

**LA RÉCEPTION DE KIERKEGAARD PAR LES THÉORICIENS CRITIQUES :  
ENJEUX ET HÉRITAGES PHILOSOPHIQUES**

FRANCIS LEMELIN-BELLEROSE

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa  
dans le cadre des exigences du programme  
de doctorat en philosophie

Département de philosophie  
Faculté des arts  
Université d'Ottawa

## Résumé

Cette thèse explore l'actualité de la dimension sociopolitique de la pensée de Søren Kierkegaard. Elle examine, d'une part, sa réception par des penseurs de « gauche » au XX<sup>e</sup> siècle, en analysant l'utilisation contextuelle que les théoriciens critiques font des catégories kierkegaardiennes à des fins philosophiques et pratiques. Cette thèse vise, d'autre part, à en mettre en avant l'image nuancée de Kierkegaard que ses lecteurs construisent en dialoguant avec sa pensée du singulier pour répondre à différents défis propres à l'époque contemporaine. Au terme de cet exercice, cette thèse propose une réflexion critique sur la réception récente de Kierkegaard, qui tend à atténuer la « provocation » religieuse de l'auteur au profit d'une lecture plus consensuelle de son œuvre.

## Table des matières

<b>Résumé</b> .....	<b>ii</b>
<b>Avertissement</b> .....	<b>v</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>1</b>
Le plan de la thèse.....	14
Le cadre théorique de la thèse.....	16
<b>Chapitre 1. Aux origines de la réception philosophique de Kierkegaard : Société, politique et religion</b> .....	<b>19</b>
1.1 Le « repli intérieur » : portraits psychologique et sociologique .....	23
1.1.1 Un écrivain reclus, séducteur et probe.....	24
1.1.2 Décrypter la « vérité » de Kierkegaard : une subjectivité abstraite .....	33
1.1.3 Décrypter la « vérité » de Kierkegaard : la construction d'un intérieur .....	41
1.2 L'éthique « privée » et ses implications politiques.....	49
1.2.1 L'éthique, un « stade transitoire » ?.....	51
1.2.2 L'appropriation des catégories existentielles : Heidegger, Schmitt, Hirsch.....	58
1.3 Religion et critique de la société capitaliste.....	69
1.3.1 Résonances esthétiques du discours religieux .....	70
1.3.2 Aimer son prochain dans la société du XIX <sup>e</sup> siècle .....	78
1.4 Bilan.....	89
<b>Chapitre 2. Habermas et Kierkegaard : Intériorité radicale et identité postnationale.....</b>	<b>91</b>
2.1 Une identité autocritique dans un monde posttraditionnel .....	95
2.1.1 La querelle des historiens.....	96
2.1.2 La conception éthique de la vie contre la conscience identitaire allemande .....	103
2.2. Individualité réflexive et postmétaphysique .....	118
2.2.1 Le critère intrasubjectif de l'identité du Je .....	120
2.2.2 La biographie comme principe d'individuation.....	126
2.3 L'autocritique face à l'intersubjectivité .....	132
2.3.1 Le choix de soi convient-il à une identité politique ? .....	133

2.3.2 La justification de soi devant autrui.....	140
2.4 Bilan.....	157
<b>Chapitre 3. Matušík et la « métaréception » de Kierkegaard : Une relecture éthico-existentielle de la question identitaire .....</b>	<b>159</b>
3.1 Une critique sévère de la « réception classique » .....	164
3.1.1 L'existentialisme.....	166
3.1.2 La religiosité .....	167
3.1.3 L'irrationalisme.....	169
3.1.4 Une pensée asociale et apolitique .....	170
3.2 Critique modérée de la réception habermassienne.....	175
3.2.1 La première prémisse de Habermas : le souci kierkegaardien pour l'individu.....	176
3.2.2 La deuxième prémisse de Habermas : Kierkegaard, penseur religieux .....	181
3.3 Défendre le pathos de l'existence contre son « assimilation sociale » .....	194
3.3.1 Combattre l'anonymat en tant que « je » .....	195
3.3.2 Le « mode existentiel », ou le devenir subjectif .....	202
3.3.3 L'« équivalent philosophique » du devenir chrétien.....	215
3.4 Bilan.....	222
<b>Conclusion .....</b>	<b>224</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>243</b>

## Avertissement

SKS : *Søren Kierkegaards Skrifter*, éd. par Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon et Finn Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997-2012 (tekster.kb.dk/sks).

OC : *Œuvres complètes* de Søren Kierkegaard, trad. par P.-H. et E.-M. Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 20 vols., 1966-1986.

Dans un souci de clarté et de précision, les références à Kierkegaard se basent systématiquement sur l'édition danoise (SKS) et sur la traduction des *Œuvres complètes* (OC) de Kierkegaard. Ces références sont toutefois fournies à titre indicatif. Certains passages s'appuient sur d'autres traductions ou des versions modifiés à partir des OC. En ce qui concerne les *Papirer*, notes, lettres et document biographiques de Kierkegaard, nous utilisons exclusivement l'édition danoise (SKS), avec des traductions réalisées par nos soins.

Pour les études de Lukács, Marcuse, Adorno et Habermas sur Kierkegaard, nous donnons la référence originale et à l'édition française lors de leur première occurrence. Pour les occurrences suivantes, nous citons à partir de l'édition française.

Les citations issues de textes non traduits en français, notamment ceux de Matušík, ont été traduites par nos soins.

Je souhaite exprimer ma profonde gratitude à Charles Le Blanc, mon directeur, pour son accompagnement attentif et pour la relation de confiance et de complicité intellectuelle que nous avons construite durant l'ensemble du processus de rédaction. Je remercie également les membres du comité — Marie-Andrée Ricard, Denis Dumas, Jeffrey Reid et Daniel Tanguay — pour leur lecture rigoureuse et réfléchie du manuscrit.

## Introduction

« L'importance des pseudonymes chez Kierkegaard se révèle lentement, peut-être seulement lorsque l'on se trouve dans des situations quelque peu similaires. À ce moment-là, il faut une voix d'auteur différente pour tout ce que l'on ne peut pas dire du fond du cœur : un pseudonyme. Mais combien de choses peut-on dire sans aucune réserve, sans possibilité de tromperie ni d'auto-illusion ? Ces problèmes n'existent que pour ceux qui cherchent et désirent la vérité, et aspirent à la proclamer eux-mêmes. »

Theodor Haecker, *Tag- und Nachtbücher*, § 121.

Cette thèse poursuit deux objectifs. D'une part, elle expose la dimension sociopolitique de l'œuvre de Søren Kierkegaard, écrivain danois protestant, à travers une analyse de sa réception « de gauche » au XX<sup>e</sup> siècle. D'autre part, elle examine la pertinence d'une pensée de la singularité face aux enjeux contemporains en se penchant sur les moments clés de cette réception, en particulier sur les études proposées par les théoriciens critiques<sup>1</sup> : Georg Lukács, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Jürgen Habermas et Martin Beck Matušík.

L'interrogation fondamentale de la thèse est la suivante : quelle image de Kierkegaard les théoriciens critiques ont-ils élaborée en s'appropriant les catégories existentielles du philosophe

---

<sup>1</sup> Selon Max Horkheimer (1895–1973), directeur de l'Institut de recherche sociale (*Institut für Sozialforschung*) entre 1930 et 1969, le projet de la théorie critique se distingue radicalement de la « théorie traditionnelle », héritée des travaux de Descartes. Inscrit dans une filiation hégélienne et marxiste, ce projet vise l'émancipation humaine par une critique approfondie des structures sociales, des dynamiques de pouvoir, des manifestations culturelles et des mécanismes économiques (Horkheimer, Max, *Kritische Theorie ; eine Dokumentation*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1968, pp. 192 et ss.) Dans cette thèse, nous employons le terme « théorie critique » dans un sens élargi. Bien que Lukács ne puisse être qualifié de théoricien critique au sens strict, en raison de son absence d'affiliation directe à l'École de Francfort, sa pensée partage des caractéristiques essentielles avec ce courant : en tant que figure intellectuelle et dissidente de « gauche », il mobilisait la dialectique et le matérialisme historique pour analyser la société capitaliste du XX<sup>e</sup> siècle et dénoncer la réification de l'individu. De manière analogue, nous appliquons cette interprétation à Matušík, ancien élève de Habermas : bien qu'il n'appartienne pas à la troisième génération de l'École de Francfort, son approche s'aligne avec l'esprit de la pensée habermassienne, comme nous le verrons au chapitre 3. Des précisions sur chaque lecteur de Kierkegaard sont fournies dans les notes méthodologiques au début de chaque chapitre.

danois ? Cette image repose non seulement sur une interprétation de son intention première — en tant que penseur de l'« Individu », du « singulier », ou encore de l'« unique »<sup>2</sup> — mais aussi sur la *théorisation* de cette intention. Il ressort de leurs études un « individualisme », ou encore un « existentialisme » kierkegaardien, qui trouve sa place dans les champs conceptuels philosophique, politique et sociologique de notre époque. Ces lecteurs ne sont pas pour autant des zélés, ni même des vulgarisateurs d'une pensée de l'existence qui chercheraient à en faire ressortir les traits caractéristiques, car leur approche est foncièrement guidée par une analyse critique ; il s'agit avant tout de donner un sens à cette pensée et de mesurer, en la recevant, ce qu'elle peut encore nous apporter aujourd'hui. Ainsi, des catégories kierkegaardiennes telles que l'« authenticité » et le « choix », l'« exception » et le « religieux », l'« amour » et le « prochain » ont une pertinence pratique plutôt qu'une valeur théorique. Elles sont au cœur de profonds questionnements sur la société du XX<sup>e</sup> siècle et ses mutations.

Dès lors, l'accueil que le théoricien critique réserve au penseur danois, loin d'être neutre ou purement exégétique, est indissociable d'un travail de construction visant à déterminer l'*actualité* de la démarche philosophique kierkegaardienne sur le plan religieux et individuel.

Un lecteur francophone qui aurait découvert Kierkegaard lors d'un cours introductif au courant existentialiste à travers le commentaire passionné de Jean Wahl dans ses *Études kierkegaardiennes*, ou bien en lisant les présentations succinctes de Jean Brun dans les volumes des *Œuvres complètes*, s'étonnerait de l'importance prise par la dimension sociale et de la portée

---

<sup>2</sup> Ces trois expressions reflètent autant de traductions possibles du terme « *den Enkelte* », un concept clé dans l'œuvre kierkegaardienne. Les Tisseau traduisent ce terme par « Individu », avec une majuscule, tandis que d'autres, comme Nelly Viallaneix, privilégient le terme « Unique ». Dans le cadre de ce travail, nous avons opté pour le terme « singulier », en nous appuyant sur les distinctions significatives présentes en danois et dans le corpus kierkegaardien entre le singulier (*den Enkelte*) l'individu (*den individ*) et l'unique (*den Eneste*). Pour Kierkegaard, le singulier désigne l'individu qui se choisit dans son unicité devant Dieu.

politique de la pensée kierkegaardienne en Allemagne<sup>3</sup>. Comment celui que l'on surnomme le « solitaire de Copenhague » a-t-il réussi à capter l'attention des philosophes durant la période de l'entre-deux-guerres, la guerre froide et même après la chute du mur de Berlin ? Un survol rapide de l'œuvre pourrait conduire ce lecteur à remettre en question l'intérêt d'un champ de recherche sociopolitique et la légitimité des études qui ont émergé de l'autre côté du Rhin.

En livrant ses intentions comme écrivain et dévoilant la signification de son œuvre dans la préface de son autobiographie *Point de vue explicatif sur mon œuvre d'écrivain (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed)*, Kierkegaard s'éloignait clairement de toute ambition dans le domaine politique. Dans une lettre adressée à J. L. A Kolderup-Rosenvinge, en 1848, une année marquée par d'importants bouleversements sociaux et politiques au Danemark et en Europe, Kierkegaard affirmait que ce domaine n'était pas pour lui, qu'il s'y connaissait très peu et qu'il préférait se tenir à l'écart de la sphère politique en général<sup>4</sup>. Toujours dans cette autobiographie, il distinguait les perspectives religieuse et politique : la première est orientée vers un « monde à part » (*himmelvidt*), tant par son point de départ et que par son but ultime, tandis que la seconde perspective limite son champ d'action à une « mondanité séculière » (*Verdslighed*)<sup>5</sup>. Pour celui qui se proclamait « poète du religieux », le monde des affaires humaines, par sa contingence, sa finitude et la faiblesse de

---

<sup>3</sup> Les différences entre les réceptions française et allemande dépassent le cadre de cette thèse et mériteraient une étude approfondie. Toutefois, outre les facteurs historiques, on peut souligner plusieurs éléments explicatifs : la proximité géographique, culturelle et religieuse entre l'Allemagne et le Danemark ; l'initiative pionnière de figures comme Georg Brandes, qui introduisit Kierkegaard auprès du public allemand dès les années 1870 avec la traduction de la biographie *Søren Kierkegaard. Eine kritische Darstellung* ; et la disponibilité rapide de plusieurs traductions, dont une première édition complète par Christoph Schrempf, Sören Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, vols. 1–12, Jena: Diederichs 1909–22. À titre de comparaison, il fallut attendre jusqu'en 1986 (!) pour achever les vingt volumes de l'édition française dirigée par les Tisseau, une collection qui, de surcroît, exclut l'essentiel des *Papierer*. Sous l'influence de Brandes, Schrempf publia également une biographie de Kierkegaard en deux volumes et devient une autorité incontournable en Allemagne (Schulz, Heiko, « Germany and Austria: a Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard's International Reception : Tome 1 : Northern and Western Europe*, London – New York, Routledge, 2016, pp. 310-318.

<sup>4</sup> SKS, 28, 392.

<sup>5</sup> SKS, 16, 83-84 ; OC, 17, 79.

ses idéaux, était d'une importance secondaire par rapport à la vérité éternelle et la perfection du royaume de Dieu.

Cette distinction entre la vie religieuse et la vie politique est cruciale pour comprendre comment Kierkegaard est devenu le « champion de l'individu ». D'un point de vue politique, chaque être humain fait partie d'entités telles que l'électorat et le peuple, ou encore la « masse » et le « public », deux expressions péjoratives courantes dans la seconde période d'écriture de Kierkegaard, entamée en 1846<sup>6</sup>. La vie politique, surtout après les révolutions, trouve sa « vérité » dans l'opinion de la multitude. Cela a pour conséquence d'exclure Dieu comme intermédiaire entre le citoyen et la vérité<sup>7</sup> et de confondre la voix du peuple (*vox populi*) avec celle de Dieu (*vox Dei*)<sup>8</sup>. En outre, l'individu devient un simple « spécimen » (*Exemplar*)<sup>9</sup> inséparable d'un tout, alors que d'un point de vue chrétien, il doit être considéré comme le « singulier » (*den Enkelte*). Que signifie cette dernière expression selon l'usage qu'en fait le penseur danois ? Traiter cette question, c'est s'immerger dans le « projet » kierkegaardien et les enjeux sociopolitiques qui ont façonné sa réception.

Selon Kierkegaard, la catégorie du singulier est la plus décisive de son œuvre<sup>10</sup>. Elle représente avant tout l'éveil spirituel (*Aands-Opvækkelsen*) et s'oppose fondamentalement à la politique<sup>11</sup>. Dans ses derniers écrits de 1855, notamment dans ses pamphlets intitulés *L'instant* (*Øjeblikket*) et

---

<sup>6</sup> La querelle avec le *Corsaire*, un journal satirique, marquerait le début de la deuxième phase de son écriture, à partir de 1846, période durant laquelle Kierkegaard se perçoit de plus en plus comme un martyr et exprime avec véhémence son mépris envers le public, qu'il associe à une masse anonyme, irresponsable et conformiste, incapable d'assumer les exigences de l'existence individuelle. Sur cette querelle, voir l'introduction historique des Hong dans Kierkegaard, Søren, *Kierkegaard's Writings, XIII: The « Corsair Affair » and Articles Related to the Writings*, Princeton, Princeton University Press, 1982, pp. vii-xxxviii.

<sup>7</sup> SKS, 16, 91 ; OC, 17, 86-87.

<sup>8</sup> SKS, 16, 103 ; OC, 17, 99.

<sup>9</sup> SKS, 16, 87 ; OC, 17, 73.

<sup>10</sup> SKS, 16, 94 ; OC, 17, 80.

<sup>11</sup> SKS, 16, 101 ; OC, 17, 97.

dans une série d'articles parus dans *Fædrelandet*, il s'attaquait à l'ordre établi, en particulier à un Christianisme esthétisé, voire démoralisé<sup>12</sup>. Selon lui, la religiosité chrétienne authentique devrait entraîner une rupture profonde et irréversible (*ulægeligste*) avec le monde<sup>13</sup> — un monde qui, entre autres, par le biais des institutions politiques, empêche l'individu de s'intéresser sérieusement à son existence personnelle. Pour Kierkegaard, une grande part du blâme revenait à l'Église danoise, qui fusionnait à tort le christianisme à une certaine conception de l'État et de la vie en communauté, et engourdissait l'individu plutôt que de l'encourager à vivre sa foi. En effet, « sous prétexte de s'occuper de l'âme des hommes » l'Église leur dérobait « ce qu'il y a de plus important dans la vie », c'est-à-dire le « souci de soi » (*den Selvbekymring*)<sup>14</sup>.

Dans plusieurs de ses écrits publiés sous pseudonymes, où des personnages fictifs exposent des perspectives variées et parfois opposées sur la condition humaine, Kierkegaard soulignait différents aspects d'une singularité profondément subjective et empreinte de religiosité. Cela va de la contemporanéité au Christ, à l'appropriation passionnée de la vérité, en passant par le « saut qualitatif », communément appelé le « saut dans la foi ». L'analyse de cas particuliers, tels que Faust (le « démoniaque chrétien ») et Abraham (le « chevalier de la foi ») mettait en lumière de manière percutante la démarche solitaire d'individus confrontés à des dilemmes à forte tonalité religieuse. L'œuvre de Kierkegaard regorge d'idées provocantes et de paradoxes que ses lecteurs, qu'ils soient enthousiastes ou hostiles, interprètent et intègrent de diverses façons. L'un des paradoxes présents dans plusieurs de ses ouvrages pseudonymes est le suivant : l'individu, en tant que singulier, se situe au-dessus du genre humain. Ce paradoxe appelle l'attention sur les ramifications d'un « souci de soi » qui conduit à l'isolement vis-à-vis de ses pairs et de la société

---

<sup>12</sup> SKS, 13, 377 ; OC, 19, 279.

<sup>13</sup> SKS, 14, 138 ; OC, 19, 20.

<sup>14</sup> SKS, 13, 207 ; OC, 19, 159.

en général. À cet égard, voici trois exemples tirés des textes de Johannes Climacus, Vigilius Haufniensis et Johannes de Silentio.

Sous la plume de Johannes Climacus, Kierkegaard affirmait que « la tâche ne consiste pas à aller de l'individu au genre, mais à atteindre l'individu à travers le genre (le Général) en partant de l'individu<sup>15</sup>. » Toute vie humaine est en soi *une tâche* difficile à comprendre et à accomplir, une tâche que négligeait l'Église danoise par son laxisme : s'affirmer de façon unique par l'entremise d'un « devenir soi », ou plus exactement, d'un « devenir chrétien ». Seul l'individu est concerné par cet appel et non la communauté plus large, car toute tâche relative à l'existence est de nature personnelle. De même que le Christ exige de son disciple immédiat qu'il « renonce à tout<sup>16</sup> », il incombe encore au contemporain de « tout risquer » et de s'engager au point de croire même contre ce que la raison juge absurde, en s'orientant *subjectivement* vers une vérité absolue<sup>17</sup>.

En outre, avec Vigilius Haufniensis, Kierkegaard précisait ensuite, d'un point de vue psychologique et anthropologique l'angoisse (*Angest*) qui saisit l'individu singulier dans l'accomplissement de sa tâche. Selon le récit biblique de la Genèse, le péché d'Adam entraîne toute l'humanité dans sa chute. Cependant, le péché comporte une facette subjective essentielle : « le concept du genre humain est trop abstrait pour pouvoir poser une catégorie aussi concrète que le péché, qui se pose justement du fait que l'individu lui-même le pose, à titre d'individu (*den Enkelte*)<sup>18</sup>. » En se reconnaissant libre, l'individu éprouve un profond sentiment de culpabilité ; c'est en toute liberté qu'il a effectué un premier « saut qualitatif » vers le péché<sup>19</sup>, et c'est seulement par un second saut qu'il deviendra contemporain du Christ. La tâche individuelle

---

<sup>15</sup> SKS, 7, 389 ; OC, 11, 120.

<sup>16</sup> Lc, 14, 31.

<sup>17</sup> SKS, 7, 387-392 ; OC, 11, 119-123.

<sup>18</sup> SKS, 4, 362 ; OC, 7, 159.

<sup>19</sup> SKS, 4, 366 ; OC, 7, 163.

confronte l'individu à l'angoisse de sa liberté et à l'incertitude du jugement qui l'attend, si son âme sera sauvée ou condamnée.

À travers le lyrisme de Johannes de Silentio, Kierkegaard évoquait enfin le caractère impénétrable et incommensurable de l'individu singulier en tant qu'être caché (*den Skjulte*). L'idée que « l'individu en tant qu'individu est plus grand que le Général<sup>20</sup> » renvoie au paradoxe de la foi, illustrée par la situation d'Abraham, le « chevalier de la foi » qui, en obéissant à la directive cruelle de Dieu, celle de sacrifier son fils unique, se lance vers l'absurde sans tenir compte des attentes d'autrui ni même du bien de sa progéniture. Cela signifie notamment que ce n'est pas en se tournant vers la communauté extérieure, ou toute autre médiation humaine, que l'angoisse existentielle peut être apaisée. La tâche du « devenir chrétien » est tournée vers l'intérieur, contre tout intermédiaire qui tenterait de la dépouiller afin de rendre la relation à Dieu plus raisonnable.

La formule « l'individu est supérieur au genre humain » approfondit cette idée kierkegaardienne selon laquelle *toute forme de groupe* — que ce soit l'Église, la presse, une organisation, ou la communauté comme entité, et pas seulement la « foule » homogène et moutonnaire — dans lequel s'inscrit l'individu le place sur la voie de la non-vérité et non sur celle de la rédemption. Dès lors, comment est-il possible d'extraire une quelconque vision du vivre-ensemble de ce discours centré exclusivement sur la réalité individuelle ?

L'individu, en tant que singulier, est un être unique et irréductible, car, selon Kierkegaard, il est impossible d'être le singulier « en masse »<sup>21</sup>. Cela dit, il est essentiel d'aborder cette catégorie à travers son « double mouvement » (*Dobbeltbevægelse*), qui comprend non seulement l'affirmation de son unicité individuelle, mais aussi de son caractère plus ordinaire. Le singulier

---

<sup>20</sup> SKS, 4, 162, 172 ; OC, 5, 161, 171.

<sup>21</sup> SKS, 16, 50 ; OC, 17, 45.

est à la fois *l'unique (en Eneste)* et *tout un chacun (enhver)*<sup>22</sup>, dans la mesure où la tâche qu'il accomplit ne rend pas l'individu fondamentalement différent des autres, ni supérieur à ses pairs. Comme l'a bien expliqué André Clair dans plusieurs de ses travaux, « penser le singulier, c'est comprendre cette dialectique de l'unique et du commun<sup>23</sup> ». *Chaque individu* est, du point de vue religieux, une singularité et a la possibilité de s'engager personnellement dans le « devenir chrétien ».

Kierkegaard, tout comme Marx, souhaitait « concrétiser » la dialectique hégélienne, mais dans une perspective existentielle plutôt que matérialiste. Du point de vue de l'existence, l'individu est en lui-même un paradoxe ; il incarne cette synthèse « d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité<sup>24</sup> ». La tâche de chacun n'est pas de privilégier l'éternel au détriment du temporel, à défaut de devenir une pure abstraction, à l'instar du mystique, ni de combler l'écart entre la réalité humaine et la réalité divine par un système rationnel, comme le propose Hegel. En outre, les conditions d'existence ne sont pas uniquement déterminées par une « lutte des classes » au sein de sociétés en mutations.

La dialectique kierkegaardienne se concentre sur la situation de l'individu en tant que tel, envisagé comme un être contingent et pécheur, susceptible d'entretenir différents types de rapports avec la réalité commune, par exemple comme singulier (*den Enkelte*) ou comme singulier spécial (*den særlige Enkelte*)<sup>25</sup>. Plusieurs des confrontations de Kierkegaard avec les philosophes et théologiens de son époque portaient sur le rôle d'un tiers (la communauté, l'Église) dans le parcours religieux. Lorsqu'un individu ou une institution se croient dotés d'un statut spécial aux

---

<sup>22</sup> SKS, 16, 95 ; OC, 17, 91.

<sup>23</sup> Clair, André, *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 173 ; *Kierkegaard. Existence et éthique*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 18.

<sup>24</sup> SKS, 11, 129 ; OC, 16, 171.

<sup>25</sup> SKS, 15, 125 ; OC, 12, 39.

yeux de Dieu, et qui se revendique ouvertement « extraordinaire », cela les détourne de l'*instant* où il devient possible de devenir contemporain du Christ et de rendre l'éternel « actuel »<sup>26</sup>. Selon le paradoxe au cœur de la vie religieuse, la révélation échappe à toute systématisation rationnelle et doit rester un scandale<sup>27</sup>. Par ailleurs, dans son livre sur Adolph Peter Adler (*Bogen om Adler*), portant sur la situation exceptionnelle d'un pasteur danois croyant avoir reçu une révélation directe de Dieu<sup>28</sup>, Kierkegaard s'était rangé temporairement du côté de l'Église, qui avait destitué Adler en 1845 pour déséquilibre psychique. Selon Kierkegaard, la position du pasteur était empreinte de confusion, puisqu'il affirmait être un illuminé à qui l'on aurait confié une nouvelle doctrine spirituelle. Le problème d'Adler découle d'une contradiction profonde : se percevant comme un être singulier spécial, il conférait un statut dogmatique à sa révélation, malgré l'impossibilité humaine de transmettre directement la vérité religieuse.

Si la dialectique kierkegaardienne met en lumière le caractère unique et commun du singulier, elle s'inscrit sans équivoque dans une conception luthérienne de l'individu. Dès lors, Kierkegaard est-il le penseur du *singulier* en tant qu'*exception religieuse* ? À première vue, l'exception (*Undtagelse*) semble prolonger le singulier, car elle accentue l'incompatibilité entre l'individu, sur la voie périlleuse du devenir chrétien, et toute forme de communauté médiatrice. Ces tensions irréconciliables entre l'individu singulier, le monde social et l'univers politique pourraient en partie expliquer pourquoi la pensée du philosophe danois n'a jamais occupé une place centrale dans les débats philosophiques en France. À ce propos, on peut rappeler la remarque de Jean-Paul

---

<sup>26</sup> SKS, 12, 92 ; OC, 17, 77.

<sup>27</sup> Wahl, Jean, « Kierkegaard : Le paradoxe », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 24, no. 2, 1935, p. 218.

<sup>28</sup> SKS, 15, 117-118 ; OC, 12, 29-32.

Sartre qui, ironisant sur un colloque de 1966 intitulé « Kierkegaard vivant », affirmait qu'un tel titre soulignait à quel point le philosophe était plus mort que jamais<sup>29</sup>.

Kierkegaard était avant tout un penseur *du* religieux, abordant la condition humaine dans une perspective foncièrement chrétienne, ce qui pouvait être déroutant pour le lecteur laïc du XX<sup>e</sup> siècle. Cela n'a pas empêché sa pensée d'être interprétée sous un angle sociopolitique dans le monde germanophone, où elle a trouvé une résonance, et pas seulement chez les théoriciens critiques. En effet, Kierkegaard devient rapidement une figure polarisée dans la République de Weimar<sup>30</sup> : du côté des théologiens, plusieurs penseurs catholiques et protestants ont prêté une attention particulière à son attaque contre l'Église (le « *Kirkestorm* »)<sup>31</sup> ; d'un point de vue politique, il est impossible d'ignorer la réception de l'écrivain danois chez des penseurs affiliés au mouvement nazi, notamment le théologien Emmanuel Hirsch, le juriste Carl Schmitt et le philosophe Martin Heidegger.

Comment des penseurs aux orientations théoriques si variées ont-ils pu trouver leur compte chez Kierkegaard, le penseur du singulier ? Pour clarifier ce point, tournons-nous vers Hannah Arendt qui, dans un article de 1932 pour le *Frankfurter Zeitung*, s'interrogeait sur la popularité grandissante de l'écrivain danois après la Première Guerre mondiale. Elle évoquait alors cette

---

<sup>29</sup> Sartre, Jean-Paul, « L'universel singulier », in *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 20 et ss.

<sup>30</sup> Ryan, Bartholomew, « Carl Schmitt: Zones of Exception and Appropriation », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*, London, Routledge, 2016, p. 179.

<sup>31</sup> Certains théologiens allemands, dans la lignée de Brandes et de Schrempf, s'efforçaient de présenter Kierkegaard comme un critique radical de toute orthodoxie ; d'autres, notamment les théologiens libéraux, cherchaient plutôt à circonscrire la portée de son attaque à un type spécifique de rapport aux dogmes chrétiens, permettant ainsi un usage théologique de son anthropologie ; enfin, certains, comme Thomas Haecker, tentaient de démontrer que cette critique pouvait constituer un point de départ pour un rapprochement entre la théologie protestante et catholique (Barrett, Lee C., *Kierkegaard as Theologian: A History of Countervailing Interpretations*, Oxford University Press, 2013, pp. 530-535, 541).

