc servi pour y introduire des remarques sur ses lectures, sur les cours qu'il suivait, produire des brouillons de lettres ou de ses diverses publications et travailler sa pensée de manière très personnelle. Ses journaux sont donc à la base de tout dans l'écriture de l'œuvre kierkegaardienne et constituent une source d'informations précieuse, vraiment providentielle pour venir éclaircir certains points, mais ne peuvent être traités sur le même pied que ses publications pour comprendre sa pensée étant donné leur caractère personnel et brouillon.

Ensuite, plusieurs lettres écrites par Kierkegaard ont également été conservées et offrent l'avantage sur les journaux de ne pas constituer des brouillons, mais conservent toutefois un caractère d'intimité que n'ont pas les œuvres publiées.

¹¹⁰ *PP*, II, A, 118

Évidemment, nous ne nous priverons pas d'aller consulter tout ce qui peut être pertinent pour notre recherche dans l'écriture kierkegaardienne dans les journaux et les lettres, mais nous donnerons la priorité aux écrits publiés *de son vivant* puisque nous tentons de viser sa pensée sous une forme achevée et assumée.

Comme Stewart, et contrairement à Thulstrup (qui passe la majorité de son temps dans les journaux), c'est donc l'ensemble des publications de Kierkegaard qui constituera notre source première pour trouver le sens de la totalité kierkegaardienne et de sa critique de Hegel.

D'autre part, il faut aussi noter que certains livres kierkegaardiens, soit *La lutte entre l'ancienne et la nouvelle cave à savon*, *Johannes Climacus* et *Le livre sur Adler* ont été trouvés dans les journaux et publiés de manière posthume. Bien qu'ils puissent nous sembler parfaitement aboutis, Kierkegaard avait finalement choisi de ne pas les rendre publiques, pour diverses raisons. Sur ce point, contrairement à Stewart, qui les prend en considération au même titre que les ouvrages publiés du vivant de Kierkegaard, sous prétexte qu'ils sont « généralement reconnus comme des textes indépendants »¹¹¹, nous les traiterons tous ici sur le même pied que les journaux d'où ils proviennent.

Enfin, certaines œuvres ont été publiées sous le patronyme de Kierkegaard, tandis que d'autres le sont sous une variété de pseudonymes, parfois avec le patronyme comme « éditeur » ou comme « coauteur ».

Alors que Thulstrup n'en tient pas compte, Stewart s'est prononcé sur ce point important en refusant de prendre en considération les diverses atmosphères existentielles pseudonymiques en appuyant son choix par quatre arguments.

¹¹¹ KRHR, p.35

Premièrement, il ne serait pas nécessaire de tenir compte des différents pseudonymes utilisés par Kierkegaard puisque Hegel y serait partout représenté de la même manière¹¹². Cet argument est étonnant puisqu'il semble impliquer que Kierkegaard défendrait alors la même conception de Hegel dans *L'Alternative* et *La reprise* que dans *Crainte et tremblement* et les autres œuvres pseudonymiques de la seconde période de sorte qu'il contredirait sa présentation dynamique de la critique kierkegaardienne de Hegel. La contradiction tombe toutefois si Stewart veut dire que Hegel y est représenté de la même façon, non pas dans l'ensemble de la pseudonymie, mais plutôt dans tous les écrits d'une même période. Ceci dit, de toutes manières, les variations à propos de Hegel dans la pseudonymie s'expliquent beaucoup mieux si l'on tient compte des différentes atmosphères existentielles des pseudonymes. Nous reviendrons sur ce point important. Reste à voir si ses trois autres arguments sauront mieux nous convaincre ne pas tenir compte des pseudonymes.

Stewart s'appuie aussi sur le fait que le choix des pseudonymes serait *souvent* fait au moment de la publication et non au cours de l'écriture de certains livres¹¹³. Ce second argument est encore plus étonnant puisqu'il va directement à l'encontre du traitement indifférent des pseudonymes. En effet, si le choix des pseudonymes est *souvent* fait au moment de la publication et non au cours de l'écriture de certains livres (les exemples donnés par Stewart sont *Vigilius Haufniensis* pour *Le concept d'angoisse* et *Johannes Climacus* pour les *Miettes philosophiques*), il en découle qu'il faut au moins tenir compte de *certaines*

¹¹² KRHR, p.40

¹¹³ KRHR, p.40-41

pseudonymes, particulièrement lorsqu'il s'agit *de mettre en situation des personnages*, comme dans *L'Alternative*, où des personnages d'esthéticien et d'éthicien exposent leurs existences et il en va de même pour le *poète* de *La Reprise*.

Stewart évoque ensuite l'autorité de travaux philologiques qui montreraient que Kierkegaard use « souvent » indifféremment des matériaux de ses journaux pour ses œuvres pseudonymiques et patronymiques, mais ce troisième argument ne s'appuie que sur les *Préfaces*¹¹⁴. Or, s'il est parfaitement exact que le livre des *Préfaces* rassemble plusieurs textes écrits pour diverses occasions, on ne peut absolument pas généraliser ce qui se produit pour cette seule œuvre, très particulière, à l'ensemble des écrits kierkegaardiens. De plus, *Nikolaus Notabene* (le pseudonyme utilisé comme auteur des *Préfaces*) est l'un des personnages les plus creux existentiellement parmi la pseudonymie kierkegaardienne, de sorte qu'il est tout désigné pour recevoir divers matériaux, mais non pas pour contenir des matériaux *indifférents*. Son atmosphère existentielle exclut, en effet, la possibilité pour Kierkegaard de piger parmi ses textes plus sérieux sur le plan éthique et religieux, ou démontrant une grande ingéniosité esthétique, de sorte que l'exemple des *Préfaces* n'est même pas suffisant pour appuyer l'idée d'un usage indifférent de ses écrits.

Enfin, Stewart fait remarquer que la pseudonymie est alors affaire courante au Danemark, étant donné que chaque membre de la petite communauté intellectuelle locale connaissait personnellement tous les autres¹¹⁵.

¹¹⁴ KRHR, p.41

¹¹⁵ KRHR, p.42

Bref, l'argumentation de Stewart, non seulement ne nous empêche en rien de consulter les raisons données par Kierkegaard pour défendre la nécessité de l'usage de pseudonymes, mais semble même nous y pousser.

De plus, lorsque nous allons voir ce que l'on peut trouver à ce sujet chez Kierkegaard, on comprend que la nécessité d'incarner existentiellement sa pensée est la condition de possibilité même de son écriture. Kierkegaard ne peut exposer une pensée qui n'est pas la sienne à partir de lui-même, mais doit passer par un personnage existant dans la réalité qu'il expose afin de « laisser l'existence parler d'elle-même sans chercher à la théoriser »¹¹⁶.

La pseudonymie est pour lui un moyen utilisé afin de symboliser la distance que garde son être authentique lorsqu'il incarne des positions existentielles qui ne sont pas les siennes. Cette prise de distance par rapport à ces oeuvres implique qu'il ne prend pas la responsabilité de ces diverses positions dans l'existence dont il expose le point de vue. Ainsi, Kierkegaard signe les écrits édifiants donnés sans autorité, mais donne des pseudonymes, *d'un part* aux écrits esthétiques et critiques, dont les positions existentielles sont au-deçà de la sienne sur le plan religieux et, *d'autre part*, aux écrits religieux qui parlent avec autorité et dont le contenu implique une participation à l'idéal chrétien qui dépasse la sienne propre¹¹⁷. La signature implique ainsi chez Kierkegaard une correspondance existentielle avec ce qui est écrit, chose impossible pour l'œuvre pseudonymique.

Étant donné que les arguments de Stewart sont assez peu convaincants et que ne pas tenir compte du contexte existentiel des différents pseudonymes chez

¹¹⁶ Perrot, Maryvonne, *Sören Kierkegaard, l'exception*, Éditions du Beffroi, 1989, p.25

¹¹⁷ *PP*, X I, A, 510; X I, A, 517

Kierkegaard en rend la compréhension impossible, nous tiendrons compte des atmosphères existentielles des pseudonymes lors de notre analyse.

Limitant ainsi notre investigation en priorisant les œuvres volontairement publiées par Kierkegaard et en restant attentif au contexte pseudonymique, il s'agit maintenant de disposer d'un moyen fiable pour identifier la critique kierkegaardienne de Hegel. Or, le seul moyen qui soit objectivement vérifiable consiste à limiter notre investigation aux moments où Hegel est nommément mentionné (l'évocation implicite étant toujours sujette à interprétation). De plus, contrairement à ce que semble penser Thulstrup, plusieurs penseurs de l'époque peuvent être visés lorsqu'il est question de philosophie, de dialectique, de spéculation.

Nous tiendrons donc compte de toutes les mentions explicites de Hegel et de sa philosophie, mais cela ne nous empêchera évidemment pas d'évoquer certaines allusions claires lorsqu'elles seront pertinentes. Enfin, pour ce qui est des allusions qui ne peuvent concerner que les hégéliens danois, nous nous contenterons de renvoyer les lecteurs intéressés par Martensen, Heiberg ou Adler à l'excellent travail de Stewart.

3.2. Quantité hégélienne

En s'en tenant aux apparitions du nom de Hegel et aux évocations directes de sa philosophie, on remarque qu'il apparaît d'abord dans les journaux de Kierkegaard dès 1836, tandis qu'il est mentionné dans une première publication en 1838 avec *Des papiers d'un homme toujours en vie*. C'est quelques années plus

tard, en 1841, avec le *Concept d'ironie* (1841), que Hegel sera le plus souvent mentionné dans un ouvrage kierkegaardien.

Par la suite, à partir de 1843 jusqu'en 1846, Kierkegaard publie un grand nombre de textes qu'on peut subdiviser en deux parties : une partie pseudonymique, où il explore diverses positions existentielles, et une partie signée, où il exprime sa pensée la plus propre. Il est très important pour nous de faire cette distinction puisque, si Hegel est fréquemment mentionné dans la partie pseudonymique, on n'en trouve que quelques rares allusions dans les publications patronymiques.

Pour être précis, on retrouve donc le nom de Hegel au cours de la période de double production dans les écrits pseudonymiques que sont *L'Alternative* (1843, par « A » et « B », édité par Victor Eremita), *La répétition* (1843, par Constantin Constantius), *Crainte et tremblement* (1843, par Johannes de Silentio), *Miettes philosophiques* (1844, par Johannes Climacus), *Le concept d'angoisse* (1844, par Vigilius Haufniensis), *Préfaces* (1844, par Nocolaus Notabene), *Stades sur le chemin de la vie* (1845, par Victor Eremita, « B », Frater Taciturnus, édité par Hilarius Bookbender) et le *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* (1846, par Johannes Climacus, édité par Kierkegaard).

Enfin, après le *Post-Scriptum*, le nom de Hegel disparaît complètement des publications kierkegaardiennes, sauf pour une note en bas de page du *Point de vue explicatif sur mon œuvre d'écrivain*, œuvre posthume¹¹⁸, et à quelques rares reprises dans les journaux.

Ce premier regard superficiel des œuvres kierkegaardiennes nous permet donc d'observer que Hegel n'est vraiment présent que dans dix publications de

¹¹⁸ Ce livre, écrit en 1848, fut publié 4 ans après le décès de Kierkegaard, en 1859.

Kierkegaard, et ce au cours d'une période allant de 1838 à 1846, alors que Kierkegaard écrira jusqu'à son décès en 1855. De plus, Hegel n'est plus nommément présent dans la production signée de Kierkegaard après 1841 et donc des œuvres où il déploie sa pensée la plus propre, de sorte qu'il est fort probable que Hegel soit devenu pour lui une préoccupation de second ordre.

Ayant établi un cadre méthodologique précis, reste à voir si la possibilité d'interprétation de l'œuvre kierkegaardienne comme présentation de l'exception pourra nous permettre de mettre en lumière sa relation à Hegel.

Chapitre 4

Exposition thématique de la critique kierkegaardienne de Hegel.

Notre interprétation du sens de la totalité de l'œuvre kierkegaardienne comme « exception » devrait maintenant nous permettre de comprendre le contenu philosophique de sa critique de Hegel. Pour le vérifier, nous prendrons en considération toutes les mentions de Hegel que l'on puisse tirer de l'ensemble des publications que nous avons déterminées comme représentatives dans notre méthodologie, en nous référant également aux journaux et lettres comme sources secondaires.

Ensuite, à la différence de Thulstrup et Stewart qui ont tous deux exposé chronologiquement les critiques faites par Kierkegaard à Hegel, nous avons opté pour une méthode d'exposition beaucoup plus complexe et qui s'articule en deux moments pour plusieurs raisons.

Premièrement, nous avons choisi de procéder par thématiques afin d'éviter de revenir continuellement sur les mêmes sujets lorsqu'ils réapparaissent dans plusieurs ouvrages.

Mais ensuite, notre exposition thématique doit également nous permettre d'observer si des variations se sont produites au sein de la critique kierkegaardienne de Hegel à travers les années et d'en tenir compte s'il y a lieu, de sorte que nous devons aussi trouver le moyen d'aborder diachroniquement notre question. De plus, la légitimité de notre biais interprétatif pourrait être contesté à la faveur d'une lecture de Kierkegaard en tant qu'auteur religieux, de sorte que les critiques

kierkegaardienne de Hegel sur ce point nous semblent devoir être étudiées en premier lieu.

Pour toutes ces raisons, nous exposerons d'abord chronologiquement l'ensemble des critiques kierkegaardienne de Hegel liées aux trois sphères d'existence que la religion, l'éthique et l'esthétique afin de pouvoir observer les variations éventuelles sur tous les plans existentiels thématiques par Kierkegaard. Par la suite, notre exposition subsumera thématiquement les critiques non abordées dans la première section sous les diverses possibilités de confirmation de la règle par l'exception.

Enfin, pour ce qui est des passages qui ne peuvent concerner que les hégéliens danois, nous nous contenterons de renvoyer les lecteurs intéressés par Martensen, Heiberg ou Adler à l'excellent travail de Stewart.

4.1. Critiques kierkegaardienne de Hegel à partir des trois sphères d'existence

4.1.1. La religion

Nous croyons nécessaire d'aborder en premier lieu le thème de la religion puisque c'est le sens que Kierkegaard a lui-même voulu donner à son œuvre¹¹⁹ et que cela pourrait jeter un doute sur la légitimité de notre approche de son œuvre comme présentation de l'exception.

Or, comme nous l'avons déjà souligné au chapitre 2, les publications d'avant 1843 ne sont pas prises en considération par Kierkegaard lorsqu'il revient sur son oeuvre pour expliquer le projet religieux qui les sous-tend, de sorte que la

¹¹⁹ OC, XVII, p.3-4; XVIII, p.275

notion de « devenir chrétien » n'est pas suffisamment englobante pour comprendre l'ensemble des textes où Hegel est évoqué. D'autre part, comme nous l'avons vu au chapitre 2, la notion d'exception se retrouve dans toutes les publications kierkegaardiennes où il est question de Hegel.

