

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 21 (1971)
Heft: 6

Artikel: Actualité de Kierkegaard
Autor: Cornu, Michel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380979>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ACTUALITÉ DE KIERKEGAARD

Kierkegaard, croyons-nous, n'est plus tellement à la mode : d'autres courants de pensée, d'autres préoccupations, d'autres manières d'aborder l'homme occupent l'avant-scène. La parution de certaines de ses œuvres en livres de poche ne change rien à cette réalité. Mais c'est justement parce qu'il n'est plus à la mode qu'il peut être actuel. Car toute mode risque de restreindre sa pensée à une interprétation trop précise : on l'a bien vu, par exemple, dans les années d'après-guerre, quand la pensée dite existentialiste tenait le haut du pavé : Kierkegaard était alors surtout le père de l'existentialisme. Le titre même de la traduction française de la maladie mortelle ou maladie à la mort (en allemand, *die Krankheit zum Tode*) par le *Traité du désespoir* (comme si l'on pouvait faire, quand on est Kierkegaard, un traité sur le désespoir) est symptomatique. La mode ne peut être que rétrospectivement utile pour saisir dans quel sens on avait tiré Kierkegaard. Ne vaut-il donc pas mieux affirmer que l'actualité d'un tel penseur ne jaillit que dans son inactualité, quand on croit que décidément on a fini d'en débattre avec lui, que l'on a surmonté sa problématique ? Ce que G. Deleuze, dans son très remarquable ouvrage, *Nietzsche et la philosophie*, dit de la philosophie de Nietzsche, s'applique aussi à celle de Kierkegaard :

« ... la philosophie a, avec son temps, un rapport essentiel : toujours contre le temps, critique du moment actuel, le philosophe forme des concepts qui ne sont ni éternels ni historiques, mais intempestifs et inactuels. L'opposition dans laquelle la philosophie se réalise est celle de l'inactuel avec l'actuel, de l'intempestif avec notre temps. »¹

Ce caractère intempestif, *unzeitgemäss*, qui n'est pas selon la mesure du temps, nous conduit au cœur même de la philosophie de Kierkegaard et de son actualité.

¹ G. DELEUZE : *La philosophie de Nietzsche*. PUF, Paris, 1962, p. 122.

« Kierkegaard et Nietzsche sont de ceux qui apportent à la philosophie de nouveaux moyens d'expression. On parle volontiers, à leur propos, d'un dépassement de la philosophie. »¹

Ainsi s'exprime Deleuze encore, dans un autre ouvrage fort pénétrant, *Différence et répétition*. Kierkegaard lui-même est conscient de son caractère novateur. Dans le *Post-scriptum*, sous le pseudonyme de Johannès Climacus, il écrit ceci :

« Je ne suis rien moins dans la philosophie qu'un diable d'homme appelé à créer un nouveau courant. »²

En quoi consiste donc cette nouveauté ? La philosophie n'est plus « une explication à distance » comme écrit de Wælhens, cité par Sartre³. Elle veut être une avec l'expérience elle-même ; elle ne veut plus être ce spectateur non engagé qui constate et représente ; elle veut adhérer à l'existence dans sa manifestation même, dans son dévoilement.

Or, l'existence n'est jamais, pour Kierkegaard, une perfection, comme elle l'est pour les rationalistes ; ni une position, comme elle l'est pour Kant. Elle est d'abord angoisse et désespoir, absence et fêlure. L'individu se sent donc comme brisure, comme être à se faire.

La rencontre première de l'individu avec lui-même, cette rencontre fondamentale se fait sous le mode du sentir, et non de la réflexion. L'homme n'est pas premièrement une pensée qui, par une saisie d'elle-même se pose et pose l'être. C'est le senti qui, rendant l'âme perplexe, la force à penser ; c'est le senti qui, comme senti de la déchirure, de la faille, de l'inadéquation révèle l'homme à lui-même comme problématique. Et c'est ce caractère problématique qui va forcer la pensée à se manifester, qui va la contraindre à penser. Et la pensée doit penser ce qui n'est pas d'elle ; elle doit devenir pensée de l'impensable. Aussi va-t-elle lyriquement s'efforcer de tendre au-delà d'elle-même pour tenter de découvrir le paradoxe.