« inquiétude kierkegaardienne » qui a habité un certain nombre de ses lecteurs, qu'ils soient profondément religieux ou farouchement athées, conservateurs ou révolutionnaires :

Kierkegaard a été le premier à vivre dans une situation similaire à la nôtre, à savoir dans le monde sécularisé des Lumières. Cette existence impérativement religieuse [...] se manifeste dans cette polémique à l'égard d'un monde à peu près identique au nôtre. Si le chrétien, de Paul à Luther, se défendait contre la sécularité et la sécularisation de l'existence, le monde « mauvais » dont il faisait état était fondamentalement différent de celui dans lequel nous vivons aujourd'hui. *Si tant est qu'on puisse encore trouver dans le monde moderne ce qu'on appelle une existence religieuse, celle-ci doit, de fait, se référer à Kierkegaard*<sup>32</sup>.

Pour une part importante du lectorat, Kierkegaard représente le dernier bastion d'une interprétation chrétienne du monde. Tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, sa réception soulève la question suivante : en quoi un penseur religieux peut-il nous aider à comprendre la crise que traverse l'individu occidental dans un monde caractérisé par la perte des repères traditionnels et l'apparition de nouvelles *Weltanschauung* ? À une époque où l'optimisme des Lumières est remis en question par diverses écoles de pensée, dont plusieurs s'inspirent des soupçons de Marx, Nietzsche et Freud, la voix de Kierkegaard, cet écrivain authentique, solitaire et inclassable, résonne avec force. Comme l'a justement exprimé Arendt, Kierkegaard, de son vivant, était plus connu que célébré<sup>33</sup>. Moins d'un siècle après sa mort, dans un pays voisin, on pouvait accueillir son pessimisme envers les institutions culturelles et la condition humaine en général.

Kierkegaard devient donc le contemporain de tout *penseur de la crise*, cherchant activement à comprendre ses causes et à dégager les conditions d'une transformation personnelle rédemptrice. Son originalité réside dans le fait de placer l'origine de cette crise au cœur même de l'individu.

---

<sup>32</sup> Arendt, Hannah, « Søren Kierkegaard », in *La philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Payot & Rivages, 2015, p. 85. Je souligne.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 81.

Prenons comme exemple la série d'articles de 1847 sur l'actrice Johanne Luise Heiberg<sup>34</sup>, rassemblés dans l'ouvrage *La Crise et une crise dans la vie d'une actrice (Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv)* ; Kierkegaard, sous le pseudonyme *Inter et Inter*, analysait le cas de cette actrice danoise de trente-quatre ans, amenée à reprendre le rôle de Juliette dans une pièce qui avait fait sensation et lancé sa carrière dix-neuf ans plus tôt. Dans un sens esthétique, la grandeur de l'actrice, comme de tout acteur, se mesure à sa capacité de jouer un rôle particulier à différents moments de sa vie et de demeurer « au service de son idée », de sorte que le spectateur puisse témoigner de la métamorphose se produisant en elle<sup>35</sup>. Or, tout individu est, dans un sens analogique plus profond, un être temporel et changeant, confronté à la tâche immuable du « devenir chrétien ».

Dans la perspective kierkegaardienne, la vie humaine est marquée par des tensions (*Spændinger*) et des crises<sup>36</sup>. La « théorie » des stades de la vie, l'une des composantes de l'œuvre ayant le plus marqué la réception, en est un exemple représentatif. Elle sert de modèle pour penser l'« éveil » et l'« édification » de soi à travers plusieurs étapes (l'esthétique, l'éthique et le religieux), correspondant à des conceptions inconciliables de la vie. Le passage d'un stade à l'autre ébranle alors le rapport à l'existence et modifie la manière dont l'individu comprend sa tâche décisive. Chaque stade symbolise davantage un point de rupture plutôt qu'une continuité avec ce qui précède, mettant en avant, sous un angle nouveau, les profondes tensions que l'individu éprouve tant avec le monde qu'en lui-même. Ainsi, les décisions les plus importantes occasionnent

---

<sup>34</sup> Johanne Luise Heiberg (1812–1890), épouse du poète et dramaturge Johan Ludvig Heiberg, connut un premier grand succès sur scène dans le rôle de Juliette dans la pièce *Roméo et Juliette*, qu'elle interpréta à six reprises de 1828 à 1829. En 1831, elle incarnera le rôle d'Emmeline dans *Les Premiers Amours ou Les souvenirs d'enfance*, une pièce qui fit l'objet d'une analyse approfondie de Kierkegaard dans la première partie de *Ou bien... ou bien...* (SKS, 2 225-270 ; OC, 3, 217-262).

<sup>35</sup> SKS, 14, 106 ; OC, 15, 303-304.

<sup>36</sup> SKS, 15, 279 ; OC, 12, 210. En Danois, « crise » peut s'écrire avec un « C » (*Crise*) et avec un « K » (*Krise*). Kierkegaard utilise ces deux orthographes de manière interchangeable.

des transformations radicales de l'existence, qui ne peuvent être réduites à une « synthèse » rationnelle.

En somme, Kierkegaard est perçu comme un contemporain confronté aux mêmes enjeux que ses lecteurs, s'exprimant en tant que *penseur religieux* dans un *monde séculier* ; sa cause est essentiellement celle de l'individu : comment ce dernier peut-il encore devenir le singulier dans le monde d'aujourd'hui ? Ses catégories philosophiques permettent de mieux appréhender les obstacles, externes et internes, qui empêchent l'individu de se préoccuper sérieusement de son existence.

Cependant, malgré un consensus général sur certains points essentiels, les interprétations des commentateurs allemands de l'œuvre sont diversifiées et souvent contradictoires. Comme mentionné précédemment, Kierkegaard s'impose comme une référence incontournable, tant chez les catholiques que chez les protestants, les existentialistes, les théoriciens critiques, ainsi que chez les penseurs de « droite » comme de « gauche ». Dans ce contexte hétéroclite *des* réceptions de Kierkegaard, les théoriciens critiques offrent, à notre avis, un point d'observation fort pertinent et unique. Leurs travaux ont grandement contribué à façonner une image évocatrice de Kierkegaard au XX<sup>e</sup> siècle en posant une triple interrogation : sur ce que l'œuvre *dit*, sur ce qu'elle *nous* dit, et enfin, sur ce qu'on lui a *fait* dire. Ainsi, les théoriciens critiques examinent simultanément la pertinence sociopolitique d'un discours chrétien, ce que peut apporter une approche existentielle d'enjeux contemporains, et ce que signifie l'appropriation des catégories kierkegaardiennes par ses lecteurs au XX<sup>e</sup> siècle.

### *Le plan de la thèse*

La thèse est organisée en trois chapitres, chacun correspondant à une étape majeure de la réception de Kierkegaard, le penseur du singulier, parmi les théoriciens critiques.

Le premier chapitre examine la réception des idées de Kierkegaard par Lukács, Adorno, Marcuse et Benjamin, de la période des années 1910 jusqu'aux années 1960. En adoptant un cadre marxiste pour analyser la vie et l'œuvre de Kierkegaard, ces penseurs mettaient en lumière divers aspects d'une approche réactive et réactionnaire, critique mais finalement obsolète, face aux transformations sociales, économiques et politiques du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces lecteurs examinent l'influence du kierkegaardianisme chez ses héritiers allemands et tentent de déterminer si ce discours renfermait déjà les germes d'un mal qui allait se développer par la suite, ou si, au contraire, ses héritiers l'ont trahi en cherchant à lui conférer une *actualité séculière*. Pourtant, l'élément religieux de l'œuvre demeure essentiel. Adorno prit d'ailleurs la défense du penseur danois contre la « déchristianisation » de sa pensée, qu'il voyait comme une dilution de sa portée critique<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Quelques clarifications préliminaires s'imposent concernant la « déchristianisation » de Kierkegaard, un thème central dans sa réception par les théoriciens critiques. Dans cette thèse, nous traduisons systématiquement les termes allemands tels que « *Verweltlichung* », « *Säkularisierung* » par « sécularisation » afin de préserver une cohérence terminologique. Ce choix mérite néanmoins certaines précisions. La « sécularisation », dans une perspective sociologique, renvoie à un processus social et historique lié au « désenchantement du monde » au sens wébérien. Elle inclut, entre autres, le passage d'une *culture religieuse* à une *croissance religieuse* individuelle (Baubérot, Jean, « Sécularisation, laïcité, laïcisation », *Empan*, no. 2, juillet 2013, p. 36). Cet aspect de la sécularisation, loin d'être en opposition avec Kierkegaard, rejoint sa critique de l'imbrication entre religion chrétienne et culture nationale. Dans ce contexte, pourrait-on préférer le terme de *laïcité*, ou de *laïcisation*, plus usité dans les sciences politiques et le droit français ? Or, la laïcité, entendue notamment comme la fin du « cléricisme » ou de la domination religieuse dans la société civile, trouve des résonances chez Kierkegaard, en particulier dans sa stricte séparation entre les sphères politique et religieuse. Cette distinction a d'ailleurs été interprétée, à certaines occasions, comme une « purification » de la foi, orientée vers une authentique religiosité (*Ibid.*, p. 37). Le terme « sécularisation » semble mieux adapté au cadre de cette thèse, car il englobe un processus plus large et complexe, incluant des dynamiques telles que la *rationalisation* et la *mondanisation* des vérités religieuses. Ces transformations impliquent un réaménagement multiforme — qu'il s'agisse de la modification, de la sélection, de la réinterprétation, ou même de la dissolution des éléments religieux — qui se reflète également dans la réception des textes à caractère religieux. Les lecteurs de Kierkegaard abordent la sécularisation sous divers angles critiques : parfois en cherchant à rendre son christianisme

Le deuxième chapitre se penche sur la réception de Jürgen Habermas, des années 1980 jusqu'aux années 2000. À travers plusieurs articles, conférences et chapitres, ce penseur allemand explorait la notion de singularité en lien avec l'idée d'un rapport autocritique à soi-même, considéré comme essentiel à toute identité collective et ouverte dans un monde posttraditionnel. À l'image des premiers théoriciens critiques, Habermas faisait appel à Kierkegaard pour aborder la question du nationalisme, tout en évitant de se référer à son interprétation par la droite. Habermas, au contraire, s'éloignait du cadre d'analyse marxiste pour souligner chez Kierkegaard une forme d'intériorité permettant à l'individu de s'affirmer comme un sujet historique. Ce sujet, bien que façonné par son milieu social, suit un parcours de vie qui ne se laisse pas réduire à l'histoire nationale. Habermas montrait ainsi la pertinence du souci kierkegaardien de soi dans une perspective développementale. Cependant, il en pointait également les limites lorsqu'il s'agissait de l'appliquer à l'identité collective, en raison du caractère profondément subjectif et religieux de la communication selon Kierkegaard.

Enfin, le troisième chapitre se concentre sur la réception de Martin Beck Matušík au cours des trente dernières années. Dans plusieurs de ses écrits, le penseur tchèque analysait la catégorie du singulier en relation avec l'honnêteté et l'ouverture radicale que doit démontrer l'individu dans ce monde pluraliste qui est le nôtre. Matušík adopte un point de vue métaréceptif, contestant certains postulats des premiers lecteurs et reprenant à son compte certaines intuitions de Habermas afin de mettre en lumière la complémentarité entre la théorie critique et la pensée existentielle de Kierkegaard. Contrairement aux premiers lecteurs et à Habermas, Matušík soutient sans équivoque l'actualité de Kierkegaard face à des enjeux contemporains, car sa conception

---

« plus raisonnable », parfois en contestant certaines appropriations philosophiques et politiques de son œuvre. Dans tous les cas, ces approches mesurent les ramifications d'une « déchristianisation » du singulier, destiné à être intégré plus harmonieusement dans une perspective philosophique contemporaine.

posttraditionnelle de l'individu implique une vision du monde social où chacun est en mesure d'entreprendre sa quête existentielle. Ce faisant, Matušík valorise la dimension critique de l'œuvre kierkegaardienne, tout en la dissociant de la religiosité explicite de l'auteur, qu'il considère comme un aspect contextuel plutôt qu'un pilier essentiel de sa pensée.

En somme, chacun de ces interprètes de Kierkegaard s'efforce de définir la portée sociopolitique du singulier. Le théoricien critique fait sienne l'invitation au souci de soi, à la fois « unique » et « partagé », censée permettre à l'individu de dépasser un état de crise qui, bien qu'universel, l'affecte cependant de manière personnelle.

### *Le cadre théorique de la thèse*

Plusieurs travaux récents adoptent un cadre théorique parent au nôtre et abordent des problèmes adjacents et complémentaires à ceux traités dans cette thèse. Parmi les études qui se sont penchées sur la dimension sociopolitique de l'œuvre de Kierkegaard, les travaux d'Alastair Hannay<sup>38</sup> et de Merold Westphal<sup>39</sup> sont incontournables. Plusieurs chercheurs ont analysé la portée politique de la première réception de Kierkegaard, notamment Bartholomew Ryan<sup>40</sup>. On ne peut passer sous silence le recueil édité par Jon Stewart, dans lequel on retrouve des articles bien documentés sur la réception sociopolitique de Kierkegaard au XX<sup>e</sup> siècle<sup>41</sup>. Dans une perspective

---

<sup>38</sup> Hannay, Alastair, *On the public*, London – New York, Routledge, 2005 ; *Kierkegaard: Existence and Identity in a Post-Secular World*, London, Bloomsbury Academic, 2020.

<sup>39</sup> Westphal, Merold, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, University Park, Penn State University Press, 1991.

<sup>40</sup> Ryan, Bartholomew, *Kierkegaard's Indirect Politics: Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno*, Amsterdam - New York, Brill Rodopi, 2014.

<sup>41</sup> Stewart, Jon, *Kierkegaard's influence on social-political thought*, London – New York, Routledge, 2016 (Kierkegaard Research : vol. 14).

théologique, Stephen Backhouse a présenté une critique pertinente de certaines tendances propre à la réception philosophique contemporaine de Kierkegaard, incluant celle de Matušík<sup>42</sup>.

En outre, quelques travaux montrent un intérêt plus marqué pour la réception de Kierkegaard chez les théoriciens critiques, notamment l'étude comparative de James L. March<sup>43</sup>. Le travail de Marcia Morgan semble être le seul à aborder, comme nous, les trois moments clés de la réception de Kierkegaard chez ce lectorat<sup>44</sup>. Cependant, notre thèse s'en distingue sur plusieurs points importants.

Tout d'abord, Morgan met l'accent sur les différences entre la première génération de penseurs critiques et les travaux de Habermas et Matušík, en cherchant à montrer les faiblesses des thèses défendues par Adorno, Lukács, Marcuse et Benjamin. Habermas aurait, dans la perspective de Morgan, « libéré Kierkegaard de la case antisociale dans laquelle Adorno l'avait placé<sup>45</sup> ». À notre avis, cette approche « dichotomique » de la réception néglige un certain nombre de points communs à l'image de Kierkegaard qu'ils élaborent dans une perspective sociopolitique, et que nous verrons dès le premier chapitre. Dans le troisième chapitre et dans la conclusion, nous examinerons les limites liées à une scission radicale de la réception.

Morgan souligne de plus l'impact de la réception kierkegaardienne « de droite » sur les interprétations des premiers lecteurs de l'École de Francfort et de Lukács. Ainsi, on peut lire dès les premières pages que la « relation de Kierkegaard à la théorie critique a souffert du détournement de ses œuvres par des philosophes et théologiens associés au national-socialisme.

---

<sup>42</sup> Backhouse, Stephen, *Kierkegaard's Critique of Christian Nationalism*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2011.

<sup>43</sup> Marsh, James L., « Kierkegaard and Critical Theory », in *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 1993, pp. 199-215.

<sup>44</sup> Morgan, Marcia, *Kierkegaard and Critical Theory*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2012.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. ix. Notre traduction.

Cela a amené les théoriciens critiques à considérer le contenu de la philosophie de Kierkegaard comme fasciste<sup>46</sup>. » Or, comme nous le verrons dans le premier chapitre, les théoriciens allemands et hongrois — Adorno avant tout — maintenaient un point de vue critique par rapport aux différentes manœuvres des lecteurs proches du nazisme. Pour saisir pleinement la réception de Kierkegaard d'inspiration hégélienne-marxiste, il est essentiel de ne pas interpréter leurs nombreuses critiques comme une assimilation de sa pensée à l'idéologie nazie : au contraire, ils s'attachent à distinguer clairement Kierkegaard de ces récupérations idéologiques.

Enfin, le point de vue de Morgan est largement favorable à la lecture de Matušík qui a réussi à « réintroduire Kierkegaard dans la théorie critique<sup>47</sup> ». Son étude reprend plusieurs aspects de la métaréception du penseur tchèque que nous présenterons dans le troisième chapitre. À notre sens, cette approche présente non seulement un caractère réducteur vis-à-vis de la réception initiale, mais elle néglige également certaines modifications que Matušík apporte au projet kierkegaardien, en particulier le remaniement significatif de l'élément religieux.

Notre démarche s'inscrit dans un domaine de recherche déjà foisonnant, mais souvent marqué par une tendance à sous-estimer les thèses des premiers interprètes et à atténuer la dimension religieuse des catégories kierkegaardiennes, dans le but de rapprocher la théorie critique de la philosophie de l'existence. Ce travail n'a pas pour objectif de défendre une complémentarité théorique entre Kierkegaard et ses lecteurs « de gauche », mais plutôt d'évaluer l'ampleur de cet engagement pratique et soutenu, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, envers une pensée religieuse centrée sur l'individu.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 95.

## Chapitre 1. Aux origines de la réception philosophique de

### Kierkegaard : Société, politique et religion

Ce chapitre a pour objet la réception de Kierkegaard chez Georg Lukács et les lecteurs de première génération à l'École de Francfort (Theodor W. Adorno, Walter Benjamin et Herbert Marcuse)<sup>48</sup>.

Tout en s'appuyant sur les travaux des premiers biographes et traducteurs, la réception de la perspective kierkegaardienne dans le monde germanophone donnera une toute nouvelle ampleur à l'exploration de sa dimension sociopolitique. En effet, les théoriciens critiques marxistes interrogeaient dans une optique sociologique, philosophique et littéraire, la teneur sociale et la portée politique de l'œuvre du Danois. Leurs interprétations et explications parfois prévenues ont contribué à façonner, dans le climat instable qui a marqué la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, l'image prépondérante que l'on se fait de Kierkegaard comme défenseur de l'individu<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Selon James L. Marsh, l'expression « théorie critique marxiste » (*Marxism-critical theory*) englobe à la fois les marxistes hégéliens tout comme les penseurs de l'École de Francfort (« Kierkegaard and Critical Theory », p. 200). Dans ce chapitre, les termes « penseurs marxistes », « philosophes marxistes » et « théoriciens critiques marxistes » désignent Adorno, Benjamin, Lukács et Marcuse. L'analyse se concentrera principalement sur les contributions d'Adorno et de Lukács, de 1909 (année de publication en hongrois de *L'Âme et les Formes* de Lukács) à 1963 (année de publication de « Encore une fois Kierkegaard » d'Adorno). Bien que la réception de Benjamin soit moins développée, elle est directement liée à celle d'Adorno, en particulier dans sa critique de l'esthétique et de l'articulation entre le religieux et l'esthétique. Enfin, la première réception de Kierkegaard est marquée par les réflexes interprétatifs de Marcuse, dans sa mise en contraste entre le soi « social » de Hegel et le soi « asocial » de Kierkegaard.

<sup>49</sup> Comme le souligne Stephen Backhouse, le projet kierkegaardien doit être replacé dans le contexte du Danemark. En effet, Kierkegaard se distingue, à travers les conflits théologiques et nationalistes qui l'opposaient à N. F. S. Grundtvig et à H. L. Martensen, comme un écrivain profondément individualiste (*Kierkegaard's Critique of Christian Nationalism*, p. xii). Martensen, en particulier, critiquait la pensée de Kierkegaard qu'il juge « antisociale » et même « anti-chrétienne » dans son ouvrage *Den christelige Dogmatik* (1866), et plus tard dans *Den christelige Ethik* (1871). Pour un aperçu de la réception de Kierkegaard au Danemark, voir Tullberg, Steen, « Denmark: The Permanent Reception—150 Years of Reading Kierkegaard », in *Kierkegaard's Internationalk Reception. Tome 1: Northern and Western Europe*, London – New York, Routledge, 2016, pp. 3-120.

Pour Lukács, Adorno, Benjamin et Marcuse, la pensée de Kierkegaard évoquait une tension sérieuse, sinon insurmontable, entre sujet et objet, entre monde intérieur et monde extérieur, entre individu et société. Kierkegaard s'était fait le porte-parole d'une prise de position personnelle et vivante contre tout système philosophique qui absorbe la personne humaine dans la totalité universelle. Ses écrits conduisaient au sujet individuel, à ses choix, à son angoisse, en somme à sa condition d'existant singulier. Sa pensée faisait également contrepoids à la ferveur nationaliste romantique qui règne dans le contexte de l'Âge d'or danois du XIX<sup>e</sup> siècle ainsi qu'au Christianisme d'État (*Christenhed*)<sup>50</sup>. Cela n'a pas empêché un certain nombre d'auteurs de droite à s'intéresser à Kierkegaard et à y voir, comme avec Nietzsche, un allié intellectuel. Kierkegaard apparaît comme une figure importante du courant existentialiste qui gagne en popularité avec les travaux de Karl Jaspers<sup>51</sup> et de Martin Heidegger<sup>52</sup>. Le théologien Emanuel Hirsch<sup>53</sup> et le juriste Carl Schmitt<sup>54</sup> se servaient en outre des catégories kierkegaardiennes dans leur soutien total au Troisième Reich.

---

<sup>50</sup> Dans son œuvre, Kierkegaard emploie le terme « *Christenhed* » de façon péjorative, pour désigner la chrétienté culturelle, qu'il oppose à un christianisme authentique, né d'un engagement individuel intense et passionné. Voir, par exemple, la section intitulée « La calamité de la chrétienté (« *Christenhedens Ulykke* ») dans *L'école du christianisme (Indøvelse i Christendom)* (SKS, 12, 48-49 ; OC, 17, 35-36).

<sup>51</sup> Karl Jaspers (1883–1969), psychiatre et philosophe germano-suisse, a joué un rôle clé dans la diffusion de l'existentialisme en Allemagne. Il considérait Kierkegaard comme l'un des penseurs majeurs de l'ère postkantienne. Pour une analyse de la réception de Kierkegaard par Jaspers, voir Czako, István, « Karl Jaspers: A Great Awakener's Way to Philosophy of Existence », in *Kierkegaard and Existentialism*, vol. 9, London – New York, Routledge, 2011, pp. 155-198 ; Wahl, Jean, *Études kierkegaardiennes*, Paris, Montaigne, 1938, pp. 477-509.

<sup>52</sup> Martin Heidegger (1889–1976), philosophe allemand lié à la phénoménologie et à l'herméneutique, a intégré plusieurs catégories influencées, bien que souvent de manière implicite, par l'œuvre de Kierkegaard, notamment ceux de l'angoisse et de l'authenticité. Pour une analyse de la réception de Kierkegaard par Heidegger, voir McCarthy, Vincent, « Martin Heidegger: Kierkegaard's Influence Hidden and In Full View », in *Kierkegaard and Existentialism*, London – New York, Routledge, 2011, pp. 95-126 ; Wahl, *Études kierkegaardiennes*, pp. 455-476.

<sup>53</sup> Emanuel Hirsch (1888–1972), théologien protestant, s'est distingué par ses études, critiques et traductions de Kierkegaard pendant l'entre-deux-guerres. Figure de proue des Chrétiens allemands (*Deutsche Christen*), Hirsch visait à démontrer la compatibilité entre la pensée existentielle de Kierkegaard et l'idéologie nazie. Pour une analyse de la réception de Kierkegaard chez Hirsch, voir Schulz, « Germany and Austria: a Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard », pp. 344-347 ; Wilke, Matthias, « Emanuel Hirsch: A German Dialogue with "Saint Søren" », in *Kierkegaard's Influence on Theology*, London – New York, Routledge, 2012, pp. 155-184.

<sup>54</sup> Carl Schmitt (1888–1985), juriste et théoricien politique allemand a rejoint le parti nazi en 1933. Dans son œuvre politique, il a puisé dans le concept kierkegaardien de l'exception pour élaborer sa définition du pouvoir de l'autorité

L'analyse critique de l'individualisme kierkegaardien chez les philosophes marxistes s'accompagne de nouvelles réflexions propres à la situation de l'époque : comment Kierkegaard concevait-il la place de l'individu au sein de la société moderne ? Si l'on accorde une place capitale à l'existence individuelle, tout ce qui outrepassé les limites de l'expérience subjective — la réalité extérieure et ses constituants historiques, sociaux et politiques — devient-il secondaire, voire éphémère ? Quel est alors le pouvoir réel, en vue de la délivrance individuelle et des transformations collectives, d'une réflexion sérieuse sur l'existence humaine ? Enfin, la pensée kierkegaardienne de l'individu s'apprêtait-elle à un usage politique ? Trouvait-elle alors son corollaire dans une idéologie collectiviste ?

Le point de vue des théoriciens critiques marxistes offre une assise particulièrement opportune pour comprendre l'actualité de Kierkegaard durant la période de l'entre-deux-guerres. Chez Lukács, Adorno, Benjamin et Marcuse, Kierkegaard incarne une attitude socialement vide, adopte des postures politiquement conformistes et propose une voie obsolète pour l'émancipation du sujet moderne. Ces lecteurs, cependant, s'intéressent à Kierkegaard pour des raisons qui vont au-delà de leur désapprobation évidente et de la rigueur de leurs critiques. Leurs jugements sévères dissimulent mal un certain enthousiasme à lire Kierkegaard dans le but de comprendre les maux qui affligent l'Europe. Ce « dialogue » engagé a d'ailleurs permis de jeter les bases d'une réception sociopolitique de son individualisme qui continue d'exercer une influence aujourd'hui encore.

À ce propos, nous distinguons trois aspects à la croisée des théoriciens critiques marxistes et de la philosophie de Kierkegaard.

---

souveraine. Pour une analyse de la réception de Kierkegaard chez Schmitt, voir Ryan, « Carl Schmitt: Zones of Exception and Appropriation » ; Avanesian, Armen, « Anti-Ironic Politics? The Fundamentalisms of Søren Kierkegaard and Carl Schmitt », in Avanesian, Armen et Wennerscheid, Sophie, dir., *Kierkegaard and Political Theory*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2014, pp. 199-220.

En premier lieu, un effort qui consiste à *contextualiser* la pensée kierkegaardienne (1.1). Le Danois présentait, dans son œuvre, mais aussi à travers sa vie même, le repli intérieur comme réaction possible face à une réalité historique particulière, celle du Danemark capitaliste au XIX<sup>e</sup> siècle. L'analyse sociologique permettait ainsi d'établir un parallèle entre l'esthétique de Kierkegaard, conçue comme un mode de vie propre à l'individu « réifié », et son approche de la question sociale dans son œuvre.

Ensuite, une tentative qui consiste à *cerner* le lien qui rattache l'individualisme kierkegaardien à l'intelligentsia nazie (1.2). Des figures de droite comme Heidegger, Emanuel Hirsch et Carl Schmitt se sont approprié des catégories centrales de l'œuvre, dont celles de l'authenticité, de l'exception et de la décision, et leur ont donné une nouvelle actualité. Les théoriciens critiques marxistes souhaitaient dès lors évaluer cette portée politique déconcertante en se tournant vers l'éthique chez Kierkegaard afin de montrer la place secondaire que cette dernière occupe dans la théorie des stades de l'existence.

Enfin, une tentative d'*exposition* de l'élément religieux comme étant essentiel à la libération de type kierkegaardienne (1.3). En tant que penseur chrétien luthérien, Kierkegaard présentait une approche critique jugée inefficace et caduque devant la crise collective qu'elle cherche à résoudre. Le Danois tendait tout de même vers un certain idéal de vie individuelle et de rapport à autrui, comme en témoigne sa vision de l'amour (*Kærlighed*) et du prochain (*Næste*). Le trait spirituel de sa démarche fait la force de sa philosophie face à l'appropriation de ses héritiers allemands.

### 1.1 Le « repli intérieur » : portraits psychologique et sociologique

Lukács et Adorno ont été parmi les premiers, en dehors du Danemark, à relever la dimension sociale du repli sur soi que cautionnait Kierkegaard dans ses écrits pseudonymes. Leurs analyses ciblaient les motifs de l'écrivain dans une optique psychologique et sociologique.

Dans un chapitre de *L'Âme et les Formes* (*A lélek és a formák. Kísérletek*) consacré à Kierkegaard, Lukács prêtait une attention particulière au « geste » du Danois à l'endroit de Régine Olsen, sa jeune fiancée avec qui il avait choisi de rompre pour des raisons mystérieuses et restées secrètes<sup>55</sup>. Dans ce texte — l'un des premiers consacrés à Kierkegaard « publié dans une langue accessible à un public international<sup>56</sup> » —, le penseur hongrois évoquait le sacrifice que Kierkegaard imposait non seulement à Régine, mais aussi à lui-même, en renonçant, pour mener une existence poétique, à la vie ordinaire et à la communauté humaine<sup>57</sup>.

Adorno était lui aussi réceptif au mode de vie qu'avait choisi de mener Kierkegaard. Le théoricien critique proposait dans son *Habilitationschrift* de 1929, lequel deviendra le *Kierkegaardbuch* de 1933, une étude sociologique des notions d'intériorité (*Inderlighed/Innerlichkeit*) et d'esthétique (*Æstetik/Ästhetischen*)<sup>58</sup>. Dans son ouvrage sur l'art

<sup>55</sup> Lukács, Georg, « Søren Kierkegaard és Regine Olsen », in *A lélek és a formák. Kísérletek*, Budapest, Franklin, 1910, pp. 129-150 ; traduit en français par Guy Haarscher, « L'éclatement de la forme au contact de la vie : Søren Kierkegaard et Régine Olsen », in *L'Âme et les Formes*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 51-72.