Malgré cela, un doute pourrait tout de même subsister à propos de la légitimité d'une compréhension de son projet religieux comme exception. Il nous faut donc être en mesure d'évaluer si notre lecture philosophique de Kierkegaard est fondée et pour ce faire, il nous faut disposer de quelques notions de base à propos du protestantisme danois dans lequel évolue Kierkegaard.

Nous commencerons donc par brosser un portrait sommaire du développement du protestantisme danois de manière à ce qu'on soit en mesure de comprendre l'historicité religieuse de Kierkegaard et la manière dont la religion peut être comprise comme exception et comme règle¹²⁰.

4.1.1.1. Développement du protestantisme danois. Jusqu'au XIXe siècle, l'Allemagne a grandement influencé culturellement toute la Scandinavie, de sorte que le mouvement protestant allemand s'est naturellement propagé au Danemark. C'est pourquoi nous nous devons d'amorcer notre esquisse avec l'amorce luthérienne du protestantisme en Allemagne.

Nous croyons pouvoir dire que la protestation luthérienne provient d'une volonté d'authenticité chrétienne de type exceptionnelle contre la régulation

¹²⁰ Il nous est évidemment impossible d'aborder sérieusement ici la question complexe du protestantisme en dehors d'une esquisse permettant de comprendre le contexte religieux où Kierkegaard a écrit. Pour quiconque voudra approfondir ses connaissances, nous nous référons à Febvre, Lucien, *Un destin: Martin Luther*, PUF, 1968; Higman, Francis, *La réforme: Pourquoi?*, Fides, 2001 et Léonard, Émile G., *Histoire générale du protestantisme*, PUF, 1961

institutionnelle catholique romaine et qu'elle s'appuie sur la distinction que fait Jean Hus entre l'Église « visible » et l'Église « invisible ». Il est important de s'attarder sur cette distinction, puisqu'elle sera également explicitement reprise par Kierkegaard dans sa critique de Hegel lorsqu'il écrit que, « pour la thèse hégélienne selon laquelle l'extérieur est l'intérieur, et l'intérieur, l'extérieur, son défaut est de ne pas tenir compte de la distinction entre l'Église visible et l'Église invisible »¹²¹.

Lorsque Hus parle de « visibilité » et d'« invisibilité », c'est à partir du point de vue humain. Selon lui, il y a une Église « visible » correspondant au moyen institutionnel nécessaire afin de rassembler l'ensemble de ceux qui se donnent pour croyants sur terre. L'authenticité de la croyance n'a rien à voir avec l'Église visible qui est une institution humaine et ne peut donc se fier qu'aux apparences. L'Église « invisible », quant à elle, rassemble plutôt les croyants authentiques que seul Dieu peut voir et qui peuvent être dispersés aussi bien au sein de l'Église visible qu'à l'extérieur de celle-ci¹²². Autrement dit, il y a un salut possible hors de l'Église visible pour Jean Hus comme pour Luther, mais hors de l'Église invisible, point de salut. L'Église visible existe donc sur le mode de la « règle », tandis que la participation à l'Église invisible se fait sur le mode de l'« exception ».

Ni Hus ni Luther ne voulaient détruire l'Église visible, la règle catholique romaine, mais lorsqu'ils tentent de la réformer à partir de principes qui la transcendent, elle n'a pu les accepter. Hus passa ainsi au bûcher et Luther était prêt à subir le même sort, mais le contexte politique en Allemagne était favorable à la réception de sa doctrine, de sorte que Luther fut protégé de Rome et dut se

¹²¹ OC, X, p.52

¹²² Hus, Jean, *Lettres de Jean Hus écrites durant son exil et dans sa prison*, Bibliolife, p.230

résoudre à former une nouvelle règle extérieure à la règle catholique romaine : le protestantisme. Cette nouvelle règle, comme elle se fonde sur l'exception, est institutionnalisée comme moyen afin de promouvoir l'exceptionnalité, chaque croyant ayant son « prêtre intérieur », disait Luther.

Pour ce qui est maintenant de la « chrétienté », contre laquelle Kierkegaard expose son « devenir chrétien », il s'agit d'une institution protestante qui a oublié sa vocation d'encourager l'exception pour devenir règle à la manière romaine.

En effet, si le protestantisme réagit contre la tradition *romaine*, l'universel lui-même, l'aspect *catholique*, malgré la réticence de Luther envers Aristote (chez qui l'on trouve la première occurrence factuelle du terme καθολικός¹²³), subsiste comme une ombre derrière la vigilance protestante de sorte qu'avec le temps, le mouvement luthérien va dériver vers la rationalisation et la sécularisation de la vie religieuse.

Ce mouvement redeviendra donc règle de manière si rapide et complète que Spener fonde déjà, au XVIIe siècle, le « piétisme ». Son intention initiale était simplement de réformer le mouvement luthérien pour qu'il demeure fidèle à Luther, en insistant sur l'intériorité et l'importance que chaque croyant puisse développer une relation directe et personnelle avec le divin, mais ses efforts se sont heurtés à une si forte résistance de la part des institutions protestantes luthériennes qu'il dut se résoudre à fonder cette nouvelle secte protestante.

Cela nous suffira passer au contexte protestant danois. C'est à l'époque de Christian II (1513-1523) et dans un contexte de lutte de pouvoir entre noblesse et royauté, que les sept évêchés danois se sont détachés de Rome pour se constituer

¹²³ Aristote, Métaphysique I, Vrin, 1991, p.106-107 (1003 a 5-17)

officieusement comme église nationale danoise. En 1536 le roi Christian III officialisera la situation, nationalisant l'Église danoise (ce qui lui permet de quadrupler ses biens) et fera du clergé des fonctionnaires d'État¹²⁴.

Kierkegaard ne cherchera pas plus que Spener, Luther et Jean Hus à détruire l'Église visible, ou à fonder une autre secte, mais « continue d'affirmer, dans ce qu'il nomme la christianité ... une structure éternelle du fait d'être-chrétien »¹²⁵ et vise à susciter des croyants exceptionnels au sein de l'Église visible, à y éveiller la possibilité de l'Église invisible. Il décrit lui-même son objectif de la manière suivante : « [À] l'égard de « l'ordre établi », mon action ... fut toujours le contraire de l'attaque ... je n'ai jamais fait opposition ... mais j'ai apporté ce qu'on appelle un "correctif" »¹²⁶. Ce correctif consistant à « introduire, si possible, un peu de vérité dans ces existences bien imparfaites qui sont les nôtres ... afin de leur donner un caractère plus nettement éthique, éthique-religieux »¹²⁷.

Alors que la chrétienté est une lutte pour la reconnaissance formelle du « christianisme », pour que l'on embrasse l'idée d'y adhérer sans s'inquiéter d'y conformer sa conduite, la tactique kierkegaardienne vise plutôt à faire reconnaître le christianisme pour ce qu'il est, quitte à perdre la masse au profit de l'Individu¹²⁸.

Pour prendre une vue historique d'ensemble sur l'Église chrétienne, par delà la réforme et le contexte danois dans lequel évolue Kierkegaard, on peut dire que le christianisme est d'abord fruit de la volonté de Jésus d'ouverture à l'exceptionnalité religieuse au sein du judaïsme. Lorsque le sérieux de sa prétention à

¹²⁴ Le Blanc, Charles, *Kierkegaard*, Les belles lettres, 2004, p.15-17

¹²⁵ Vergote, Henri-Bernard, *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard*, PUF, 1993, p.7

¹²⁶ OC, XVII, p.276

¹²⁷ OC, XVII, p.275

¹²⁸ OC, XVII, p.274

l'accomplissement de l'espérance judaïque fera exclure ses fidèles du temple et des synagogues, le christianisme se verra forcé à se développer comme forme religieuse nouvelle et donc comme règle nouvelle. Le christianisme est alors extrêmement divisé, mais l'une de ses formes arrivera à s'imposer comme universelle dans l'Empire romain au cours du V^e siècle. Arrivent ensuite le grand schisme de 1054, puis la réforme en 1517, d'où une multitude de sectes ont jailli, de sorte que le christianisme s'actualise sous plusieurs règles concurrentes, qui se rejettent toutes les unes les autres comme hérétiques.

Face à la situation, Kant présentera la moralité comme étant l'essence du religieux, tandis que le romantisme de Schleiermacher fera intervenir un sentiment religieux comme signifiant d'un ordre religieux cosmique universel et que Hegel présentera plutôt sa vérité comme moment du développement rationnel vers l'absolu. Comme Hegel s'en tient au *concept* de la religion, concept que l'on peut aisément opposer aux formes positives de religiosités dont il est extrait, l'on peut tout aussi bien dire de Hegel que de Kierkegaard que « la théologie des philosophes est en fait une critique de la religion officielle ou populaire »¹²⁹, et comprendre que Kierkegaard est, avant tout, exception par rapport à *une* règle qu'est l'église visible danoise et, ensuite, exception par rapport à n'importe quelle règle et parmi elles, *la* règle dont Hegel fait la promotion.

En effet, du côté de Kierkegaard, la *première immédiateté* correspond à la foi qui s'impose objectivement de l'extérieur. La foi de la première immédiateté

¹²⁹ Hadot, Ilsetraut et Pierre, *Apprendre à philosopher dans l'antiquité*, Librairie générale française, 2004, p.179

correspond donc à la foi comme forme culturelle ou historique, en imitant ce qui l'entoure sans le comprendre, comme un enfant.

Lorsque la *réflexion* entre en jeu par rapport à la foi, elle permet de prendre conscience de la contingence de la foi immédiate et de la comprendre comme règle, dans la pensée.

Enfin, la foi devient *exceptionnelle* lorsque l'individu procède à son appropriation existentielle, seul devant Dieu, et qu'il se garde d'imaginer être en mesure de saisir en sa totalité la volonté divine¹³⁰. L'exception évolue alors dans la foi en travaillant vers l'idéal, par-delà ce qu'elle aperçoit par la réflexion.

Cela n'exclut pas la possibilité de revenir réflexivement sur ses actes de foi¹³¹. C'est d'ailleurs du retour réflexif sur la foi que proviennent les catégories réflexives d'« absurde » et de « paradoxe ». En effet, quand l'individu évolue dans sa foi exceptionnelle, il n'y a rien d'absurde ou de paradoxal pour lui. Ce n'est que lorsqu'il revient réflexivement sur sa foi que ces catégories s'imposent pour signifier la transcendance absolue de sa foi, qu'il ne peut comprendre autrement que comme un concept négatif dont la liberté est à l'origine¹³². Le saut n'est donc jamais définitif, c'est une affaire constante à partir de la réflexion¹³³.

Enfin, pour ce qui est de la période d'écriture kierkegaardienne qui succède à la production de l'œuvre double, elle aboutit dans une guerre contre l'Église danoise, de sorte que l'exception ne vise plus seulement à confirmer la règle, mais sent alors le besoin de la réformer. Ceci étant dit, puisque Hegel disparaît alors

¹³⁰ *PP*, X.I, A, 368

¹³¹ *PP*, X I, A, 421

¹³² *PP*, X.6, B, 78; *PP*, X.6, B, 81

¹³³ *PP*, X.2, A, 371

complètement de ses publications, il serait superflu de nous y attarder davantage et nous passerons sans plus tarder au compte rendu de sa critique de Hegel sur le plan religieux.

4.1.1.2. Critique kierkegaardienne de Hegel sur le plan religieux. Bien que le Kierkegaard d'avant 1841 ne publie rien de religieux, c'est tout de même dans le contexte chrétien que se font ses toutes premières entrées critiques par rapport à Hegel dans ses journaux. En effet, Kierkegaard écrit déjà en 1836 que ce que Hegel appelle la foi correspond à la première immédiateté¹³⁴. L'année suivante, il la considère plutôt la foi hégélienne comme une forme de quiétisme¹³⁵. Enfin, Kierkegaard ouvre la question du positionnement de Hegel par rapport au christianisme pour la première fois en dehors de ses journaux dans le *Concept d'ironie* en 1841¹³⁶.

Il est donc évident que Kierkegaard trouve déjà que la religion n'existe que comme règle chez Hegel qu'il dispose déjà, au moins à titre de possibilité, d'une conception de la foi comme affaire de l'exception dans la seconde immédiateté. Il n'est donc pas surprenant, qu'il exposera très souvent la possibilité de l'exception en contraste avec Hegel lorsqu'il commencera à l'actualiser à partir de 1843¹³⁷.

C'est exactement ce que l'on retrouve, par exemple, dans *Crainte et tremblement*, lorsque Kierkegaard fait reprendre à Johannes de Silentio l'idée que la « philosophie moderne » réduit la foi à la première immédiateté, alors qu'elle réside

¹³⁴ *PP*, I, A, 273

¹³⁵ *PP*, II, A, 48

¹³⁶ *OC*, II, p.285

¹³⁷ *OC*, V, p.171; *OC*, X, p.276; *OC*, XI, p.47-48

plutôt dans une intériorité qui se déploie au-delà de l'extériorité¹³⁸. Pour l'exception, il n'y a en effet qu'une seule intériorité de la foi, celle qui relève de la transcendance. Comme la première immédiateté est constituée à partir d'un conditionnement externe, elle est donc dénuée d'intériorité. Le chrétien de la première immédiateté agit simplement parce qu'il *est* ainsi et non parce qu'il *travaille à s'approprier* une intériorité authentique dans la seconde immédiateté.

Sa critique de Hegel se précisera davantage lorsque Kierkegaard, toujours par le biais de Johannes de Silentio, met en parallèle un chevalier de la foi avec la vertu hégélienne¹³⁹. Ce chevalier de la foi, qui ne désespère jamais de son idéal en vertu de l'absurde, ne peut être observé puisque sa particularité est toute intérieure et ne s'extériorise.

Évidemment, lorsqu'on expose scientifiquement la religion, il est nécessaire de s'en tenir à un langage objectif et d'être dans la réflexion. Il serait alors ridicule de prendre en considération la possibilité de l'exception, de sorte que, pour Hegel, le savoir de la religion n'exprime pas la vérité de manière aussi parfaite que le savoir de la science philosophique. À l'inverse, Kierkegaard trouve étrange que chacun veuille contourner la foi pour passer à « la sagesse mondaine et au calcul mesquin ». Pour lui, la foi est « la plus haute passion de tout homme. Il y a peut-être beaucoup d'hommes de chaque génération qui n'arrivent pas jusqu'à elle, mais aucun ne va au-delà d'elle »¹⁴⁰.

¹³⁸ OC, V, p.160

¹³⁹ Hegel, G.W. H., *Phénoménologie de l'Esprit I*, Gallimard, 1993, p.369-376

¹⁴⁰ OC, V, p.208

C'est également dans cette optique que Kierkegaard met en contraste la méthode absolue¹⁴¹ de Hegel avec l'exigence absolue qu'a l'idéal pour la foi de l'exception. Ce n'est pas l'utilisation de la méthode que Kierkegaard critique, puisqu'elle « a certes fourni à Hegel l'occasion de montrer une rare érudition, une aptitude peu commune à donner forme à la matière »¹⁴², mais plutôt le fait qu'elle prétend que « la philosophie a avec art et religion le même contenu et la même fin ... [qu']elle est la plus haute manière de saisir l'idée absolue, parce que sa manière est la plus haute, le concept »¹⁴³. Cette prétention a pour effet, selon Kierkegaard, de « distraire l'esprit de l'adepte », qui oublie « de vérifier si ... le terme de cette exploration au pays des merveilles, tenait l'invariable promesse du début ... [c'est-à-dire] l'exactitude de la méthode »¹⁴⁴.