Le point de départ de la pensée n'est donc point un consensus sur le caractère universel de la raison, par exemple, qui viendrait justifier le projet de penser. Le point de départ de la pensée est un événement qui isole et individualise. La philosophie est de l'ordre du problème qui surgit sans cesse nouveau. Elle est donc bien plus de l'ordre de la question, en tant que question « questionnante », que de la solution. Elle n'est pas une image de la pensée susceptible d'être en accord avec le vrai et supposée telle ; elle est manifestation du problème comme problème.

¹ G. DELEUZE : *Différence et répétition*. PUF, Paris, 1968, p. 16.

² *Post-scriptum non scientifique aux Miettes philosophiques*. Gallimard, Paris, 1949, p. 422.

³ J.-P. SARTRE : *L'Universel singulier*, p. 29. In *Kierkegaard vivant*. Coll. Idées, Gallimard, Paris, 1966.

Ce qui importe dès lors, ce n'est pas le résultat, ce n'est pas le *qu'est-ce que*, c'est le *comment*, c'est le *qui*. Le but de la pensée n'est pas de faire l'accord sur un résultat reconnu généralement, mais de dévoiler le problème de l'appropriation du comment par le sujet. En tant que telle, la pensée reste toujours dans l'incomplétude et oblige celui qui veut la déchiffrer à remonter jusqu'au fond de l'intériorité.

Dans une telle perspective, le projet de la pensée ne peut plus être de vouloir fonder la vérité et, du même coup, de dénoncer l'erreur. Ceci reviendrait à mettre sa confiance dans le résultat, à oublier que si la vérité est, elle ne peut être que dans l'appropriation — le comment — par le sujet — le qui. « La vérité est la subjectivité ». Certes, Kierkegaard complète cette phrase célèbre par, « la subjectivité est la non-vérité » ; mais il faut comprendre que cette dernière phrase n'est pas la marque d'un renoncement au problématique ; car l'objectivité absolue, qui est la vérité, ne peut être appréhendée que par la subjectivité dans l'appropriation. C'est pourquoi l'Homme-Dieu, qui est la vérité, ne se présente pas comme objet de savoir, mais comme manifestation de la vérité. C'est pourquoi encore il ne peut donner à ses disciples, comme seule imitation, que ces paroles : « Devenez semblables à moi. »

La philosophie ne peut donc que changer de pôle. En effet, le sens est dans le problème lui-même et dans son appropriation par le sujet, et non dans la visée d'un savoir absolu qui inciterait la pensée à médiatiser les multiples contradictions. La philosophie ne sera plus science du fondement, mais art de l'interprétation et de l'évaluation. La philosophie de Kierkegaard n'est pas un idéal de connaissance, mais une interprétation de l'existence : c'est un des sens de la philosophie des stades qui n'est pas du tout une systématique de l'existence, le schématisme d'une mauvaise philosophie anthropologique. La philosophie de Kierkegaard n'est pas une découverte du vrai au sens traditionnel de la métaphysique, elle est évaluation qualitative : c'est un des sens de la dialectique de l'existence qui n'est pas volonté de totaliser l'existence, mais de dégager certaines valeurs des diverses formes d'existence.

Rappelons le point de départ : ce qui isole, ce qui fait problème, ce qui exprime le désaccord avec soi-même, le monde et les autres, est à l'origine de la pensée. Ce point de départ n'est jamais oublié. Bien au contraire, la philosophie permettra de sauvegarder, chez Kierkegaard, le caractère irréductible du singulier. Le comment est toujours saisi par un sujet unique qui doit réaliser pour lui-même et par lui-même l'appropriation, sans laquelle, ce que l'on appelle la vérité, n'est que « métaphysique ». Et c'est pourquoi Sartre a raison de dire que « par la nécessité de l'ancrage, il n'est d'incarnation de l'uni-

versel que dans l'irréductible opacité du singulier »¹. Ce n'est que dans la subjectivité, qui ne peut jamais, sous peine de se dissoudre, se réduire à l'objectivité, que réside le sens ultime. Oublier le je, c'est construire une abstraction, c'est oublier la réalité humaine, c'est construire un palais et habiter une écurie, c'est décidément, sous prétexte de sérieux scientifique, manquer le seul sérieux véritable, celui de la subjectivité qui n'est pas un savoir, mais un pouvoir².