En 1953, Lukács revisita Kierkegaard dans le chapitre intitulé « Die Begründung des Irrationalismus in der Periode zwischen zwei Revolutionen (1789-1848) », in *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Luchterhand, 1962, pp. 89-269 ; traduit en français par Stanislas George, André Gisselbrecht et Edouard Pfrimmer, « La fondation de l'irrationalisme entre deux révolutions (1789-1848) », in *La destruction de la raison, t. I: Les débuts de l'irrationalisme moderne, de Schelling à Nietzsche*, Paris, L'Arche, 1958, pp. 80-266.

<sup>56</sup> Voir le texte de Lucien Goldmann dans l'ouvrage collectif *Kierkegaard vivant*, p. 127.

<sup>57</sup> Paul Browne affirme que ce texte de Lukács, écrit avant son adhésion au marxisme, ne reflète pas encore son combat ultérieur contre l'existentialisme et la « fétichisation de la subjectivité » et qu'il détourne, en quelque sorte, l'opposition entre subjectivité et objectivité, « Philosophy as Exile from Life: Lukács' "Soul And Form" », *Radical Philosophy*, vol. 53, 1989, p. 22.

<sup>58</sup> Adorno, Theodor W., *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Dritte erweiterte Ausgabe*, Tübingen, Suhrkamp Verlag, 1966 ; traduit en français par Éliane Escoubas, *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, Paris, Payot &

baroque écrit sous l'influence de Benjamin, Adorno évaluait la réponse « existentielle » à l'idéalisme afin de faire ressortir la vérité qu'elle renferme<sup>59</sup>. L'opposition de Kierkegaard à l'abstraction individuelle, que ce soit à travers un système philosophique ou une société conformiste, évacue paradoxalement toute possibilité d'entrer dans le concret en confinant le sujet au monde intérieur.

Pour ses jeunes lecteurs, Kierkegaard s'accordait un rôle unique comme penseur en marge, à une époque où le monde social subissait des transformations importantes. Son individualisme est le *produit* d'une situation personnelle et une *réaction* à un milieu historique spécifique, dont on peut comprendre les caractères spécifiques à la lumière de la notion d'esthétique.

### 1.1.1 Un écrivain reclus, séducteur et probe

Les premiers interprètes de Kierkegaard s'appuyaient en partie sur une lecture biographique de ses écrits ; sa pensée et sa vie sont imbriquées de sorte qu'il y a un va-et-vient dans les études entre l'évaluation de l'individu *comme auteur ou sujet*, et l'individu *comme catégorie philosophique ou théologique*<sup>60</sup>.

---

Rivages, 1995. Comme le souligne Marcia Morgan, l'ouvrage est en réalité une révision de son habilitation de 1931, rédigée sous la direction de Paul Tillich. Il a été publié en 1933, le jour même où Hitler a proclamé l'état d'urgence national et suspendu la liberté de la presse, devenant ainsi dictateur après son poste de chancelier (« Adorno's Reception of Kierkegaard: 1929-1933 », no. 46, 2003, p. 8).

<sup>59</sup> Outre l'influence de Benjamin, celle de Siegfried Kracauer (1889–1966) mérite également d'être soulignée. Ce dernier s'efforçait, lui aussi, de décrypter le contenu sociohistorique des pensées philosophiques (Adorno, Theodor W., *Kierkegaard. Construction of the Aesthetic*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, pp. xiv-xvi). Le livre d'Adorno lui était d'ailleurs dédié.

<sup>60</sup> La vie de Kierkegaard occupe rapidement une place centrale dans la littérature secondaire, notamment avec la grande monographie de Georg Brandes (1877) et les portraits psychologiques de P.A. Heiberg à partir des années 1890. Heiberg soulignait déjà, en 1895, à quel point l'intérêt envers Kierkegaard relevait souvent d'une dimension personnelle pour ses lecteurs (Tullberg, « Denmark: The Permanent Reception—150 Years of Reading Kierkegaard », pp. 12-17, 24). Selon Ágnes Heller, cela s'appliquait également à Lukács, qui rédigea son essai sur Kierkegaard après sa rupture avec Irma Seider (Heller, Ágnes et De Laczay, Etti, « Georg Lukacs and Irma Seidler », *New German Critique*, no. 18, 1979, pp. 74-77).

La nature même du corpus invite le lecteur à considérer les multiples « visages » de Kierkegaard comme auteur d'une œuvre fractionnée (les écrits anonymes, les écrits pseudonymes, les *Journaux*). On tente alors de fixer ces différents « Kierkegaard » en un seul ; de distinguer plusieurs personnalités sans suite les unes avec les autres, ou encore de déterminer quel est le « vrai » Kierkegaard derrière ses « masques ». Si le lectorat allemand accorde très tôt une importance à sa méthode peu orthodoxe, il ne dispose ni d'une traduction complète du corpus ni d'un appareil critique sophistiqué. Certaines explications (parfois unilatérales et creuses) de l'œuvre manquent donc de relever en chaque pseudonyme de Kierkegaard une perspective existentielle particulière irréductible à la pensée de Kierkegaard<sup>61</sup>. Que le texte soit alors signé Johannes de Silentio, Climacus, Anti-Climacus ou Constantin Constantinus, il s'agit toujours en dernier lieu de Kierkegaard et seulement Kierkegaard « l'individu », celui à qui l'on attribue le nom de « solitaire de Copenhague ».

Cette attitude interprétative du lectorat philosophique aura un impact sur la compréhension générale de l'œuvre, c'est-à-dire la manière de relever les problèmes, les incohérences et les

---

<sup>61</sup> Selon András Nagy, Lukács ne comprenait pas l'utilisation des pseudonymes et des masques, et pour lui « tout le monde était Kierkegaard » (Nagy, András, « György Lukács: From a Tragic Love Story to a Tragic Life Story », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*, London – New York, Routledge, 2016, p. 108). Marcuse, de son côté, ignorait la « nature pseudonymique » du *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, selon Tilley (Tilley, J. Michael, « Herbert Marcuse: Social Critique, Haecker, and Kierkegaardian Individualism », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*, London – New York, Routledge, 2016, p. 139, n. 11). Dominique Desroches affirme quant à lui qu'Adorno « n'accepte pas de tenir compte des auteurs pseudonymes dans sa lecture de l'œuvre » (Desroches, Dominic, « Existence esthétique, musique et langage: Retour sur la réception critique de Kierkegaard par Adorno », *Horizons philosophiques*, vol. 16, no. 2, 2006, p. 21). Pour étayer son argument, Desroches cite cet extrait du livre d'Adorno : « toute interprétation qui accepte sans broncher la revendication des pseudonymes singuliers et qui trouve sa mesure dans cette revendication est fautive. » (Adorno, *Kierkegaard*, p. 24). Cependant, notre interprétation de ce passage est plus nuancée. Adorno faisait une distinction entre les personnages de Kierkegaard et les écrits anonymes et pseudonymes (cf. infra, 1.3.2). Il prenait en compte les commentaires de Kierkegaard sur sa propre méthode dans son ouvrage autobiographique *Sur mon œuvre d'écrivain (Om min Forfatter-Virksomhed, 1851)*. Cette citation doit donc être replacée dans le double contexte de la lecture parfois littérale qu'Adorno fait des textes de Kierkegaard et de sa propre méthode critique. Le véritable problème interprétatif réside dans les limites imposées par la méthode d'Adorno aux différents aspects de l'œuvre de Kierkegaard, car elle se cantonne au cadre marxiste de la théorie critique. En ce sens, la méthode de Kierkegaard est éclipsée par celle d'Adorno.

contradictions apparentes. Les premiers grands lecteurs de Kierkegaard sont aussi des biographes qui n'hésitent pas à psychologiser les stades de l'existence (l'esthétique, l'éthique et le religieux) ou à raccorder sa vie aux catégories centrales de l'œuvre. Georg Brandes estimait que la voie de la méthode biographique est la seule qui permette de comprendre le Danois<sup>62</sup>. Harald Høffding relevait, dans ses travaux, la nature mélancolique de Kierkegaard et la continuité entre sa lutte intérieure menée dans les *Journaux* et sa lutte extérieure menée contre l'Église<sup>63</sup>.

La réception de Kierkegaard dans le monde germanophone relevait, elle aussi, de cet appariement entre sa pensée et les grands événements de sa vie, de la relation énigmatique avec son père, aux querelles avec le Corsaire et l'Église protestante danoise, en passant par les fiançailles avec Régine Olsen<sup>64</sup>.

Dans l'optique du jeune Lukács, la rupture avec Régine constituait le moment crucial qui allait déterminer les orientations philosophiques de Kierkegaard en tant qu'écrivain<sup>65</sup>. Ce serait à partir de cet événement que le Danois aurait « poétisé » (*gedichtet*) sa vie, selon l'expression de Rudolf Kassner<sup>66</sup>. Comment, demandait Lukács, comprendre un tel geste, ses motivations, ses retombées et surtout la « monumentalité » à laquelle il aspire ? Comme Kierkegaard ne s'est pas expliqué,

---

<sup>62</sup> Tullberg, « Denmark: The Permanent Reception—150 Years of Reading Kierkegaard », p. 13, n. 34 ; Kondrup, Johnny, *Livsværker. Studier i dansk litterær biografi*, Valby, Amadeus, 1986, pp. 110-111.

<sup>63</sup> Tullberg, « Denmark: The Permanent Reception—150 Years of Reading Kierkegaard », p. 20. Pour une excellente analyse critique de la réception de Brandes et de Høffding ainsi que de leur influence sur la réception française de Kierkegaard, voir Politis, Hélène, *Kierkegaard en France au XX<sup>e</sup> siècle : archéologie d'une réception*, Paris, Éditions Kimé, 2005, pp. 168-183).

<sup>64</sup> Concernant l'attaque contre l'Église, cf. supra, pp. 5 et ss ; sur la querelle avec le Corsaire, cf. supra, n. 6.

<sup>65</sup> Les commentateurs soulignent plusieurs similitudes entre la vie de Kierkegaard et celle du jeune Lukács : une rupture amoureuse qui permet à l'écrivain de se consacrer pleinement à sa vocation, une vie intellectuelle nourrie par un héritage paternel, et une quête dramatique et active d'une forme de vie absolue. (Voir Heller et De Laczay, « Georg Lukacs and Irma Seidler » ; Nagy, « György Lukács: From a Tragic Love Story to a Tragic Life Story »). D'un point de vue plus théorique, Lukács utilisait également les notions d'esthétique, d'éthique et de religieux, comme le remarque Browne, sans toutefois les lier aux stades de Kierkegaard, « Philosophy as Exile from Life: Lukács' "Soul And Form" », p. 22).

<sup>66</sup> Lukács, *L'Âme et les Formes*, pp. 57, 59.

c'est au commentateur de le faire. Kierkegaard a-t-il réussi, par l'entremise de cette rupture, à rendre vivante une « forme » ascétique<sup>67</sup> ?

Le comportement de Kierkegaard comptait deux modalités importantes selon Lukács : la rupture elle-même et le maquillage qui s'ensuivit. L'objectif était d'établir un point fixe et stable entre la réalité et l'instabilité du possible afin de préparer le terrain pour une vie austère et religieuse. Cet acte éliminait par le fait même « toute équivocité en l'inexplicable qui s'est produit pour de multiples raisons<sup>68</sup> » par rapport à Régine. L'entreprise « tragique » qu'il comptait mener à bien impliquait alors un subterfuge : revêtir un masque, celui de l'anjôleur qui aurait abandonné la jeune femme pour des motifs déshonorables. En ce sens, ses écrits érotiques, notamment « Le Journal du séducteur » (« *Forførerens Dagbog* »), avaient pour objet de lever toute ambiguïté par rapport à sa décision auprès de sa lectrice. Il fallait conduire Régine à éprouver de la haine à son endroit, quitte à le croire infidèle et dans l'incapacité de l'aimer<sup>69</sup>. En effet, tout devait être fait pour que Régine ne vive pas dans l'incertitude et qu'elle ne se doute de rien, quitte à sacrifier sa bonne réputation et à vivre comme un « bizarre original<sup>70</sup> » (*bizarrer Sonderling*).

Pour que Kierkegaard puisse aller au bout de sa décision, il a dû dès lors revêtir un masque et se montrer sous un autre visage, lui qui, dans un sens plus profond, n'était pas réellement un séducteur. Le penseur danois cherchait à provoquer une réponse qui allait sauver Régine tout en

---

<sup>67</sup> Pour le jeune Lukács, la « forme » se situait entre l'expérience ordinaire et un système philosophique (Browne, « Philosophy as Exile from Life: Lukács' "Soul And Form" », p. 28). De plus, selon Lukács, Kierkegaard incarnait la forme de vie tragique, marquée par la quête impossible d'unicité intérieure à travers l'obéissance à une exigence absolue (voir le texte de Goldmann dans l'ouvrage collectif *Kierkegaard vivant*, pp. 130-131).

<sup>68</sup> Lukács, *L'Âme et les Formes*, p. 58.

<sup>69</sup> Comme le souligne Hannay, tous les écrits ultérieurs de Kierkegaard pouvaient alors être interprétés comme une tentative d'accommoder la vanité de la rupture avec Régine (Hannay, Alastair, « Two Ways of Coming Back to Reality: Kierkegaard and Lukács », *History of European Ideas*, vol. 20, no. 3, 1995, p. 161).

<sup>70</sup> Lukács, *L'Âme et les Formes*, p. 57.

camouflant son intention religieuse véritable. La mascarade que l'on retrouve dans « Le Journal du séducteur » devait entraîner le mépris envers lui de la victime ainsi enfirouapée :

J'ai connu la jeune fille dont l'histoire forme la plus grande partie du journal. Je ne sais pas s'il en a séduit d'autres, mais c'est vraisemblable. Il paraît avoir été versé en outre dans une autre espèce de pratique qui le caractérise bien ; car il était déterminé trop intellectuellement pour être un séducteur ordinaire. [...] Il a su tenter une jeune fille à l'aide de ses dons spirituels, il a su l'attirer vers lui sans se soucier de la posséder, au sens le plus strict... Je peux me figurer qu'il savait amener une fille au point culminant où il était sûr qu'elle sacrifierait tout pour lui. Mais les choses ayant été poussées jusque-là, il rompait, sans que de son côté les moindres assiduités aient eu lieu, sans qu'un mot d'amour ait été prononcé, et encore moins une déclaration d'amour, une promesse<sup>71</sup>.

Kierkegaard creusait l'écart entre l'apparence et la réalité. La forme de vie tragique qu'il avait choisie se heurtait à une impossibilité en ce qui concerne Régine, qui ne pouvait faire autrement que devenir incertaine dans le souvenir ; elle était prise entre son expérience passée avec son fiancé, jusqu'à leur rupture soudaine, et le geste après-coup. Kierkegaard, contrairement à Johannes le séducteur, avait déclaré son amour pour la jeune femme<sup>72</sup>.

Selon Lukács, Kierkegaard menait une « campagne contre les nécessités de la vie<sup>73</sup> » qui dissimulait, derrière les contradictions apparentes, un conflit intérieur :

Tel est l'arrière-fond, l'éclat provenant de la vie dans les écrits érotiques de Kierkegaard [...] Une sensibilité désincarnée (*unkörperlich*) et une indécatesse pénible, intentionnelle, y constituent les sentiments dominants. La vie érotique, la belle vie, la vie atteignant ses sommets dans la jouissance de l'état d'âme (*Stimmungsgenuss*), considérée comme une conception du monde — et seulement comme une conception du monde. Comme quelque chose que Kierkegaard avait éprouvé en lui en tant que simple possibilité, et auquel tout le raffinement de sa réflexion et de ses analyses ne put conférer de caractère corporel<sup>74</sup>.

L'acte devait permettre à Kierkegaard d'édifier sa vie et de préserver une univocité intérieure ; de voir l'absolu dans la vie alors qu'ici-bas, l'équivoque, l'ambiguïté et l'instabilité constituent la

<sup>71</sup> SKS, 2, 296 ; OC, 3, 239.

<sup>72</sup> SKS, 19, 433-434.

<sup>73</sup> Hannay, « Two Ways of Coming Back to Reality: Kierkegaard and Lukács », p. 162.

<sup>74</sup> Lukács, *L'Âme et les Formes*, p. 66.

règle. La tragédie de Kierkegaard aurait donc été d'avoir « voulu vivre ce que l'on ne peut vivre<sup>75</sup> ». Afin de maintenir l'univocité intérieure, il s'avérait essentiel pour le « vrai » Kierkegaard de demeurer caché. Il dut alors se replier dans un « mutisme ténébreux », ne pouvant réaliser son désir d'être ce qu'il voulait devenir.

En apparence, Kierkegaard était un séducteur ; en réalité, expliquait le penseur hongrois, il était le « Socrate sentimental », qui garde l'objet convoité à distance de lui-même pour le rendre absolu ; un « troubadour du moyen-âge » qui vivait non pas pour l'amour idéalisé de la femme inaccessible, mais pour l'amour idéalisé de Dieu. Kierkegaard déguisait cet ascétisme à Régine par tous les moyens, pour le bien de sa propre cause secrète : « Régine ne put être qu'un échelon pour Kierkegaard [...] même la femme la plus profondément aimée n'était qu'un moyen, qu'une voie menant au grand amour, un seul amour absolu, à l'amour de Dieu<sup>76</sup>. »

Enfin, l'ascétisme de Kierkegaard était-il voué à l'échec ? L'univocité intérieure s'accorde difficilement avec une existence concrète et les aléas de la vie ; le Danois devait, tant bien que mal, « persister dans sa raideur extérieure ». Or, soulignait Lukács, « on ne peut même pas maintenir la rigide certitude du geste — en supposant qu'en tout état de cause il s'agisse d'une certitude réelle. On ne peut, même si on le veut, voiler en permanence une mélancolie aussi profonde que celle de Kierkegaard par de légers badinages, et l'on ne peut jamais cacher définitivement un amour d'une ardeur si intense sous l'apparence de l'infidélité<sup>77</sup>. » La lecture psychologique de Lukács faisait ainsi ressortir les contradictions inhérentes au comportement de Kierkegaard, plus précisément la nature équivoque de ses motifs inavoués<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>78</sup> La véritable intention de Kierkegaard selon Lukács était de demeurer dans sa mélancolie — celle qu'il aimait par-dessus tout : « que serait-il advenu de lui si sa vie lui avait pris sa mélancolie ? » (*Ibid.*, p. 62).

Kierkegaard aspirait avant tout à devenir « probe », rappelait Lukács. La notion de probité (*Ehrlichkeit/Alvor*) est essentielle à sa réception au XX<sup>e</sup> siècle, notamment chez les penseurs de l'existence pour qui la probité renvoyait à un idéal de vie authentique. Le penseur hongrois souhaitait en faire ressortir le caractère spécifique ; le mode de vie ascétique de Kierkegaard reposait moins sur l'idée de droiture et d'honnêteté que sur un sacrifice et une vision catégorique des choses. Sa probité le conduisait, en effet, à voir tout dans la séparation nette, comme en témoigne la théorie des stades de l'existence : « Il y a ainsi dans la vie quelques sphères typiques de possibilité, les stades dans le langage de Kierkegaard : le stade esthétique, le stade éthique et le stade religieux. Chacun est séparé de l'autre avec une netteté sans transition, et la liaison entre eux est le miracle, le saut, la soudaine métamorphose de l'être d'un homme dans sa totalité<sup>79</sup>. » Or, de demander Lukács, n'est-ce pas un compromis de voir la vie sans compromis, et de donner à sa vocation un caractère absolu ?

La probité kierkegaardienne était au carrefour de l'incognito religieux et de la séduction (*Forførelse*) esthétique. Le Danois cherchait, au fond, à aimer d'un amour absolu ; la faute commise à l'endroit de Régine accentuait le sentiment de culpabilité et, par le fait même, la disproportion entre le repentir et Dieu. Son ascèse avait comme conséquence directe son retrait de la vie en société : « Le monde de la communauté humaine, le monde éthique dont le mariage constitue la forme typique, se trouve au milieu des deux mondes les plus apparentés à l'âme de Kierkegaard : entre le monde de la pure poésie et le monde de la pure foi<sup>80</sup>. » Cette rigueur poussait ainsi Kierkegaard, en tant qu'écrivain, à s'éloigner non seulement de Régine, mais aussi de ses contemporains.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 64.

L'analyse du jeune hongrois faisait état, comme bien des lectures psychologisantes de l'époque, du penchant esthétique de Kierkegaard. L'esthétique est, dans l'œuvre du Danois, un concept qui ne se rapporte pas *in primis* à l'art comme c'est le cas traditionnellement<sup>81</sup>. Chez Kierkegaard, le monde de l'esthétique est qualifié de premier stade sur le chemin de la vie et représente une attitude propre à une sphère de l'existence — celle de l'immédiateté, du possible et de l'opaque. Dans la seconde partie d'*Ou bien... ou bien... (Enten — Eller, 1843)*, le pseudonyme Wilhelm offre une explication de ce mode de vie :

Mais qu'est-ce que la vie esthétique [...] ? À cette question, je réponds : l'esthétique est en l'homme ce par quoi il est immédiatement ce qu'il est [...] Si l'esthéticien ne peut rien expliquer en un sens éminent, c'est qu'il vit toujours dans le moment et n'est jamais informé que dans de certaines limites, dans une certaine relativité. Je ne songe pas du tout à nier que, pour vivre sur les sommets de l'esthétique, il ne faille peut-être une multitude de dons intellectuels, et même poussés à un extrême degré d'intensité, mais ils n'en sont pas moins asservis à un esclave et dénué de la transparence<sup>82</sup>.

Ce monde trouve entre autres une représentation stylisée dans les « écrits érotiques », pour reprendre l'expression de Lukács, de la première partie de *Ou bien... ou bien...* ainsi que dans les *Étapes sur le chemin de la vie (Stadier på Livets Vej, 1845)*. On observe, dans les écrits esthétiques, le sujet qui ne vit que pour le *possible* — un possible qu'il embrasse en tant que tel, sans jamais le choisir véritablement, car faire un choix le priverait de son statut de simple possibilité. Qu'il s'agisse de l'érotique musical de Don Juan ou du voyeurisme du séducteur, tout est au niveau des sensations et des états d'âmes que suscite la « passion de la possibilité ».

L'esthétique se révèle alors comme point d'ancrage de la pensée kierkegaardienne et le reflet des événements déterminants de sa vie<sup>83</sup>. Chez Lukács, l'immédiateté esthétique renvoie à

---

<sup>81</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 29.

<sup>82</sup> *SKS*, 3, 174 ; *OC*, 4, 162-163 ; Adorno, *Kierkegaard*, p. 30.

<sup>83</sup> Comme nous le verrons plus loin (cf. *infra*, 1.3.1), pour ses premiers lecteurs, le religieux se confond avec l'esthétique, ou reprendre les mots d'Adorno (et de Schrempf), le langage chrétien est à peine masqué dans ses écrits

l'apparence de l'acte (la séduction, la tromperie, etc.) et à l'opacité subjective maintenue devant le monde de la communauté humaine. L'existence esthétique est alors prise dans une contradiction entre réalité et idéalité qui aboutit au refus de la réalité. À son paroxysme, le « séducteur absolu », ou le « platonicien romantique » n'a besoin que de la possibilité de séduire : « L'idée platonicienne du séducteur qui, à une telle profondeur, est seulement séducteur, qu'il ne l'est même pas réellement, qui est déjà si éloigné de tous les hommes et tellement au-dessus d'eux en esprit que ce qu'il veut d'eux ne les atteint quasi plus, ou, si cela les atteint, c'est en les frappant dans leur vie comme un événement élémentaire, incompréhensible<sup>84</sup>. » Or, l'inexplicable est précisément le propre du poète et de la poésie<sup>85</sup>.

L'étude du jeune Lukács se retrouvait dans un ouvrage qui avait, selon Goldmann, probablement inauguré l'existentialisme en Europe<sup>86</sup>. Elle anticipait la confrontation polémique entre la pensée marxiste et la pensée existentielle des prochaines décennies. Déjà, en 1911, Lukács abordait le problème de la place du monde social chez Kierkegaard dans une optique tout à fait personnelle ; l'écrivain de vocation cherche, par son œuvre, à donner vie à ses actes. Le penseur hongrois interrogeait, à travers Kierkegaard, la possibilité d'une « forme » de vie tragique qui représente « la solitude inévitable de l'individu moderne<sup>87</sup> ». Quelques décennies plus tard, les

---

esthétiques : « Dans le premier volume de *Ou bien... ou bien...*, le masque pseudonyme n'est qu'un pauvre déguisement qui ne recouvre nulle part de façon suffisante les traits, qui sont en partie ceux d'une spéculation esthétique naïve, en partie ceux de la doctrine chrétienne positive. » (Adorno, *Kierkegaard*, p. 32).

<sup>84</sup> Lukács, *L'Âme et les Formes*, p. 66.

<sup>85</sup> Voir, à ce sujet, la section des *Étapes sur le chemin de la vie* intitulée « Le malentendu, en tant que principe tragico-comique d'après l'expérience » (« *Misforstaaelse som tragisk og comi-tragisk Princip, benyttet i Experimentet* ») (*SKS*, 6, 385-404 ; *OC*, 9, 383-402) : « Toutefois, avant de prendre congé de la poésie, je dois faire encore une remarque au sujet du malentendu employé esthétiquement. La poésie peut aussi employer le malentendu de telle façon qu'il existe pour un seul individu, cela justement parce que pour lui il n'y a aucun point de contact avec celui ou ceux qui se méprennent sur lui. » (*SKS*, 6, 388 ; *OC*, 9, 386).

<sup>86</sup> Collectif, *Kierkegaard vivant*, p. 130.

<sup>87</sup> Browne, « Philosophy as Exile from Life: Lukács' "Soul And Form" », p. 28.

théoriciens critiques marxistes — y compris le vieux Lukács — chercheront davantage à faire ressortir la signification sociale d'une philosophie foncièrement esthétique<sup>88</sup>.

### 1.1.2 Décrypter la « vérité » de Kierkegaard : une subjectivité abstraite

Adorno présentait, dans son ouvrage publié en 1933, une lecture controversée de Kierkegaard. Celle-ci fut maintes fois critiquée, de sa parution à nos jours, pour la densité de ses analyses, son manque de cohérence et pour le point de vue peu charitable de la pensée kierkegaardienne qu'il défend<sup>89</sup>. Sa maîtrise des sources primaires et secondaires montre néanmoins sa familiarité avec le corpus<sup>90</sup>. Cet ouvrage demeure aujourd'hui un incontournable de la réception germanophone de Kierkegaard, en particulier pour sa critique cinglante de la philosophie existentielle et pour les raisons politiques qui l'ont motivée<sup>91</sup>.

Adorno appréhendait le repli personnel de Kierkegaard par l'entremise d'une déconstruction de son esthétique<sup>92</sup>. Celle-ci reposait, d'une part, sur une critique de la « pseudo-concrétisation » de Kierkegaard, dont le projet philosophique culmine vers une abstraction du sujet hors de la

---

<sup>88</sup> Butler établissait un lien entre l'interprétation du « geste » de Kierkegaard chez Lukács et l'analyse de l'expressionnisme de Kafka chez Adorno et Benjamin. Selon elle, ce lien s'appliquait également à leur approche de l'esthétique kierkegaardienne. (voir l'introduction de Butler dans Lukács, Georg, *Soul & form*, New York, Columbia University Press, 2010, p. 9).

<sup>89</sup> Pour un aperçu des critiques du livre d'Adorno lors de sa parution, voir Šajda, Peter, « Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Unintended Triumphs and Defeats », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard's influence on philosophy: German and Scandinavian philosophy*, London – New York, Routledge, 2016, pp. 18-22. Pour des analyses critiques plus récentes, cf. infra, 3.2.

<sup>90</sup> Adorno rejetait la plupart des interprétations de l'époque, y compris celle de Lukács : « J'ai lu une quantité infinie d'ouvrages sur le sujet, la plupart d'entre eux étant vraiment médiocres. En termes relatifs, Haecker et Guardini ont fait le meilleur travail, le célèbre Przywara est vraiment mauvais et idéologique, le reste ne vaut pas la peine d'être discuté. J'ai également lu Lukács, *Die Seele und die Formen*, qui contient un essai très faible sur Kierkegaard. » (Adorno, Theodor W., « Theodor W. Adorno / Siegfried Kracauer. Briefwechsel 1923–1966 », in *Theodor W. Adorno. Briefe und Briefwechsel. Vol. 1-7*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995, p. 218).

<sup>91</sup> Gayraud, Agnès, « Le kierkegaardbuch Revisited : Enjeux adorniens de la critique de l'intériorité kierkegaardienne », *Philosophie*, vol. 113, no. 2, février 2012, pp. 11-13 ; Morgan, « Adorno's Reception of Kierkegaard: 1929-1933 », p. 8.