En effet, pour Kierkegaard, la foi de l'individu est par-delà le général dans la solitude, l'exception qui confirme la règle :

« La foi est justement ce paradoxe suivant lequel l'Individu est comme tel au-dessus du général, est en règle vis-à-vis celui-ci, non comme subordonné au général, mais comme supérieur à celui-ci; de sorte que l'Individu comme tel est dans un rapport absolu avec l'absolu. Cette position ne se laisse pas médiatiser, car toute médiatisation s'effectue justement en vertu du général; elle est et reste éternellement un paradoxe inaccessible à la pensée. »¹⁴⁵

C'est ainsi que la foi authentique est même inaccessible au langage. Puisque le langage exprime toujours le général¹⁴⁶, il ne peut donc se faire comprendre de

¹⁴¹ Hegel, G. W. H., *La science de la logique*, Aubier-Montaigne, 1976, p.384

¹⁴² *OC*, VII, p.72

¹⁴³ Hegel, G. W. H., *La science de la logique*, Aubier-Montaigne, 1976, p.368

¹⁴⁴ *OC*, VII, p.72-3

¹⁴⁵ *OC*, V, p.148

¹⁴⁶ *OC*, V, p.152

personne et demeure dans la solitude sans avoir même le désir de guider les autres¹⁴⁷, ce qui correspondrait évidemment à vouloir le général et perdre son exceptionnalité. Lorsqu'il est question de la religion *pour l'exception*, ce n'est donc pas dans un langage objectif qu'il faut la chercher, mais plutôt dans le langage de l'intériorité, ce langage de la subjectivité exceptionnelle qui demeure inaudible dans le langage objectif :

« Tout ce qu'il y a de bon dans l'homme relève tout d'abord du silence; et ... il appartient essentiellement à Dieu de demeurer dans le secret ... Toute résolution bonne est en dernière analyse silencieuse, car elle a pour confident Dieu qu'elle a cherché dans le secret (Mt 6,6); tout authentique sentiment de piété est en définitive silencieux et dissimulé par une pudeur plus sacrée que celle de la femme; toute sympathie pour la condition humaine est au fond silencieuse parce que cachée en Dieu; tout mouvement du cœur est silencieux, car alors les lèvres sont closes et le cœur seul est ouvert. »¹⁴⁸

Lorsque la foi est prise au sérieux par l'exception, ce qui fait son authenticité échappe donc par définition au système et c'est pourquoi la méthode hégélienne ne peut tenir sa promesse d'exactitude sur le plan religieux selon Kierkegaard.¹⁴⁹

Enfin, Frater Taciturnus imagine aussi de manière comique la réponse d'un hégélien lors du jugement dernier :

« [Q]u'on s'imagine ... Dieu demandant : "As-tu été un croyant?" - on entend cette réponse : "La foi est l'immédiat auquel il ne faut pas s'attarder comme on a fait au Moyen Age; mais depuis Hegel, on va plus loin; on reconnaît cependant qu'elle est l'immédiat et que l'immédiat est un fait; mais l'on attend l'ouvrage suivant." »¹⁵⁰

¹⁴⁷ OC, V, p.170

¹⁴⁸ OC, IV, p.336

¹⁴⁹ OC, VII, p.72-3

¹⁵⁰ OC, IX, p.268

Pourtant, dans la mesure où il s'agit pour Hegel de saisir la foi *comme concept*, le fait que Kierkegaard n'y trouve pas ce qui fait son authenticité prouve justement que la méthode est rigoureusement employée par Hegel. En positionnant l'exception tout contre la règle, Kierkegaard tente ainsi d'éveiller l'exception chez son lecteur. Sa critique ne détruit absolument pas le système hégélien, mais le confirme.

D'autre part, dans une lettre à Duboc datée du 29 avril 1823, Hegel expose d'avance la situation qui sera celle de Kierkegaard par rapport à son œuvre :

« [L]orsque chez un homme la foi, la certitude, la conviction de la vérité, de Dieu, est solidement établie, il ne s'agit pas en premier lieu d'acquérir cette conviction par une connaissance intellectuelle ... mais il s'agit bien plutôt de reconnaître et de comprendre ce fondement déjà établi par l'esprit et le sentiment. Dans cette situation, l'esprit est pour ainsi dire sûr de lui-même à l'égard de la connaissance. [...] La connaissance peut, d'après cette attitude, être considérée plutôt comme un luxe que comme un besoin de l'esprit. »¹⁵¹

Or, cette possibilité évoquée par Hegel ne tient évidemment pas la route dans un langage objectif, de sorte que Hegel situe ensuite la philosophie de la règle au-delà de cette position :

« [L]orsqu'on dit à propos de l'être qu'il est une harmonie de lui-même avec lui-même, et qu'[ensuite] on parle pourtant de lui comme de quelque chose d'inconnu et d'inconnaissable, on dit ainsi le contraire de ce qu'on vient d'énoncer. ... je donne entièrement mon accord à toutes ces propositions, dans la mesure où elles concernent précisément la nature de la représentation. La représentation est la connaissance relative, c.-à.-d, entachée d'un postulat. [...] La représentation appartient à un autre domaine que celui de la connaissance de l'absolu. »¹⁵²

¹⁵¹ Hegel, G.W.H., *Correspondance III*, Gallimard, 1967, p.17

¹⁵² Idem, p.17

Or, si Kierkegaard n'a pas lu la correspondance hégélienne, il a tout de même anticipé la possibilité qu'on lui objecte que l'exception ne se présente que si l'on demeure dans la sphère de la représentation, et rétorqué par avance que l'objection n'a de sens que si l'on demeure dans la sphère du papier :

« Peut-être un philosophe m'objectera-t-il que je me meus dans la sphère de la représentation. Certes, il est vraiment plus facile d'opérer des jonctions, [de synthétiser] sur le papier; là, on risque tout et l'on a instantanément tout. Mais si je dois tout risquer dans l'existence, j'ai déjà une tâche pour ma vie entière, et si alors avec mon coup d'audace je dois rester dans l'existence, il me faut sans cesse persister dans le risque. L'honorable philosophe transpose la scène, comme d'habitude, de l'existence sur le papier. »¹⁵³

La philosophie s'actualise ainsi, dans la sphère du religieux, comme règle permettant de saisir la vérité essentielle de la religion, mais la règle hégélienne a ceci de particulier qu'elle saisit toutes les règles particulières dans sa métarègle. En effet, chez Hegel, la positivité des diverses traditions religieuses n'existe que comme moments du procès vers la religion universelle absolue. Hegel correspond donc au protestantisme universaliste absolu qui est, pour ainsi dire, plus *catholique* que le pape puisque ce dernier demeure attaché à la particularité de la tradition romaine.

À l'inverse, puisque Kierkegaard ne préconise que la réforme intérieure d'individus particuliers, qu'il ne fait donc que la promotion de l'Église invisible sans s'attaquer à l'Église visible, il défend plutôt un protestantisme réformateur absolu.

¹⁵³ OC, XI, p.119

Nous sommes ainsi en mesure de comprendre comment la critique kierkegaardienne de Hegel au niveau religieux peut être comprise comme exception qui confirme la règle et nous avons également pu voir que son opinion de Hegel ne s'est jamais modifiée sur ce point. Voyons maintenant ce qu'il en est sur le plan éthique.

4.1.2. L'éthique

Si la stabilité règne lorsque Kierkegaard critique Hegel sur le plan religieux, notre point de vue nous permet d'observer chez lui une variation claire lorsqu'il est question d'éthique.

4.1.2.1. *Confirmation avant et après 1843.* Tout d'abord, en 1838, dans *Des papiers d'un homme encore en vie*, Kierkegaard soutient que « la vaste tentative hégélienne ... nous en impose par la force morale qui préside à la conception de l'idée »¹⁵⁴ et dans le *Concept d'ironie*, en 1841, il s'appuie sur la conception morale de Hegel pour critiquer Socrate.

À partir de 1843, au contraire, Kierkegaard ne trouve plus aucune éthique chez Hegel : « [G]râce à Hegel ... on a eu un ... Système absolu et achevé – sans avoir d'éthique »¹⁵⁵, et il met lui-même son changement d'opinion en relief par trois fois : en premier lieu dans le *Post-Scriptum*, puis à deux autres reprises dans son journal, en 1850 et 1854.

¹⁵⁴ OC, I, p.71

¹⁵⁵ OC, X, p.113-4

Pour commencer, voyons ce qu'il écrit à ce sujet dans son *Post-Scriptum* par le biais de Johannes Climacus. Ce dernier y évoque le travail sur Socrate du « Mag. Kierkegaard » dans le *Concept d'ironie* en disant qu'il s'est contenté de « mettre en relief un seul aspect »¹⁵⁶ de l'ironie socratique et cet aspect est sa pure négativité, comme on peut le voir dans le passage suivant :

« Quand Hegel, attirant notre attention sur le fait que Socrate prend au sérieux son ignorance, croit prouver qu'elle n'était pas ironique, il montre encore, semble-t-il, un manque de suite dans les idées. En effet, dès lors que l'ironie entend formuler une proposition transcendante, il en va d'elle comme de tout point de vue négatif, elle exprime quelque chose de positif : le sérieux avec lequel elle parle. Pour l'ironie, rien n'est fermement établi; elle dispose, *ad libitum*, de tout; mais en voulant énoncer ce fait, elle émet une opinion positive qui met fin à sa souveraineté ... C'est pourquoi nous pouvons dire de l'ironie *qu'elle prend au sérieux le rien* dans la mesure où *elle ne prend au sérieux nulle chose*. Elle conçoit toujours le rien par opposition à quelque chose, et pour se libérer sérieusement de quelque chose elle saisit le rien. Or ce dernier n'est pas non plus pris au sérieux, sinon pour autant que l'ironie ne prend au sérieux nulle chose. Telle est aussi le cas de l'ignorance de Socrate : elle est ce rien qui lui permet d'anéantir toute connaissance. »¹⁵⁷

Par ce moyen, Socrate échappe à la pensée spéculative en plongeant dans l'abîme du négatif, mais sans parvenir à la seconde immédiateté, puisqu'il n'a aucun rapport à une transcendance. L'ignorance du Socrate de Hegel est donc comprise du point de vue de la règle comme une affaire objective, tandis qu'elle est plutôt comprise négativement par Kierkegaard dans le *Concept d'ironie*.

Dans le *Post-Scriptum*, Johannes Climacus situe plutôt l'ironie en tant que zone frontière entre l'esthétique et l'éthique. Plus précisément, l'ironie s'y déploie

¹⁵⁶ OC, XI, p.189

¹⁵⁷ OC, II, p.243-244

lorsque l'intériorité éthique est confrontée à la culture, où l'on fait abstraction de toute exception¹⁵⁸, de manière à ce qu'elle apparaisse « quand on rapporte sans cesse les particularités du monde fini à l'exigence éthique infinie et qu'on laisse éclater la contradiction »¹⁵⁹. L'ironie socratique comporte ainsi une connotation éthique dans le *Post-Scriptum* qui n'est pas mentionnée dans le *Concept d'ironie* et cela a pour conséquence que le Kierkegaard du *Concept d'ironie* critique le fait que Hegel n'arrive pas à considérer l'ironie socratique comme pure négativité, tandis que celui du *Post-Scriptum* le critiquera plutôt en écrivant que Socrate ne prend pas au sérieux son ignorance, simple artifice ironique, mais prend plutôt au sérieux l'éthique individuelle dont découle son ironie.

En 1950, la différence sur le plan éthique est montrée beaucoup plus clairement. Kierkegaard écrit en effet avoir été une dupe hégélienne dans le *Concept d'ironie* puisqu'il considérait alors comme une lacune de Socrate son absence de considération pour la totalité¹⁶⁰. Alors que Hegel comprend Socrate comme fondateur de la morale, pour Kierkegaard, le sujet socratique ne se définit pas d'après une conception du Bien qui soit universelle, mais par l'arbitraire de son questionnement irréductiblement subjectif¹⁶¹. Pour sortir de la cette position finie et en faire un fondement de la moralité universelle, il faudrait disposer d'un système total de la réalité, ce qui ne se trouve pas chez Socrate. Si Hegel le trouve, c'est qu'il le lui fourni artificiellement et rétrospectivement.

¹⁵⁸ *OC*, XI, p.189-190

¹⁵⁹ *OC*, XI, p.188

¹⁶⁰ *PP*, X.3, A, 477

¹⁶¹ *OC*, II, p.212

Le Kierkegaard du *Concept d'ironie* comprend ainsi Socrate comme une personnalité ironique qui ne peut être comprise dans une conception de l'éthique au sens hégélien. Ce faisant, il appuie l'éthique hégélienne et la confirme en refusant à Socrate sa place au soleil dans la règle éthique hégélienne.

À l'inverse, ce sera exactement dans le fait que Socrate ne prenne pas en considération la totalité qu'il sera compris comme le fondateur de l'éthique par le Kierkegaard rétrospectif de 1850¹⁶². En effet, il comprend désormais l'éthique comme une affaire *strictement* individuelle après 1843, comme on peut le voir dans l'extrait suivant du *Post-Scriptum*:

« Hegel ... manque d'une éthique et n'a rien à répondre quand la génération vivante et l'individu vivant l'interrogent sérieusement sur le devenir, en vue d'agir ... Aussi un hégélien ne peut-il se comprendre lui-même grâce à sa philosophie; il ne peut comprendre que le passé; mais un homme encore en vie n'est pas pour autant mort. L[']hégélien se console sans doute en songeant que lorsqu'on peut comprendre la Chine, la Perse et les 6000 ans d'histoire, on peut faire bon marché d'un individu, serait-ce soi-même. Pour moi, j'en juge autrement et je comprends mieux le contraire: quand on est incapable de se comprendre soi-même, l'intelligence qu'on a de la Chine, de la Perse, etc., est certes d'une nature particulière. »¹⁶³

L'absence de considération pour la totalité qui bloquait l'accès à l'éthique hégélienne avant 1843 devient à partir de 1843 une preuve que Socrate n'a rien à voir avec l'éthique hégélienne, mais trouve plutôt sa place, comme ironiste, entre l'éthique individuelle et l'esthétique, comme dans le *Post-Scriptum*.

Enfin, en 1854, Kierkegaard évoque la conception morale hégélienne de l'État, surtout telle qu'exposée dans les *Principes de la philosophie du droit*, qu'il

¹⁶² *PP*, X.3, A, 477

¹⁶³ *OC*, XI, p.7

dit avoir « babillé infantilement » dans le *Concept d'ironie*. En effet, dans sa dissertation, Kierkegaard écrit que, lorsque Socrate met en doute le Bien, l'État, *etc.*, ce n'est pas en fonction de revenir au Bien, à l'État dans une forme supérieure, mais simplement pour exposer le néant des conceptions sur le Bien et l'État de ses contemporains, de sorte qu'il en conclut « que l'on peut fort bien appeler Socrate *le fondateur de la morale* au sens hégélien; *son point de vue* n'en reste pas moins celui de *l'ironie* »¹⁶⁴.