Les questions du *comment* et du *qui* ne peuvent être adressées et comprises que par des êtres singuliers. Et comme ce sont les vraies questions, il faut à tout prix sauvegarder les différences irréductibles que constitue l'universalité des subjectivités. Pour Kierkegaard, comme pour Deleuze, à la généralité du particulier, il faut opposer l'universalité du singulier³. Il ne s'agit donc pas de se soumettre à un modèle général, au dogmatisme du sens commun, au savoir conçu comme un système ; il faut oser inventer et non se rappeler, agir et non considérer passivement ; il faut oser penser ; penser seul, penser contre son temps.

Ce souci de la différence comme irréductible, cette passion de la subjectivité, cette exigence de sauver l'intériorité, conduira Kierkegaard à une critique, non seulement de la conception traditionnelle du savoir et de la vérité, mais aussi de la morale, des notions de bien et de mal.

Ces notions de bien et de mal, en tant que lois morales, sont l'expression du général. S'y soumettre sans autre, c'est abdiquer son caractère singulier, c'est dissoudre l'intériorité en extériorité. Comme l'écrit encore Deleuze, « la généralité est de l'ordre des lois »⁴.

Mais la loi détermine seulement la ressemblance des sujets qui y sont soumis, et leur équivalence face à des termes qu'elle désigne. Or,

¹ Art. cit., p. 46.

² Il vaut la peine de citer un passage du *Journal* :

« Toute communication de la vérité est devenue abstraite : le public est maintenant l'instance ; les feuilles s'appellent la rédaction ; les professeurs la spéculation ; les pasteurs sont la médiation ; personne, personne n'ose dire « je » !

Mais puisque la première condition absolue de toute communication de la vérité est la personnalité, comment alors la vérité peut-elle trouver son compte à cette ventriloquerie ! Il s'agissait donc de remettre la personnalité en place.

Dans ces circonstances, commencer tout de go par son propre moi, quand le monde était si vicié à ne plus jamais entendre un « je », c'était impossible. Ma tâche fut alors d'inventer des personnalités d'écrivains et de les faire surgir en pleine réalité de la vie, pour habituer tout de même un peu les hommes à parler à la première personne.

Mon action n'est ainsi sans doute que celle d'un précurseur, jusqu'à ce que vienne celui qui, au sens le plus strict, dira : je.

Mais le revirement de cette abstraction non humaine vers la personnalité, c'est ma tâche. » *Journal* XI A 531. Trad. franç., Gallimard, Paris, 1955, T. III, p. 160.

3, 4 G. DELEUZE, *Différence et répétition*, p. 8.

il y a des individus, Kierkegaard pense à lui-même, mais aussi à des Abraham, à des Job, par exemple, qui ne peuvent se soumettre au général, qui ne peuvent être jugés par les critères traditionnels qui déterminent le bien et le mal ; la grave erreur des amis de Job consiste à ne pas comprendre cette réalité.

Avant Nietzsche, Kierkegaard reconnaîtra, pour de tout autres raisons d'ailleurs, la nécessité d'un dépassement de la morale ; mais ceci ne le conduira pas, à la différence de Nietzsche, à une morale du dépassement.

Le primat de la subjectivité permet de sauvegarder la différence du singulier ; ceci permet le dépassement de la morale qui permet à son tour une authentique répétition. Si ce thème aussi apparaît chez Nietzsche, c'est pourtant Kierkegaard qui est le premier à l'avoir pensé et à avoir donné ainsi un de ses concepts importants à la philosophie contemporaine.

La répétition n'est jamais répétition du même, au sens où la nature se répète, dans ses cycles et ses saisons. Kierkegaard précise bien, dans sa note à Heiberg, qu'il ne parle jamais de la nature ¹. La répétition n'est pas possible comme expérience esthétique, comme volonté de retrouver une émotion, un sentiment, car tout change autour de la volonté. C'est ce qu'exprime la première partie de *La Répétition*, un des livres les plus importants de Kierkegaard, et par trop peu connu. La répétition n'est pas non plus retour provoqué par une habitude, au sens où la vertu serait une habitude. Elle n'est pas davantage réminiscence d'un savoir oublié.

Elle est, en effet, toute tournée vers l'avenir. Elle n'est, par conséquent, pas du domaine de la spéculation, mais de celui de l'action. La répétition est une conduite, ou, comme dit Kierkegaard, une marche en avant. Une marche en avant de l'esprit ; de l'esprit individuel. Contrairement à la médiation qui en reste à l'immanence, elle est mouvement en fonction de l'éternité, saut dans l'absurde. La répétition appartient à la sphère du religieux, elle est de l'ordre de la foi. C'est par elle qu'Abraham retrouve son fils éternellement, même s'il avait dû mener jusqu'à son terme le sacrifice d'Isaac. C'est par elle que Job, contestant le général et les explications de seconde main, persistant dans sa passion, reçoit tout à nouveau, redevient lui-même. La répétition, catégorie du religieux, exprime l'opposition du singulier au général, de l'esprit individuel à l'esprit du monde, de l'éternité à la permanence.