<sup>92</sup> Desroches, « Existence esthétique, musique et langage », p. 21.

réalité. En ce sens, la pensée kierkegaardienne était le dernier bastion de l'idéalisme — celui-là même qu'elle avait pour tâche de défaire. D'autre part, ce ne sont plus les motifs avoués ou non qui intéressaient Adorno, mais bien la manière dont la vie et les choix de Kierkegaard s'inscrivent dans un milieu non loin du nôtre — celui de la société bourgeoise capitaliste XIX<sup>e</sup> siècle<sup>93</sup>. En ce sens, l'analyse psychologique du Danois (comme penseur profondément esthétique) s'inscrivait elle-même dans une analyse sociologique de l'individu : « La tristesse peut être pragmatiquement exhibée en tant qu'affect fondamental de Kierkegaard, dans le contexte fondateur de sa philosophie. Pas davantage ne peuvent être niées les conditions psychologiques dans lesquelles elle prend naissance chez Kierkegaard : en elle, son être exprime une constellation historique<sup>94</sup>. »

Comme l'expliquait Kracauer dans son compte rendu critique, Adorno arrivait, dans son livre, à la conviction que Kierkegaard approchait le plus de la vérité là où il n'espérait pas la trouver, dans la sphère esthétique<sup>95</sup>. Pour le théoricien critique, il s'agit en fait du chemin vers la clé de voûte de celui qui en est l'auteur. À cet effet, la méthode « cartographique » d'Adorno avait besoin d'une précision importante<sup>96</sup>. Son intention dans *Konstruktion des Ästhetischen* est claire ; il ne cherche pas à *interpréter* Kierkegaard, son œuvre, ses intentions et ses catégories, mais bien à offrir une *explication* de Kierkegaard et de sa situation à travers sa philosophie<sup>97</sup>. Le penseur

---

<sup>93</sup> Kracauer, Siegfried, « Der enthüllte Kierkegaard », in *Siegfried Kracauer. Schriften. Band 5.3: Aufsätze (1932-1965)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1990, p. 264 ; Escoubas, Eliane, « Adorno lecteur de Kierkegaard: Subjectivité et individualité », *Tumultes*, vol. 17-18, no. 2, 2001, p. 52.

<sup>94</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 54.

<sup>95</sup> Šajda, « Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Unintended Triumphs and Defeats », pp. 21-22.

<sup>96</sup> La méthode d'Adorno consiste à appliquer « une sociologie de l'intériorité pour laquelle l'analyse littéraire est décisive » afin de « trouver les mots qui trahissent une teneur de vérité de la vie de Kierkegaard. (Desroches, « Existence esthétique, musique et langage », p. 28).

<sup>97</sup> Šajda, « Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Unintended Triumphs and Defeats », p. 12, n. 55.

allemand distingue, en ce sens, ce que Kierkegaard tente de faire dans ses écrits et ce que Kierkegaard fait en vérité.

La méthode explicative d'Adorno est imprégnée des études benjaminienes au sujet de l'esthétique baroque, auxquelles Adorno fait plusieurs fois référence dans son livre. Benjamin employait dans *L'origine du drame baroque allemand (Ursprung des Deutschen Trauerspiels, 1928)* une méthode de démystification, ou de décryptage, afin d'interpréter les auteurs artistiques et philosophiques modernes<sup>98</sup>. Dans cette optique, Adorno et Benjamin se lançaient à la recherche du contenu de vérité de l'auteur qui dévoile malgré lui, à son insu, dans ses écrits :

L'objet de la critique philosophique, c'est de montrer que la fonction de la forme artistique est précisément celle-ci : faire des contenus réels de l'histoire, qui constituent le fondement de toute œuvre significative, des contenus de vérité de la philosophie. Cette transformation des contenus réels en contenus de vérité fait que le déclin de l'effet produit, dans lequel les charmes anciens parlent de moins en moins au cours des siècles, devient le fondement d'une renaissance, ou toute beauté éphémère tombe complètement et où l'œuvre s'affirme comme ruine<sup>99</sup>.

Benjamin et Adorno distinguaient ainsi la présentation charitable et interprétative d'un auteur, de leur approche critique par laquelle le lecteur cherche plutôt à dévoiler le contenu de la vérité tel qu'il apparaît dans la déchéance d'une œuvre<sup>100</sup>.

Dans son livre, Adorno espérait ainsi « décrypter » l'attitude historique qui se dissimule derrière l'idée d'une « immédiateté » esthétique, ses images. Comme nous allons le voir, l'idéalisme inavoué de Kierkegaard fera sa « ruine », et encore : l'idéalisme court finalement à sa perte avec la philosophie de Kierkegaard. Benjamin relevait par ailleurs, dans un passage de son

---

<sup>98</sup> Escoubas, « Adorno lecteur de Kierkegaard », p. 53, n. 3.

<sup>99</sup> Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1985, pp. 195-196.

<sup>100</sup> Ce problème est au centre de la querelle entre Adorno et Jean Wahl, sur laquelle nous reviendrons plus loin (cf. infra, 1.2.2).

compte rendu du livre d'Adorno<sup>101</sup>, la manière dont l'intention de Kierkegaard est tournée contre elle-même :

Ainsi [Adorno] ne voit-il nullement « la “profondeur” de Kierkegaard — si on souhaite conserver ce terme dont on abuse souvent — dans le fait d'avoir rétabli, sous le couvert des formes de pensée idéalistes, un sens religieux, absolu et originel. » Bien au contraire, Kierkegaard révèle « dans le déclin historique de l'idéalisme », comme le sens originel de cet idéalisme même, « un contenu mythique qui est en même temps historique ». Ainsi, l'intériorité kierkegaardienne se voit assigner un lieu déterminé dans l'histoire et dans la société<sup>102</sup>.

Quel est alors le lien entre l'idéalisme non assumé de Kierkegaard et l'intériorité comme catégorie foncièrement esthétique ? Adorno, s'inspirant de l'étude de Benjamin, désignait l'« immanence recluse en soi » de Kierkegaard comme baroque : « D'après sa genèse dans l'histoire des idées, le baroque de Kierkegaard est anachronique — il a eu lieu deux siècles avant Kierkegaard, au XVII<sup>e</sup> siècle — mais il est historique sous la loi de l'intériorité mythique (il correspond à l'intérieur bourgeois du XIX<sup>e</sup> siècle), dont “l'individu” traverse le labyrinthe et qui adhère de façon inséparable à ses images historico-naturelles<sup>103</sup> ». Kierkegaard, comme le penseur allégorique, se trouvait devant une impasse : il exprimait, par l'écrit, une crise vécue subjectivement et cherchait en vain de nouvelles possibilités d'agir devant un monde incompréhensible ; la signification historique de son œuvre tenait de cette incapacité à lier de façon décisive réflexion et action<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> Benjamin, Walter, « Kierkegaard: das Ende des Philosophischen Idealismus », in *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972, pp. 380-383 ; traduit en français par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, « Kierkegaard: La fin de l'idéalisme philosophique », in *Œuvres II*, Paris, Folio, 2000, pp. 355-358.

<sup>102</sup> Benjamin, « Kierkegaard: La fin de l'idéalisme philosophique », p. 357.

<sup>103</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 111. L'éclaircissement entre parenthèses provient de Escoubas, « Adorno lecteur de Kierkegaard », p. 53.

<sup>104</sup> Pour une analyse plus approfondie de l'allégorie benjaminienne, consulter Schmidt, Michael, « L'allégorie entre écriture et instant », in Wismann, Heinz et Lavelle, Patricia, dir., *Walter Benjamin, le critique européen*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2010, pp. 199-211.

En ciblant l'esthétique de Kierkegaard, Adorno souhaitait exposer les traits caractéristiques d'un type d'existence qui apparaît à un moment précis de l'Histoire<sup>105</sup>. La correspondance entre Kierkegaard et les pseudonymes esthétiques, qu'on tient en quelque sorte pour acquise, révèle ce que représente foncièrement l'esthétique de Kierkegaard depuis la société dans laquelle elle s'est développée. Sa réponse philosophique au monde capitaliste industriel est une réponse esthétique au sens où lui-même l'entend, c'est-à-dire un repli dans l'« immédiateté ». Adorno s'efforçait dès lors, avec sa sociologie critique, de mettre en lumière les rouages de l'individualisme de Kierkegaard comme rejet absolu du monde objectif.

Avec la méthode de décryptage et ce motif qui consiste à révéler sa vérité historique, l'explication d'Adorno s'arrêtait sur les conflits insolubles entre les catégories centrales de l'œuvre. La subjectivité constituait, à cet effet, le point d'entrée dans l'analyse critique de sa philosophie esthétique.

Kierkegaard, l'« ultime penseur subjectif<sup>106</sup> », offrait, on le sait, une opposition à Hegel et à l'hégélianisme danois qui, selon lui, absorbait le sujet dans un système et niait, par le fait même, les caractères existentiels de la vie humaine. La défense du sujet dans sa particularité devait lui permettre de restituer sa véritable existence, perdue au nom d'une totalité abstraite<sup>107</sup>. Dans le *Post-scriptum aux miettes philosophiques (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler, 1846)*, le pseudonyme Climacus évoquait, à cet effet, la tension entre la subjectivité et l'objectivité comme catégories philosophiques :

---

<sup>105</sup> Adorno ne concentrait pas ses analyses de l'œuvre de Kierkegaard sur une perspective psychologique. Toutefois, ses observations sur l'individu kierkegaardien sont souvent empreintes de psychologie. Comme le souligne Marcia Morgan, Adorno « tombe dans le piège du point de vue biographique qu'il est censé avoir écarté de sa critique » (Morgan, *Kierkegaard and Critical Theory*, p. 39).

<sup>106</sup> Escoubas, « Adorno lecteur de Kierkegaard », p. 47.

<sup>107</sup> Selon le jeune Marcuse, c'est précisément ce que Kierkegaard avait réussi à accomplir en rendant sa philosophie « publique », à la fin de sa vie. Nous reviendrons sur cette réflexion dans la conclusion.

Objectivement, on ne s'informe que des déterminations de la pensée ; subjectivement, que de son intériorité. À son sommet, ce *comment* est la passion de l'infini, et la passion de l'infini est la vérité elle-même. Mais la passion de l'infini est justement la subjectivité, et ainsi la subjectivité est la vérité. Du point de vue objectif, il n'y a pas de décision infinie, et il est ainsi objectivement exact que, en même temps que le principe de contradiction, la différence entre le bien et le mal est supprimée, et par là aussi la différence infinie entre la vérité et le mensonge. Ce n'est que dans la subjectivité qu'il y a décision, par contre vouloir-rester-objectif est fausseté. Ainsi le comment subjectif, la subjectivité est la vérité<sup>108</sup>.

Lorsque Kierkegaard affirmait, par l'entremise du pseudonyme, que « la vérité est dans la subjectivité », il le faisait, selon Adorno, en opposition à toute médiation de cette subjectivité, c'est-à-dire à ce qui est à la source même du mouvement dialectique chez Hegel : « Il n'y a pas plus chez Kierkegaard de sujet-objet au sens hégélien du terme qu'il n'y a d'objets à teneur ontologique ; il n'y a qu'une subjectivité isolée, cernée par une obscure altérité<sup>109</sup>. » Chez Adorno, c'est précisément cette contradiction philosophique de Kierkegaard qui pose un problème : la défense de la subjectivité contre Hegel et son idéalisme demeure de facto idéaliste, malgré elle.

Kierkegaard comptait, avec la thèse selon laquelle la vérité est dans la subjectivité, opposer l'existence au système. Or, selon Adorno, la critique de la pensée abstraite que formulait le Danois dans ses écrits était abstraite en elle-même. Kierkegaard reprenait à son compte l'approche idéaliste du « dépassement » dans l'optique d'une philosophie du paradoxe et de l'instant

---

<sup>108</sup> SKS, 7, 186 ; OC, 10, 189.

<sup>109</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 54. Tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, la philosophie de Kierkegaard a été mise en opposition à celle de Hegel. Les théoriciens critiques marxistes ont adopté une position classique sur la question : tandis que, pour Hegel, la dialectique implique un rapport du sujet à un médium extérieur, Kierkegaard proposait, selon Adorno, une « dialectique immanente », ou, pour Lukács, une « dialectique qualitative ». Dans tous les cas, le problème identifié reste constant : la philosophie de Kierkegaard se déploie sans référence concrète à un médium extérieur et s'oppose par essence, à l'idée hégélienne selon laquelle « l'extérieur est l'intérieur, et l'intérieur est l'extérieur » (Hegel, *Encyclopédie*, I, § 139 et 140 ; *Logique*, Livre II, Section II, chap. III C). Cette opposition à la thèse hégélienne se manifeste dès l'avant-propos (« *Forord* ») d'*Ou bien... ou bien...* (SKS, 2, 11 ; OC, 3, 3), mais également dans plusieurs de ses œuvres majeures (SKS, 4, 161 ; OC, 5, 159-160 ; SKS, 6, 349 ; OC, 9, 346). Dès lors, la question de la relation entre l'intérieur (*Indvortes, Innere*) et l'extérieur (*Udvortes, Äussere*) devient un enjeu central dans la réception sociopolitique de Kierkegaard. Pour une analyse approfondie du rapport entre Kierkegaard et Hegel, voir Stewart, Jon, *Kierkegaard's Relationship to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Cf. infra, la note sur la *Sittlichkeit* (n. 175) et celle sur les hégéliens danois (n. 356).

(*Øieblik*)<sup>110</sup>. Mais au lieu de renverser le mouvement hégélien allant de l'abstrait vers le concret comme l'a fait Marx, il *intériorisait* la dialectique au sein du sujet<sup>111</sup>.

Kierkegaard contestait la marche de l'Esprit vers l'Absolu — ce mouvement par lequel l'Esprit est d'abord confronté à une réalité extérieure à lui-même pour ensuite avoir la possibilité d'incorporer ce qui est hors de lui et de se dépasser. Ce faisant, la dialectique opérait désormais sans rapport à quoi que ce soit hors d'elle-même. Kierkegaard évinçait ce qui faisait la force d'une dialectique proprement historique<sup>112</sup> ; Hegel confinait, certes, sa dialectique aux « idées » — ce à quoi le matérialisme historique de Marx entendait remédier —, mais formulait tout de même une dialectique bien réelle, entretenant un rapport dynamique avec la réalité extérieure.

La lecture d'Adorno du célèbre passage introductif du *Traité du désespoir* (*Sygdommmen til Døden*, 1849) se fait insistante sur cette question : le soi étant « un rapport se rapportant à lui-même<sup>113</sup> », est un « point sans dimension », qui se soustrait à toute transformation potentielle. Comme le fait remarquer E. Escoubas, Kierkegaard défendait, aux yeux d'Adorno, une philosophie de la réclusion :

Donc le soi est miroir de soi et non pas, comme chez Hegel, sortie de soi. Le « soi » kierkegaardien est « réfléchi en soi », il est, selon Adorno, pure identité à soi, et pure identité abstraite. Ainsi sont niées, selon Adorno, toute extériorité et toute variation ou transformation du sujet ; le sujet prend la « forme » de la réflexion, il a cette forme, mieux : il est cette forme. Ce qui veut dire : le sujet est pure forme (sans contenus)<sup>114</sup>.

---

<sup>110</sup> Concernant le paradoxe, cf. supra, pp. 5-8.

<sup>111</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 58.

<sup>112</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, p. 237.

<sup>113</sup> SKS, 11, 129 ; OC, 16, 171.

<sup>114</sup> Escoubas, « Adorno lecteur de Kierkegaard », p. 49.

La subjectivité kierkegaardienne participerait à une dialectique vide (ou une « pseudodialectique », selon Lukács<sup>115</sup>), ne produisant qu'une antinomie entre le sujet (seul au monde) et l'objet (Autrui, l'univers social, etc.)<sup>116</sup>.

Le sujet qui se rapporte à lui-même rejette ainsi le « monde objectif » au profit de sa subjectivité fondée sur une histoire intérieure, ce qui entraîne l'abandon de tout rapport objectif à l'histoire : « En tant qu'adversaire de la doctrine hégélienne de l'esprit objectif, Kierkegaard n'a pas développé de philosophie de l'histoire. Avec la catégorie de la "personne" et son histoire intérieure, il voudrait exclure l'histoire extérieure de son domaine de pensée<sup>117</sup>. » Le sujet est liquidé de toute véritable historicité<sup>118</sup>. Cette conception « anhistorique » du sujet a pour conséquence la négation de toute histoire proprement dite comme transformation constitutive de l'individu<sup>119</sup>.

L'opposition du Danois à toute contemplation philosophique et à l'historisme de la dialectique hégélienne aboutissait à une vision abstraite, idéelle et purement immanente de la subjectivité. Or, c'est précisément cette contradiction qui donne à l'individu kierkegaardien sa signification: « Il est vrai [que Kierkegaard] ne conçoit [la dialectique] lui-même qu'au sein du schéma de l'intériorité (*Inwendigkeit*). Mais c'est par la véritable histoire qu'il est placé dans ce schéma<sup>120</sup>. » Au lieu de mettre fin à la tradition idéaliste, la pensée de Kierkegaard en représente une forme définitive, *conditionnée historiquement*<sup>121</sup>. L'opposition *subjective* (et sans contenu) à la

---

<sup>115</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, p. 220.

<sup>116</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 50.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>118</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, pp. 234-235. Pour Lukács, la « pseudodialectique subjectiviste » préviendrait le sujet de toute action concrète et historique : « la négation de l'histoire s'appuyait sur une pseudodialectique, la tentative pour détacher l'homme agissant, précisément au nom de son action elle-même, de tout lien avec l'histoire » (*Ibid.*, p. 237).

<sup>119</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 72.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>121</sup> Kracauer, « Der enthüllte Kierkegaard », p. 263.

philosophie hégélienne trouve alors son corollaire dans l'opposition *individuelle* (et sans objet) à la société danoise. Autrement dit, la conception de l'individu que met en valeur Kierkegaard avait pour assise le sujet qui se rapporte à lui-même.

### 1.1.3 Décrypter la « vérité » de Kierkegaard : la construction d'un intérieur

Quelle dimension sociale pouvait avoir l'individualité kierkegaardienne ? Dans son ouvrage de 1933, Adorno abordait la question à travers la notion « d'intériorité » (*Inderlighed/Innerlich*) : « Une intériorité sans objet exclut strictement l'histoire objective ; l'histoire ramène à soi sans égard aucun les enclaves d'une intériorité isolée<sup>122</sup>. » Toute son analyse sociologique s'appuyait sur cette dualité entre l'intériorité et l'extériorité comme image de la dualité plus profonde entre sujet et objet. À cet égard, l'individualité kierkegaardienne est sans objet et, comme telle, « anhistorique ».

Comme le souligne Tilley, un aspect essentiel à la réception de Kierkegaard chez les théoriciens critiques relève du fait que la conception de l'individu du Danois est fondamentalement incompatible avec l'image hégélienne du soi socialement constitué<sup>123</sup>. Selon Marcuse<sup>124</sup>, Hegel avait démontré que l'existence la plus complète de l'individu est consommée dans la vie sociale, que la méthode dialectique tendait à révéler que la liberté individuelle présupposait une société

---

<sup>122</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 59.

<sup>123</sup> Tilley, « Herbert Marcuse: Social Critique, Haecker, and Kierkegaardian Individualism », p. 140.

<sup>124</sup> Marcuse mobilisa d'abord Kierkegaard dans son essai de 1929 consacré à la philosophie concrète : Marcuse, Herbert, « Über konkrete Philosophie », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 62, 1929, pp. 111-128 ; traduit en français par Cornélius Haim, « Sur la philosophie concrète », in *Philosophie et révolution. Trois études*, Paris, Éditions Denoël-Gonthier, 1971, pp. 121-156. Il revient ensuite à Kierkegaard en 1955, dans le chapitre « The Foundations of the Dialectical Theory of Society », in *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, 2nd édition, London, Routledge, 1955, pp. 251-322 ; traduit en français par Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier, « Les fondements de la théorie dialectique de la société », in *Raison et révolution : Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, pp. 372-435.

libre et que la véritable libération de l'individu passe donc par la libération de la société<sup>125</sup>. Du côté de Kierkegaard, son idée fixe qu'est l'individu, et l'individu *seulement*, dans son unicité, conduirait à l'isoler d'autrui<sup>126</sup>.

Les différents théoriciens critiques marxistes qualifiaient d'asociale la réponse kierkegaardienne à Hegel. Déjà, le jeune Lukács dans son article de *L'Âme et les Formes* faisait état du rapport entre l'intériorité cachée et l'extériorité chez Kierkegaard. À travers ses actes et son brio comme écrivain, la probité du Danois devait lui permettre de maintenir l'univocité intérieure. Or, selon Lukács, cela s'avérait impossible puisque tout est équivoque dans l'existence, ne serait-ce que par la multiplicité des motifs possibles ; Kierkegaard ne cherchait-il pas, au fond, à demeurer par-dessous tout dans sa solitude mélancolique<sup>127</sup> ?

Quelques décennies plus tard, Lukács retournait à Kierkegaard dans *La destruction de la raison* (*Die Zerstörung der Vernunft*). Il s'agissait alors non plus de relever le caractère tragique de l'existence kierkegaardienne, mais de la situer dans l'histoire de l'irrationalisme, plus précisément dans la dissolution de l'hégélianisme. Cette seconde analyse comportait l'une des attaques les plus véhémentes contre la « dialectique qualitative » qui isole artificiellement l'individu<sup>128</sup>. Le caractère illusoire de la démarche kierkegaardienne comportait pourtant une signification sociohistorique. La position individuelle kierkegaardienne découlerait de sa liberté matérielle financière. En effet, Kierkegaard, Schopenhauer et Nietzsche étaient, selon lui, « des écrivains

---

<sup>125</sup> Marcuse, *Raison et révolution*, p. 308.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>127</sup> Lukács, *L'Âme et les Formes*, p. 61.

<sup>128</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, p. 226 ; Nagy, « György Lukács: From a Tragic Love Story to a Tragic Life Story », pp. 123-124.

disposant de moyens privés, une race qui était devenue importante pour la littérature bourgeoise des pays capitalistiquement avancés bien avant<sup>129</sup>. »

De son côté, Adorno attaquait lui aussi la dimension sociale du « solipsisme extrême » de Kierkegaard<sup>130</sup>. Le repli subjectif, l'immanence recluse sur elle-même, renvoie de prime abord à la position que prenait Kierkegaard dans la société danoise : « En déniait la question sociale, Kierkegaard tombe à la merci de sa propre position sociale. C'est la position de l'homme privé (*der des Privatiers*) de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>131</sup>. ». L'homme privé, le *rentier*, comporte des traits caractéristiques distinctifs qu'Adorno prenait soin de rattacher à Kierkegaard l'individu à partir de faits biographiques : le rentier se tient en marge de la société bourgeoise et est exclu de la vie économique ; Kierkegaard, de même, dépensa sa mince fortune par partie (*ratenweise*)<sup>132</sup>.

En outre, le rapport kierkegaardien à sa société reflétait le caractère fantastique de son projet philosophique. Lorsqu'il défendait envers et contre tout l'existence individuelle, Kierkegaard en était venu à rejeter le monde capitaliste, qu'il prenait pour le monde extérieur dans son ensemble. L'individualité est ainsi réduite au champ de l'intériorité. Dans une lettre à Kracauer, Adorno décrira d'ailleurs l'*intérieur* comme le modèle de l'intériorité de Kierkegaard<sup>133</sup>. Puis, dans son livre, le théoricien critique évoquait l'*intérieur bourgeois* (*bürgerliche Intérieur*) comme représentant le nexus des concepts philosophiques de Kierkegaard<sup>134</sup>.

Adorno présentait alors les moments clés de l'œuvre — les images — à travers lesquels Kierkegaard édifiait l'intérieur, à partir d'un rapport éphémère à ce qui est extérieur à soi. En

<sup>129</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, p. 171.

<sup>130</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 54.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 84. Citation modifiée.

<sup>132</sup> *Ibid.* Ainsi, la notion de « rentier » se distingue de celle de « l'écrivain » tout en la complétant : le rentier, exclu de la vie économique dont il tire pourtant profit, incarne également l'écrivain, critique, dénué de pouvoir réel.

<sup>133</sup> Adorno, « Theodor W. Adorno / Siegfried Kracauer. Briefwechsel 1923–1966 », pp. 208, 306.

<sup>134</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 72.

l'absence de distinction claire entre sujet et objet, l'individu s'oppose d'une façon toute particulière à la société de l'époque : par la fermeture sur soi. L'image de l'appartement chez le pseudonyme Johannes Climacus — le pseudonyme avec lequel Kierkegaard aurait plus tard dissimulé sa propre position, nous dit Adorno — représente avec précision l'isolement idéaliste intérieur. Adorno rapporte ce passage révélateur selon lui de *Johannes Climacus* :

Quand Johannes demandait de temps en temps la permission de sortir, cela lui était le plus souvent refusé ; en revanche, le père lui proposait de temps en temps en compensation de se promener de long en large dans la pièce en lui tenant la main. À première vue, c'était une pauvre compensation, et pourtant il s'y cachait quelque chose de tout autre. La proposition était acceptée et le soin était laissé entièrement à Johannes de déterminer où ils voulaient aller. Alors ils allaient, par l'entrée, jusqu'à un château de plaisance qui était proche, ou bien dehors sur la place, ou bien ils se promenaient de long en large dans les rues, absolument comme Johannes le voulait ; car le père était capable de tout. Alors, tandis qu'ils arpentaient de long en large la pièce, le père racontait tout ce qu'ils voyaient ; ils saluaient des passants, des voitures les dépassaient bruyamment et couvraient la voix du père ; les gâteaux aux fruits de la pâtisserie étaient plus appétissants que jamais<sup>135</sup>.

Johannes restreint l'étendue de sa promenade aux confins de son propre appartement. Pour le flâneur, le monde apparaît seulement comme réfléchi par la pure intériorité. Or, ainsi réfléchi, elle n'est qu'*apparence (Schein)* : « Celui qui regarde dans le miroir réflecteur est la personne privée, inactive et séparée du procès de production économique. Le miroir réflecteur témoigne pour l'absence d'objet — il n'apporte dans l'habitation que l'apparence des choses — et pour la

---

<sup>135</sup> SKS, 15, 18-19 ; OC, 2, 318.

séparation du privé<sup>136</sup>. » L'intérieur devient alors l'espace (pseudo) réel — tel un château fort (*Burg*) — dans lequel sont libérées les catégories philosophiques<sup>137</sup>.

La sociologie adornéenne de l'intériorité kierkegaardienne fait en partie écho aux travaux de Theodor Haecker (1879–1945), écrivain d'abord protestant, puis catholique, et traducteur allemand<sup>138</sup>. Adorno était familier et appréciatif des analyses de Haecker : « J'ai lu une quantité infinie d'ouvrages sur le sujet, la plupart d'entre eux étant vraiment médiocres. En termes relatifs, Haecker et Guardini ont fait le meilleur travail [...]»<sup>139</sup>. Dans son article *Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Haecker faisait du Danois un « héros de l'intériorité d'importance historique mondiale<sup>140</sup> ». Sa traduction d'*En literair Anmeldelse af S. Kierkegaard*, ouvrage dans lequel Kierkegaard développe sa critique de « la foule » (*Mængde*) et exprime son anti-collectivisme, devient rapidement une référence incontournable pour les lecteurs en

---

<sup>136</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 74. Selon Adorno, tout le problème du subjectivisme réside dans la réflexion de l'« histoire extérieure » au sein de l'« histoire intérieure, ce qui conduit à la suppression de la première et à une mécompréhension de la seconde : « À la limite de l'espace, l'« intérieur » est posé, polémiquement, comme le seul être déterminé ; polémiquement équivalent au « penseur subjectif » de Kierkegaard. Comme l'histoire extérieure est « réfléchie » dans l'histoire intérieure, l'espace est, dans l'« intérieur », apparence. Pas plus que Kierkegaard n'a reconnu l'apparence dans toute réalité intrasubjective, purement réfléchie ou réfléchissante, pas davantage il n'a pénétré l'apparence de l'espace dans l'image de l'« intérieur ». *Ibid.*, p. 76. Pour reprendre les mots de Benjamin, les paroles du penseur subjectif « visent moins la forme extérieure que les mystérieux espaces intérieurs de l'organique (*der geheimnisvollen Innenräume des Organischen*). » (*Origine du drame baroque allemand*, p. 227).

<sup>137</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 77. L'habitation reflète « la forme de l'intériorité résulte de la sédimentation des contenus de la société bourgeoise du XIX<sup>e</sup> siècle. » (Escoubas, « Adorno lecteur de Kierkegaard », p. 52).

<sup>138</sup> Selon Tilley, le traitement négatif de la philosophie de Kierkegaard par l'École de Francfort doit beaucoup à l'influence de Haecker (Tilley, « Herbert Marcuse: Social Critique, Haecker, and Kierkegaardian Individualism », pp. 142-144). En effet, Haecker présentait l'œuvre de Kierkegaard comme une « représentation (en intériorité) des formes humaines d'existence » (Haecker, Theodor, *Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Munich, Schreiber, 1913, p. 10). En insistant sur la notion d'intériorité chez Kierkegaard, Haecker a largement contribué à forger l'image de Kierkegaard comme un penseur de l'individu isolé du monde social. Cependant, il est essentiel de souligner que Haecker fut une figure de la résistance durant la Seconde Guerre mondiale, et que c'est dans ce contexte qu'il mettait en avant la pensée religieuse de Kierkegaard. Pour une analyse de la réception de Haecker, qui s'étend des années 1910 jusqu'à sa mort en 1945, voir Tomko, Helena M., « Beyond reception: understanding Theodor Haecker's Kierkegaardian authorship in the Third Reich », *International journal of philosophy and theology*, vol. 80, no. 4-5, 2019, pp. 307-325 ; Janik, Allan, « Haecker, Kierkegaard and the Early Brenner: a Contribution to the History of the Reception of Two Ages in the German-Speaking World », in Perkins, Robert L., dir., *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, Macon, Mercer University Press, 1984, pp. 175-189.