Or, en 1854, il trouve plutôt que l'État ne peut d'aucune manière être mis sur le même plan que le Bien puisqu'il n'évolue que sur le plan du narcissisme et de l'égoïsme. L'État demeure utile puisqu'il manifeste un égotisme de grande dimension capable de coordonner et protéger les divers égotismes subjectifs. Par contre, comme la moralité ne se trouve pas sur le plan de l'égotisme, mais apparaît avec l'altruisme, l'égotisme, même en grande dimension, ne correspond à rien d'autre qu'à l'abandon de la moralité¹⁶⁵.

Kierkegaard était d'ailleurs déjà revenu sur la question de la moralité de l'État chez Hegel par le biais de Johannes Climacus :

« La tentative désespérée et manquée et l'éthique hégélienne de faire de l'État la dernière instance de l'éthique est au plus haut point contraire à l'éthique et voulant donner les individus au fini; contre toute éthique, on y déserte la catégorie d'individualiste pour passer à celle de génération ».¹⁶⁶

¹⁶⁴ OC, II, p.211-212

¹⁶⁵ PP, XI.2, A, 108

¹⁶⁶ OC, XI, p.190

Bref, alors que le Kierkegaard du *Concept d'ironie* endossait la conception morale de l'État hégélien, celui d'à partir de 1843 fait contraster l'exception éthique par rapport à elle.

Pour Thulstrup, il est impossible qu'un « génie aussi perspicace que Kierkegaard ait pu se laisser berné de la sorte par Hegel »¹⁶⁷ et il propose donc de lire la thèse de doctorat de Kierkegaard comme si c'était « un pseudonyme qui joue le rôle d'un historien hégélien de la philosophie »¹⁶⁸. Pourtant, Kierkegaard ne considèrera jamais le *Concept d'ironie* comme faisant partie de son grand projet d'écrivain, contrairement à d'autres écrits beaucoup plus scandaleux pour un chrétien, comme le *Journal du séducteur*, ce qui confirme son malaise par rapport à la conception éthique hégélienne qu'il endosse dans sa thèse de doctorat. De plus, le fait qu'il revienne trois fois sur le sujet, en allant jusqu'à se traiter de dupe et de radoteur force notre accord avec la position de Stewart selon laquelle Kierkegaard connaît alors une période où il trouve convaincant certains aspects de la philosophie de Hegel¹⁶⁹. Nous précisons simplement que les aspects qu'il considère alors convaincants, et qui ne le seront plus pour lui à partir de 1843, sont à trouver sur le plan éthique.

Maintenant, avant de continuer à exposer la confirmation ironique de la règle sur le plan éthique chez le Kierkegaard d'après 1842, il nous faut d'abord comprendre ce qui explique ce mouvement et connaître le moment où la transition se produit. Pour ce faire, nous expliciterons ce que nous entendons par la concrétisation de l'exception sur le plan religieux.

¹⁶⁷ KRH, p.214

¹⁶⁸ KRH, p.215

¹⁶⁹ KRHR, p.181

4.1.2.2. *L'actualisation de l'exception.* Comme on l'a vu au chapitre 2, Kierkegaard a très tôt voulu et thématiqué l'exception avant de trouver la vérité qu'il actualisera sur ce mode¹⁷⁰. Plusieurs facteurs, comme la fréquence des observations sur le christianisme dans son journal, le fait qu'il effectue des études en théologie pour devenir pasteur, et qu'il prenne soin de noter précisément le moment où il ressent une « joie indescriptible »¹⁷¹, montrent bien que l'idéal chrétien est très tôt pour lui une préoccupation constante. Par contre, faudra attendre 1843 pour qu'il commence à l'actualiser en tant qu'exception.

Lorsque l'idée pour laquelle il sera prêt à mourir devient claire pour lui, il abandonnera l'option du pastorat pour se consacrer entièrement à son projet qui consistera désormais à présenter la possibilité de l'exception religieuse. Il considère alors qu'il est « dans l'intérêt de chacun de connaître ce christianisme à fond, que l'on soit chrétien ou non, que l'on se propose d'embrasser le christianisme ou d'y renoncer »¹⁷² et, comme la religiosité qui l'entoure évolue dans l'esthétique, il lui faut trouver un moyen efficace pour son projet.

En effet, le Danemark n'est pas « chrétien », mais « chrétienté » pour Kierkegaard. C'est-à-dire qu'on s'y donne le nom de chrétien dans la première immédiateté, simplement par le fait qu'on naisse dans un pays « chrétien » et sans que le terme ne signifie autre chose qu'une appartenance culturelle.

D'autre part, l'exemple des insuccès de réformateurs, qui attirent beaucoup de fidèles sans engendrer de transformations intérieures ou qui rebutent tant leur auditoire qu'ils sont mis de côté avant même d'être pris au sérieux, a appris à

¹⁷⁰ *PP*, I, A, 75

¹⁷¹ *PP*, II, A, 228

¹⁷² *OC*, XVII, p.273

Kierkegaard « [qu']une illusion n'est jamais dissipée directement; on ne la détruit radicalement que d'une manière indirecte »¹⁷³. Puisque l'illusion de la chrétienté n'évolue pas dans l'atmosphère religieuse, mais plutôt dans l'esthétique ou l'éthique, mieux vaut se donner pour un non-chrétien qui s'interroge sur le christianisme que de se présenter comme un chrétien particulièrement éclairé afin de créer un premier contact permettant d'ouvrir au religieux¹⁷⁴. Toute la production kierkegaardienne sera donc faite à des fins exceptionnelles religieuses et sera « communication indirecte », qui trompe pour amener au vrai.

Comme la situation consiste à devenir chrétien dans la chrétienté :

« [L]'auteur a donc décidé non pas d'être, lui, chrétien par opposition aux autres, suivant la méthode *directe*; au contraire, il se refuse à porter ce nom tout en l'accordant aux autres. Ainsi fait Johannes Climacus. – La communication *directe* convient parfaitement à la réceptivité pure, comparable à un récipient vide qu'il faut remplir; mais, dès qu'il y a illusion et donc une donnée à supprimer d'abord, la communication directe ne se justifie plus. »¹⁷⁵

C'est dans cette optique que Kierkegaard a l'idée d'une œuvre pseudonymique qui soit « maïeutique », c'est-à-dire qu'au lieu de partir d'un discours chrétien réformateur direct, Kierkegaard choisi de partir de l'esthétique pour rendre attentif au devenir chrétien¹⁷⁶. Évidemment, personne ne peut imposer sa conviction intérieure à l'intériorité de l'autre, mais chacun peut rendre l'autre attentif à une réalité intérieure qui lui échappe : « On peut tromper un homme en vue du vrai et, pour rappeler le vieux Socrate, le tromper pour l'amener au vrai.

¹⁷³ OC, XVI, p.19

¹⁷⁴ OC, XVI, p.19-20

¹⁷⁵ OC, XVII, p.267

¹⁷⁶ OC, XVII, p.266

C'est même la seule manière quand il est victime d'une illusion »¹⁷⁷. Kierkegaard feindra donc d'ignorer ce qu'est le christianisme, par le biais de divers pseudonymes qui n'ont pas la foi, afin de se poser diverses questions sur le christianisme exceptionnel. Du point de vue de la méthode, Kierkegaard est ainsi disciple de Socrate, tandis que son *τελος* est plutôt celui du Christ¹⁷⁸.

Comme la maïeutique implique que l'idéal soit présent dans l'intériorité du maître, et que celui-ci ne s'humilie qu'extérieurement aux bassesses de son élève, il est essentiel pour Kierkegaard que son œuvre soit simultanément esthétique et religieuse dès le départ¹⁷⁹. Mais pour bloquer d'avance toute possibilité d'interpréter esthétiquement ses publications, Kierkegaard trouve également nécessaire de publier des textes explicitement religieux en parallèle. En effet, si l'idéal n'est pas explicitement présent dès l'origine, il n'y aura aucun moyen de réfuter une interprétation esthétique qui pourrait se contenter d'y voir la maturation quantitative de l'esprit qui, perdant sa jeunesse, perd de ce fait la puissance nécessaire aux jouissances esthétiques et se tourne par dépit vers les consolations religieuses, de sorte que « si l'on pouvait rester jeune, l'on n'aurait aucunement besoin ni du christianisme, ni de la religion »¹⁸⁰. En mettant sous presse simultanément des traités religieux et esthétiques, Kierkegaard entend donc être en mesure de prouver qu'il s'agit bien de maïeutique religieuse.

Le fait que la volonté d'exception s'actualise en projet d'exceptionnalité religieuse affecte la conception de l'éthique kierkegaardienne puisque son *τελος*

¹⁷⁷ *OC*, XVI, p.28-29

¹⁷⁸ *OC*, XVI, p.30

¹⁷⁹ *OC*, XVI, p.8

¹⁸⁰ *OC*, XVI, p.24

religieux lui fait voir le monde en ce qu'il devient de plus en plus un endroit où l'exception est désintégrée au profit de la masse, de la foule. Dans le christianisme, l'appartenance à un groupe chrétien est dénuée de signification religieuse et c'est ainsi que la clarification existentielle de l'exception sur le plan religieux entraîne un changement dans sa confirmation de la règle sur le plan éthique. Toute tentative d'accomplissement de la philosophie ou de la science par le biais d'un système implique une dissolution de l'individualité, de l'ouverture possible à l'exception, car en présentant l'éthique sans tenir compte de la nécessité d'un support individuel exceptionnel, le système transpose l'éthique sur le plan de la foule, entité *aéthique*. En effet, la foule n'est pas imputable éthiquement et n'a pas plus de dimension éthique qu'une bête. Si un individu accomplit un méfait, il est condamnable, mais si c'est une foule, comment peut-on la condamner? D'aucune manière.

C'est ainsi que Kierkegaard amorce la publication de son œuvre double en 1843 avec la publication de *L'Alternative*, où il présente déjà clairement une alternative résistant à la médiation et impliquant un *choix* du lecteur entre deux options inconciliables que sont *l'éthique* et *l'esthétique* ainsi que de *Deux discours édifiants*.

Plus spécifiquement, *L'Alternative* est éditée sous le pseudonyme de Victor Eremita, qui dit, dans un avant-propos, avoir trouvé une liasse de papiers écrits par deux auteurs qu'il se contente d'appeler « A » et « B ». Son livre contiendra deux parties dont la première contiendra les papiers de « A », un esthéticien qui existe pour saisir l'étincelle de l'instant parfait dans la temporalité et la seconde ceux de « B », les lettres d'un éthicien écrivant à son ami « A » pour lui faire comprendre

que l'esthétique est une forme d'existence désespérée et qu'il faut plutôt vivre l'instant dans l'éternité en s'engageant de tout son être dans la responsabilité des lois éthiques.

On retrouve évidemment ces deux figures chez Hegel, par exemple, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* où la figure de l'esthéticien peut être retrouvée comme une version raffinée de « l'esprit de la terre », qui « se fait moins son bonheur qu'[il] ne le prend et n'en jouit immédiatement »¹⁸¹ et où celle l'éthicien, qui veut le général, correspond au moment où la conscience devient pour-soi dans la loi, sacrifiant sa singularité pour faire de la loi son essence¹⁸². Or, l'intention morale et la liberté de choix existentiels sont dépourvues de réalité empirique. Il est impossible de les exposer dans un langage objectif, vérifiable, de sorte qu'en parler revient à bavarder par Hegel. Pour ce dernier, la figure de l'esprit de la terre devient nécessairement chevalier de vertu dans la contemplation rétrospective de l'esprit absolu au lieu d'impliquer une alternative impossible à médiatiser.

Alors que la conscience esthétique progresse à travers divers moments pour devenir conscience éthique chez Hegel, la distance existentielle entre l'esthétique et l'éthique ne peut être franchie que par un saut pour Kierkegaard.

Du point de vue individuel, le Bien est hors du monde et ne peut donc s'y imposer. On peut toutefois dire qu'il s'impose à un monde lorsqu'il s'agit d'un monde pour la volonté d'un individu exceptionnel, un monde subjectif, choisi librement comme tel¹⁸³. C'est ainsi que Kierkegaard écrit, en se positionnant

¹⁸¹ Hegel, G.W. H., *Phénoménologie de l'Esprit I*, Gallimard, 1993, p.350

¹⁸² Idem, p.365

¹⁸³ *PP*, X.3, A, 104

explicitement par rapport aux *Principes de la philosophie du droit*¹⁸⁴, que : « la moralité véritable, [*Sittlichkeit*] a ... pour premier effet de ... sauver du sensible. Mais pour produire cette éternité véritable, il faut l'intervention de la volonté »¹⁸⁵ et la volonté n'a pas besoin d'exposition systématique, mais d'édification.

Or, l'éthique trouve son accomplissement dans la réflexion lorsqu'elle est écrite et prise en considération dans la pensée objective, peu importe qu'elle soit ou non mise en acte au présent. La règle ne peut avoir d'éthique du point de vue de l'exception, puisque l'éthique exceptionnelle n'existe que dans la volonté en acte, point sur lequel Kierkegaard revient très souvent¹⁸⁶ et qui est très bien exposé dans le passage suivant :

« Un existant peut ... parvenir ... à l'identité en faisant abstraction de l'existence. Mais comme l'éthique considère chaque existant comme son serf, elle entend lui interdire absolument de jamais s'atteler à cette abstraction. Au lieu de dire que le principe d'identité annule la contradiction, il faut dire que c'est la contradiction qui supprime l'identité ».¹⁸⁷

Comme la règle éthique ne se passe que dans la pensée et non dans la volonté en acte, elle ne nécessite pas d'édification, tandis que l'exception en a besoin pour travailler sur elle-même dans son choix existentiel. Les *Discours édifiants* publiés à partir de 1843, étant édifiants, s'adressent donc à l'exception comme proposition libre. Pour ce qui est de *L'Alternative*, elle se conclut par le

¹⁸⁴ Hegel, G.W.F, *Principes de la philosophie du droit*, G-F, 1999, p.221-229

¹⁸⁵ *OC*, IV, p.20

¹⁸⁶ *OC*, X, p.113-4; *OC*, XI, p.5; *PP*, XI.2, A, 117

¹⁸⁷ *OC*, XI, p.114-115

principe que « seule la vérité qui édifie est vérité pour toi »¹⁸⁸. Kierkegaard reviendra aussi à de nombreuses reprises sur ce point¹⁸⁹.

Entre temps, en date du 10 juillet 1840, on trouve dans son journal un commencement de doute sur la moralité hégélienne lorsque Kierkegaard écrit qu'il trouve « étrange d'observer la haine, partout présente, que Hegel a pour l'édification »¹⁹⁰, note qui n'aura toutefois aucune suite dans l'œuvre publiée avant *L'Alternative*.

Par contre, Kierkegaard reviendra sur ce point après 1843, en affirmant que les « généralités ne sont pas pour l'édification; car de même qu'on n'édifie pas une maison en général, de même l'on n'est point édifié en général »¹⁹¹, et en s'amusant, en 1845, à imaginer une situation où « Hegel en châtement pour son attaque du religieux aurait à composer un discours édifiant »¹⁹².