Ces brèves remarques sur la catégorie de répétition nous conduisent à voir en quoi réside l'actualité de Kierkegaard sur le plan théologique. Car, toute sa pensée est, en son fond, réflexion sur le devenir

¹ Cf. *La Répétition*, trad. P.-H. Tisseau. Bazoges-en-Pareds, 1948, pp. 97-116.

chrétien ; et l'auteur de *L'École du christianisme* tente de rendre possible une authentique philosophie chrétienne.

La philosophie, chez Kierkegaard, ne cherche plus à fonder une vérité éternelle, dans la mesure où la vérité est affaire d'appropriation individuelle, mais pas davantage une vérité historiquement relative, puisqu'il en va de la béatitude éternelle. La vérité, c'est l'appropriation par la foi de l'Être éternel qui se fait temporel. En déplaçant le centre de la problématique du savoir au pouvoir, en sauvegardant l'appropriation de la vérité par l'individu, Kierkegaard manifeste que le christianisme n'est pas d'abord une doctrine, mais une Personne qui s'adresse, non à des seules raisons, mais à des personnes. Le christianisme est à la mesure de celui qui le prêche. L'existant joue donc un rôle essentiel comme témoin. Et l'auteur de *L'Instant* sait de quoi il parle. Comme le Christ n'est pas objet de savoir que l'on pourrait posséder, comme il est objet de croyance et que celle-ci ne peut se manifester que par des actes, le témoin n'en aura jamais fini. Ainsi apparaît un autre point capital du christianisme : il est un devenir ; la foi n'existe que si la possibilité de douter existe aussi ; la foi n'est jamais un résultat ; c'est en ce sens que Kierkegaard dit que l'on n'est jamais chrétien, mais qu'on le devient.

Par cette insistance sur l'importance de l'appropriation, le penseur danois montre que le christianisme est du domaine subjectif, du domaine de la vie, non de la connaissance. Or, comme le note Michel Henry dans *L'Essence de la manifestation* :

« Le milieu où se meut la connaissance, dans lequel elle n'approche pas l'être, mais plutôt s'éloigne de lui, est l'objectivité. Dès qu'une pensée a affaire à la vie, dès qu'elle se produit à partir de son essence, de cette essence de la vie qui est aussi la sienne, elle ne reconnaît plus dans l'objectivité le moyen de parvenir à ce qui lui importe le plus... la connaissance n'est plus pour elle un moyen de connaître, le milieu absolu de l'extériorité ne constitue plus un accès, mais son contraire, non plus une voie, mais ce qui interdit tout accès et barre toute voie, une cloison et un mur. C'est pourquoi dans le monde spirituel où la vie se rapporte à la vie, l'esprit à l'esprit... il n'y a point place pour la connaissance objective qui ne pourrait s'y produire que comme une « faille », qui ne pourrait que la détruire. »¹

Kierkegaard déjà, contre la tentation de l'objectivité, du rationalisme, du système, n'a fait que répéter une telle réalité.

Plus profondément encore, comme l'a bien montré Walter Schulz dans son opuscule, « Sören Kierkegaard, Existenz und System »²,

¹ MICHEL HENRY : *L'Essence de la manifestation*. PUF, Paris, 1963, pp. 504-505.

² Cf. WALTER SCHULZ : « Sören Kierkegaard, Existenz und System ». Neske, Pfullingen, 1967, p. 33.

c'est le rapport à la transcendance qui change de sens. Le paradoxe du christianisme, c'est que l'éternel se fait temporel. Si l'éternel n'est plus dans l'éternel seulement, mais dans le temps, le rapport à la transcendance se transforme. Pour atteindre l'éternel, l'homme ne doit pas franchir, dépasser le temporel, mais doit justement pénétrer dans le temps, parce que c'est en lui qu'il trouvera l'éternel. En Christ s'accomplit l'élimination de la spéculation. L'entrée de Dieu dans le temps rend caduc l'effort de l'homme pour sortir du temporel et penser *sub specie aeterni*.