<sup>139</sup> Adorno, « Theodor W. Adorno / Siegfried Kracauer. Briefwechsel 1923–1966 », p. 218. Adorno fait fréquemment référence aux travaux de Haecker dans sa monographie, en particulier dans le chapitre « Constitution de l'intériorité » (« *Konstitution der Innerlichkeit* ») (*Kierkegaard*, pp. 48, 56-57).

<sup>140</sup> Schulz, « Germany and Austria: a Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard », pp. 328-329.

philosophie et en théologie. L'introduction de Haecker à cette traduction, ainsi que son article sur l'individualité de Kierkegaard publié à la veille de la Première Guerre mondiale, situent la réponse individualiste (et protestante) de Kierkegaard devant la crise que traverse l'Europe<sup>141</sup>.

Le lectorat de Kierkegaard à partir des années 1920 est donc imprégné de l'argument de Haecker, selon lequel la constitution « intérieure » de l'individualité représente une réponse à une situation extérieure néfaste pour l'individu<sup>142</sup>. Pour Haecker, la pensée de l'existence est une prise de position radicale face au vertige « d'un peuple confus » par un mensonge politique se présentant comme la vérité<sup>143</sup>.

Adorno, Benjamin, Lukács et Marcuse mettent précisément en cause la puissance critique et libératrice de ce « virage intérieur ». La philosophie de Kierkegaard implique, certes, « une critique forte de la société<sup>144</sup> » ; elle exprime une réaction face à la réification de l'individu au sein du système économique capitaliste. Cela n'empêche pas la solution foncièrement « privée » de Kierkegaard d'être inefficace face à un mal tangible qui pèse sur l'individu moderne. Son individualisme relève d'une contradiction d'où le Danois ne peut s'échapper. Il s'agit là d'un trait caractéristique de l'allégorie : l'incapacité de ramener ses contradictions à une synthèse véritable<sup>145</sup>.

Chez Benjamin, et a fortiori chez Adorno, il faut souligner l'ambiguïté insupportable pour eux de la notion d'esthétique chez Kierkegaard. L'esthète, en tant qu'existant dans un monde réifié, se

---

<sup>141</sup> Kierkegaard, Søren, *Zur Kritik der Gegenwart*, Innsbruck, Brenner Verlag, 1922.

<sup>142</sup> Janik, « Haecker, Kierkegaard and the Early Brenner: a Contribution to the History of the Reception of Two Ages in the German-Speaking World », p. 201.

<sup>143</sup> Tomko, « Beyond reception: understanding Theodor Haecker's Kierkegaardian authorship in the Third Reich », p. 314.

<sup>144</sup> Marcuse, *Raison et révolution*, p. 310 ; *Philosophie et révolution. Trois études*, p. 149.

<sup>145</sup> Schmidt, « L'allégorie entre écriture et instant », p. 205.

retire de la réalité afin de créer un monde fictif dans lequel il réside alors<sup>146</sup>. La dynamique pseudodialectique de l'esthétique kierkegaardienne, poussée vers l'intériorisation, allait ainsi à contresens de celle de Benjamin. En effet, la construction benjaminienne de l'esthétique est essentiellement une création qui est censée provoquer un retour vers le monde, et non une fuite à l'extérieur de celui-ci. L'esthète benjaminien vit dans le monde actuel et « crée » avec une intention critique et politique, alors que l'esthète mélancolique kierkegaardien ne revient à la réalité que de temps en temps pour s'évader à l'aide d'images<sup>147</sup>.

La philosophie de Kierkegaard est, *in nuce*, à l'image de l'esthétique à laquelle elle cherche pourtant à offrir une réponse avec la théorie des sphères de l'existence. Toute réaction sociale qui entreprend de construire une sphère coupée de la réalité sociohistorique est, pour les théoriciens critiques marxistes, malencontreusement « vide » et désorientée<sup>148</sup>. De surcroît, la prise de position critique subjectiviste participe, de façon résignée, à la forme inquiétante que prend la société du XIX<sup>e</sup> siècle. L'objection subjective kierkegaardienne à la société moderne est reflétée dans la forme de vie esthétique, par laquelle l'individu rejette le monde social pour lui déficient et impertinent, afin ensuite de se créer un espace privé où il est en mesure d'établir un rapport « fictif » au monde, transposant le monde extérieur dans un monde intérieur farouchement subjectif. Enfin, l'individu kierkegaardien utilise cet espace créé — voire imaginaire — pour élaborer un point de vue essentiellement critique de la société dans laquelle il se trouve. La

---

<sup>146</sup> Westphal, Joseph, « Walter Benjamin: Appropriating the Kierkegaardian Aesthetic », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard's influence on philosophy: German and Scandinavian philosophy*, London – New York, Routledge, 2016, p. 61.

<sup>147</sup> *Ibid.* Comme l'a judicieusement montré David Desroches, ce problème se retrouve également au cœur de la critique d'Adorno concernant la conception kierkegaardienne de l'art musical (Desroches, « Existence esthétique, musique et langage », p. 32).

<sup>148</sup> Adorno donne l'exemple de la catégorie de l'*intéressant*, telle qu'elle est présentée par Johannes le séducteur (Adorno, *Kierkegaard*, p. 23). Comme le souligne André Clair, Johannes « est un être intéressant en tant qu'il joue et se complaît dans son égotisme ; et il lui faut pour cela un objet qui lui renvoie son image et même l'embellisse en accusant ses traits les plus séduisants. » (Clair, *Kierkegaard*, p. 95).

réification sociale « opère » dans cet espace même où la critique de la situation sociohistorique particulière prend forme sans jamais se concrétiser, sans jamais dépasser le niveau d'abstraction qui fait la « ruine » de cette ultime version de l'idéalisme.

## 1.2 L'éthique « privée » et ses implications politiques

Les théoriciens critiques marxistes appliquaient la méthode « cartographique » afin de faire ressortir le type de réponse qu'offrait Kierkegaard à la réification de l'individu au XIX<sup>e</sup> siècle. En tant que penseur subjectif, Kierkegaard empruntait la voie contraire de celle ouverte par Marx. L'individualisme du Danois misait sur un repli sur soi dans la « semblance mythique » dépourvu d'un rapport à un contenu objectif.

Cela n'a pas empêché Kierkegaard de devenir un objet d'étude hautement « politisé » dans le monde germanophone de l'entre-deux-guerres. Lukács, dans la *Destruction de la raison* (*Die Zerstörung der Vernunft*), évaluait la portée politique de l'« action apparente » (*Scheinhandeln*) de Kierkegaard selon deux axes principaux :

Mais précisément, ce caractère caricatural, fictif, que la pure intériorité où il se confine confère à la pensée de Kierkegaard, devait lui permettre d'atteindre, à l'époque de la crise des années quarante, à une certaine influence, et à l'époque de la grande crise d'entre les deux guerres mondiales de l'impérialisme, à une influence très large et qui jusqu'aujourd'hui n'a pas encore disparu. Car si, d'une part, la disparition des déterminations sociales de la pratique facilite la prise de position en faveur de l'ordre établi, l'apparence de la pratique d'autre part confère à la neutralisation — par l'irrationalisme — de l'intelligentsia un accent plus décidément et plus activement réactionnaire que ne l'était celui de la contemplation schopenhauerienne<sup>149</sup>.

La praxis de Kierkegaard dépouillée de tous ses déterminants sociaux aux profits d'attributs intérieurs est pour Lukács une « activité purement fictive<sup>150</sup> ». Sa pensée de l'existence, en exaltant le choix de manière abstraite, suscite un type de réaction qui pourrait servir à justifier historiquement des structures de domination<sup>151</sup>. Sur ce point, comme sur d'autres, Lukács est sans merci : « Il s'agit chez [Kierkegaard] de l'expression spontanée de ce que ressent toute une couche

<sup>149</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, pp. 260-261.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>151</sup> Voir la préface de Trent Schroyer dans Adorno, *The Jargon of Authenticity*, p. ix.

d'intellectuels bourgeois déracinés, devenus parasites<sup>152</sup>. » Quelle est la valeur normative du choix (*Valg*) ou de la décision (*Afgørelse/Beslutning*) pour un sujet qui refuse toute méditation sociale ? L'éthique de Kierkegaard comportait alors un dispositif politique particulier, que ses héritiers n'ont pas hésité à instrumentaliser.

Adorno départageait quant à lui la portée politique de la pensée kierkegaardienne de son influence internationale. Dans une note annexée (*Notiz*) à la deuxième édition de son livre, il décrivait ainsi l'atmosphère intellectuelle et politique autour de sa publication :

La version définitive parut en 1933 chez l'éditeur J. C. B. Mohr (Siebeck), le jour même où Hitler prit le pouvoir. Une recension de Walter Benjamin parut dans la *Vossische Zeitung* le lendemain du boycott antisémite, le 2 avril 1933. L'effet du livre fut dès le début assombri par le désastre politique. Pourtant, même lorsque l'auteur, émigré, fut pendant longtemps déchu de sa nationalité, le livre ne fut pas interdit et continua à être vendu. Peut-être fut-il protégé par la mécompréhension des censeurs. Surtout, la critique de l'ontologie existentielle, qu'il pratique, put déjà atteindre des intellectuels de l'opposition, à cette époque, en Allemagne<sup>153</sup>.

L'attaque d'Adorno contre Kierkegaard avait pour cible réelle la pensée de l'existence, en particulier celles de Heidegger et de Jaspers. Dans le *Jargon de l'authenticité* (*Jargon der Eigentlichkeit*)<sup>154</sup> et « Encore une fois Kierkegaard » (« *Kierkegaard noch einmal* ») Adorno interrogeait directement le rapport entre le Danois et ses héritiers<sup>155</sup>. Comment ces derniers ont-ils approprié et adapté ses catégories philosophiques ? Pour le théoricien critique, les philosophes allemands ont éliminé ce qu'il y avait de tangible dans sa défense absolue de l'individu. L'importance d'*expliquer* un auteur trouve alors une deuxième signification : il s'agit non seulement de faire ressortir la vérité de son œuvre, mais aussi de la préserver contre ce que ses

<sup>152</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, p. 258.

<sup>153</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 303.

<sup>154</sup> Adorno, Theodor W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969 ; traduit en français par Éliane Escoubas, *Jargon de l'authenticité*, Paris, Payot & Rivages, 1989.

<sup>155</sup> Adorno, Theodor W., « Kierkegaard noch einmal », in *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Dritte erweiterte Ausgabe*, pp. 293-320 ; traduit en français par Éliane Escoubas, « Encore une fois Kierkegaard », in *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, pp. 279-302.

lecteurs tentent de faire. Le théoricien critique se donnait alors pour tâche de dissocier l'intention affichée de Kierkegaard, défenseur de l'individu, d'un certain usage politique (et collectiviste) de sa pensée<sup>156</sup>.

### 1.2.1 L'éthique, un « stade transitoire » ?

Les théoriciens critiques marxistes réprouvaient de part et d'autre le conservatisme que sous-tendait, à leur avis, la position philosophique de Kierkegaard. On prend alors pour cible la catégorie du « choix », qui devait assurer au sujet sa réalité mais qui mène, en définitive, vers un exceptionnalisme outrageux. Tant le passage de l'esthétique à l'éthique que celui de l'éthique au religieux mettent en lumière les limites morales et rationnelles du choix authentique au sens kierkegaardien du terme.

L'esthétique de Kierkegaard renvoie, comme nous l'avons vu précédemment, à la subjectivité dans son *immédiateté*, c'est-à-dire en tant que *donnée directe*. L'éthique, quant à elle, se rapporte à la subjectivité en tant que *devenir*. À cet effet, l'individu prend conscience des devoirs qui lui incombent, en particulier comme père, mari ou citoyen. Cette distinction entre les modes de vie esthétique et éthique forme le cœur du premier livre de Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...* publié en 1843, ainsi que des *Étapes sur le chemin de la vie* (1845). L'éthique apparaît dans ces ouvrages comme une manière de vivre supérieure à l'esthétique, où le possible (abstrait) devient actuel (concret)<sup>157</sup>.

---

<sup>156</sup> Comme le souligne Peter Stewart Šajda, plusieurs passages de la *Dialectique négative* résonnent également avec cette critique de la pensée existentielle cherchant à préserver l'intuition proprement kierkegaardienne (Šajda, « Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Unintended Triumphs and Defeats », pp. 33-35).

<sup>157</sup> SKS, 3, 221 ; OC, 4, 208.

L'assesseur Wilhelm s'opposait dans la seconde partie d'*Ou bien... ou bien...* à la vision esthétique de l'existence humaine qui est développée dans la première partie de l'ouvrage, à travers des textes signés « A » et « Johannes » — notamment le célèbre « Journal du séducteur »<sup>158</sup>. Le texte « L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans l'élaboration de la personnalité » (« *Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse* ») évoquait le choix fondamental que peut faire chaque individu devant une alternative existentielle :

Et voilà, tu as choisi, mais sûrement pas la meilleure part, et je pense que tu l'avoueras toi-même ; mais, au fond, tu n'as pas choisi du tout, ou tu as choisi au sens figuré. Ton choix est un choix esthétique, mais un choix esthétique n'est pas un choix. En somme, le fait de choisir est une expression vraie et rigoureuse de l'éthique. Partout où, en un sens plus strict, il est question d'un « ou bien — ou bien », on peut toujours être sûr que l'éthique y est pour quelque chose. Le seul « ou bien — ou bien » absolu qui existe est le choix entre le bien et le mal, mais ce choix aussi est absolument éthique. Le choix esthétique est ou bien tout à fait immédiat et, à ce titre, n'est pas un choix, ou bien se perd dans la diversité<sup>159</sup>.

L'esthétique se caractérise par l'absence de décision devant la multiplicité des choix ; en ce sens, le mode de vie esthétique n'est pas un *choix fondamental*, mais seulement une *possibilité existentielle*. L'éthicien rend le possible actuel en dépit de l'assortiment des options qui s'offrent à lui<sup>160</sup>. Ce choix absolu a une portée transformatrice pour l'individu et altère ce qui est immédiat ou donné ; celui-ci prend sa responsabilité par rapport à lui-même et assume ses rôles sociaux. Sa vie intérieure devient dès lors cohérente avec la place qu'il prend dans la société. Pour l'assesseur Wilhem, le mariage constitue l'exemple par excellence du passage entre les modes de vie esthétique et éthique ; l'expérience limitée de l'amour que fait l'esthète se cristallise à travers cette

---

<sup>158</sup> Cf. supra, 1.1.1.

<sup>159</sup> SKS, 3, 163 ; OC, 4, 151-152.

<sup>160</sup> Alors que l'esthète opte spontanément en fonction de l'instant présent : « Lorsqu'un homme réfléchit esthétiquement sur un grand nombre de tâches de la vie... il n'obtient pas facilement un seul "ou bien — ou bien", mais toute une foule, parce que ce qui constitue le libre arbitre dans le choix n'y devient pas éthiquement accentué, et parce qu'en ne choisissant pas d'une manière absolue, il ne choisit que pour l'instant et, qu'à l'instant après, il peut choisir autre chose. » (SKS, 3, 163-164 ; OC, 4, 152).

union<sup>161</sup>. Le concept de choix, indique l'assesseur Wilhelm, est alors essentiel pour le développement de la personnalité ; l'éthicien se réalise comme être relationnel, lié aux autres, et tente d'agir de façon responsable.

La dynamique entre les stades de l'existence met toutefois en doute cette perspective foncièrement sociale de l'individualité. L'éthique de Kierkegaard reçoit, dès la publication au Danemark, le statut de « stade intermédiaire ». Cette qualification repose sur une vision linéaire et progressive des stades, à travers laquelle l'esthétique et le religieux trouvent une importance plus considérable dans la conception kierkegaardienne de l'individu que l'éthique qui les chevauche. Brandes, à titre d'exemple, regrettait que Kierkegaard ne rendît pas justice au stade éthique et que celui-ci n'eût aucune indépendance véritable<sup>162</sup>. Dans le même ordre d'idées, Høffding reprochait au stade éthique d'être en fait davantage religieux et esthétique<sup>163</sup>. Enfin, selon Hans Brøchner, l'éthique de Kierkegaard disparaîtrait dans une religiosité abstraite et sans réalité<sup>164</sup>.

Certains textes, notamment la « Lettre au lecteur » (« *Skrivelse til Læseren* ») de Frater Taciturnus, confèrent à l'éthique un caractère contingent : « Il existe trois sphères d'existence : les sphères esthétique, éthique et religieuse. La métaphysique est l'abstraction et il n'y a personne qui existe métaphysiquement. [...] La sphère éthique n'est qu'une sphère de transition, et c'est pourquoi son expression suprême est le repentir (*Angre*) en tant qu'action négative<sup>165</sup>. » Adorno et Lukács se réfèrent à ce passage dans leurs études respectives pour faire ressortir la place

---

<sup>161</sup> Cela constitue l'objet du texte intitulé « La légitimité esthétique du mariage » (« *Ægteskabets æstetiske Gyldighed* ») dans la seconde partie de *Ou bien... ou bien...*, où l'assesseur Wilhelm décrit le mariage comme une transfiguration (*Forklarelse*), et non comme annihilation, de l'amour romantique (*SKS*, 2, 38-39 ; *OC*, 4, 28-29).

<sup>162</sup> Tullberg, « Denmark: The Permanent Reception—150 Years of Reading Kierkegaard », p. 15.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 20 Voir également Politis, *Kierkegaard en France au XX<sup>e</sup> siècle*, pp. 179-180.

<sup>164</sup> Tullberg, « Denmark: The Permanent Reception—150 Years of Reading Kierkegaard », pp. 7-8.

<sup>165</sup> *SKS*, 6, 439 ; *OC*, 9, 544. Nous présenterons la notion de repentir au chapitre 2 (cf. supra, 2.1.2).

« réelle » de l'éthique et, par voie de conséquence, les faiblesses morales et sociales de l'individualisme kierkegaardien<sup>166</sup>.

En choisissant son devoir, le sujet particulier parvient à surmonter le flottement typique du mode de vie esthétique. Or, selon le jeune Lukács, Kierkegaard était davantage interpellé par le défi esthétique et la possibilité d'une vie religieuse que par la voie de l'éthique. Cette dernière aurait plutôt impliqué un souci d'objectivité étranger au Danois. L'écrivain « probe » maintenait, en ce sens, une relation à la fois paradoxale et univoque avec son lecteur, fondée sur la tromperie et les masques<sup>167</sup>. La philosophie de Kierkegaard, souvent perçue comme le reflet de sa propre existence, apparaissait aux yeux de ses lecteurs marxistes comme dépourvue de médiation, privilégiant un rapport direct du sujet à lui-même<sup>168</sup>. L'individu, ainsi détaché de la société et isolé de ses semblables, ne maintient qu'une « apparence » de relation avec le monde extérieur<sup>169</sup>. On peut alors s'interroger sur la mesure dans laquelle le choix, notion qui appartient nominale à l'éthique, éloigne réellement l'individu du subjectivisme de l'esthète. Selon les théoriciens critiques marxistes, Kierkegaard défendait en réalité une « éthique de l'homme privé », où la rigueur morale découle de « l'exigence absolue de l'individu isolé »<sup>170</sup>.

Le passage du stade éthique au stade religieux, quant à lui, aggrave le problème de l'autonomie morale. La philosophie de Kierkegaard trouve son achèvement dans l'isolement individuel, ce qui révèle, en fin de compte, la précarité du choix éthique — un choix « moins rationnel et social qu'il voudrait nous le faire croire<sup>171</sup> ». Lukács et Adorno accordaient à cet effet une attention particulière au raisonnement de Johannes de Silentio, un autre pseudonyme de Kierkegaard dans *Crainte et*

---

<sup>166</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 148 ; Lukács, *La destruction de la raison*, p. 240.

<sup>167</sup> Cf. supra, 1.1.1.

<sup>168</sup> Cf. supra, 1.1.2.

<sup>169</sup> Cf. supra, 1.1.3.

<sup>170</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 86 ; Lukács, *La destruction de la raison*, p. 240.

<sup>171</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, p. 243.

*tremblement (Frygt og Bæven)*, publié en 1843, soit la même année qu'*Ou bien... ou bien...*<sup>172</sup>.

Dans cet ouvrage, l'universalité éthique est mise en tension avec l'exception religieuse. On peut lire, au tout début du premier problème (*Problema I*), la précision suivante au sujet du rapport entre l'individu particulier et l'éthique :

L'éthique est comme tel le général (*det Almene*) et, comme tel, s'applique à chacun, chose qui se peut exprimer d'une autre manière en disant qu'elle vaut à tout instant. Elle repose, immanente en elle-même, elle n'a rien hors d'elle-même qui ne soit pas son τέλος (but, fin), mais est elle-même le τέλος de tout ce qui lui est extérieur et, lorsque l'éthique se l'est intégré, elle ne saurait aller outre. Conçu immédiatement comme réalité sensible et psychique, l'individu (*den Enkelte*) est l'individu qui possède son τέλος dans le général, et sa tâche éthique est de s'y exprimer constamment de manière à éliminer sa singularité pour devenir le général<sup>173</sup>.

Kierkegaard racontait, à travers le pseudonyme Johannes de Silentio, le voyage d'Abraham vers le mont Moriah et la ligature d'Isaac<sup>174</sup>. Son acte représente une offense pour le général, c'est-à-dire pour l'éthique au sens hégélien (*Sittlichkeit*)<sup>175</sup>. L'histoire biblique du sacrifice d'Isaac soulève un enjeu que Kierkegaard décortique dans son ouvrage, à savoir celui de la suspension téléologique de l'éthique<sup>176</sup>. Est-il moralement possible pour un individu de revendiquer le statut d'exception (*Undtagelse*), d'enfreindre des préceptes moraux qui, par définition, sont applicables à tous ? Le sacrifice religieux fait d'Abraham un meurtrier du point de vue de l'éthique ; il est l'exception subjective qui met de côté la loi générale et objective. Or, seul l'amour pour Dieu permet de justifier une action aussi répréhensible<sup>177</sup>. Le père de la foi commet, en effet, une faute morale

---

<sup>172</sup> Johannes de Silentio se présente comme « *poetice et eleganter*, un écrivain dilettante qui n'écrit ni système ni promesse de système » (SKS, 4, 103 ; OC, 5, 102).

<sup>173</sup> SKS, 4, 148 ; OC, 5, 146.

<sup>174</sup> Gn, 22, 1-19.

<sup>175</sup> Chez Hegel, la vie éthique, ou « *Sittlichkeit* » (*Sædelighed* en Danois) constitue l'aboutissement de l'éthicité, où l'individu s'intègre pleinement dans le Général, c'est-à-dire la famille, la société, et l'État. (Voir sa *Philosophie du droit*, § 104, 109 et 148). Cette vision « communautaire » de l'éthique s'organise autour d'une critique du formalisme de la moralité kantienne, afin de montrer que l'individu ne peut réaliser son devoir uniquement par des principes abstraits, mais qu'il doit inscrire sa liberté dans des relations concrètes et institutionnelles qui donnent un contenu substantiel à ses choix et à son existence.

<sup>176</sup> « *Problema I : Er der en teleologisk ophævelse af det etiske?* » (SKS, 4, 148-159 ; OC, 5, 146-158).

<sup>177</sup> « *Problema II: Gives der en absolut pligt mod Gud?* » (SKS, 4, 160-171 ; OC, 5, 159-170).

contre le bien commun ; il est condamné au silence et ne peut se montrer en toute transparence devant ses contemporains<sup>178</sup>.

En demeurant caché devant autrui, Abraham enfreignait, comme l'esthète, la prise de responsabilité éthique, mais pour des raisons complètement différentes<sup>179</sup>. Le malheur qui s'abat sur le patriarche biblique est bien plus grand et relève d'un incognito d'où il est impossible de sortir (*unaufhebbaren Inkognito*)<sup>180</sup>. Abraham, le héros de la foi, se distingue également du héros tragique en raison de l'incommensurabilité absolue du motif de l'acte et l'impossibilité de communiquer son expérience authentique et décisive : « Le héros tragique renonce à lui-même pour exprimer le général ; le chevalier de la foi, lui, renonce au général pour devenir l'individu<sup>181</sup>. »

Selon Lukács, le sacrifice d'Abraham mène non seulement à la sublimation, mais encore à l'effacement complet (*vollständiges Auslöschen*) de l'universel de l'éthique au profit de la sphère religieuse<sup>182</sup>. L'éthique de Kierkegaard était à mi-chemin entre les subjectivités esthétique et religieuse, entre l'intériorité creuse et l'intériorité cachée<sup>183</sup>. De surcroît, la suspension de l'éthique renverse le rapport entre l'individu et le général :

La foi est justement ce paradoxe : l'individu, en tant qu'individu, est plus grand que le général, il est justifié devant le général, il ne lui est point subordonné, mais lui est supérieur, et il l'est de telle manière, observez-le bien, que c'est l'individu qui, après avoir été subordonné en tant qu'individu au général, devient, à travers le général, l'individu dont l'individualité est supérieure au général, parce que l'individu, en tant qu'individu, est en

---

<sup>178</sup> « *Problema III : Var det etisk forsvarligt for Abraham at skjule sin hensigt for Sara, Eleazar og Isak?* » (SKS, 4, 172-207 ; OC, 171-206).

<sup>179</sup> Cependant, ce sont les parallèles entre la crainte d'Abraham et le désespoir de l'esthète — que Lukács avait déjà esquissé dans son texte de 1909 (1.1.1) — qui interpellent ces lecteurs. En devant un être-caché, la vie commune perd sa place aussi bien pour le chevalier de la foi que pour le séducteur.

<sup>180</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, p. 244.

<sup>181</sup> SKS, 4, 167 ; OC, 5, 165. Pour Kierkegaard, Agamemnon représente l'incarnation parfaite du héros tragique, car il accepte de sacrifier sa fille Iphigénie afin d'apaiser la déesse Artémis et de préserver le destin de la Grèce.

<sup>182</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, p. 249.

<sup>183</sup> Les similitudes entre les stades esthétique et éthique seront abordées dans la section suivante (cf. infra, 1.3.1).

rapport absolu avec l'absolu. Cette position ne souffre aucune médiation, puisque toute médiation survient justement en vertu du général<sup>184</sup>.

Quelle est alors la place réelle de l'éthique, dans la mesure où, selon cette affirmation radicale de Johannes de Silentio, l'individu est plus élevé que le général<sup>185</sup> ? L'éthique kierkegaardienne n'admettait « pas de "milieu" commun, de véritable communauté entre les hommes » et aboutissait à un subjectivisme radical : « Une éthique de la conviction amenée à sa conclusion rigoureuse peut seulement produire un solipsisme moral<sup>186</sup> ». Une telle conception de l'éthique « s'annule elle-même » et laisse place à un abysse entre théorie et pratique et à un antagonisme entre histoire et action : « L'éthique se situe dans un milieu purement individuel, orienté exclusivement vers l'intérieur ; toute mise en rapport de l'action avec la réalité — relevant de la dialectique quantitative — ne peut que distraire l'homme, l'éloigner de l'Éthique, anéantir l'Éthique en lui<sup>187</sup>. » L'individualisme kierkegaardien rend insignifiant, voire périlleux, le rapport au monde sociohistorique. Pour le dire une fois encore avec Lukács qui cite le *Post-scriptum aux miettes philosophiques* : « Ainsi donc, le développement éthique de l'individu, c'est le petit théâtre privé, où le spectateur est bien Dieu, mais aussi à l'occasion l'individu lui-même, bien qu'il doive être essentiellement acteur, je veux dire un acteur qui ne se trompe pas, mais au contraire fait voir (tous les développements éthiques étant une mise à nu devant Dieu)<sup>188</sup> ».

L'éthique kierkegaardienne apparaît, à première vue, comme une réponse à l'esthétique, où l'individu adopte le point de vue du « général », c'est-à-dire de ce qui est commun<sup>189</sup>. Or, dans la

---

<sup>184</sup> SKS, 4, 149-150 ; OC, 5, 148.

<sup>185</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, p. 243.

<sup>186</sup> *Ibid.*, pp. 243-244.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 236. Traduction modifiée.

<sup>188</sup> SKS, 7, 146 ; OC, 10, 148 ; Lukács, *La destruction de la raison*, p. 228.

<sup>189</sup> Pour Adorno, la position éthique de Kierkegaard reste marquée par une profonde ambiguïté. Il qualifie l'éthique kierkegaardienne de « sans contenu » (*gegenstandslos*), estimant que Kierkegaard réduit le soi à sa liberté, dominée par une ascèse spirituelle qui privilégie l'intériorité. Adorno lui reproche également de défendre une « immoralité

mesure où Kierkegaard est un penseur dont il faut tenir compte des penchants esthétiques et religieux, son éthique est foncièrement « privée » et repose sur une double séparation : entre intériorité et extériorité d'une part (dans une perspective esthétique-subjective) et entre universalité et exception (dans une perspective religieuse paradoxale) de l'autre.

Comment dès lors comprendre la catégorie du choix, qui fait l'originalité philosophique de Kierkegaard, autrement que sur une base amoral et irrationnelle ? Selon Marcuse, Kierkegaard mettait le poids de la décision sur la séparation de l'individu du monde sociohistorique : « Aucune association, aucune communauté, aucune « universalité » ne peut contester [l'autorité de l'individu]. La vérité est à jamais liée à sa propre décision (*Entscheidung*) et elle ne peut se réaliser que dans les actes libres qui surgissent de cette décision. Le seul choix qui s'offre à l'individu est le choix entre le salut éternel et la damnation éternelle<sup>190</sup>. » Chez Kierkegaard, le choix n'a qu'une valeur religieuse, ce qui renforce le caractère subjectif de sa philosophie.