Or, Hegel assume parfaitement l'absence d'édification que comporte sa philosophie. Dans la préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel écrit : « Qui ne recherche qu'édification ... trouvera facilement lui-même les moyens de se forger quelque chose et de s'en enchanter. Quand à la philosophie, il lui faut se garder de vouloir être édifiante »¹⁹³. Hegel confirme ainsi sa position philosophique comme règle en ne tenant pas compte de la dimension édifiante que comporte la prise en compte exceptionnelle de l'éthique et Kierkegaard confirme sa position d'exception en insistant sur ce point.

¹⁸⁸ OC, V, p.317

¹⁸⁹ OC, VI, p.252; PP, VI, A, 147

¹⁹⁰ PP, III, A, 6

¹⁹¹ OC, VI, p.252

¹⁹² PP, VI, A, 147

¹⁹³ Hegel, G.W. H., *Phénoménologie de l'Esprit I*, Gallimard, 1993, p.26, voir aussi *Correspondance II*, Gallimard, 1963, p.95

À partir de 1843, Kierkegaard ne peut donc plus admettre que l'éthique puisse être englobée dans l'immanence réflexive. Contrairement à ce qu'il pensait précédemment, il trouve que l'éthique exige une appropriation exceptionnelle exigeant le passage par un choix impossible à médiatiser.

Évidemment, pour nous rendre compte de ce mouvement dans la conception éthique de Kierkegaard, il fallait procéder à une exposition thématique de ses critiques de Hegel à partir d'une conception de la totalité de son œuvre et tenir compte de l'atmosphère existentielle des pseudonymes dans *L'Alternative*. Puisque Kierkegaard confirme réflexivement la règle sur le plan esthétique (comme nous allons le voir dans la section suivante de notre exposition thématique), et que Hegel n'est pas mentionné dans la partie éthique de *L'Alternative*, en ne tenant pas compte des différents pseudonymes, Stewart ne pouvait donc pas y trouver de polémique avec Hegel¹⁹⁴. Le fait que Kierkegaard se brouille définitivement avec Heiberg par le biais de ses critiques de *L'Alternative* et de *La répétition* est un fait très intéressant sur le plan biographique et historique, mais pas au point de pouvoir affecter sa conception hégélienne au cours de sa production pseudonymique, puisqu'elle est déjà bien présente dans *L'Alternative*.

4.1.3 L'esthétique

4.1.3.1. *Front commun contre le romantisme.* Le Danemark où a grandi le jeune Kierkegaard est baigné par le romantisme et ressent fortement l'influence des Novalis et Schlegel, pour qui le sentiment est infini et l'Art l'absolu :

¹⁹⁴ KRHR, p.183

« S'il est vrai que la poésie a une valeur infinie, je ne puis voir pourquoi elle ne pourrait avoir une valeur supérieure à ceci ou à cela ayant aussi une valeur infinie. Il y a des artistes qui ne peuvent s'élever à ce qui leur semble le plus haut et ce, non point à cause d'une trop haute idée sur l'art, ce qui est impossible, mais parce qu'ils ne sont pas assez libres pour s'élever eux-mêmes au-dessus de son faite. »¹⁹⁵

Le romantisme comprend aussi un représentant chrétien important, Schleiermacher, pour qui le sentiment est essentiel à toute religiosité authentique.

Kierkegaard va ainsi recevoir, de Martensen, un enseignement sur la *Doctrine chrétienne* de Schleiermacher en tutorat privé au cours de l'été 1834¹⁹⁶. Il est alors dans la période de ses hésitations existentielles et est agacé par la trop grande facilité avec laquelle les romantiques disposent de la raison, de même que des normes morales et religieuses.

Par rapport au romantisme chrétien, Kierkegaard accordera toujours une certaine place au sentiment en religion. Il note d'ailleurs lui-même dans son journal, d'une manière exceptionnellement précise, que le 18 mai 1838 à 10 :30 du matin il a ressenti une « joie indescriptible »¹⁹⁷ Mais il ne croira jamais qu'on puisse identifier un sentiment à l'essence de la religion. Comme le sentiment peut être une illusion psychologique, en faire l'essence de la religion démontre qu'on en reste à la religion de la première immédiateté, écrit-il en 1836¹⁹⁸.

Les tout premiers passages des journaux kierkegaardiens concernant Hegel lui seront d'ailleurs favorables au détriment des romantiques. C'est ainsi que le 12 juin 1836, Kierkegaard écrit que le romantisme diminue au même degré que

¹⁹⁵ Schlegel, Friedrich, *Fragments*, Librairie José Corti, 1996, p.115

¹⁹⁶ *KRH*, p.45; *KRHR*, p.59

¹⁹⁷ *PP*, II, A, 228

¹⁹⁸ *PP*, I, A, 273

progressive la nécessité hégélienne,¹⁹⁹ et que le 19 août de la même année, il ajoute qu'après avoir été longtemps préoccupé par le romantisme, il comprend maintenant le romantisme dans le devenir dialectique hégélien, comme position opposée à une autre, dénuée de persistance en elle-même et dépendante du mouvement de pendule continu de la vie²⁰⁰. Jean Wahl a donc bien raison de dire de Kierkegaard que « [l]'hégélianisme l'a ... libéré du romantisme »²⁰¹.

Ces premières traces de Hegel chez Kierkegaard montrent donc qu'il s'appuie d'abord sur sa philosophie pour critiquer le subjectivisme romantique, qui correspond, pour l'exception comme pour la règle à une faute qui n'a pas sa place dans un discours sérieux.

Ce point sera abordé plus en détail en 1841, dans la seconde section du *Concept d'ironie*, alors que Kierkegaard exprime son accord avec Hegel par rapport à l'isolement subjectif où mène forcément la conception romantique de l'ironie. Prenant l'exemple du *Lucinde* de Schlegel, livre où se déploie une expérience intérieure personnelle en dehors de toutes considérations morale ou religieuse, Kierkegaard dit qu'il apprécie l'ironie qu'on y trouve à propos de la bigoterie bourgeoise, de la « pruderie morale, ... camisole de force, qui paralyse tout homme raisonnable »²⁰², mais qu'il ne peut accepter le fait que la fiction romanesque romantique n'atteigne pas la profondeur nécessaire pour satisfaire celui qui vit réellement dans la responsabilité.

¹⁹⁹ *PP*, I, A, 170

²⁰⁰ *PP*, I, A, 225

²⁰¹ Wahl, Jean, *Kierkegaard: L'Un devant l'Autre*, Hachette littérature, 1998, p.235

²⁰² *OC*, II, p.261

En effet, en partant de la liberté du *Je* dans *Lucinde*, Schlegel nie la relation à l'esprit impliquée dans l'éthique parce que le *Je* désire une liberté plus élevée. Mais cette négation rêveuse de l'esprit éthique retombe sous la loi de la subjectivité pathologique, et il s'ensuit que le même arbitraire qui a instaurée la sensualité dans ses droits supposés peut se retourner l'instant suivant pour instaurer une spiritualité abstraite et exagérée²⁰³. *Lucinde* n'implique donc pas uniquement la suspension de l'éthique bigote, mais annule complètement la possibilité morale²⁰⁴. Cette critique du romantisme, Kierkegaard la fait conjointement avec Hegel et il le note d'ailleurs explicitement²⁰⁵.

On notera également que, puisqu'on est alors en 1841, Kierkegaard n'hésite pas à évoquer l'éthique hégélienne pour critiquer les romantiques, chose impossible après 1843 en partie parce qu'il n'endosse plus cette éthique et surtout parce qu'il ne se préoccupe plus du romantisme.

4.1.3.2. *Front commun sur le plan artistique.* Dans la première partie de *L'Alternative*, on retrouve une attaque du même ordre contre une mécompréhension de Hegel par une école d'esthéticiens (Stewart montre qu'il s'agit de Heiberg)²⁰⁶ qui s'est attachée uniquement à l'importance de la forme : « Sur le terrain de l'esthétique, cette manière de voir ... fut une manifestation du subjectivisme effréné

²⁰³ *OC*, II, p.268-272

²⁰⁴ *OC*, II, p.262

²⁰⁵ *OC*, II, p.259

²⁰⁶ *KRHR*, p.210-216

dans son néant sans bornes. Mais ... ce courant a trouvé en Hegel à qui parler ... Hegel a rétabli la matière, l'idée, dans ses droits »²⁰⁷.

On trouve aussi, comme évidence supplémentaire de l'accord de Kierkegaard sur le plan esthétique avec Hegel, quelques références à l'autorité de la *Fondation de la philosophie du droit*²⁰⁸ et de l'*Esthétique*²⁰⁹ de Hegel dans les papiers de l'esthéticien.

Nous venons donc de voir comment notre lecture de Kierkegaard comme philosophe de l'exception est à la fois plus englobante et plus éclairante qu'une lecture religieuse, que la philosophie d'exception kierkegaardienne confirme la philosophie de règle hégélienne, d'une part *réflexivement* sur le plan esthétique et sur le plan éthique avant 1843, et d'autre part, *ironiquement* lorsqu'il est question d'éthique à partir de 1843 comme sur le plan religieux. Nous avons également proposé une explication du changement de son opinion sur le plan éthique par le fait qu'il actualise sur le plan religieux, à partir de 1843, la possibilité de l'exception qu'il se faisait que désirer et thématiser auparavant.

Nous voici donc fins prêts pour la dernière section de notre compte rendu thématique, où les critiques kierkegaardienne à propos de la pensée de Hegel sont exposées.

4.2. La critique kierkegaardienne de Hegel ou l'exception qui confirme la règle

Nous voilà maintenant en mesure d'aborder le reste des allusions critiques que fait Kierkegaard envers Hegel et d'observer comment l'exception confirme

²⁰⁷ OC, III, p.50-53

²⁰⁸ OC, III, p.135

²⁰⁹ OC, III, p.50, 139

doublement la règle, d'abord 1) sur le plan *réflexif* 1.1) en tant que l'exception exclut tout autant la contingence de la première immédiateté que la règle et 1.2) en rappelant la règle à elle-même lorsqu'elle manque d'objectivité, et, d'autre part 2) de manière *ironique* 2.1) en mettant en lumière les limites de la règle 2.2) et ensuite en se faisant valoir comme exception, en contraste avec la règle.

4.2.1. *Confirmation comme front commun sur le plan réflexif*

Pour l'exception, la règle est loin d'être stupide et y faire entrer la stupidité serait la gâcher. Comme l'exprime Nikolaus Notabene dans l'une de ses *Préfaces* :

« Je suis trop bête pour pouvoir comprendre la philosophie : le contraire de cette proposition, c'est que la philosophie est trop intelligente pour pouvoir saisir ma bêtise. Ces contraires se médiatisent en une unité supérieure, c'est-à-dire en une commune sottise. »²¹⁰

C'est ainsi que l'exception fait front commun avec la règle par rapport à la première immédiateté et la rappelle à elle-même lorsqu'elle n'est pas à sa propre hauteur, tandis qu'elle la confirme ironiquement lorsqu'elle masque la possibilité de la seconde immédiateté.

En effet, l'exception ne correspond pas à la première immédiateté, mais passe par la réflexion et conserve un rapport à la réflexion, de sorte qu'un aspect de sa *confirmation* de la règle consiste à en conforter la valeur, ce que fait Kierkegaard par rapport à Hegel sur les points suivants.

²¹⁰ OC, VII, p.317

En 1840, dans son journal, Kierkegaard reconnaît que Hegel se distingue des philosophes qui le précèdent puisqu'il a montré que la pensée est immanente au langage et que la pensée se développe dans le langage²¹¹.

Le *Concept d'ironie* est le seul ouvrage de Kierkegaard qui se veut objectif, de sorte qu'il y montre d'avantage qu'ailleurs qu'il peut être favorable à la philosophie hégélienne sur de nombreux points, tout d'abord en la citant à chaque fois que leurs opinions concordent²¹². Il y indique aussi que la philosophie hégélienne constitue une règle à partir de laquelle on peut jauger le particulier :

« [J]'arrive à la fin de mon exposé sur Hegel; il m'a permis, comme à tous ceux qui se joignent à lui ... de gagner un ferme terrain d'où je puis, en tout quiétude, partir en reconnaissance pour voir si telle particularité mérite notre attention et où je puis retourner avec autant de confiance, que j'aie trouvé quelque chose ou non »²¹³.

Il assure également qu'il faut se méfier de la subjectivité des imitateurs²¹⁴ et de ceux qui prétendent « dépasser Hegel » :

« Quand donc tel ou tel hégélien a pris, sur le plan de l'histoire universelle, un si formidable élan que, ne pouvant s'arrêter, il va d'un train d'enfer à tous les diables, Hegel n'en est pas responsable; et quand, dans le domaine de la contemplation, on aurait pu faire plus encore que Hegel n'en a fait, quiconque a quelque notion du sens de la réalité ne se montrera pas ingrat, je pense, au point de dépasser Hegel, d'oublier ce qu'il lui doit, si tant est qu'il l'ait jamais saisi. »²¹⁵

²¹¹ *PP*, III, A, 34; *PP*, III, A, 37

²¹² *OC*, II, p.124, 140, 148-152, 157, 159, 167, 175-176, 181-183, 188-189, 195-197, 202-203, 205-208, 210-212, 214, 219, 230, 237-238, 240-242, 249, 252, 258-259, 279-280, 284-285,

²¹³ *OC*, II, p.150

²¹⁴ *OC*, II, p.200-201

²¹⁵ *OC*, II, p.252

Cette remarque par rapport au dépassement de Hegel reviendra constamment dans l'œuvre kierkegaardienne. Stewart montre qu'elle est liée à Martensen, qui n'entendait pas seulement guider son public à travers Hegel, mais le mener plus loin²¹⁶.

Après 1843, Johannes Climacus écrit également que, dans le langage objectif, Hegel a raison d'affirmer qu'il n'y a pas d'alternative exigeant un saut, de sorte que les « champions d'un *aut-aut* ont tort quand ils pénètrent sur le terrain de la pensée pure pour y défendre leur cause »²¹⁷. Ou encore :

« On a donc a bon droit objecté qu'il ne faut pas entendre l'identité de la pensée et de l'être comme s'appliquant à des existences imparfaites, comme dans le cas où, par exemple, pensant une rose, je la produirais C'est donc lorsqu'il s'agit de l'existence plus parfaite que la pensée et l'être son identique ... [P]ar exemple, pour les idées. Oui, Hegel a raison. »²¹⁸

4.2.2. Confirmation comme rappel de la règle à elle-même

Kierkegaard confirme donc la valeur de la règle et n'hésite pas à faire front commun avec Hegel face à l'esthétisme. Il accepte également la position hégélienne lorsque son objet demeure dans l'horizon de la réflexion et c'est pourquoi sa position de volonté d'exception d'avant 1843 lui permettait d'endosser l'éthique hégélienne. Par contre, lorsque Hegel manque lui-même d'objectivité dans l'horizon où sa philosophie trouverait autrement sa pleine légitimité, Kierkegaard ne manque pas de le faire remarquer.