L'incarnation de Dieu a un sens, à savoir le pardon des péchés. Le pardon des péchés ne signifie rien d'autre que de s'accepter comme un homme consolé. C'est cela qui vient libérer l'existant du désespoir. Le croire comporte un risque immense : c'est croire contre l'objectivité, dans l'incertitude, que, par l'incarnation de Dieu, l'homme est justifié. La tradition, comme le montre encore W. Schulz¹, posait l'homme comme un composé de fini et d'infini, à la différence de Dieu qui est pur infini. Mais ce composé pouvait être dépassé parce que la meilleure part, la divine-infinie, pouvait être détachée soit par les propres forces de l'homme, soit avec l'aide de Dieu. Ce détachement accomplit le mouvement de transcendance. Kierkegaard admet, avec la tradition, que l'homme est composé de fini et d'infini. Mais ce composé n'est plus, pour lui, détachable, il est compris comme le devoir de l'homme, comme son être. Le problème n'est plus, par conséquent, cette élévation du mouvement de transcendance, mais le comment du comportement de l'existant dans son ambiguïté qu'on ne peut pas, puisqu'elle est l'essence même de l'homme, surmonter.

La croyance est de s'accepter comme un homme pardonné, comme un existant posé dans sa vérité d'existant par le Maître décision, comme Kierkegaard appelle le Christ, dans les *Miettes philosophiques*. Si l'homme ne peut jamais surmonter ce composé de fini et d'infini, s'il reste toujours un existant, un unique, comme dit Kierkegaard, il ne pourra jamais se fondre, fusionner avec celui qui le fonde. La différence subsiste.

Mais la croyance instaure une autre différence : celle du chrétien avec le monde. En insistant sur cet aspect, Kierkegaard redonne au christianisme son aspect polémique. On ne peut assimiler le christianisme au général, à la morale, au système, à la spéculation. Kierkegaard le dit, le répète et le crie même dans *L'Instant*. Il y a là, croyons-nous, un avertissement très actuel. La confusion du christianisme avec ce qu'il n'est pas, l'oubli que « l'individu détermine son rapport au général par son rapport à l'absolu, et non son rapport à l'absolu

¹ *Ibid.*, p. 32.

par son rapport au général »¹, bref, la confusion des sphères d'existence, si elle ne risque plus tant de s'opérer par rapport au système (il faut entendre le système hégélien) ou par rapport à la morale, risque bien, par contre, de s'opérer par rapport à d'autres domaines de la vie pratique et de la pensée, par rapport à des idéologies. L'appel de Kierkegaard, qui est un appel à la mauvaise volonté, un appel à faire le contraire de ce qu'*on* dit à l'individu de faire, un refus de tomber dans l'obéissance des autres, une manifestation de la nécessité de s'affirmer seul dans son combat avec Dieu, reste d'une étrange actualité.

L'accent mis, dans ces derniers mots, sur l'actualité théologique de Kierkegaard, nous amène à une dernière partie, où le penseur danois sera plutôt utilisé comme prétexte. Nous aimerions montrer en effet qu'il peut nous éclairer face aux problèmes que nous devons affronter dans la société actuelle. Or, Kierkegaard n'a jamais parlé de politique, de problèmes sociaux (il n'y a à ce propos que quelques rares remarques dans ses *Journaux*) il ne s'y est au fond pas intéressé; dans ce domaine, il avait surtout des préjugés. Et pourtant...

Et pourtant, sa revendication de la subjectivité nous paraît plus urgente et plus actuelle que jamais; et ceci non seulement dans la vie chrétienne, mais aussi dans la vie sociale.

Kierkegaard déjà montre que dans un système médiatisé où tout est devenu abstrait, il n'y a plus d'hommes responsables de quelque chose. Le danger de toute volonté de systématisation n'est-il pas la réduction des différences? L'oubli du singulier au nom du général tout puissant ne prépare-t-il pas, sous des représentations apparemment variées et apparemment inoffensives, l'ordre de l'indifférence, l'ordre du numéro interchangeable et non celui de l'individu chaque fois unique? N'avons-nous pas à combattre contre tout ce qui fait écran entre l'homme et l'homme?