### 1.2.2 L'appropriation des catégories existentielles : Heidegger, Schmitt, Hirsch

L'analyse de l'éthique débouchait sur au moins deux enjeux de nature politique. Le premier peut être articulé comme suit. L'individualisme de Kierkegaard, dépourvu de toute considération par rapport à la médiation sociale, encouragerait une forme d'« apathie politique ». Ce constat est en continuité directe avec la critique adornéenne de l'esthétique. Parce que Kierkegaard élimine la médiation sujet-objet, sa démarche témoigne d'une incapacité à pénétrer la sphère sociale et dérober l'individu à toute forme de puissance politique :

---

sociale crasse » et de fonder sa conception de l'universalité sur une conscience de classe. Les exemples qu'il invoque pour étayer sa critique — notamment le traitement péjoratif réservé aux personnes racisées et aux femmes dans certains écrits de Kierkegaard) illustrent ces accusations (Adorno, *Kierkegaard*, pp. 86-89).

<sup>190</sup> Marcuse, *Raison et révolution*, p. 310.

C'est pourquoi l'individu absolu laisse inquiétée la mauvaise totalité (*das schlechte Ganze*) contre laquelle il se révolte. À l'intériorité se joint le mépris de l'extériorité qui ne parviendrait pas jusqu'à elle. L'intériorité profite à l'extériorité qui réduit les individus à des atomes sans puissance. Leur ensemble constitue le public, contre lequel Kierkegaard jeta l'anathème. Son conservatisme politique extrême, héritage de l'ancien luthérianisme, exprime fidèlement l'état historique d'une intériorité sans objet qu'il incarne<sup>191</sup>.

L'éthique est reléguée à un enjeu intérieur et le monde sociohistorique et le monde sociopolitique perdent alors toute considération tangible. Kierkegaard refuserait totalement de considérer toute mise en rapport de l'action avec la réalité historique<sup>192</sup>. Selon Lukács, Kierkegaard avait les moyens de vivre une « existence parasitaire » et s'orientait, tout comme l'« intelligentsia réactionnaire », vers un « “art de vivre” purement subjectiviste<sup>193</sup> ». Adorno évoquait également la manière dont le soi qui entre dans le « concret » par le choix de l'éthique est, selon les termes de Kierkegaard lui-même, un soi « bourgeois » dont la liberté dépend de la société bourgeoise elle-même<sup>194</sup>. Lukács et Adorno interrogeaient le caractère arbitraire, chez Kierkegaard, de la liberté individuelle et de l'autonomie morale et portaient une attitude particulière sur ce qu'en ont fait ses lecteurs : comment les philosophes allemands ont-ils approprié cette conception de l'éthique en apparence indifférente aux questions d'injustice et d'inégalité ?

La théorie critique, comme approche philosophique et sociale, compose de plus en plus à partir des années 1930 avec un différend théorique important vis-à-vis de la pensée de l'existence et, par conséquent, face à tout penseur affilié de près ou de loin à ce courant. Le livre d'Adorno sur Kierkegaard constitue, à cet égard, l'une des premières attaques de la théorie critique contre la

---

<sup>191</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 286.

<sup>192</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, pp. 236-237.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>194</sup> Comme nous le verrons, Habermas proposait une interprétation diamétralement opposée de ce passage, en mettant l'accent sur le caractère social du soi plutôt que sur son caractère bourgeois (cf. infra, 2.1.2).

pensée de l'existence<sup>195</sup>. Marcuse, dans un article contre Sartre, s'en prenait au radicalisme illusoire de l'existentialisme<sup>196</sup>. Dans *Existentialisme ou marxisme*, Lukács dénonçait quant à lui le « nihilisme spontané » propre à ce courant de pensée, tout comme toute idéologie bourgeoise<sup>197</sup>. L'opposition marxiste à l'existentialisme est multidimensionnelle. On lui reproche son incapacité à analyser les conditions concrètes d'existence, sa tendance à mystifier les processus de domination qui pèsent sur le sujet moderne, ainsi que ses tendances idéologiques malgré son programme « libérateur »<sup>198</sup>. Bien que cette critique fasse voir le lieu d'un différend théorique important entre les penseurs marxistes et ceux de l'existence, elle est motivée par un souci pratique au sujet de la *portée politique* des catégories philosophiques de l'existentialisme.

Bien qu'il ne soit pas devenu la tête d'affiche d'un mouvement philosophique controversé, Kierkegaard et son individualisme subjectif se situent néanmoins à l'origine de ce dernier. Le Danois figure parmi les rares intellectuels qui ne soient pas allemands mentionnés dans *La destruction de la raison* de Lukács. Pour le philosophe hongrois, la pensée de Kierkegaard représente « une espèce de forme anticipée de tendances décadentes qui ne s'épanouiront que plus tard<sup>199</sup> ». Dans *Raison et révolution*, Marcuse formulait également une critique semblable des effets problématiques engendrés par l'« offensive antirationaliste » amorcée par Kierkegaard : « Cette destruction de la Raison a permis de porter certaines déterminations particulières, comme la race ou le peuple, au rang des plus hautes valeurs<sup>200</sup> ».

---

<sup>195</sup> Adorno, *The Jargon of Authenticity*, p. x, n. 7. Certains commentateurs en ont conclu que critiquer la philosophie de Kierkegaard revenait finalement à combattre autre chose (Morgan, « Adorno's Reception of Kierkegaard: 1929-1933 », p. 8).

<sup>196</sup> Marcuse, Herbert, « Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le Néant* », *Philosophy and Phenomenological Research*, no. 3, 1948, p. 311.

<sup>197</sup> Lukács, Georg, *Existentialisme ou marxisme ?*, Paris, Nagel, 1948, p. 20.

<sup>198</sup> Adorno, *Jargon de l'authenticité*, pp. 58-60, 152.

<sup>199</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, p. 170.

<sup>200</sup> Marcuse, *Raison et révolution*, p. 312.

Adorno relevait dans le *Jargon de l'authenticité* et dans « Encore une fois Kierkegaard » l'influence incontestable de l'irrationalisme et du subjectivisme kierkegaardien dans le contexte allemand<sup>201</sup>. Que l'on se rappelle, à ce propos, l'émergence de la philosophie existentielle dans les premières publications de Jaspers, l'*Être et temps* de Heidegger ou la théologie dialectique de Barth et de Tillich<sup>202</sup>. Dans une lettre à Karl Löwith de 1920, treize ans avant la publication du livre d'Adorno sur Kierkegaard, Heidegger soulignait que :

ce qui est important chez Kierkegaard doit faire l'objet d'une nouvelle appropriation, mais dans le cadre d'une critique stricte qui découle de notre propre situation. L'appropriation aveugle est la plus grande séduction... Quiconque parle d'« existence » ne doit pas nécessairement être kierkegaardien. Mes approches ont déjà été mal interprétées de cette manière. Mais je veux au moins quelque chose d'autre, ce qui n'est pas grand-chose, à savoir ce que je ressens vitalemment comme « nécessaire » dans la situation factice actuelle de bouleversement, sans se soucier de savoir si cela conduira à une « crise » ou à une accélération du déclin [de l'Occident]<sup>203</sup>.

Les catégories de Kierkegaard sont appropriées à différents usages et font de la pensée du Danois une source majeure des philosophes de l'existence. Adorno abordait les nombreux points de correspondance entre le subjectivisme théologique de Kierkegaard et le *Dasein* de Heidegger. En premier lieu, le souci de probité de Kierkegaard correspond, au XX<sup>e</sup> siècle, à la quête d'authenticité (*Eigentlichkeit*) et relève essentiellement d'une décision subjective et donc arbitraire : « L'authenticité est, dans le langage traditionnel de la philosophie, la même chose que la subjectivité comme telle. Mais ainsi, de façon subreptice, celle-ci devient aussi le juge de l'authenticité. Parce que toute détermination lui est refusée, c'est l'arbitraire du sujet qui la

---

<sup>201</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 287 : « Sa force d'attraction ne s'explique pas moins par le fait que, par le moyen de l'*Aufklärung*, précisément sous sa forme hégélienne la plus haute, il a dénigré l'*Aufklärung*. Par là, il a préparé les voies pour une phase et s'est intégré dans une idéologie, qui a transmis son mépris du monde à son individu, diffamé une autonomie qui est déjà chez Kierkegaard en odeur d'*hybris* et rangé comme partisans dans un collectif ses individus qui se nient eux-mêmes. »

<sup>202</sup> Voir la préface de Robert Hullot-Kentor dans Adorno, *Kierkegaard. Construction of the Aesthetic*, p. xii.

<sup>203</sup> Kisiel, Theodore et Sheehan, Thomas, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy: Volume 9, Special Issue*, Hoboken, Taylor and Francis, 2015, p. 104.

détermine, lequel sujet est lui-même authentique<sup>204</sup>. » Déjà chez Kierkegaard, l'individu représentait une catégorie historiquement indéterminée, un absolu qui n'a pas besoin d'inclure la société comme son corollaire.

Kierkegaard devenait ainsi au XX<sup>e</sup> le modèle de référence de plusieurs personnalités chez qui le traitement du monde sociopolitique recoupe le sien à maints égards. Cet accueil, on le doit en partie à l'interprétation que l'on fait — à tort ou à raison — de la relativisation de l'éthique et du grand achèvement de la philosophie de Hegel, soit la médiation dialectique. Selon le point de vue marxiste et hégélien, l'éthique subjectiviste s'avère privée de tout sens éthique, tout comme la dialectique subjective s'avérait être une pseudodialectique. Bien que les conséquences politiques d'une telle approche ne soient pas imbriquées dans ses catégories philosophiques, Kierkegaard était en partie responsable d'avoir mis en place le dispositif de la portée politique que l'on découvre à son individualisme subjectif.

L'autodissolution (*Selbstauflösung*) de la « morale kierkegaardienne<sup>205</sup> » entraîne une passivité face au monde politique, laquelle peut se traduire par une insensibilité au mal politique réel. Par sa revendication irrationaliste de la décision et du paradoxe, Kierkegaard contribue au fondement théorique des catégories philosophiques mises à profit par l'intelligentsia allemande. La catégorie de la décision, qui annule en la surpassant sa valeur objective ou universelle, était reprise chez l'auteur d'*Être et temps* :

Ce n'est pas pour rien que chez Kierkegaard, le père originaire de toute philosophie existentielle, la vie véritable est définie purement et simplement en termes de décision (*Entscheidung schlechthin*). C'est à elle que s'en tiennent tous ses successeurs, y compris les théologiens de la dialectique et les existentialistes français. La

---

<sup>204</sup> Adorno, *Jargon de l'authenticité*, p. 129.

<sup>205</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, p. 242.

subjectivité, le *Dasein* lui-même, est cherchée dans l'absolue disposition de l'individu sur lui-même, sans considération des déterminations de l'objectivité dans lesquelles il se trouve placé<sup>206</sup>.

La doctrine du juriste Carl Schmitt constitue peut-être ici l'exemple le plus flagrant de la concordance entre les idées existentielles de Kierkegaard et un certain décisionnisme politique<sup>207</sup>. Schmitt, qui a pourtant peu fait intervenir explicitement Kierkegaard dans l'ensemble de son œuvre, se servait du concept d'*exception (Undtagelse)* afin de définir le souverain et de celui de *décision (Afgjørelse)* dans son affrontement du libéralisme<sup>208</sup>. En effet, Schmitt insiste sur l'importance de la décision radicale, celle que le libéralisme mou et la pensée romantique ne permettent pas. Kierkegaard percevait la forme poétique comme une caractéristique intrinsèque de la condition existentielle, et pourtant, pour lui, il faut en venir au devoir, à la décision, à la responsabilité, que Schmitt reprend sous la forme d'un décisionnisme politique.

Des auteurs liés à l'idéologie national-socialiste ont ainsi été influencés par les catégories adjacentes au subjectivisme de Kierkegaard. Heidegger, Schmitt, mais aussi le théologien protestant Emanuel Hirsch ont décelé une pensée philosophique cohérente avec leurs propres inclinaisons théoriques politiques. Hirsch, représentant des « Chrétiens allemands » durant les années 1930, offrait une lecture de Kierkegaard dans ses *Kierkegaard Studien* au croisement d'un luthérianisme conservateur et d'un décisionnisme politique<sup>209</sup>. Comme l'indique Heiko Schulz,

---

<sup>206</sup> Adorno, *Jargon de l'authenticité*, pp. 130-131.

<sup>207</sup> Voir, par exemple, l'éloge de Schmitt envers Kierkegaard, qui clôt le premier chapitre de sa *Théologie politique* : « L'exception est plus intéressante que le cas normal. Le cas normal ne prouve rien, l'exception prouve tout ; elle ne fait pas que confirmer la règle : en réalité, la règle ne vit que par l'exception. Avec l'exception, la force de la vie réelle brise la carapace d'une mécanique figée dans la répétition. Un théologien protestant, qui a montré de quelle intensité vitale la réflexion théologique pouvait être capable même au XIX<sup>e</sup> siècle, l'a dit : « L'exception explique à la fois elle-même et le cas général. Et si l'on veut étudier correctement le cas général, il suffit de chercher une véritable exception. Elle jette sur toutes choses une lumière beaucoup plus crue que le général. À la longue, on finit par se lasser de l'éternel verbiage du général, les exceptions existent. On n'est pas en mesure de les expliquer ? On n'expliquera pas davantage le général. Habituellement, on ne remarque guère la difficulté, car on aborde le cas général non seulement sans la moindre passion, mais encore avec une confortable superficialité. Au contraire, l'exception pense le général avec l'énergie et la passion. » (Schmitt, Carl, *Théologie politique 1922, 1969*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 25-26).

<sup>208</sup> Ryan, « Carl Schmitt: Zones of Exception and Appropriation », pp. 184 et ss.

<sup>209</sup> Schulz, « Germany and Austria: a Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard », p. 346.

Hirsch fut l'un des premiers théologiens allemands ayant «“réussi” à intégrer les idées de Kierkegaard dans le cadre de l'idéologie nazie<sup>210</sup>. » Les critiques de Kierkegaard concernant les débats intellectuels, par exemple, pouvaient être utilisées pour justifier une discipline extrême imposée par l'État<sup>211</sup>.

Kierkegaard porte au moins en partie la responsabilité du succès de sa pensée en Allemagne durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>212</sup>. Sa philosophie, par la construction de son esthétique, son abstraction, son subjectivisme, son idéalisme inavoué, son intériorité sans objet et son retour à un certain mysticisme, trouvait « des successeurs de l'époque impérialiste », tels que Carl Schmitt, qui saisirent l'occasion d'en faire une appropriation politique<sup>213</sup>. Lorsque la subjectivité n'est plus une catégorie historique, la voie à la mystification idéologique de la domination humaine est, certes, alors ouverte<sup>214</sup>.

Selon Adorno, la « contre-vérité » du concept d'individu singulier renvoie à la notion d'intérieur, par laquelle l'individu retombe dans la pure immédiateté. Le caractère absolu du sujet existentiel de Kierkegaard, où toute forme de médiation est niée, fait de lui un sujet indéterminé et totalement abstrait<sup>215</sup>. À ce propos, toute prise de position critique vis-à-vis des effets du monde moderne est éclipsée derrière une vision aussi déformée du rapport subjectif au monde social.

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>211</sup> Voir par exemple, ce passage extrait d'un ouvrage de Hirsch : « Kierkegaard m'a directement appris à accepter l'idée national-socialiste selon laquelle l'État doit étendre la discipline externe qu'il exerce à tous les domaines où, sans ordre ni lien, le conflit de la volonté humaine avec le bien dégénère en une démesure destructrice de la vie. Il m'a appris à percevoir le pouvoir séduisant de l'opinion publique sans limites ni retenue. » (Hirsch, Emanuel, *Christliche Freiheit und politische Bindung; ein Brief an Dr. Stapel und anderes*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1935, p. 60. Notre traduction).

<sup>212</sup> Šajda, « Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Unintended Triumphs and Defeats », pp. 28-29.

<sup>213</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, p. 252. Lukács soulignait que Kierkegaard, en se concentrant sur la subjectivité, était plus authentique que ses héritiers de l'époque impérialiste, qui « assuraient parvenir à une vraie objectivité. » (*Ibid.*, p. 253).

<sup>214</sup> Adorno, *The Jargon of Authenticity*, p. viii.

<sup>215</sup> Adorno, *Kierkegaard*, pp. 292-293.

Kierkegaard avait fourni sans le vouloir, avec son penchant irrationnel, la bonne conscience intellectuelle à une idéologie totalitaire qui l'a utilisé à des fins politiques<sup>216</sup>.

Néanmoins, si l'on peut tracer une ligne théorique entre Kierkegaard et ceux qui contribuent au mal qui frappe alors l'Europe, l'exagération de sa pensée à des fins politiques chez ses lecteurs ne fait aucun doute. Selon Adorno, l'appropriation de Hirsch est une défaite présentée comme une victoire<sup>217</sup>. Entre les mains de lecteurs qui n'ont ni le même souci pour le sujet particulier ni le même rapport critique à l'ordre social, l'individualisme de Kierkegaard prospère d'emblée. Le théoricien critique prit bien soin d'évaluer dans quelle mesure l'actualité de Kierkegaard s'était faite non en accord, mais bien aux dépens de ses intentions en tant qu'auteur<sup>218</sup>. En effet, la modification de ses idées chez ses lecteurs allemands ne fait aucun doute selon Adorno. À cet effet, les travaux du théoricien critique à partir de la fin des années 1930 relevaient la *translatio* des concepts et des catégories kierkegaardiennes en philosophie allemande<sup>219</sup>:

Que dans les premiers textes de l'existentialisme, tels que *La maladie à la mort* de Kierkegaard, l'existence devienne une relation de soi à soi sous laquelle rien de plus ne saurait être pensé ; qu'elle devienne en quelque sorte le moment absolutisé de la médiation sans considération de ce qui est médiatisé, c'est ce qui condamne, dès le début, toute philosophie de l'intériorité. Dans le jargon, en fin de compte, il ne reste encore de l'intériorité que l'aspect le plus extérieur, le fait pour ceux qui se sont élus eux-mêmes de penser qu'ils sont les meilleurs, la prétention de ceux qui se tiennent pour bénis, parce qu'ils sont ce qu'ils sont<sup>220</sup>.

Les héritiers de Kierkegaard porteront le « coup de grâce » à l'intériorité — une notion à laquelle Kierkegaard accordait une importance capitale dans l'ensemble de son œuvre<sup>221</sup>. Adorno identifiait

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>218</sup> Cette critique était développée dans le *Jargon de l'authenticité* et dans l'essai « Encore une fois Kierkegaard » (cf. supra, n. 155), ainsi que dans l'article d'Adorno : « On Kierkegaard's Doctrine of Love », *Studies in Philosophy and Social Science*, vol. 8, 40 1939, pp. 413-29 ; traduit en français par Éliane Escoubas, « La doctrine kierkegaardienne de l'amour », in *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, Paris, Payot & Rivages, 1995, pp. 255-278.

<sup>219</sup> Šajda, « Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Unintended Triumphs and Defeats », p. 39.

<sup>220</sup> Adorno, *Jargon de l'authenticité*, p. 93.

<sup>221</sup> *Ibid.*

alors les différents « symptômes de la transformation de l'intériorité » en sentiment de supériorité<sup>222</sup>. Des penseurs comme Heidegger font subir des modifications contestables à son individualisme afin de mieux servir leurs propres fins<sup>223</sup>. Il fallait alors distinguer les processus qui ont permis une appropriation « élitiste » et compromettante du Danois.

La querelle entre Adorno et Jean Wahl illustre de manière frappante ce qui distingue foncièrement Kierkegaard de ses lecteurs allemands. Elle marque un point de convergence entre la méthode critique marxiste et une réflexion sur la nécessité de protéger la pensée du singulier contre son exploitation politique.

Un peu de contexte : après leur rencontre au Congrès Descartes, en 1937, Adorno observa que sa lecture de Kierkegaard divergeait radicalement de celle de Jean Wahl<sup>224</sup>. L'année suivante, lorsqu'il fut invité à rédiger une recension des *Études kierkegaardiennes*, Adorno ne put émettre un avis favorable<sup>225</sup>. Selon lui, Wahl échouait à traiter de manière critique la réception allemande de la philosophie existentielle de Kierkegaard<sup>226</sup>. Ce manquement avait deux implications majeures.

D'une part, en adoptant une méthode essentiellement « exégétique », Wahl dépouillait Kierkegaard « de l'épine qu'il ressentait non seulement dans sa propre chair, mais qu'il pointait également contre la société », le transformant plutôt en un auteur canonique<sup>227</sup>. D'autre part, en privilégiant les interprétations plutôt que les explications, Wahl omettait d'analyser les processus

---

<sup>222</sup> Adorno cite notamment comme exemple de symptôme de la transformation de l'intériorité l'illusion de croire en une famille extraordinaire et, par exemple, en l'« imposture qu'est la communauté nationale-socialiste » (*Ibid.*).

<sup>223</sup> *Ibid.*, pp. 119-120.

<sup>224</sup> Adorno, Theodor W., « Theodor W. Adorno / Max Horkheimer. Briefwechsel 1927–1969 », in *Theodor W. Adorno. Briefe und Briefwechsel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995, p. 573.

<sup>225</sup> Sajda, « Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Unintended Triumphs and Defeats », p. 22.

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> Adorno, Theodor W., « Études Kierkegaardiennes. Jean Wahl. Paris: Fernand Aubier. 1938. 745 pp », *Journal of Philosophy*, vol. 36, no. 1, janvier 1939, p. 19. Nous traduisons les extraits cités des deux comptes rendus d'Adorno.

qui avaient vidé le projet kierkegaardien de sa radicalité lors de sa réception allemande : le processus de *neutralisation* qui avait métamorphosé Kierkegaard, autrefois l'« ennemi numéro un de l'ordre établi<sup>228</sup> » en conformiste, et le processus de *collectivisation*, par lequel l'individu singulier, central chez Kierkegaard, fut dilué dans le *Volkskörper* allemand, où l'authenticité subjective cédait la place à des valeurs collectives problématiques.

Cela dit, Adorno reconnaissait que Wahl avait bien identifié le processus de sécularisation<sup>229</sup>, par lequel l'élément religieux de la pensée de Kierkegaard avait été effacé. Dans les *Études kierkegaardiennes*, Wahl soulignait la manière dont les lecteurs allemands, comme Heidegger et Jaspers, s'approprièrent sa pensée. Wahl écrivait : « On peut se demander si l'effort philosophique de Heidegger et de Jaspers ne consiste pas à montrer dans certains concepts de Kierkegaard les présuppositions nécessaires de toute étude phénoménologique et si leur œuvre n'est pas une sécularisation de celle du penseur danois<sup>230</sup>. »

En fin de compte, Adorno considérait que des ouvrages comme celui de Wahl contribuaient à brouiller la distinction entre le projet kierkegaardien et la philosophie existentielle allemande<sup>231</sup>. Par les processus de neutralisation, de collectivisation et de sécularisation, l'individu singulier de Kierkegaard devenait méconnaissance. Adorno concluait que préserver l'« esprit » de Kierkegaard exigeait une confrontation directe avec l'image déformée qu'en proposaient ses lecteurs. Il allait jusqu'à affirmer : « Lorsque le non-conformisme de Kierkegaard a basculé dans un nouveau type

---

<sup>228</sup> Adorno, Theodor W., « Wahl, Jean, *Études Kierkegaardiennes*. Éditions Mouton. Paris 1938. (745 S.; fr. fr. 100.—) », *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 8, no. 1-2, 1939, p. 233.

<sup>229</sup> Concernant la sécularisation, cf. supra, n. 37.

<sup>230</sup> Adorno, « *Études Kierkegaardiennes*. Jean Wahl. Paris: Fernand Aubier. 1938. 745 pp », p. 19 ; Wahl, *Études kierkegaardiennes*, p. 433, n. 1.

<sup>231</sup> Šajda, « Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Unintended Triumphs and Defeats », p. 24.

de conformisme, l'esprit de Kierkegaard exige certainement qu'un vrai kierkegaardien devienne anti-kierkegaardien<sup>232</sup>. »

Par le moyen de sa méthode explicative, le théoricien critique préservait, prétendait-il, ce qui, chez le Danois, résistait à son appropriation controversée parmi les penseurs allemands de l'entre-deux-guerres. Les modifications de sa pensée aboutissent à un antisubjectivisme auquel Kierkegaard lui-même n'aurait pu souscrire<sup>233</sup>. L'écart entre la démarche kierkegaardienne l'existentialisme (et l'ontologie) du XX<sup>e</sup> siècle, entre la mise en valeur de l'individu en tant que singularité et celle d'un collectif exceptionnel est déterminant pour comprendre dans quelle mesure son actualité — son triomphe, disait Adorno — reposait simultanément sur la suppression de l'élément religieux et sur la liquidation de son sens critique : « Dans *Crainte et tremblement*, la sphère religieuse était fondée pour lui dans la suspension de l'éthique. Ses admirateurs lui ont cassé ses crocs (*ausgebroschen*)<sup>234</sup>. » En démêlant ce qui correspond à la philosophie de Kierkegaard et ce qui correspond aux ambitions de ses lecteurs, ce qui est répréhensible chez le Danois apparaît alors comme moins alarmant que la réception que l'on en fait. Pour « sauver » Kierkegaard, il s'avérait alors crucial de prendre au sérieux l'élément religieux de sa philosophie.

---

<sup>232</sup> Adorno, « Études Kierkegaardiennes. Jean Wahl. Paris: Fernand Aubier. 1938. 745 pp », p. 19.

<sup>233</sup> Šajda, « Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Unintended Triumphs and Defeats », pp. 31-32.

<sup>234</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 284.

### 1.3 Religion et critique de la société capitaliste

La réception des théoriciens critiques marxistes sous-tend l'interrogation suivante : Kierkegaard formule-t-il un diagnostic lucide du monde contemporain et de ses maux ? Propose-t-il une réflexion judicieuse sur la possibilité d'émancipation de l'individu dans la société moderne, ou bien sa pensée — comme toute pensée de l'existence — doit-elle s'avouer impuissante ?

L'individualisme kierkegaardien s'accroche à des illusions, compose avec des angles morts et des faiblesses inhérentes qui mettent en doute son pouvoir libérateur. Le penseur danois illustre, à travers ses écrits et sa vie, une exigence de probité ou d'authenticité qui pousse l'écrivain à se dissimuler derrière des masques (1.1.1), le philosophe à centrer son attention sur le sujet au détriment de toute réalité extérieure (1.1.2), et l'individu à bâtir un univers intérieur pour exister dans l'illusion d'un rapport au monde (1.1.3). Quelles sont alors l'utilité et la pertinence d'une libération réduite à un repli sur soi-même ? La décision éthique qui devait assurer le caractère concret de l'individu le plongeait plutôt dans un arbitraire moral (1.2.1). Les héritiers allemands de Kierkegaard reprenaient sur le plan collectif cet appariement entre cette forme de décision et l'exception individuelle (1.2.2).

La dimension sociopolitique de la pensée kierkegaardienne rencontrait ainsi deux problèmes distincts, mais complémentaires pour les théoriciens critiques marxistes. Elle correspondait, d'une part, à l'émergence d'une nouvelle perspective antisociale de l'individualité, celle du rentier, qui se constitue un intérieur bourgeois, se coupe du monde capitaliste (qu'il confond avec le monde extérieur en général). Cette indifférence politique de l'écrivain s'accorde avec un soutien, fût-il passif, à l'ordre établi. D'autre part, la promotion d'un absolu dénué de toute médiation sociale ou de « tiers » sombre dans l'irrationalité et occasionne un déséquilibre gravissime entre le commun et le particulier, entre l'*universel* (le Général, les normes et la justice) et l'*exception*. La version

« épurée » de cette dernière trouvait, chez certaines figures qui participent à l'idéologie nazie (Heidegger, Schmitt, Hirsch), une portée politique.

Adorno prenait soin de souligner les modifications qu'ont fait subir les lecteurs allemands à la pensée kierkegaardienne à partir de la période de l'entre-deux-guerres : la *déchristianisation* du Danois correspondrait *de facto* à sa *neutralisation*. À cet effet, le portrait que brossent les théoriciens critiques marxistes de l'élément religieux est pour le moins nuancé. Un volet important de leurs analyses consistait à renchérir sur les difficultés que rencontre l'individualisme kierkegaardien en évoquant l'échec de toute solution religieuse à un problème de nature sociale. Lukács, Adorno et Benjamin juxtaposaient, dans cette optique, et afin d'en faire ressortir les ressemblances, les modalités du stade esthétique et du stade religieux. Son modèle demeure à leurs yeux — comme tout modèle religieux — fondamentalement inopérant, mais comportait néanmoins une critique sérieuse du monde capitaliste. Plus que ses héritiers allemands, Kierkegaard considérait attentivement ce qui prévient l'émancipation de l'individu contemporain. Sa vision chrétienne de l'amour constituait, à cet effet, l'expression la plus claire de son diagnostic de la société.

### *1.3.1 Résonances esthétiques du discours religieux*

Dans les décennies suivant sa mort, les commentateurs danois et allemands ont voulu montrer les problèmes qui, selon eux, grevaient la philosophie de Kierkegaard étant donné la portée religieuse de sa pensée.

Brandes soutenait que le « tournant subjectif », par lequel Kierkegaard dénonçait l'orthodoxie chrétienne, aurait dû faire de lui un penseur sceptique<sup>235</sup>. Christoph Schrempf, dont la réflexion est à maints égards en continuité avec celle de Brandes, détectait chez Kierkegaard un scepticisme fondamentalement critique de l'Église chrétienne et de toute doctrine en général<sup>236</sup>. Afin que se manifestât le principe critique du tournant subjectif de la philosophie de Kierkegaard, il fallait alors répudier l'élément religieux. Selon Høffding, la pensée de Kierkegaard était inhibée par sa dogmatique chrétienne, ce qui a nui à sa portée universelle ; la séparation des volets philosophique et religieux de son œuvre était nécessaire avant qu'elle pût venir jouer, pour l'humanité, le rôle qu'elle méritait<sup>237</sup>. Brandes et Høffding appréciaient, certes, l'opposition individuelle à la religion d'État, mais critiquaient le fait que cette opposition demeurât malgré tout sous le joug de la pensée chrétienne<sup>238</sup>.