²¹⁶ KRHR, p.65

²¹⁷ OC, XI, p.5

²¹⁸ OC, XI, p.28

Ainsi, bien que Kierkegaard exprime sa dette envers Hegel dans le *Concept d'ironie* et qu'il ne prétend pas le dépasser, il « trouve dans son exposé sur le système de Platon un certain nombre d'observations faites en passant et qui se veulent ici absolues »²¹⁹ en ce qui concerne la conception hégélienne de la sophistique²²⁰ et l'oubli par Hegel de la mission divine de Socrate²²¹. La présentation hégélienne de Socrate ne se fonde en effet que sur Aristophane et un dialogue de Platon, sans que ce choix soit justifié, ni que les objections soient prises en considération (Kierkegaard évoque les travaux de Schleiermacher ignorés par Hegel)²²². Il remarque également que « Hegel a *perdu de vue la vérité de l'ironie* en s'attaquant exclusivement à l'ironie post-fichtéenne et qu'en identifiant toute ironie à cette dernière il a porté préjudice à l'ironie »²²³.

Kierkegaard exprime ainsi sa déception par rapport à la règle que devrait incarner Hegel dans le passage suivant :

« Tout cela est peine perdue pour Hegel, trop pressé devant la troupe des phénomènes alignés pour la parade et trop imbu de l'importance que lui confère sa position de commandant en chef de l'histoire universelle, pour faire plus qu'effleurer les rangs d'un regard majestueux. »²²⁴

En 1846, Johannes Climacus fait aussi remarquer que la dimension subjective de Hegel ressort dans la Logique, alors qu'elle devrait être présentée dans un discours strictement objectif :

²¹⁹ OC, II, p.202-203

²²⁰ OC, II, p.188

²²¹ OC, II, p.213

²²² OC, II, p.201-202

²²³ OC, II, p.240

²²⁴ OC, II, p.202

« [L]a *Logique* ... produit un effet aussi burlesque que celui d'une lettre qu'un homme prétendrait tombée du ciel et qui contiendrait un papier buvard, preuve trop évidente d'une origine terrestre. Se livrer dans un pareil ouvrage, sous forme de notes, à des polémiques contre tel ou tel nommément cité, donner des indications, qu'est-ce que cela signifie? Cela trahit qu'on est en présence d'un sujet pensant qui pense la pensée pure, mêle sa voix "aux mouvements mêmes de la pensée", tout en s'entretenant avec un autre sujet pensant avec lequel donc il désire converser. »²²⁵

Lorsque l'occasion se présente, l'exception confirme ainsi la règle en la rappelant au bon accomplissement de son être de règle. Nous n'avons pas trouvé beaucoup d'exemples de confirmation réflexive, mais il faut comprendre que toute confirmation ironique sous-tend implicitement une confirmation réflexive.

4.2.3. Confirmation ironique de la règle

Après avoir montré comment l'exception confirme *réflexivement* la valeur de la règle, dans la mesure où elle reste à sa propre hauteur par rapport à la première immédiateté, voyons maintenant comment l'exception confirme *ironiquement* la règle.

La règle, par définition, existe dans l'immanence de la pensée, tandis que l'exception, qui évolue dans l'actualité du présent vers son idéal, demeure ainsi en relation à la règle et accède à une réalité qui échappe à son horizon d'objectivité universelle absolue. Comme Kierkegaard l'écrira rétrospectivement : « [Q]uiconque a un grain de dialectique verra qu'il est impossible d'attaquer "le Système" d'un point qui lui est intérieur. Mais il n'y a qu'un seul point extérieur : celui de

²²⁵ OC, XI, p.32

l'Individu, accentué au point de vue existentiel, éthique et religieux »²²⁶. En se posant en contraste avec la règle, l'exception la particularise en montrant ce qui reste dans son angle mort.

C'est principe, souvent mentionné dans l'œuvre kierkegaardienne²²⁷, peut déjà être trouvé dans *Les papiers d'un homme toujours en vie*, soit la première publication où Hegel est mentionné. Dans cet ouvrage, Kierkegaard loue l'intention, l'énergie et l'intelligence de Hegel « dans les limites du Système »²²⁸, avant d'ajouter que, face à la négativité immanente au Concept, « dès que le *juste milieu* ... s'avise, ne fut-ce qu'un instant, de dire ... : “Attends un peu que je me crache dans les mains” et il s'effondre ... immédiatement »²²⁹.

4.2.3.1. *L'immanence de la règle*. Chez Hegel, la dialectique joue un rôle clé dans sa présentation de l'automouvement du Sujet absolu vers la science absolue dans la *Phénoménologie de l'esprit*, vers l'Idée absolue dans sa *Logique* et vers l'Esprit absolu dans l'*Encyclopédie*. La règle hégélienne ne peut être donnée sans un langage particulier qui soit capable de décrire le procès vers l'absolu. Ce langage particulier est « l'organe de l'universel »²³⁰.

Pour prendre à nouveau l'exemple du commencement de la *Phénoménologie de l'esprit*, la certitude sensible pointe d'abord passivement l'être pur d'un objet et se contente de la simple mention de ce fait. Hegel met à l'épreuve cette vérité en prenant comme exemple d'une certitude sensible la réponse « Le maintenant est la

²²⁶ OC, XVI, p.95

²²⁷ OC, V, p.93, OC, X, p.76-77, 259, OC, XI, p.3

²²⁸ OC, I, p.71

²²⁹ OC, I, p.74-75

²³⁰ Gauthier, Yvon, *Hegel : Introduction à une lecture critique*, PUL, 2010, p.8

nuit » à la question : « qu'est-ce que le maintenant? ». Or, cette réponse ne sera plus vraie à midi puisque la vérité du maintenant ne correspond pas à une certitude sensible particulière, mais est un universel. La vérité de la certitude sensible est ainsi sursumée par l'universel. Cet universel permet d'énoncer le sensible, mais pas de nous le représenter, de sorte que c'est comme langage que la certitude sensible est sursumée par l'universel²³¹. Dans la mesure donc où l'énonciation est écrite et conservée, elle est toujours donnée comme universelle et la vérité de la certitude sensible retrouve sa vérité *dans l'immanence de ce langage* de l'universel, qui rejette tout ce qui ne s'exprime pas de manière stable et vérifiable, y compris la personne du lecteur et de l'écrivain.

C'est dans ce contexte que, dès 1837, Kierkegaard note le lien entre langage et systématisme en écrivant que le « systématisateur » croit pouvoir tout dire et que tout ce qui ne peut être dit est mauvais et insignifiant²³². Dans le même ordre d'idée, on trouve dans *La Reprise* que lorsque la « philosophie moderne ... risque un mouvement, c'est toujours dans l'immanence; la reprise au contraire, est et demeure une transcendance »²³³, ou encore que Johannes de Silentio écrit :

« Pour ma part, j'ai dépensé assez de temps pour approfondir la philosophie hégélienne, et je crois l'avoir à peu près comprise ... Je mène toute cette étude sans peine, tout naturellement, et je n'y attrape pas mal à la tête. Mais quand je me mets à réfléchir sur Abraham, je suis comme anéanti. »²³⁴

²³¹ Hegel, G.W. H., *Phénoménologie de l'Esprit I*, Gallimard, 1993, p.107-111

²³² *PP*, II, A, 140

²³³ *OC*, V, p.54

²³⁴ *OC*, V, p.126

On pourrait objecter à cela que Hegel n'est pas compris de tout un chacun. Lui-même était conscient de la difficulté de ses travaux, qu'il semble même avoir consciemment recherchée puisqu'il écrit le 10 octobre 1811 : « Pour cet automne, mes travaux en vue de mes cours auront pris une forme plus accessible, plus à la portée de mon auditoire ... car je me sens chaque année plus disposé à me mettre à la portée des gens »²³⁵. Or, cette difficulté pourrait être comprise comme signe d'une intériorité, d'un double discours, aussi Kierkegaard aborde la question en reprenant le dernier mot de Hegel de la manière suivante :

« Hegel serait ... mort en disant que personne ne l'avait compris, sauf un seul, qui l'avait compris de travers ... Le mot de Hegel a de prime abord le défaut d'être direct et prouve assez que Hegel n'a pas connu l'art d'exister dans l'ambiguïté de la double réflexion. En outre, son enseignement en dix-sept volumes bien comptés est une communication directe. »²³⁶

Si donc il n'est pas donné à tous de saisir Hegel, c'est que le déchiffrement de ses écrits exige une aptitude à la compréhension et des connaissances générales qui sont des capacités d'ordre cognitif, tandis que la possibilité de comprendre Abraham exige d'avoir la foi, ce qui transcende la pensée, est un paradoxe pour celle-ci et se passe dans l'existence car « la foi commence précisément où finit la pensée »²³⁷. Ce faisant, l'exception confirme ironiquement la règle en montrant que quelque chose la dépasse.

Pour montrer que la langue de l'abstraction est particulière et qu'elle masque la possibilité de l'exception, Kierkegaard évoque aussi le fait que « la

²³⁵ Hegel, G.W.H., *Correspondance I*, Gallimard, 1962, p.346

²³⁶ *OC*, X, p.67

²³⁷ *OC*, V, p.145

philosophie hégélienne a aboli le principe de contradiction; plus d'une fois, Hegel lui-même a fulminé contre les penseurs qui ... prétendaient qu'il y avait une alternative »²³⁸. Sur ce point, « Hegel a parfaitement ... raison de dire que, du point de vue de l'éternel, ... dans le langage de l'abstraction ... il n'y a pas de *aut-aut* »²³⁹. Par contre, « Hegel a complètement » tort quand, oubliant l'abstraction, il se précipite de là dans l'existence pour y supprimer à toute force le double *aut* »²⁴⁰.

La règle a ainsi raison dans son immanence, mais puisque la possibilité de l'exception existe en dehors de la règle, elle considère la prétention d'immanence de la règle comme une violence qu'on lui fait. Kierkegaard s'oppose donc au principe d'identité hégélien, qui ne fonctionne que dans la pensée et au fait que cette pensée s'en tienne à l'extériorisation de l'Esprit absolu²⁴¹.

La première allusion kierkegaardienne à Hegel au cours de la période de la double production se trouve dans la préface de l'éditeur Victor Eremita à *L'Alternative* et concerne « la thèse philosophique connue suivant laquelle l'extérieur est l'intérieur, et l'intérieur, l'extérieur »²⁴². Bien que le lien avec l'immanence de la règle n'apparaisse peut-être pas du premier coup d'œil, le traitement de Kierkegaard rend la chose évidente.

En effet, Vicor Eremita écrit que, pour sa part, il a « toujours été un peu hérétique sur ce point de la philosophie; aussi [a-t-il] pris de bonne heure l'habitude de faire [lui-même ses] recherches »²⁴³, avant d'exposer qu'il remarque très souvent

²³⁸ OC, XI, p.4

²³⁹ OC, XI, p.5

²⁴⁰ OC, XI, p.5

²⁴¹ Hegel, G.W. H., *Phénoménologie de l'Esprit I*, Gallimard, 1993, p.27

²⁴² OC, III, p.3

²⁴³ OC, III, p.3

une différence entre ce qu'il voit (l'extérieur) et ce qu'il entend (l'intérieur), de sorte que le livre de *L'alternative* doit être lue dans cette optique :

« Ces papiers m'ont fourni l'occasion de scruter la vie de deux hommes, et mon doute que l'extérieur n'est pas l'intérieur en a été confirmé. C'est particulièrement le cas pour l'un d'eux : il y a une contradiction totale entre sa vie apparente et son for intérieur. Même chose pour l'autre, dans une certaine mesure; sous des dehors banals, il recèle une vie intérieure assez remarquable. »²⁴⁴

En effet, le vide intérieur de l'esthéticien nécessite une extériorisation riche et florissante, tandis que le contenu intérieur de l'éthicien peut se contenter d'une extériorisation d'apparence ordinaire. Dans la mesure où il est question d'attirance sexuelle, l'esthéticien en jouit dans l'immédiat et désespère que la nuit ne puisse se prolonger²⁴⁵, tandis que, par le biais du mariage, loi voulue par le général, l'assesseur prend une responsabilité et prolonge son bonheur jusqu'à ce que la mort l'en sépare. Le personnage éthicien, l'assesseur Wilhelm, écrit d'ailleurs que l'histoire véritable est l'histoire intérieure :

« Quand l'individualité, encore fermée, n'a pas commencé son épanouissement, il s'agit toujours d'histoire extérieure. Mais dès que pour ainsi dire elle éclot, on assiste au début de l'histoire intérieure. ... La première est toujours en dehors d'elle-même, la seconde en dedans d'elle-même; aussi chacune reçoit-elle une histoire conforme à son caractère. »²⁴⁶

Cette « éclosion » correspond évidemment à l'instant du saut dans la décision envers un idéal, et cette « intériorité » ne doit pas être comprise comme pure négativité du point de vue de l'extériorisation, mais plutôt comme la positivité

²⁴⁴ OC, III, p.4

²⁴⁵ OC, III, p.412

²⁴⁶ OC, IV, p.121

qui constitue l'exceptionnalité de l'individu. Cette intériorité est ainsi une possibilité irréductible pour chaque individu²⁴⁷.

La question rebondit dans *Crainte et tremblement*, mais cette fois, c'est la possibilité d'un devoir envers un Dieu transcendant le général qui occupe Constantin Constantius. Ce dernier met donc en contraste le principe de « la philosophie hégélienne [selon lequel] *das Äussere (die Entäusserung)* est supérieur à *das Innere* »²⁴⁸ avec la foi de l'exception qui est « au contraire ce paradoxe : l'intérieur est supérieur à l'extérieur »²⁴⁹.

Avant de passer au prochain thème, notons qu'on trouve aussi dans son journal quelques réflexions sur l'inutilité du système²⁵⁰ lorsqu'il est question d'un individu souffrant²⁵¹ ainsi que la remarque suivante de Frater Taciturnus :

« Si on cherche chez Maître Hegel des lumières sur ce qu'il faut entendre par infini positif, on apprend beaucoup, on se donne du mal, on le comprend; et la seule chose qu'un arriéré ne comprenne peut-être pas, c'est de savoir comment un homme vivant, en pleine vie, devient un être tel qu'il trouve de l'apaisement dans cet infini positif d'ordinaire réservé à la divinité, à l'éternité et aux morts. »²⁵²

4.2.3.2. *Présuppositions « oubliées » de la règle.* Dès 1838 Kierkegaard critique la tendance de jeunes hégéliens à produire des introductions à Hegel sans comprendre que « le fameux commencement par rien dont parle Hegel fut par lui dominé dans le Système »²⁵³.