Mais n'avons-nous pas déjà succombé? Voulons-nous encore nous sortir du domaine de la représentation, de l'imitation et de la recherche du même sous toutes ses formes? En 1846 déjà, Kierkegaard écrivait dans le *Post-scriptum*:

« Au lieu que d'exister éthiquement est la réalité, l'époque est devenue contemplatrice [le traducteur traduit ainsi le mot danois *betragtende*, en allemand *betrachten*; il n'y a donc aucune idée de contemplation, mais de considération, de regard du dehors] d'une façon si prépondérante que non seulement tout le monde l'est, mais que finalement cette contemplation se trouve faussée, étant considérée comme la réalité. On sourit de la vie monacale et, pourtant, jamais ermite n'a vécu d'une façon aussi irréaliste que l'on vit de nos

¹ *Crainte et tremblement*, trad. P.-H. Tisseau, Aubier, Paris, 1952, pp. 110-111.

jours, car un ermite faisait bien abstraction du monde entier, mais pas de lui-même. »¹

Nous sommes entrés dans ce qu'un auteur contemporain appelle « la société du spectacle »². Chacun se donne lui-même en représentation ; or, cette représentation est modelée sur la représentation que donnent certains personnages réels, qui sont eux-mêmes reçus au niveau du mythe : idoles, vedettes que les communications de masse façonnent pour nous. Chacun peut choisir selon son goût, mais ce goût doit coïncider avec celui de tout le monde. Pourrait-il d'ailleurs ne pas coïncider ?

Toute cette attitude n'est-elle pas conséquence de l'abandon de la subjectivité ? Il faut encore citer ce passage du *Post-scriptum* :

« Je n'ai pas besoin de raconter mes nombreux faux pas, mais il m'apparut clairement à la fin que l'erreur de la spéculation et que le droit, basé sur cette erreur, qu'elle prétend avoir de rabaisser la foi à un moment de la pensée, n'est pas quelque chose de fortuit, mais réside beaucoup plus profondément dans la direction de toute notre époque — en ceci qu'au milieu de tout ce savoir on a oublié ce que c'est qu'EXISTER et ce que signifie l'INTÉRIORITÉ. »³

Face au danger que représente une certaine conception des sciences humaines (nous ne disons pas des sciences humaines, mais une certaine conception seulement) de dissoudre l'homme, il est utile de revenir à Kierkegaard. Dans un colloque sur Kierkegaard, organisé par l'UNESCO, J. Wahl s'exprimait ainsi :

« Il est bon qu'en face de toutes les explications qui sont d'ailleurs en lutte les unes avec les autres, aussi suffisantes et par là même insuffisantes les unes et les autres, qu'elles viennent de Freud, de Marx, d'autres encore, se maintienne une théorie qui affirme que le *qui* et le *comment* ne peuvent jamais être complètement ni expliqués ni même explicités. »⁴

Là où il y a danger d'identification, de réduction de la personnalité par l'organisation d'une société avancée, que cette société soit de type marxiste ou capitaliste, sur ce point peu importe, dangers de bureaucratisation, de propagande, de publicité, de tyrannie de l'homme par l'homme et par les choses, il faut rappeler l'exigence de la subjectivité. Celle-ci n'est pas appel à l'irrationnel qui, dans le domaine de l'histoire, conduit aux issues finales que nous connaissons. Elle n'est pas non plus acceptation du désespoir. Elle est appel à l'autonomie de l'individu, à son sens de la responsabilité. Cette redécouverte de la subjectivité authentique, telle que Kierke-

¹ *Post-scriptum*, p. 213.

² GUY DEBORD : *La Société du spectacle*. Buchet/Chastel, Paris, 1967.

³ *Post-scriptum*, p. 160.

⁴ JEAN WAHL, in *Kierkegaard vivant*, p. 211.

gaard l'a manifestée dans son œuvre, c'est-à-dire ne se comprenant, en dernier ressort, qu'en rapport avec l'objectivité absolue, ne conduira pas, si paradoxal que cela puisse d'abord paraître, à une individualisation égoïste (dans ce domaine, nous ne savons si l'on peut proposer de meilleur modèle que celui de notre société), mais à la possibilité d'une communication authentique.

Il n'est pas inutile de se demander si, en dehors de la subjectivité, on n'aboutit pas qu'à une survie, si dorée soit-elle, et non pas encore à la vie. S'il est vrai que le passage de la survie à la vie est l'enjeu de la destinée de l'homme contemporain, alors, il vaut encore la peine d'interroger Kierkegaard en lui posant nos propres questions.

MICHEL CORNU.