Haecker, contrairement à Schrempf et à l'interprétation nietzschéenne, qui gagnait en popularité, affirmait la non-contingence de l'élément religieux de son individualisme. C'est au contraire par amour pour l'institution chrétienne, et non pour son rejet, que Kierkegaard se lança à l'attaque contre l'Église<sup>239</sup>. Haecker illustre alors toute la pertinence de concepts comme ceux du « vertige » (*Svimmelhed*) et de la distinction entre subjectivité et objectivité dans l'optique d'une pensée religieuse critique vis-à-vis du monde actuel<sup>240</sup>.

---

<sup>235</sup> Barrett, *Kierkegaard as Theologian*, p. 530.

<sup>236</sup> Schulz, « Germany and Austria: a Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard », p. 317.

<sup>237</sup> Tullberg, « Denmark: The Permanent Reception—150 Years of Reading Kierkegaard », p. 19.

<sup>238</sup> Nous aborderons plus loin l'opposition kierkegaardienne au nationalisme (cf. infra, 2.1.2).

<sup>239</sup> Schulz, « Germany and Austria: a Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard », p. 330 ; Malik, Habib C., *Receiving Søren Kierkegaard: the early impact and transmission of his thought*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1997, p. 385.

<sup>240</sup> Tomko, « Beyond reception: understanding Theodor Haecker's Kierkegaardian authorship in the Third Reich », p. 317.

À la suite de la mort de Kierkegaard, deux approches principales se dégagent dans l'interprétation du religieux : la perspective subjectiviste et sceptique, qui minimise l'importance de l'élément religieux pour mieux accentuer l'attaque contre l'Église, et une lecture profondément chrétienne, mais sévère à l'égard des dysfonctionnements de l'institution religieuse.

Du côté des philosophes allemands, Heidegger voyait chez Kierkegaard un « auteur religieux » dont les recherches philosophiques n'atteignaient pas la question de l'Être. Dans une note de bas de page d'*Être et temps*, Heidegger indiquait que « Kierkegaard s'est emparé expressément du problème de l'existence comme problème existentiel, et il l'a médité de façon pénétrante. Néanmoins, la problématique existentielle lui est si étrangère qu'il se tient, du point de vue ontologique, entièrement dans la mouvance de Hegel et de la philosophie antique telle que dévoilée par lui<sup>241</sup>. » La philosophie de Kierkegaard n'est pas à proprement parler ontologique. Sa philosophie atteint *l'existentiel* (l'étant ; la personne), mais il ne parvient pas à donner une interprétation *existentiale* (la structure fondamentale de l'être). Heidegger poursuit : « il y a plus à apprendre philosophiquement de ses écrits “édifiants” (c'est-à-dire de ses écrits anonymes religieux) que de ses écrits théoriques (c'est-à-dire de ses écrits philosophiques)<sup>242</sup> ».

<sup>241</sup> Heidegger, Martin, *Être et temps*, Édition numérique hors-commerce, 1985, § 45, pp. 190-191, n. 1.

<sup>242</sup> *Ibid.*, § 45, p. 191, n. 1 : « ...exception faite pour son essai sur *Le concept d'angoisse*. » Mes ajouts entre parenthèses. Deux autres notes de bas de page d'*Être et temps* aboutissent à la même conclusion : « Mais c'est S. Kierkegaard qui a pénétré le plus loin dans l'analyse du phénomène de l'angoisse, mais s'il ne l'a fait, lui aussi, que dans le cadre théologique d'une exposition “psychologique” du problème du péché originel. » (*Ibid.*, § 40, p. 158, n. 1) ; « C'est sans doute Kierkegaard qui a discerné avec le plus de pénétration le phénomène existentiel de l'instant, ce qui ne signifie point qu'il soit pour autant parvenu à en donner au même degré une interprétation existentielle. Kierkegaard, en effet, reste attaché au concept vulgaire du temps et détermine l'instant à l'aide du maintenant et de l'éternité. Lorsqu'il parle de “temporalité”, il a en vue l'“être-dans-le-temps” de l'homme. Or le temps comme intratemporalité connaît uniquement le maintenant, jamais un instant. Mais que celui-ci soit existentiellement expérimenté, et alors une temporalité plus originaire est nécessairement présupposée — même si ce présupposé demeure existentiellement tacite. » (*Ibid.*, § 68, p. 260, n. 1).

Adorno affirmait par ailleurs, au sujet des *Ceuvres de l'amour* (un texte religieux) : « Ce qui se présente ici comme l'exégèse de l'amour chrétien se révèle, dans une connaissance plus approfondie de l'œuvre entière, comme la tentative d'opposée à une théologie pour ainsi dire négative à une théologie positive, d'opposer à la critique l'amour, à la dialectique la simplicité. » (Adorno, *Kierkegaard*, pp. 256-257). Nous traduisons les citations tirées de ce texte.

Les théoriciens critiques marxistes prenaient eux aussi position vis-à-vis de l'élément religieux de la pensée de Kierkegaard. Leurs analyses touchaient davantage, comme nous l'avons vu, sa théorie des stades de l'existence, que la querelle contre l'Église. En effet, l'exception religieuse « suspend » l'éthique, outrepassa le bien commun et se heurte à des enjeux de nature morale<sup>243</sup> ; mais encore, la dimension subjective de la vie religieuse correspond en plusieurs points à celle de l'esthète et restreint, en conséquence, le sens critique de l'individu kierkegaardien.

Dans leur évaluation du religieux, Lukács, Adorno et Benjamin font en effet valoir les similitudes profondes entre le mode de vie esthétique et le mode de vie du religieux. La « dialectique qualitative » de Kierkegaard compromet l'idée hégélienne du dépassement (*Aufhebung*), comme en témoigne la valeur transitoire du stade éthique entre la subjectivité esthétique, repliée sur elle-même, et la subjectivité religieuse, tournée vers Dieu. Si le religieux occupe, dans la théorie des stades de l'existence, la place de *stade ultime* — comme l'annonçait déjà l'« Ultimatum » placé à la suite des deux parties « esthétique » et « éthique » d'*Ou bien... ou bien...* —, il s'inscrit parfaitement dans la philosophie de Kierkegaard<sup>244</sup>.

Déjà le jeune Lukács soulignait le conflit personnel de Kierkegaard, tiraillé entre la quête d'une vie religieuse exigeante et un penchant esthétique difficile à surmonter :

[Kierkegaard] atteignit une organisation élevée de la vie, strictement basée sur la foi (*Glaubensstreng*) et reposant sur des fondements platoniciens ; et pour y atteindre, il dut vaincre en lui l'esthète, le poète ; il dut vivre jusqu'au bout toutes les qualités de celui-ci, pour pouvoir les faire fusionner. Pour lui, la vie était ce qu'est la poésie pour les poètes, et le poète caché en lui était comme la mesure séduisante des sirènes de la vie<sup>245</sup>.

---

<sup>243</sup> Cf. supra, 1.2.1.

<sup>244</sup> SKS, 3, 315 et ss ; OC, 4, 305 et ss.) Selon Adorno, « le christianisme s'intègre chez Kierkegaard sans rupture, comme un « stade », dans le cours stratifié de sa philosophie » (Adorno, *Kierkegaard*, p. 256).

<sup>245</sup> Lukács, *L'Âme et les Formes*, pp. 43-44.

Plus tard, dans *La Destruction de la raison*, le Hongrois soulignait la profonde affinité, déterminée par des facteurs sociaux, entre la conception kierkegaardienne de l'esthétique et du religieux. Tant l'esthète que l'individu religieux se cachent derrière un « incognito absolu », compte tenu de l'« impossibilité de communication spirituelle entre les hommes »<sup>246</sup>. Abraham, comme le séducteur, arrive à maintenir son mode de vie en demeurant caché. Renouant avec sa lecture psychologique, Lukács croyait avoir démasqué le motif esthétique derrière le « saut » religieux : « C'est cette situation philosophique désespérée qui a contraint, à notre avis, Kierkegaard à proclamer, de façon gratuite, une relation qui n'a jamais existé entre éthique et religion. Il a été contraint à cette déclaration vide de tout contenu afin de ne rien avouer de ce qui était la vérité objective, à savoir que sa religion n'était rien de plus qu'un refuge pour esthètes décadents naufragés<sup>247</sup>. »

Selon Adorno, le stade religieux reproduisait le point de vue du stade esthétique<sup>248</sup>. Benjamin affirmait, dans le même ordre d'idées, que le religieux était arbitraire et fonctionnait, comme l'esthétique, sur la base d'un repli qui coupe l'individu du monde extérieur :

Kierkegaard lui-même a ressenti ce monde d'images, dont les labyrinthes et les reflets renferment ses expériences les plus essentielles, comme une réalité à la fois intime, arbitraire et idiosyncratique ; toute la prétention arrogante de sa philosophie existentielle tient à la conviction d'avoir surmonté, dans cette philosophie, en tant que sphère de l'« intériorité », de la « pure spiritualité », le faux-semblant et de l'avoir fait au moyen de la « décision », de l'attitude existentielle, en un mot de l'attitude religieuse<sup>249</sup>.

Cet isolement, que Kierkegaard n'aurait jamais envisagé de remettre en question, trouve sa justification dans une spiritualité pure, ou aveugle, selon Benjamin. Le stade religieux devait montrer la voie par laquelle l'émancipation individuelle devient possible, mais fonctionne de

---

<sup>246</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, p. 249.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>248</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 259.

<sup>249</sup> Benjamin, « Kierkegaard: La fin de l'idéalisme philosophique », pp. 356-357.

concert à une mystification de la subjectivité. L'individu envisage tout au plus une libération infructueuse, par l'entremise d'une décision arbitraire motivée religieusement. La philosophie de Kierkegaard — comme toute philosophie existentielle — est, en définitive, trop abstraite pour atteindre l'objectif qu'elle s'est donné, concluent Benjamin et Adorno.

Les explications internes à la philosophie religieuse de Kierkegaard supposent des explications externes vis-à-vis de toute perspective religieuse en général. Pour les héritiers de Marx et de Freud, une philosophie qui se dit *critique* prenant appui sur *la religion* dans ses analyses est en contradiction avec elle-même ; la religion se rapporte toujours à l'idéologie dominante, quand elle n'est pas cette idéologie même<sup>250</sup>. Si le mal qui pèse sur l'individu à partir du monde sociopolitique est inévitablement un mal idéologique, alors tout modèle se fondant sur la religion est lui-même issu de l'idéologie dominante. Le potentiel critique de la philosophie de Kierkegaard est ainsi considérablement réduit dès lors que l'élément religieux est pris en compte dans sa véritable nature.

La religiosité kierkegaardienne comporte malgré tout une *portée critique* que les théoriciens critiques marxistes font ressortir — celle que l'on trouvait, notamment, dans certains passages clés d'*Un compte rendu littéraire (En literair Anmeldelse af S. Kierkegaard, 1846)*, que Haecker avait traduits en allemand<sup>251</sup>. Kierkegaard décriait dans cet ouvrage le « nivellement » (*Nivellering*) des individus concrets dans un public (*Publikum*) abstrait<sup>252</sup>. La « réflexion » et le « laxisme » propres au « présent » (*Nutid*) emprisonneraient l'individu dans un conformisme qui supprimerait l'unicité de chacun au bénéfice de la masse. Il fallait alors, selon le Danois, retrouver la passion des temps révolutionnaires (*Revolutions-Tide*) par l'entremise de l'intériorité religieuse :

<sup>250</sup> Marsh, « Kierkegaard and Critical Theory », pp. 209-210.

<sup>251</sup> Cf. *supra*, 1.1.3.

<sup>252</sup> SKS, 8, 80-81, 82-91 ; OC, 8, 201, 205-215.

En fin de compte, la tension de la réflexion s'établit comme un principe, et de même que l'enthousiasme est le principe unificateur d'une époque passionnée, l'envie devient le principe unificateur négatif d'une époque sans passion et très réfléchie. [...] L'individu doit d'abord sortir de la prison dans laquelle son propre reflet le retient, et s'il y parvient, il ne se trouve toujours pas à l'air libre, mais dans le vaste pénitencier construit par le reflet de ses associés, auquel il est à nouveau lié par le rapport de reflet en lui-même, et qui ne peut être brisé que par l'intériorité religieuse, même s'il voit la fausseté de ce rapport<sup>253</sup>.

Les théoriciens critiques marxistes étaient réceptifs à la manière dont Kierkegaard sollicitait le courage individuel contre la mentalité de masse. Selon Lukács, Kierkegaard était, certes, un auteur chrétien conformiste, absolument opposé à toute révolution et porté à défendre coûte que coûte le système politique en vigueur ; son apathie politique était tout de même nourrie par cette appréhension de la « libération » comme salut de l'âme : « Le christianisme de Kierkegaard, en enfermant l'individu en tant qu'individu dans son incognito, en ôtant pour lui toute valeur à la société qui l'entoure, en l'obligeant à concentrer toute son énergie dans la recherche du salut de son âme, devait devenir ce "contre-poids"<sup>254</sup>. » La religion chrétienne exerçait autrefois une fonction sociale — une fonction que Kierkegaard souhaitait désespérément récupérer ; Lukács désignait ainsi le Danois comme l'un des représentants de l'anticapitalisme romantique, défini comme une attitude critique vis-à-vis de la civilisation moderne bourgeoise, mais fondée sur des valeurs sociales ou culturelles précapitalistes<sup>255</sup>.

Une remarque de Marcuse illustre bien, comme Lukács, cette perspective plus nuancée du religieux et d'un idéal dépassé du vivre ensemble, sans intérêt pour le monde d'aujourd'hui, mais tout de même historiquement significatif :

---

<sup>253</sup> SKS, 8, 78 ; OC, 8, 201. Kierkegaard précisait également que le façonnement d'une intériorité prévenait contre la mentalité de troupeau (*bestialsk Forstand*) (SKS, 8, 61 ; OC, 8, 183).

<sup>254</sup> Lukács, *La destruction de la raison*, p. 251.

<sup>255</sup> Löwy, Michael, « Naphta or Settembrini? Lukacs and Romantic Anticapitalism », *New German Critique*, no. 42, 1987, p. 17 ; Lukács, *La destruction de la raison*, pp. 250-251.

L'individualisme de Kierkegaard débouche dans l'absolutisme le plus radical : il n'est qu'une seule vérité, le bonheur éternel dans le Christ, et une seule décision juste, celle de vivre une vie chrétienne. L'œuvre de Kierkegaard représente la dernière grande tentative de restauration de la religion en tant qu'instrument ultime de libération, capable de libérer l'humanité de l'effet destructeur d'un ordre social oppressif<sup>256</sup>.

Kierkegaard, en tant que penseur religieux, peut-il être vu comme porteur d'une théorie critique en germe ? Son individualisme recèle, dans tous les cas, une puissance insoupçonnée. L'appel à un mode de vie chrétien qu'il formulait engendrait une dissonance marquée avec la société actuelle. Selon Marcuse, l'écrivain danois « restaure la fonction originelle de la religion, qui est de s'adresser à l'individu déshérité et déchiré<sup>257</sup>. » En défendant une « idée de l'éternel », son combat philosophique visait à « introduire un changement réel » au niveau individuel et social à son époque<sup>258</sup>.

En revanche, « le ferment révolutionnaire » qu'il redonnait à la religion chrétienne s'avérait affaibli, voire réduit à néant, par son caractère anachronique dans un monde séculier ; l'individu qui, à l'instar de Kierkegaard, privilégie vie intérieure et religieuse se trouve isolé de la « fermentation sociale et politique<sup>259</sup> ».

L'élément religieux intensifie le type de subjectivité au cœur de la philosophie kierkegaardienne. Même dans la perspective matérialiste et séculière de Lukács et de Marcuse, la pensée chrétienne du Danois renfermait une critique de la société. Son souci pour l'individu reflétait en partie, et de façon plus ou moins admise, le combat d'inspiration marxiste contre l'idéologie dominante<sup>260</sup>. La notion du « public », dont Kierkegaard se servait pour désigner le monde occidental après le temps des révolutions, s'appliquait encore, un siècle plus tard, à la

---

<sup>256</sup> Marcuse, *Raison et révolution*, p. 310.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>258</sup> Marcuse, *Philosophie et révolution. Trois études*, pp. 148-149.

<sup>259</sup> Marcuse, *Raison et révolution*, p. 311.

<sup>260</sup> Voir Marsh, « Kierkegaard and Critical Theory », pp. 207-212.

culture allemande du XX<sup>e</sup> siècle. Le Danois posait, en outre, un diagnostic judicieux sur les relations sociales précaires à l'ère capitaliste. C'est ce qu'Adorno a voulu montrer dans son étude des *Œuvres de l'amour*.

### 1.3.2 Aimer son prochain dans la société du XIX<sup>e</sup> siècle

Les *Œuvres de l'amour* (*Kjerlighedens Gjerninger*) est un « recueil de discours religieux (*so-called edifying discourses*) » que Kierkegaard publie en 1847 sous son propre nom<sup>261</sup>. Il s'agissait d'un ouvrage peu connu en Allemagne à la fin des années 1930<sup>262</sup>. Adorno portait une attention particulière à la distinction entre la méthode que Kierkegaard emploie dans cet écrit autonome (ou théologique) par rapport aux écrits pseudonymes (ou philosophiques)<sup>263</sup>. Peu de présentations abordaient, à l'époque, les écrits autonomes en général, comme ayant une portée qui leur est propre. Cette étude est d'autant plus pertinente qu'Adorno la propose à la suite des recensions du

---

<sup>261</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 256. Au moment où Adorno rédige son article, aucune traduction en anglais des *Œuvres de l'amour* n'est encore disponible. La traduction anglaise de D.F. Swenson paraît seulement en 1946, tandis que la traduction française de P.H. Tisseau, publiée par les Éditions de l'Orante, est disponible en 1947, soit un an après la traduction isolée de P. Villadsen. Adorno se réfère à l'édition allemande de l'ouvrage, traduit par Schrempf et publié en 1924.

<sup>262</sup> Adorno, « On Kierkegaard's Doctrine of Love », p. 413. Notre traduction. Ce passage, tout comme celui de la note suivante, est omis dans l'édition française du texte, qui repose sur la version allemande révisée.

<sup>263</sup> *Ibid.* Aucun théoricien critique marxiste, à l'exception d'Adorno, ne s'intéresse à la distinction entre la méthode que Kierkegaard utilise dans les écrits pseudonymes et autonomes. Dans son article, Adorno prête une attention particulière aux changements impliqués dans la transition dans la méthode de Kierkegaard en tant qu'écrivain anticipant ainsi certains travaux sur la *communication indirecte*, notamment lorsqu'il critique la verbosité de Kierkegaard dans ses écrits chrétiens (*Ibid.*, pp. 414-415). Après la querelle avec le Corsaire, en 1846, et encore plus après la Révolution danoise de 1848, Kierkegaard changea son fusil d'épaule et passa de la communication directe à la communication indirecte. Toutefois, cela ne l'empêchera pas de prendre une position ouverte dans la querelle bien connue contre l'Église danoise durant les années 1850, en particulier dans les textes polémiques de *L'instant* (*Øjeblikket*) de 1854, jusqu'à la mort de Kierkegaard l'année suivante. Dans ces écrits, Kierkegaard défendait l'individu singulier face au monde moderne et procédait à une critique acharnée contre l'Église danoise selon une perspective chrétienne luthérienne.

*Kierkegaardsbuch*, dans lesquelles plusieurs décriaient l'accent qui était mis sur les écrits pseudonymes uniquement<sup>264</sup>.

Adorno affichait encore une fois son intention explicative, plutôt qu'interprétative, en allant « par-delà la simple analyse critique du texte ». Par le biais de la méthode « cartographique », le penseur allemand cherchait ici à rendre compte de la vérité « tacite » de Kierkegaard, celle que l'on dépiste à son sujet et à son insu dans ses écrits religieux. Son exploration de l'amour chrétien se fondait sur des notions qu'Adorno avait déjà traitées auparavant — au premier chef celles de la subjectivité et de l'intériorité — et consolidait sa perspective de la dimension sociale et du luthérianisme dont Kierkegaard hérite<sup>265</sup>.

Adorno se tournait d'abord vers la distinction fondamentale que propose Kierkegaard entre l'amour chrétien et l'amour naturel (ou amour érotique) afin de montrer que l'amour chrétien, tel que défendu par Kierkegaard, est en fait un amour en « rupture avec la nature » (*a « breaking down » of nature*)<sup>266</sup>.

L'amour naturel, rappelait Adorno, est un amour « immédiat » et « de préférence », où l'autre est aimé pour la personne qu'il est concrètement, c'est-à-dire en fonction des caractéristiques qui lui sont propres. L'amour chrétien est, dans un sens contraire, un amour fondamentalement désintéressé, fondé sur son devoir envers Dieu, que l'on discerne par sa conscience<sup>267</sup>. L'amour chrétien demande alors au sujet de se défaire de ses propres instincts, de

---

<sup>264</sup> Voir la note d'Adorno, dans laquelle il explique ce qui l'a poussé à ajouter une annexe à la troisième édition de sa monographie de 1933 (Adorno, *Kierkegaard*, pp. 304-305). Comme il le mentionne dans une lettre à Benjamin, son travail sur la doctrine kierkegaardienne de l'amour approfondissait « certaines tendances du *Kierkegaardsbuch* sur un matériau qui n'avait pas été traité dans ce dernier. » (Citation tirée de Šajda, « Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Unintended Triumphs and Defeats », p. 24).

<sup>265</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 293.

<sup>266</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 258.

<sup>267</sup> Voir la section B du chapitre III, intitulée « L'amour est une affaire de conscience » (« *Kjerlighed er Samvittighedens Sag* ») (*SKS*, 9, 137-155 ; *OC*, 14, 124-140).

ses intérêts et de toute raison objective ou rationnelle d'aimer. En mettant en contraste ces deux types d'amour, *Eros* et *Agape*, entre l'amour sous sa forme sensuelle ou psychique et l'amour déterminé par l'esprit (*Ånde*), le penseur allemand intensifiait sa critique de la place du monde social chez Kierkegaard<sup>268</sup>.

Tout d'abord, comme le montre l'examen du commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » que propose Kierkegaard, sa vision de l'amour est foncièrement générale et abstraite<sup>269</sup>. L'amour que l'individu a le devoir de porter à chaque être humain ne tient pas compte du statut particulier d'autrui ; autrement dit, l'objet convoité n'a ici aucune importance : « Selon l'exégèse de Kierkegaard, le commandement chrétien d'amour se dirige purement et simplement vers l'homme, sans considération de sa constitution spécifique et, aussi, sans considération d'un quelconque penchant naturel pour un homme déterminé<sup>270</sup>. » Kierkegaard développe ainsi une conception tout aussi abstraite du prochain (*Næste*), qu'il considère comme « réduplication de son propre ego<sup>271</sup> », donc dépouillée de ses traits particuliers.

Dans le deuxième texte des *Œuvres de l'amour*, Kierkegaard évoquait la nature non discriminatoire de cet amour, par contraste à l'amour érotique :

Il en va de même pour l'amitié que pour l'amour érotique (*Elskov*), dans la mesure où celui-ci est également fondé sur la préférence : aimer cette personne avant toutes les autres, l'aimer par opposition à toutes les autres. C'est pourquoi l'objet de l'amour érotique et de l'amitié porte le nom de préférence, « l'aimé », « l'ami », qui est aimé par opposition au monde entier. La doctrine chrétienne, au contraire, est d'aimer le prochain, d'aimer tout le genre humain, tous les hommes, même l'ennemi, et de ne pas faire d'exception, ni de préférence ni d'aversion<sup>272</sup>.

---

<sup>268</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 266.

<sup>269</sup> *Matth.*, 22, 39 ; *Mc*, 12, 31.

<sup>270</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 258.

<sup>271</sup> *SKS*, 9, 29 ; *OC*, 14, 20.

<sup>272</sup> *SKS*, 9, 27 ; *OC*, 14, 18.

Dans l'amour chrétien, le prochain, « est en soi une multiplicité, puisque “le prochain” signifie “tous les êtres humains”<sup>273</sup> » ; cet amour n'est déterminé que par les qualités subjectives de celui qui aime, en particulier son « désintérêt », qui démontre sa rigueur à appliquer le commandement et, par conséquent, son dévouement envers Dieu :

Plus l'amour préférentiel embrasse une seule personne de manière décisive et exclusive, plus il s'éloigne de l'amour du prochain. Toi, mari, n'entraîne pas ta femme dans la tentation d'oublier d'aimer le prochain à cause de toi ; toi, femme, n'entraîne pas ton mari dans cette tentation ! Les amants pensent sans doute que dans l'amour érotique ils ont ce qu'il y a de plus élevé, mais ce n'est pas le cas, parce qu'en lui ils n'ont pas encore l'éternel garanti par l'éternel. [...] Aimez l'être aimé avec fidélité et tendresse, mais que l'amour du prochain soit l'élément sanctificateur de l'alliance de votre union avec Dieu<sup>274</sup>.

Une telle conception de l'amour dépend seulement du sujet individuel, c'est-à-dire de celui qui aime, de Dieu et non de celui qui est aimé. Pour Kierkegaard, l'amour que porte le sujet individuel pour son prochain ne repose pas sur l'égoïsme du sentiment ; c'est pour Dieu qu'il aime, et non pour lui-même<sup>275</sup>.

L'objet de l'amour est, en vérité, la rédemption de l'individu éthico-religieux qui accomplit son devoir sans considération pour ses préférences personnelles. La vision contre nature de l'amour chez Kierkegaard reflète également la notion d'intériorité centrale à sa pensée de l'existence : « L'autre homme devient pour l'amour ce qu'est, dans la philosophie de Kierkegaard, le monde extérieur tout entier : une simple “impulsion” pour l'intériorité subjective<sup>276</sup> », expliquait Adorno. La subjectivité « sans contenu » trouve son équivalent dans un amour « sans objet ». Avec cette « transformation de l'amour en pure intériorité », l'immédiateté érotique esthétique, dénuée

---

<sup>273</sup> SKS, 9, 29 ; OC, 14, 20.

<sup>274</sup> SKS, 9, 68-69 ; OC, 14, 58-59.

<sup>275</sup> SKS, 9, 27-28 ; OC, 14, 18. L'amour préférentiel est par nature égoïste : « C'est en effet l'amour chrétien qui découvre et sait que le prochain existe et, ce qui revient au même, que chacun est le prochain. Si ce n'était pas un devoir d'aimer, le concept de “prochain” n'existerait pas non plus ; mais ce n'est que lorsqu'on aime le prochain que l'égoïsme de l'amour préférentiel est extirpé et que l'égalité de l'éternel est préservée. » (SKS, 9, 51 ; OC, 14, 44).

<sup>276</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 258.

de toute médiation extérieure, est ainsi reproduite dans la doctrine kierkegaardienne religieuse de l'amour<sup>277</sup>. Le prochain devient, pour le sujet particulier, l'*occasion* pour lui d'appliquer le commandement de Dieu<sup>278</sup>.

L'amour ainsi resserré sur l'extrême intériorité du sujet et sur la transcendance de Dieu transformerait profondément la catégorie du prochain que l'on retrouve dans les Évangiles. Selon Adorno, Kierkegaard en présentait une « forme réifiée » :

Les prochains de l'Évangile, c'étaient les pécheurs et les paysans, les bergers et les publicains d'une vie d'économie domestique simple. On ne peut pas se représenter que le pas entre ces prochains concrets, familiers, éprouvés comme évidents, et l'idée abstraite du prochain ait jamais pu être fait dans les Évangile<sup>279</sup>.

Kierkegaard, au contraire, reniait toute réalité tangible au profit d'une vision abstraite de l'amour. En effet, comme autrui n'est plus qu'une variable indéterminée, dénuée de toute particularité, il n'est alors plus possible d'agir de manière effective envers lui<sup>280</sup>. Le prochain est réduit à un principe général de l'altérité, ou de l'universel<sup>281</sup>. Adorno s'interroge dès lors sur ce qu'il en est de l'opprimé dans sa situation particulière et du pouvoir d'action de l'individu guidé par un amour spirituel, dépourvu de véritable portée pratique. Cette réflexion est reprise par Christopher C. Brittain, qui formule la question ainsi : « Est-il possible pour la personne aimante d'aimer son prochain alors que cette même personne aimante est impuissante à modifier la situation sociale concrète de son prochain ?<sup>282</sup> ».

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>278</sup> Comme le souligne Chevallier, Adorno renoue ici avec la critique du monde comme simple « occasion » (*Anlaß*) d'agir, qu'il avait présenté dans son livre (Chevallier, Philippe, « La « doctrine » kierkegaardienne de l'amour », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 89, no. 1, 2001, pp. 88-89 ; Adorno, *Kierkegaard*, p. 29).

<sup>279</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 265.

<sup>280</sup> *Ibid.*

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>282</sup> Brittain, Christopher Craig, « Love as Power and Powerlessness: Kierkegaard and Adorno Revisited », *Toronto Journal of Theology*, vol. 33, no. 1, juin 2017, p. 53.