²⁴⁷ OC, IV, p.160

²⁴⁸ OC, V, p.160

²⁴⁹ OC, V, p.160

²⁵⁰ OC, X, p.31; OC, VII, p.74

²⁵¹ OC, IX, p.268; PP, VI, B, 54.12

²⁵² OC, IX, p.408-9

²⁵³ OC, I, p.72

Plus tard, Haufniensis ajoutera que le passage, la négation et la médiation sont toutes des présuppositions puisque « n'est-ce pas présupposer une chose que de l'employer sans l'expliquer nulle part? »²⁵⁴ Dans le même ordre d'idée, on trouve ce qui suit dans le *Post-scriptum* :

« Le Système commence avec l'immédiat et, par suite, sans présupposition ... de façon absolue; en d'autres termes, le commencement du Système est le commencement absolu. [...] Mais pourquoi, avant d'entreprendre le Système, n'a-t-on pas posé l'autre question ... exactement aussi importante ... : *Comment le Système part-il de l'immédiat, c'est-à-dire : en part-il immédiatement?* À cette question, il faut répondre par un non catégorique. Si l'on admet que le Système vient après la réalité (ce qui entraîne une confusion avec un Système de la réalité), il vient après coup et, par suite, il ne commence pas immédiatement avec l'immédiat avec lequel la réalité a commencé, bien qu'en un autre sens celle-ci n'ait pas commencé par là, puisque l'immédiat n'est jamais, mais est supprimé quand il est. Le commencement du Système, qui part de l'immédiat, *est alors atteint par un acte de réflexion.* »²⁵⁵

Évidemment, Hegel a toujours prétendu s'être abstenu de présuppositions :

« [I]l ne peut être question de *ma* philosophie, mais ... toute philosophie est la conception de l'absolu ... par lui-même ... la théologie ... a toujours exprimé la même chose. Mais des malentendus sur ce point ne peuvent être évités chez des gens qui, lorsqu'il s'agit de pareilles idées, ne peuvent pas perdre de vue leur propre personne. »²⁵⁶

Sur ce point, Kierkegaard va donc à l'encontre de ce qu'a toujours prétendu Hegel, y compris dans le privé comme on vient de le lire dans la lettre précédente. La mise en relief des présuppositions par Kierkegaard confirme ainsi de manière éclatante que la philosophie hégélienne est règle sur toute la ligne.

²⁵⁴ OC, VII, p.181

²⁵⁵ OC, X, p.106

²⁵⁶ Hegel, G.W.H., *Correspondance II*, Gallimard, 1963, p.192

4.2.3.3. *Le mouvement et le réel en logique.* Comme, pour Kierkegaard, la logique a son lieu d'être dans l'abstraction fixe et éternelle le mouvement en est donc exclu, à moins que Hegel ne dispose de « lutins et kobolds de conte de fées qui, en compagnons affairés, travaillent au démarrage du mouvement en logique »²⁵⁷. La logique ne passe au devenir que lorsqu'elle prend conscience de son impuissance face au devenir pour laisser place à l'existence et à la réalité, ce qui implique qu'elle ne fonctionne plus dans l'immanence, mais à partir d'une transcendance²⁵⁸. En effet, pour Kierkegaard, tout mouvement implique la transcendance, tandis que la logique reste dans l'immanence et donc, pour que le négatif entraîne le mouvement et produise son pôle opposé, il faut qu'il contienne davantage que la simple négativité.²⁵⁹

Pour Kierkegaard, le réel correspond à tout ce qui existe et ne peut donc entrer dans la logique²⁶⁰, tandis que pour Hegel, le réel correspond plutôt à ce qui peut être énoncé rationnellement dans un langage objectif.

C'est ainsi que Vigilius Haufniensis, employant une terminologie exceptionnelle tout contre une terminologie de la règle, note que la philosophie hégélienne fait intervenir le mouvement en logique, dans l'immanence de la pensée, « pour de là semer la confusion en prenant trop d'importance en cette science, et trop peu en dehors »²⁶¹.

²⁵⁷ OC, VII, p.114

²⁵⁸ OC, VII, p.114-115

²⁵⁹ OC, VII, p.115

²⁶⁰ OC, VII, p.111

²⁶¹ OC, V, p.222

4.2.3.4. *Conscience malheureuse*. Dans *L'Alternative*, « A » écrit que « comme nous ne sommes pas simplement des philosophes qui contemplant ce royaume à distance, nous allons comme des indigènes observer de plus près les divers stades qu'il comporte »²⁶². Cette mise en garde pleine d'humilité lui laisse la liberté de reprendre le fil de pensée hégélien du point de vue individuel (et non du point de vue du Sujet absolu).

Il consacre ainsi quelques lignes à la section de la *Phénoménologie de l'esprit*²⁶³ où Hegel aborde la conscience double, en opposition avec elle-même, qui ne trouve pas le repos jusqu'à sa réconciliation dans l'esprit existant²⁶⁴. Lorsque la conscience n'existe que pour un idéal et que cet idéal se trouve à l'extérieur d'elle, elle ne peut jamais être *présente* à elle-même et c'est alors qu'elle est « malheureuse ».²⁶⁵

À partir de là, « A » déduit d'abord de l'exposition hégélienne la frontière de la conscience malheureuse, dont la non-présence implique une absence dans le passé ou l'avenir, avant de faire remarquer que les possibilités *grammaticales* d'une présence dans le futur et dans le passé n'empêchent pas qu'il y ait également possibilités de futur sans présent, le *futur antérieur* et d'un temps correspondant pour le passé, le *plus-que-parfait*, temps qui sont « propres à ceux qui vivent dans l'espérance et dans le ressouvenir », l'espérance correspondant évidemment à une vie éternelle et le ressouvenir, au salut obtenu par grâce.

²⁶² Hegel, G.W. H., *Phénoménologie de l'Esprit I*, Gallimard, 1993, p.217

²⁶³ *OC*, III, p.208

²⁶⁴ Hegel, G.W. H., *Phénoménologie de l'Esprit I*, Gallimard, 1993, p.211

²⁶⁵ *Idem*, p.217

L'individu qui vit dans l'espérance ou le ressouvenir n'est pas présent à lui-même, mais il vit dans un présent dans l'espérance ou le ressouvenir. Son état lui permet ainsi d'être au-delà du hasard qui affecte le présent, de sorte que :

« [Un] homme qui espère une vie éternelle est bien en un sens malheureux, dans la mesure où il renonce à la vie présente, mais il ne l'est pas à strictement parler, parce qu'il est présent à lui-même dans son espérance et n'entre pas en conflit avec les divers facteurs du monde fini Et de même pour celui qui vit de ressouvenir »²⁶⁶.

La conscience malheureuse sera donc celle dont l'espérance ne peut lui être présente dans l'avenir et celle dont le ressouvenir ne peut rendre présent un passé qui n'a pas force de réalité pour lui²⁶⁷. Or, c'est ce que Hegel indique aussi lorsqu'il dit que la réconciliation dans la religion « entre ... comme quelque chose de *lointain*, comme un lointain du *futur*, tout comme la réconciliation qu'accomplissait l'autre *Soi* apparaît comme un lointain du *passé* »²⁶⁸, mais ce sont les moments effectifs historiques de la parousie et de la rédemption pour l'ensemble objectif de l'humanité qui sont évoqués par Hegel et non l'existence de l'individualité.

Il s'agit donc ici simplement de mettre en position l'exception tout contre la règle en montrant que ce qui s'applique dans la règle est dénué de réalité pour l'exception.

4.2.3.5. *Dialectique du maître et du serviteur*. Bien que Hegel ne soit pas nommément mentionné, on trouve l'allusion suivante à la dialectique du maître et du serviteur dans un discours édifiant de 1843 :

²⁶⁶ OC, III, p.208-209

²⁶⁷ OC, III, p.208-212

²⁶⁸ Hegel, G.W. H., *Phénoménologie de l'Esprit II*, Gallimard, 1993, p.910

« Or celui qui regarde la vie avec tant soit peu de sérieux voit aisément qu'il n'est pas seulement le maître, mais qu'il est aussi un serviteur ... Seul celui qui fuit lâchement toute explication plus profonde, sans avoir le courage de se charger de la responsabilité du maître en se soumettant au devoir du serviteur ... celui-là seul remplit le temps de considération sans fin et ne menant nulle part, sorte de distraction où son âme, sa faculté de saisir et de vouloir s'évanouissent comme une fumée. »²⁶⁹

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*²⁷⁰, le maître apparaît comme celui qui risque sa vie pour sa vérité propre, tandis que celui qui n'ose la risquer devient son serviteur. C'est ce risque de la vie que Kierkegaard appelle la responsabilité du maître, tandis que le serviteur est employé par le maître comme moyen pour obtenir son désir. Or, comme le serviteur a un véritable rapport à l'objet du désir du maître, ce dernier ne reçoit l'objet que tel qu'il est travaillé par le serviteur et devient dépendant de son serviteur.

C'est alors que Kierkegaard fait intervenir l'exception dans la discussion. Kierkegaard affirme que le maître, celui qui risque sa vie, doit aussi travailler lui-même pour obtenir l'objet de son désir. Le maître hégélien est prêt aux grandes choses parce qu'il ne veut pas travailler, tandis que le maître kierkegaardien est prêt aux grandes choses sur toute la ligne. Si on en reste au maître paresseux hégélien et au serviteur peureux, on pourra suivre le cheminement de pensée de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Or, pour le « maître vaillant » que constitue l'exception kierkegaardienne cela constitue une « sorte de distraction où son âme, sa faculté de saisir et de vouloir s'évanouissent comme une fumée »²⁷¹.

²⁶⁹ OC, VI, p.82-83

²⁷⁰ Hegel, G.W. H., *Phénoménologie de l'Esprit I*, Gallimard, 1993, p.190-201

²⁷¹ OC, VI, p.83

Bien que le nom de Hegel ne se trouve pas explicitement dans l'extrait, nous trouvons intéressant de le mentionner étant donné sa ressemblance avec la philosophie d'exception nietzschéenne. En effet, l'exception confirme ici ironiquement la règle en montrant qu'elle ne s'intéresse qu'aux être « normaux » tandis que l'exception est l'affaire d'hommes extraordinaires, de surhommes échappant à la règle puisqu'ils sont mus par des possibilités trop élevés pour elle.

4.2.3.6. *Médiation*. Le 14 juin 1839, Kierkegaard écrit que, bien que tous les contrastes relatifs peuvent être médiatisés « la personnalité va de toute éternité protester contre l'idée que les contrastes absolus puissent être médiatisés [et] répéter le dilemme immortel: être ou ne pas être – voilà la question »²⁷². C'est dans cet ordre d'idée que Johannes Climacus écrit que:

« Sur le papier, la médiation a assez bon air. On pose d'abord le fini, puis l'infini et l'on dit (sur le papier) : il s'agit de les concilier. Et incontestablement, un existant a aussi trouvé là, en dehors de l'existence, un ferme point d'appui pour pratiquer la médiation sur le papier. ... Sur le papier, on produit l'existence au moyen de la médiation. Dans l'existence où est plongé l'existant, la question, plus simple, est de savoir s'il veut bien consentir à exister. Existant, il n'a pas à forger de fini et d'infini, il doit de façon existentielle *devenir* l'un de ces éléments; et l'on ne devient pas l'un et l'autre à la fois, comme on l'*est* du fait d'*être* un existant, car telle est justement la différence de l'être et du devenir ».²⁷³

D'autre part, Kierkegaard défendra l'idée que la médiation est une appellation erronée de la reprise lorsqu'il s'agit de l'existence exceptionnelle. Tandis que la médiation se produit sur le plan réflexif, au sein de l'auto-développement de l'esprit vers lui-même, reproduisant la même forme sur différents

²⁷² *PP*, II, A, 454

²⁷³ *OC*, XI, p.113

contenus, la reprise se produit dans une existence exceptionnelle qui revient au même point, au même objet, au même évènement, mais avec un esprit différent. Alors qu'une situation est un échec du point de vue de la raison, elle peut être reprise comme un triomphe sur le plan de l'éthique ou de la foi.

La reprise ne se produit pas sur un même plan. À l'instar de la réminiscence grecque, qui retrouve les pâles copies des idées qu'elle a contemplées précédemment avant d'exister humainement, la reprise reprend ce qui s'est déjà produit, actualise ce qui a été de fait. La reprise correspond ainsi à la seconde immédiateté. C'est ainsi que, dans la première partie de *La Reprise*, Constantin revient à Berlin et n'y retrouve rien tel que c'était la première fois et que le jeune poète de la seconde partie arrive à la reprise en suivant l'exemple de Job, et donc par la foi. Comme la foi implique une reprise, cette dernière est donc « le mot d'ordre de toute conception éthique; la ... *conditio sine qua non* de tout problème dogmatique ». ²⁷⁴

Toute la métaphysique existe afin d'être reprise selon Kierkegaard. Si la métaphysique ne peut être reprise, elle n'est pour lui « un vain bruit vide de toute signification » ²⁷⁵ du point de vue de l'existence humaine.

²⁷⁴ OC, V, p.21

²⁷⁵ OC, V, p.21

Conclusion

Comme Kierkegaard n'a commencé à être connu en dehors du Danemark que plusieurs années après sa mort, surtout par le biais de ses écrits où Hegel est le plus présent et que la majorité de ses contemporains danois sont demeurés plutôt méconnus, il était tout naturel qu'il soit d'abord reçu comme devant être ajouté à droite, dans la liste des brillants « jeunes hégéliens ». Sa critique de Hegel est ainsi restée longtemps une affaire « bien connue » et c'est afin de donner un appui à cette critique de mots sans contenu déterminé que Thulstrup a rédigé son *Kierkegaards forhold til Hegel* en 1967, soit plus de cent ans après le décès de Kierkegaard.

Pour Thulstrup, Hegel et Kierkegaard n'ont, en effet, « rien en commun »²⁷⁶, Kierkegaard étant un auteur religieux et Hegel un auteur philosophique. Dès lors, toutes les remarques que Kierkegaard fait sur Hegel sont au détriment de ce dernier et Thulstrup va jusqu'à laisser entendre que Kierkegaard n'a pas même trouvé nécessaire de s'assurer d'être en possession d'une compréhension décente du système hégélien avant de le rejeter²⁷⁷.

Or, malgré l'absence d'objectivité et le nombre étonnant de bizarreries méthodologiques de ce travail pionnier, il aura exposé les critiques kierkegaardiennes de Hegel de manière à ce qu'il en ressorte, au final, que Kierkegaard n'avait rien à voir avec Hegel et, comme cette conclusion correspondait à l'idée bien connue qu'on en avait, aucun autre travail n'a été consacré exclusivement à la question avant la réaction de Stewart en 2003.

²⁷⁶ KRH, p.12

²⁷⁷ KRH, p.381

Comme l'indique clairement le titre de son ouvrage, *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, c'est donc en réaction directe au travail de Thulstrup que Jon Stewart s'est confronté à nouveau, d'une manière exclusive, à la critique kierkegaardienne de Hegel, en se donnant pour tâche de *reconsidérer* le travail de Thulstrup afin d'en problématiser les conclusions²⁷⁸, et de remettre en question la « vision standard » qui en découle²⁷⁹.

Pour ce faire, Stewart met de l'avant une minutieuse étude d'historien visant à départager dans l'écriture kierkegaardienne ce qui concerne Hegel de ce qui concerne ses contemporains danois. Il en conclut que Kierkegaard s'adresse surtout à ses contemporains danois, mais qu'il existe bel et bien des passages qui ne peuvent concerner personne d'autre que le philosophe allemand.

De plus, contrairement à Thulstrup, qui ne trouve qu'une volonté d'annihiler la philosophie spéculative derrière toutes les allusion de Kierkegaard à Hegel, Stewart observe plutôt que Kierkegaard 1) ne rejette pas entièrement Hegel et 2) que son opinion varie à propos de Hegel au fil des années. Il présente donc, en se fondant exclusivement sur le contexte historique, un portrait dynamique de l'appréhension kierkegaardienne de Hegel²⁸⁰.

Stewart a donc apporté une contribution historique de grande valeur permettant de problématiser la conception bien connue du Kierkegaard anti-Hegel dont Thulstrup avait fait la promotion et d'apercevoir précisément les critiques qui ne peuvent s'adresser qu'à Hegel. Par contre, il ne nous procure pas le moyen de

²⁷⁸ KRHR, p.652

²⁷⁹ KRHR, p.27

²⁸⁰ KRHR, p.33-34

comprendre la teneur proprement philosophique de la critique kierkegaardienne de Hegel et c'est donc à cette tâche que nous nous sommes attelés.

Pour ce faire, avant d'aborder la critique kierkegaardienne de Hegel, il nous fallait trouver un moyen d'aborder l'œuvre kierkegaardienne à partir d'un sens qui puisse être compris dans un horizon philosophique. S'il nous paraît, en effet, absurde de comparer le sens religieux des écrits de Kierkegaard au sens philosophique de ceux de Hegel, la comparaison pourra devenir intéressante si on les met tous deux sur un même plan, soit religieux, soit philosophique.

Or, comme notre démarche est philosophique, c'est donc le sens philosophique de l'œuvre kierkegaardienne que nous avons visé, et la notion de philosophie d'exception s'est alors dégagée des textes. Comme nous l'avons exposé, contrairement à la conception religieuse que Kierkegaard entend imposer à ses lecteurs, une lecture de l'œuvre kierkegaardienne comme philosophie d'exception peut s'étendre à l'ensemble de ses textes publiés et permet même de comprendre philosophiquement la conception de la religion qu'il mettra de l'avant à partir de 1843. Cette philosophie de l'exception, que Kierkegaard thématise d'ailleurs lui-même, est une philosophie de l'action, qui passe de la naïveté à la pensée, puis de la pensée vers l'actualisation d'un idéal dans un présent. Elle est donc *immédiate* comme immédiate *seconde*, c'est-à-dire qu'elle se sait immédiate et s'assume comme telle en conservant un rapport à la réflexion.

La philosophie de la règle, quant à elle, est une philosophie qui demeure dans la réflexion et c'est exactement ce que l'on retrouve chez Hegel, dont la

science philosophique s'élève pour atteindre une réalité spirituelle par-delà le fini et le passager de la première immédiateté pour en énoncer objectivement le concept.

C'est ainsi que l'idée que la critique kierkegaardienne de Hegel pouvait être comprise philosophiquement comme exception qui confirme la règle nous est venue à l'esprit. Cette confirmation se ferait d'abord, 1) *réflexivement*, 1.1) en ce que l'exception exclue tout autant la contingence de la première immédiateté que la règle et 1.2) en tant qu'elle rappelle la règle à elle-même lorsqu'elle manque d'objectivité, mais pourrait également être 2) *ironique*, 2.1) d'abord en mettant en lumière les limites de la règle, 2.2) en ensuite en se faisant valoir comme exception, en contraste avec la règle.

Afin d'être en mesure 1) de vérifier si notre perspective pouvait nous donner les moyens de saisir la teneur philosophique de la critique kierkegaardienne de Hegel, 2) d'évaluer si Stewart avait raison de dire qu'un mouvement pouvait y être observé et 3) d'indiquer le moment et le contenu du changement éventuel, il nous a alors fallu procéder à certaines considérations méthodologiques avant de passer à l'exposition de la critique.

Premièrement, il nous fallait évaluer le niveau de pertinence des différents matériaux de l'œuvre kierkegaardienne et nous avons choisi de prioriser les écrits publiés de son vivant afin de nous donner le plus de chance d'accéder à sa pensée la plus achevée et assumée.

Nous avons également expliqué qu'il nous fallait tenir compte des divers pseudonymes puisque l'atmosphère d'écriture conditionne la sémantique chez Kierkegaard. Par exemple, l'éloge que fait le séducteur au libertinage idéal dans

l'Alternative est rédigé de manière à en dégoûter son lecteur par l'auteur religieux qu'est Kierkegaard.

Enfin, pour éviter de mélanger les critiques que Kierkegaard aurait très bien pu faire à d'autres auteurs qui emploient les termes de philosophie, de dialectique, de spéculation, *etc.*, et nous assurer de ne tenir compte que des passages concernant Hegel, nous n'avons trouvé d'autre moyen que de nous en tenir aux passages où le nom de Hegel est explicitement donné par Kierkegaard et de renvoyer les lecteurs intéressés par ses contemporains hégéliens danois au travail de Stewart.

Par la suite, nous avons opté pour une exposition de la critique kierkegaardienne de Hegel en deux moments.

En exposant dans un premier moment les critiques kierkegardiennes de Hegel liées aux trois sphères d'existence que sont l'esthétique, l'éthique et la religion, nous avons pu commencer par montrer comment il est plus heuristique de lire Kierkegaard comme philosophe de l'exception plutôt que comme auteur religieux.

De plus, cela nous a permis d'observer que des variations se sont bel et bien produites au sein de la critique kierkegaardienne de Hegel, c'est-à-dire, pour être précis, que la philosophie d'exception kierkegaardienne confirme la philosophie de règle hégélienne, d'une part *réflexivement* sur le plan esthétique et sur le plan éthique avant 1843, et d'autre part, *ironiquement* lorsqu'il est question d'éthique à partir de 1843 comme sur le plan religieux, de sorte qu'il y a bel et bien un mouvement sur le plan éthique exclusivement à partir de l'amorce de l'œuvre double en 1843.

Enfin, nous avons également proposé une explication du changement de son opinion sur le plan éthique par le fait que la philosophie de l'exception s'actualise alors sur le plan de la religiosité chrétienne à partir de 1843.

Fort de ces précisions, nous avons pu ensuite vérifier qu'il était possible de subsumer thématiquement les critiques non abordées dans la première section sous les diverses possibilités de confirmation de la règle par l'exception.

Évidemment, nous sommes conscient des limites de nos conclusions. Premièrement, si nous lisons les journaux d'après l'entrée de 1850, où Kierkegaard mentionne une dernière fois Hegel comme faisant partie des penseurs les plus profonds²⁸¹, Chestov n'a pas tort lorsqu'il écrit que Kierkegaard s'est « pris ... à détester Hegel et ... à le mépriser »²⁸². En effet, par la suite, Hegel n'est plus mentionné par Kierkegaard que comme ayant introduit la confusion sur le christianisme²⁸³ en l'altérant²⁸⁴ par une stupidité impudente²⁸⁵ et pour montrer son appréciation de l'usage fait par Schopenhauer de *Windbeutel* (sac à vent) à propos de Hegel²⁸⁶.

Il faut dire qu'au cours des dernières années de sa vie, la philosophie de l'exception se dissout complètement dans l'œuvre kierkegaardienne. Ce dernier cesse alors de confirmer la règle par sa position exceptionnelle pour s'attaquer officiellement à l'église danoise. Cette attaque, que Kierkegaard conduira jusqu'à son refus ultime de toute relation avec l'Église danoise sur son lit de mort²⁸⁷, est en

²⁸¹ *PP*, X.2, A, 401

²⁸² Chestov, Léon, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Vrin, 1972, p.49

²⁸³ *PP*, X, A, 431

²⁸⁴ *PP*, X, A, 429

²⁸⁵ *PP*, XI, A, 14

²⁸⁶ *PP*, XI, A, 183

²⁸⁷ Garff, Joakim, *Søren Kierkegaard : A Biography*, Princeton University Press, 2005, p.788-789

effet directe et sans équivoque. Il écrira alors, entre autre, que « si ... tu cesses de participer au culte officiellement rendu à Dieu tel qu'on le pratique actuellement ... tu as toujours une faute de moins sur la conscience »²⁸⁸.

L'approche de Thulstrup n'est donc pas complètement erronée puisqu'il est parfaitement exact que le Kierkegaard d'après 1850 n'a rien à voir avec Hegel. Par contre, la position de Kierkegaard, au cours de la période où mentionne Hegel dans ses publications, correspond au combat de Nietzsche contre « l'exception qui fait la guerre à la règle au lieu de comprendre que le maintien de la règle est ce qui donne de la valeur à l'exception »²⁸⁹ et montre toujours beaucoup de respect pour Hegel en le confirmant dans ce que la règle a de valable pour l'exception sur le plan de la réflexion ou de manière ironique, tel que nous l'avons exposé ci-haut.

Enfin, il est fort possible que l'on se refuse à considérer l'exception comme possibilité philosophique légitime. Pour ce faire, on devra, par contre, nécessairement procéder comme règle à partir de la règle et l'entreprise la plus brillante en ce sens a été faite par Adorno qui abordera Kierkegaard à partir de la « loi de la forme philosophique » qui « exige l'interprétation du réel dans la connexion concordante des concepts »²⁹⁰.

La critique d'Adorno, en son essence même, doit mettre en doute que la subjectivité puisse être la vérité, car elle *est* volonté d'objectivité. Ainsi, jamais l'existence n'est prise en compte par Adorno, mais toujours le système de l'existence, le langage de l'existence, qu'il reconstruit à partir des écrits kierkegaardien entièrement dans la réflexion, dans l'immanence de la pensée, de

²⁸⁸ OC, XIX, p.77

²⁸⁹ Nietzsche, Friedrich, *La volonté de puissance II*, Gallimard, 1995, p. 351

²⁹⁰ Adorno, Thodor W., *Kierkegaard : Construction de l'esthétique*, Payot, 1979, p.11

manière à pouvoir « le tenir dans le terrier de l'intériorité indéfiniment réfléchie »²⁹¹.

Adorno conclut d'ailleurs en avouant que son projet critique consiste à cristalliser une ontologie « à partir de la philosophie de Kierkegaard, en contradiction avec l'intention dominante de celle-ci »²⁹². Et cette contradiction n'est pas réconciliée, de sorte qu'elle nous laisse dans *l'alternative* entre, *ou bien* l'absence de l'exception dans l'immanence de la pensée médiatisée, *ou bien* la possibilité de l'exception, dans la vie présente, comme immédiateté seconde.

²⁹¹ Adorno, Theodor W., *Kierkegaard : Construction de l'esthétique*, Payot, 1979, p.25

²⁹² Idem, p.235

Bibliographie

- Adorno W., Théodor, *Kierkegaard*, Payot, 1995
- Althusser, Louis, *Écrits philosophiques et politiques I*, Éditions STOCK/IMEC, 1999
- Aristote, *Métaphysique I*, Vrin, 1991
- Caron, Jacques, *Angoisse et communication chez S. Kierkegaard*, Odense University Press, 1992
- Chestov, Léon, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Vrin, 1948
- Clair, André, *Pseudonymie et paradoxe : la pensée dialectique de Kierkegaard*, Vrin, 1976
- Colette, Jacques, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Gallimard, 1994
- Fenves, Peter, « *Chatter* »: *Language and History in Kierkegaard*, Stanford University Press, 1993
- Febvre, Lucien, *Un destin: Martin Luther*, PUF, 1968
- Fenger, Hennig, *Kierkegaard, the myths and their origins: studies in the Kierkegaardian papers and letters*, Yale University Press, 1980
- Garff, Joakim, *Søren Kierkegaard : A Biography*, Princeton University Press, 2005
- Gauthier, Yvon, *Hegel : introduction à une lecture critique*, PUL, 2010
- L'arc et le cercle; l'essence du langage chez Hegel et Hölderlin*, Les éditions Bellarmin, 1969
- Green, Ronald M., *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*, State University of New-York Press, 1992
- Hadot, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2001
- Apprendre à philosopher dans l'antiquité*, Librairie générale française, 2004

- Hegel, G.W.F., *Correspondance I-III*, Gallimard, 1962-1967
Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, Gallimard, 1970
La science de la logique, Aubier-Montaigne, 1976
Phénoménologie de l'esprit I-II, Gallimard, 1993
Principes de la philosophie du droit, GF, 1999
- Heidegger, Martin, *Être et temps*, Gallimard, 1986
- Hesse, Hermann, *Romans & nouvelles*, Librairie générale française, 2002
- Higman, Francis, *La réforme: Pourquoi ?*, Fides, 2001
- Hus, Jean, *Lettres de Jean Hus écrites durant son exil et dans sa prison*, Bibliolife
- Jaspers, Karl, *Nietzsche et le christianisme, suivi de Raison et existence*, Bayard, 2003
- Kierkegaard, Søren, *Correspondance*, Éditions des Syrtes, 2003
Œuvres complètes, Éditions de l'Orante, 1966-1986
Søren, Kierkegaard Papirer, Gyldendal, 1909-1948, 1968-1970
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947
- Le Blanc, Charles, *Kierkegaard*, Les belles lettres, 2004
- Léonard, Émile G., *Histoire générale du protestantisme*, PUF, 1961
- Lévinas, Emmanuel, *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, 1991
- Melantschuk, Gregor, *Kierkegaard's Concept of Existence*, Marquette University Press, 2003
Kierkegaard's thought, Princeton University Press, 1974
The controversial Kierkegaard, Wilfrid Laurier University Press, 1980
- Marcia Morgan, *Adorno's Reception of Kierkegaard: 1929-1933*, Søren Kierkegaard Newsletter, Number 43, septembre 2003, p.8-12
- Maryvonne Perrot, *Sören Kierkegaard, l'exception*, Éditions du Beffroi, 1989
- Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, 1953
- Mesnard, Pierre, *Kierkegaard*, Presses universitaires de France, 1970
- Nietzsche, Friedrich, *La volonté de puissance II*, Gallimard, 1995
- Perrot, Maryvonne, *Sören Kierkegaard, l'exception*, Éditions du Beffroi, 1989

- Politis, Hélène, *Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard*,
Éditions Kimé, 2009
- Saint Germain, Charles-Éric, *L'avènement de la vérité; Hegel-Kierkegaard-Heidegger*,
L'Hermittan, 2003
- Schlegel, Friedrich, *Fragments*, Librairie José Corti, 1996
- Stewart, Jon, *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, Cambridge University
Press, 2003
- Taylor, Marc, *Journeys to Selfhood; Hegel & Kierkegaard*, University of California
Press, 1980
- Thulstrup, Niels, *Kierkegaard and Hegel in Bibliotheca Kierkegaardiana, vol.4., C.A.*
Reitzels Boghandel A/S, 1979
Kierkegaard and the church in Denmark, Reitzel, 1984
Kierkegaard's Relation to Hegel, Princeton University Press, 1980
- Vergote, Henri-Bernard, *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard*, PUF, 1993
- Wahl, Jean, *Kierkegaard: L'Un devant l'Autre*, Hachette littérature, 1998
- Wertphal, Merold, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, The Pennsylvania
State University Press, 1987