Kierkegaard modifiait, à cet effet, les paraboles bibliques dans lesquelles Jésus cautionnait la miséricorde et la générosité d'un individu envers son prochain, pour que l'action de l'individu ne fût plus possible : « Il raconte l'histoire du Samaritain de telle manière que celui-ci ne peut sauver le malheureux, ou bien il suppose que le sacrifice de la veuve pauvre, qui doit avoir plus de valeur que celui de la veuve riche, est détourné sans qu'elle le sache<sup>283</sup>. » La miséricorde, chez Kierkegaard, devient donc sublime lorsqu'elle est impuissante<sup>284</sup>. Or, « que signifie encore l'amour du prochain, quand, face à l'objectivité sans mesure, il ne peut plus se confirmer concrètement à même l'individu, ni n'est susceptible de toucher aux conditions objectives qui rendent impossible cette confirmation<sup>285</sup>? » La conception kierkegaardienne de l'amour et des modalités intérieures de l'action se reflète alors dans une compréhension particulière de la société. Ici encore, la critique d'Adorno ne fait pas dans la demi-teinte. Kierkegaard est un « misanthrope » qui accepterait volontiers le statu quo de l'état dans lequel se trouve le monde social et présumerait, semble-t-il, le travail d'une Providence, ou d'une gouvernance de la société qui régulerait les relations humaines, donnant à l'un, et à aucun autre, une certaine personne comme prochain<sup>286</sup>. Adorno fustigeait le luthérianisme de Kierkegaard, selon lequel l'individu doit une obéissance absolue à l'autorité de l'État<sup>287</sup>.

Adorno soulignant une fois de plus, dans son analyse critique de l'amour, le caractère apathique de l'individualisme kierkegaardien. Sa configuration du monde ne permettait pas une prise de position réelle en faveur d'autrui en particulier et devant le monde social en général. Le penseur

---

<sup>283</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 264 ; *OC*, 14, 317-318. *Lc*, 10, 25-37, *Ibid.*, 21, 1-4 ; *Mc*, 12, 41-44.

<sup>284</sup> Chevallier, « La « doctrine » kierkegaardienne de l'amour », p. 96.

<sup>285</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 264.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>287</sup> *Ibid.*, pp. 265-266.

marxiste relevait néanmoins plusieurs aspects sociaux et politiques propres à cette approche de l'amour, compte tenu du contexte particulier dans lequel elle prend forme.

Tout d'abord, l'amour désincarné de Kierkegaard se livrait sans mal à une explication sociologico-critique: « L'hostilité kierkegaardienne à l'égard de l'homme, la paradoxale absence d'amour de sa doctrine de l'amour le rendent capable en même temps, comme peu d'autres, de porter le diagnostic sur son caractère bourgeois<sup>288</sup>. » L'amour qui, chez Kierkegaard, ne trouve aucune application effective et se fonde sur « un critère d'action intérieur<sup>289</sup> » serait à l'image de la société du XIX<sup>e</sup> siècle. À cet effet, Adorno prêtait une grande attention au chapitre des *Œuvres de l'amour* intitulé « L'œuvre de l'amour qui consiste à garder le souvenir d'un mort » (« *Den Kjerlighedens Gjerning at erindre en Afdød* »). Parce qu'elle rejette toute idée de préférence envers autrui et exclut toute forme de réciprocité, la vision de l'amour de Kierkegaard exige d'aimer l'autre comme s'il était mort<sup>290</sup>(!); l'éloignement total d'autrui, de sorte qu'on entre avec lui dans un non-rapport, serait la marque du devoir accompli de façon désintéressée :

En vérité, si tu veux savoir quel amour il y a en toi ou en une autre personne, alors sois attentif à la manière dont elle se rapporte à un mort [...] Quand une personne se rapporte à un mort, il n'y a qu'une seule personne dans cette relation, dans la mesure où un mort n'est pas une réalité ; personne, personne ne peut se faire *personne* aussi bien qu'un mort. [...] C'est là que se révèle celui qui vit, c'est là qu'il doit se montrer exactement tel qu'il est, parce que celui qui est mort (c'est vraiment un rusé) s'est complètement retiré et qu'il n'a pas la moindre influence, ni perturbatrice ni accommodante, sur celui qui vit et qui se met en rapport avec lui. Le mort n'est pas un objet réel ; il n'est que l'occasion qui révèle continuellement ce qui réside dans le vivant qui se rapporte à lui ou qui aide à rendre manifeste la nature du vivant qui ne se rapporte pas à lui<sup>291</sup>.

---

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 268. Le passage suivant se trouve exclusivement dans l'édition anglaise : « La thèse qui sous-tend la présente étude [...] est la suivante : la misanthropie de Kierkegaard, l'insensibilité paradoxale de sa doctrine de l'amour lui permettent, comme peu d'écrivains, de percevoir les traits de caractère décisifs de l'individu typique de la société moderne. » (Adorno, « On Kierkegaard's Doctrine of Love », p. 423. Notre traduction).

<sup>289</sup> Lukács employait cette même formule dans *La destruction de la raison* (cf. supra, 1.2.1).

<sup>290</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 260.

<sup>291</sup> SKS, 9, 341 ; OC, 14, 321.

Il s'agirait pourtant, précisait Adorno, de « l'ultime amour non mutilé que la société d'échange autorise » en incarnant dès lors l'expression la plus fidèle de notre situation<sup>292</sup>. Le luthérianisme de Kierkegaard constitue un point d'observation critique de ce qui empêche l'individualité de « s'extérioriser » dans nos sociétés et les formes relationnelles limitées qui lui sont accessibles en conséquence. En ce sens, « [Kierkegaard] appartient, avec quelques rares écrivains de son époque tels que E. A. Poe, Tocqueville et Baudelaire, à ceux qui ont ressenti quelque chose des changements véritablement chthoniens qui, au début du grand capitalisme, se sont produits dans les hommes eux-mêmes, dans les modes de comportement humain et dans la composition interne de l'expérience humaine. C'est ce qui donne à ses motifs critiques leur sérieux et leur dignité<sup>293</sup>. »

Kierkegaard arrivait à cerner la décadence de la société moderne : « Dans l'hostilité kierkegaardienne à l'égard des masses, quelque conservateur que soit son comportement, il y a, tout comme chez Nietzsche, quelque chose de la compréhension de la mutilation de l'homme par les mécanismes de domination qui le transforment en masse<sup>294</sup>. » Selon Adorno, la critique kierkegaardienne de la mentalité de troupeau, de la manipulation de l'information par la masse et de l'incapacité, pour l'individu, de penser par lui-même (lorsqu'il joint un public abstrait) pouvait aussi bien s'appliquer aux ralliements nazis au Sportpalast de Berlin<sup>295</sup>. Dans les mots de Kierkegaard, seule la « contemporanéité avec autrui » — celle-là même qui est dérobée à l'homme du présent — permet le soutien de chacun en tant qu'individu singulier<sup>296</sup>.

---

<sup>292</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 273.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 269. Traduction modifiée.

<sup>294</sup> *Ibid.*

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 270. Sur *Un compte rendu littéraire*, cf. supra, 1.3.1.

<sup>296</sup> *SKS*, 8, 87 ; *OC*, 8, 211 : « C'est dans la simultanéité de l'instant réel et de la situation réelle avec des hommes réels dont chacun est quelque chose que l'individu trouve un appui. Mais la présence d'un public ne fait ni la situation, ni la société. En effet, l'individu qui lit n'est pas le public et, de proche en proche, nombre d'individus, tous peut-être se mettent à lire, mais non simultanément, ni en tant que contemporains. Le public peut mettre des jours et des années à se former si j'ose dire et, une fois réuni, il n'a pourtant pas de réalité. L'abstraction constituant les individus par voie

Adorno évoquait ensuite le « possible » comme notion théologique liée à la vertu théologale de l'espérance — que Kierkegaard interprète comme le sentiment du possible —, et donc dans une optique tout à fait distincte du « possible » esthétique. Kierkegaard, expliquait le théoricien critique, opposait, d'une part, la possibilité à la « simple existence » (*the worldly*). Le commandement demande d'aimer son prochain comme soi-même dans la mesure où les différences entre chacun sont accidentelles et non pas décisives : « parce que, au sein de tous les traits relatifs à l'individuation et à la spécification, l'injustice universelle se poursuit, qui fait cet homme ainsi et non pas autrement, alors qu'il pourrait être autrement<sup>297</sup>. »

D'autre part, l'espérance renforce la croyance en la possibilité d'une nouveauté radicale<sup>298</sup>. Kierkegaard mettait en valeur le possible contre la connaissance limitée à une perspective psychologique ou positiviste, autrement dit contre l'idée d'un savoir purement construit après-coup (*knowledge of mere after-construction*) de tout potentiel humain<sup>299</sup>. Il fallait, de plus, garder vivante l'espérance en un monde meilleur : « [Kierkegaard] ne peut se résigner à admettre [...] que, sans la conscience de la possibilité, c'est-à-dire sans l'espoir en la transfiguration du monde, on pourrait respirer même un seul instant<sup>300</sup>. » Selon Adorno, cette vision du monde était utopique sans être pour autant anti-intellectuelle ; elle reposait sur le mépris kierkegaardien pour la défiance.

---

de paralogisme les repousse très justement au lieu de les aider. » Le concept de contemporanéité joue un rôle central dans les *Miettes philosophiques*, notamment dans le chapitre 4 sur la « contemporanéité du disciple » (« *Den samtidige Discipels Forhold* ») (*SKS*, 4, 258-271 ; *OC*, 7, 52-66).

<sup>297</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 271.

<sup>298</sup> *Ibid.*

<sup>299</sup> L'analyse d'Adorno converge avec celle de Habermas concernant une certaine réflexivité kierkegaardienne, où l'individu se projette vers le passé et l'avenir pour élaborer son projet de vie (cf. infra, 2.2.1). L'espérance, pour l'individu kierkegaardien, renvoie vers un possible qui transcende le « présent », sans toutefois se réduire à une perspective esthétique : « L'espérance est liée à l'avenir (*Tilkommende*), à la possibilité (*Mulighed*), qui à son tour, contrairement à la réalité (*Virkelighed*), est toujours une dualité, la possibilité d'avancer ou de reculer, de s'élever ou de s'abaisser, de faire le bien ou le mal. L'éternel (*Evige*) est, mais quand l'éternel touche le temporel ou est dans le temporel, ils ne se rencontrent pas dans le présent, car dans ce cas le présent serait lui-même l'éternel. Le présent, l'instant (*Øieblikket*), se termine si vite qu'il n'existe pas ; il n'est que la limite et donc le passé, alors que le passé est ce qui était présent. Par conséquent, lorsque l'éternel est dans le temporel, il est dans l'avenir » (*SKS*, 9, 249 ; *OC*, 14, 230).

<sup>300</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 272.

Dans une optique religieuse, « ne rien croire du tout », c'est-à-dire ne pas croire à la possibilité, à ce qui pourrait être autrement, « est précisément la limite où commence la croyance au mal<sup>301</sup> ». En ce sens, la défiance n'est pas de l'ordre de la connaissance ou de la cognition ; elle apparaît comme un choix entre l'espérance (*Haab*) et le désespoir, entre la possibilité de croire ou de ne pas croire<sup>302</sup>.

Enfin, Adorno réitérait ce qui faisait la force de la conception kierkegaardienne du sérieux (de la probité, de l'authenticité) contre ce qu'en ont fait ses héritiers allemands. Avec ses notions chrétiennes d'amour et d'espérance, Kierkegaard introduisait la « gravité existentielle » en philosophie. Le sérieux, chez le Danois, n'avait rien à voir avec la perspective stratégique et superficielle de la vie authentique : « Lui, qui a introduit dans la philosophie le concept problématique du sérieux existentiel, devient au nom de l'espoir son ennemi dialectique<sup>303</sup>. ». Le sérieux dont il est question ici est le sérieux bourgeois des affaires et de la concurrence. Dans un passage que cite Adorno, Kierkegaard critique le caractère fourbe de la prospérité capitaliste : « Ils jugent qu'un tel homme — celui qui espère — n'est pas sérieux. Car gagner de l'argent, voilà le sérieux (*Alvor*) ; gagner beaucoup d'argent, même si c'est par le commerce des hommes, voilà le sérieux [...] Diffuser une nouvelle vraie si, en même temps, on y gagne beaucoup d'argent (car c'est ce qui importe et non pas que cela soit vrai), voilà le sérieux<sup>304</sup>. » Il s'agissait, en dernière analyse, d'un aspect fondamental et honorable de l'amour désintéressé, c'est-à-dire de l'amour

---

<sup>301</sup> *Ibid.* Dans le passage cité, Kierkegaard affirme : « Ne rien croire du tout est le début du mal (*til at være ond*), car cela montre que l'on n'a pas de bien en soi, puisque la croyance est le bien d'une personne qui n'a pas beaucoup de connaissances, et qui n'en manque pas non plus nécessairement parce qu'elle n'a que peu de connaissances. La défiance ne peut pas tenir le savoir en équilibre ; elle souille ce qu'elle sait et se rapproche ainsi de la jalousie, de la malveillance de la corruption, qui croient tout ce qui est mal. » (*SKS*, 9, 235 ; *OC*, 14, 216).

<sup>302</sup> *SKS*, 9, 236 ; *OC*, 14, 217.

<sup>303</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 272.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 273 *SKS*, 9, 317 ; *OC*, 14, 297.

pour le « mort », un amour qui, par son absence de réciprocité, est absolument dépourvu de tout troc et de toute contrepartie<sup>305</sup>.

Comme Adorno le faisait remarquer dans « Encore une fois Kierkegaard », cette défense de la prise de position individualiste sert de refuge contre l'instrumentalisation et l'objectivation des relations humaines et la réduction de l'humain à un rôle bien défini<sup>306</sup>. Voilà, en fin de compte, la « vérité » de l'individu singulier<sup>307</sup>, autrement dit ce qui, dans la philosophie kierkegaardienne, s'avère utile à une théorie critique de la société : « Son existentialisme a un double caractère : une métaphysique du sujet absolu résorbé de façon nominaliste dans l'individu et une attaque tranchante à l'égard de l'idéologie du système de profit. Dans cette mesure, Kierkegaard marque bien un col (*Paßhöhe*)<sup>308</sup>. » Le combat philosophique et théologique de Kierkegaard devient un modèle pour évaluer l'impact des conditions sociales sur la vie individuelle et sur l'altérité. Adorno arrivait dès lors, à faire ressortir ce qu'il y avait d'anti-idéologique et d'anticonformiste à une œuvre religieuse.

---

<sup>305</sup> Voir *SKS*, 9, 343-345 ; *OC*, 14, 322-324 : « Lorsque l'on veut s'assurer que l'amour est totalement désintéressé, on peut bien sûr supprimer toute possibilité de contrepartie (*Gjengjeld*). Mais c'est exactement ce qui est supprimé dans la relation avec une personne décédée. Si l'amour demeure, c'est qu'il est vraiment désintéressé. » (*SKS*, 9, 343 ; *OC*, 14, 322).

<sup>306</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 285.

<sup>307</sup> Šajda, « Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Unintended Triumphs and Defeats », p. 28.

<sup>308</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 293.

## 1.4 Bilan

Dans ce chapitre, nous avons voulu montrer qu'une partie considérable des analyses des théoriciens critiques marxistes de la philosophie de Kierkegaard se rapporte à la perspective existentielle de l'individu, et plus particulièrement à sa dimension sociopolitique. Nous avons tenté de relever trois aspects spécifiques à cette réception :

*En premier lieu*, l'individu de Kierkegaard se concrétise à un moment donné de l'Histoire et dans un lieu historique précis. Il prend la forme d'une réponse esthétique, dont l'une des caractéristiques est de contester la pertinence de la question sociale au profit de l'immédiateté subjective. Le repli dans la sphère de l'intériorité comporte tout de même une dimension sociale, autant d'un point de vue psychologique que sociologique ; pour des raisons personnelles et des circonstances historiques, Kierkegaard l'écrivain se coupe du monde extérieur (Régine, ses contemporains, le monde capitaliste).

*En deuxième lieu*, le projet kierkegaardien s'avère être le point d'origine du mouvement existentialiste qui se développe durant la période de l'entre-deux-guerres. Sa catégorie éthique (et religieuse) du choix écartait l'individu de l'universalité morale et lui donnait un statut exceptionnel. Les « disciples » de Kierkegaard reprenaient dans une optique collectiviste et séculière ses concepts clés pour servir la *Volksgemeinschaft* nazie. Durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les penseurs marxistes creusaient la question politique à partir de la correspondance possible entre la pensée kierkegaardienne de l'individu et le credo politique d'un régime totalitaire.

*En troisième lieu*, l'individu de Kierkegaard plaçait le théoricien critique dans une situation ambivalente. D'une part, l'isolement religieux constitue le socle sur lequel s'édifie la réaction subjectiviste kierkegaardienne au haut capitalisme du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce troisième point est alors en continuité avec la critique contre l'esthétique. En revanche, le potentiel critique de sa pensée est à

son plus haut lorsque l'élément religieux est pris au sérieux. Son subjectivisme est alors irréductible à la neutralisation que lui ont fait subir des figures comme Heidegger et Hirsch à partir des années 1920.

Ainsi se présente la réception de Kierkegaard par ces philosophes, et l'image qu'ils transmettent du penseur danois, unique et singulier. Cependant, cette interprétation du rôle social de sa philosophie ne s'arrête pas là. Dans le chapitre suivant, nous analyserons comment Habermas, plusieurs décennies plus tard, réinvente et réinvestit les catégories kierkegaardiennes pour les soumettre à un examen acéré dont les conclusions remettent sur la sellette, ailleurs qu'en France, l'usage sociopolitique de la pensée de Kierkegaard.

## Chapitre 2. Habermas et Kierkegaard : Intériorité radicale et identité postnationale

Comment fut reçu Kierkegaard par Jürgen Habermas<sup>309</sup> ? Au lendemain de la parution de son essai *Théorie de l'agir communicationnel (Theorie des kommunikativen Handelns)*, le théoricien critique de Francfort remettait au goût du jour la dimension sociopolitique du projet kierkegaardien à travers une interprétation originale de certains concepts clés du philosophe danois<sup>310</sup>.

En 1987, au cœur de la querelle qui l'opposait aux historiens néoconservateurs (*l'Historikerstreit*), Habermas se tournait vers le *choix de soi* comme réponse plausible à la conscience identitaire nationale<sup>311</sup>. En effet, Kierkegaard illustre clairement dans son ouvrage *Ou bien... ou bien...* la manière dont l'individu particulier se saisit lui-même comme sujet engagé dans

---

<sup>309</sup> Habermas rapporte avoir découvert Kierkegaard pour la première fois alors qu'il était étudiant à Bonn, en explorant la réception de l'œuvre du penseur danois à travers *Être et temps* de Heidegger — une démarche qui pourrait rappeler celle adoptée par les membres de la première génération de l'École de Francfort ainsi que par Lukács (Matušík, Martin Beck, « Habermas's Reading of Kierkegaard: Notes from a Conversation », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 17, no. 4, octobre 1991, p. 315). Cependant, sa première référence notable à Kierkegaard ne se manifeste qu'en 1987, à l'occasion de la réception du prix Sonning. Ainsi, Habermas engage un dialogue avec la pensée kierkegaardienne bien plus tardivement dans son parcours intellectuel que ne l'ont fait Adorno, Lukács et Marcuse.

<sup>310</sup> Quelques précisions méthodologiques sont nécessaires pour aborder la réception habermassienne. Comme dans le chapitre précédent, notre analyse se limite aux points de rencontre et de tension entre Habermas et le projet kierkegaardien. En 1987, le contexte de cette réception a profondément changé : Habermas se trouve au cœur de débats sur *l'identité allemande*, la préservation de la mémoire d'une catastrophe historique et les moyens d'éviter sa répétition. Il ne s'agit plus d'interroger une réponse esthétique à la crise, mais d'examiner la pertinence d'une *éthique existentielle* — perçue principalement comme une autocritique individualisante — dans la construction d'une identité posttraditionnelle. Dans ce chapitre, nous concentrons notre analyse sur la place que Habermas accorde aux notions éthiques (l'intériorité radicale, le choix de soi, la prise de responsabilité sur son existence) dans une perspective à la fois politique (de manière indirecte, ou analogique) et philosophique post-hégélienne. À ce titre, nous abordons la question religieuse uniquement à travers les critiques que Habermas adresse au projet kierkegaardien. La réflexion sur la *sécularisation* de ce projet, soulevée par Habermas à quelques reprises, sera traitée dans le dernier chapitre. Enfin, pour les évolutions dans la réception de Kierkegaard entre les premiers lecteurs et Habermas, cf. infra, 3.1.1.

<sup>311</sup> Habermas, Jürgen, « Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität: Die Westorientierung der Bundesrepublik », in *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1987, pp. 159-179 ; traduit en français par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, « Conscience historique et identité post-traditionnelle. L'orientation à l'Ouest de la RFA », in *Écrits politiques : Culture, droit, histoire.*, Paris, Flammarion, 1999, pp. 293-317.

une histoire qui lui appartient et dont il est responsable. Ce processus permettait alors la formation d'une identité véritablement réflexive dans notre monde posttraditionnel.

En outre, dans son article de 1988 intitulé « L'individuation par la socialisation chez G. H. Mead », Habermas s'appuyait sur l'ouvrage *La maladie à la mort* pour montrer comment le Danois avait fait de la biographie un principe d'individuation<sup>312</sup>. La « relation à soi comme une manière de se rapporter à un autre » — point de départ du raisonnement du pseudonyme Anti-Climacus — constitue une opposition légitime au système métaphysique hégélien. Habermas défendait la nature postmétaphysique de la démarche kierkegaardienne, une position qu'il réaffirme en 2002 dans *L'avenir de la nature humaine*<sup>313</sup>. Selon lui, seule l'appropriation critique de son passé permet à l'individu de parler en son propre nom de façon suffisamment formelle et de se percevoir ainsi comme un être unique et irremplaçable.

Habermas regrettait cependant le contrecoup de l'intériorité radicalisée sur laquelle Kierkegaard ancrant la liberté subjective et la conscience morale dans son objection existentielle à la vie éthique (*Sittlichkeit*) hégélienne<sup>314</sup>. La conférence de 1987 ne représentait pas seulement l'occasion de montrer l'actualité politique du penseur danois, mais lançait aussi une critique philosophique du choix de soi et, plus largement, d'une pensée de la singularité individuelle chrétienne. Le subjectivisme religieux de Kierkegaard rencontrait des problèmes insurmontables pour une théorie critique fondée sur les notions d'espace public, de communication rationnelle et

---

<sup>312</sup> Habermas, Jürgen, « Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität », in *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988, pp. 187-241 ; traduit en français par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, « L'individuation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de George Herbert Mead », in *Parcours. Tome premier*, Paris, Gallimard, 2018, pp. 377-437.

<sup>313</sup> Habermas, Jürgen, « Begründete Enthaltensamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem "richtigen" Leben ? », in *Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2018, pp. 11-33 ; traduit en français par Christian Bouchindhomme, « Une retenue justifiée. Existe-t-il des réponses postmétaphysiques à la question de la "juste vie" ? », in *L'avenir de la nature humaine: Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 2-29.

<sup>314</sup> Concernant la *Sittlichkeit*, cf. supra, n. 175.

de communauté idéale. Selon le penseur allemand, Kierkegaard privilégiait la cohérence personnelle et le Salut de l'âme au détriment des orientations universalistes qui stabilisent tout rapport à soi. Le fond luthérien de sa pensée faisait l'objet de critiques philosophiques dans plusieurs travaux de Habermas, notamment « Liberté communicative et théologie négative. Questions à Michael Theunissen », publié en 1992<sup>315</sup>, et « La frontière entre foi et savoir », publié en 2004<sup>316</sup>.

La réception sociopolitique de Habermas inclut une critique nuancée du projet kierkegaardien, que l'on peut diviser en trois volets :

Tout d'abord, Habermas cherche à situer Kierkegaard par rapport à un enjeu sociohistorique actuel (2.1). Sa lecture de la « conception éthique de la vie<sup>317</sup> » (*ethisk Livs-Anskuelse*) met en lumière, dans un contexte de résurgence nationaliste, l'importance politique de la prise de responsabilité absolue envers sa propre existence. L'attitude repentante de l'éthicien empêche son assimilation dans une collectivité prétendument homogène en plaçant le souci de soi au-dessus de tout patriotisme ethnique fondé sur un attachement à la nation.

Ensuite, Habermas met en évidence la pertinence philosophique de la conception identitaire kierkegaardienne (2.2). En faisant de sa vie un projet sérieux, l'éthicien se divise entre la personne qu'il est et celle qu'il aspire à être, satisfaisant de la sorte à une condition réflexive essentielle. Selon la terminologie de George Herbert Mead (1863–1931), utilisée par Habermas, l'individu

---

<sup>315</sup> Habermas, Jürgen, « Kommunikative Freiheit und negative Theologie. Fragen an Michael Theunissen », in *Dialektischer Negativismus: Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, pp. 14-35. Aucune traduction française de ce texte n'est disponible. Nous avons traduit les citations tirées de cet article.

<sup>316</sup> Habermas, Jürgen, « Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie », in *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005, pp. 216-257 ; traduit en français par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, « La frontière entre foi et savoir », in *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 11-60.

<sup>317</sup> SKS, 3, 242 ; OC, 3, 228.

kierkegaardien s'identifie comme un « je » personnel autocritique, capable de se réaliser concrètement dans une histoire qui lui est propre.

Enfin, Habermas critique la manière dont l'individu kierkegaardien se détourne du monde (2.3). Selon le penseur allemand, toute identité doit être revendiquée devant autrui afin de satisfaire les exigences rationnelles de reconnaissance réciproque. Même lorsqu'il se distancie des conventions sociales, l'individu responsable projette sa requête devant le forum public universel et procède ainsi à la « présentation communicationnelle de soi<sup>318</sup> ». En se repliant sur l'intériorité et en soutenant son projet de vie devant une réalité transcendante, celle du Dieu rédempteur, l'individu kierkegaardien échappe à cette obligation morale, révélant ainsi le caractère arbitraire de son identité.

---

<sup>318</sup> Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel, tome second : critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard, 1987, p. 51. Désigné par *TAC II* dans les références ultérieures.

## 2.1 Une identité autocritique dans un monde posttraditionnel

La conférence de Habermas en 1987, prononcée à l'occasion de la réception du Prix Sonning, revêt une portée théorique et critique, comme son titre l'indique : « Conscience historique et identité posttraditionnelle. L'orientation à l'Ouest de la RFA ». De la théorie à la critique, l'identité posttraditionnelle se révèle être le fondement de toute conscience historique vis-à-vis des traditions d'une nation. De la critique à la théorie, l'intégration de l'Allemagne au reste de l'Europe, plusieurs années après la Seconde Guerre mondiale, n'est envisageable que dans un monde où le contact avec la particularité de sa propre communauté est subsumé par l'universalité des normes reliant les nations entre elles.

Lors de cette conférence, Habermas s'appuyait sur la pensée de Kierkegaard pour argumenter contre les historiens conservateurs allemands. À travers la voix du pseudonyme Wilhelm, le Danois prônait une prise de responsabilité rétrospective et proactive face aux événements marquants de sa vie. Selon Habermas, cette préoccupation individuelle pour son existence personnelle reflète, par analogie, l'appropriation critique des traditions culturelles. L'éthique de Kierkegaard impliquait ainsi un rapport réflexif à soi qui n'a pas d'équivalent dans la conscience identitaire nationale.

Ce moment phare de la réception habermassienne marque le début d'une attention à la valeur philosophique du choix de soi et, plus largement, à l'*intrasubjectivité* de Kierkegaard dans une perspective identitaire réflexive. Le passage au stade éthique, chez Kierkegaard, était suffisamment tangible pour contrer non seulement la désinvolture esthétique, mais aussi l'extase mystique et le fanatisme patriotique. Habermas parvenait ainsi à mettre en lumière le caractère

posttraditionnel (et même postnational) de certains concepts clés de l'œuvre kierkegaardienne, notamment ceux d'intériorité et de devoir.

### 2.1.1 La querelle des historiens

Un peu de contexte : l'*Historikerstreit* est un terme qui fait référence à une controverse historiographique en Allemagne de l'Ouest au sujet de la mémoire d'Auschwitz et de l'exceptionnalité des crimes nazis. Habermas prend part au débat public à partir de l'été 1986 avec un article pour l'hebdomadaire *Die Zeit*<sup>319</sup>. Dans ce texte véhément, et dans les autres qui suivront les mois suivants, Habermas cible les tendances apologétiques des historiens conservateurs allemands comme Ernest Nolte, Andres Hillgruber et Michael Stürmer<sup>320</sup>. Ces derniers procéderaient, aux yeux de Habermas, à une historisation abusive de la période 1933-1945 afin de remédier à la prétendue « perte de conscience historique » du peuple allemand<sup>321</sup>.

Chaque intervention de Habermas dans ce débat est l'occasion de dénoncer les formes de relativisme qui tendent à « désamorcer la gravité des phénomènes » — au premier chef celui du génocide des juifs<sup>322</sup>. Le philosophe prenait également position face au devoir que s'accorde la

---

<sup>319</sup> Les textes de Habermas liés à ce débat ont été regroupés dans *Eine Art Schadensabwicklung : Kleine Politische Schriften VI*, à l'exception d'une lettre, intitulée « Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein », publiée sous un nouveau titre, « Leserbrief an die "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 11. August 1986 », in »*Historikerstreit*« : *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung* sous un nouveau titre. Habermas a participé directement à ce débat à trois reprises. Sa première intervention, la plus substantielle, « Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung », a été publiée le 11 juillet 1986 dans *Die Zeit*. La deuxième, « Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein », est parue le 11 août 1986 dans le *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. La troisième, « Vom öffentlichen Gebrauch der Historie », a été publiée le 7 novembre 1986, à nouveau dans *Die Zeit*. Ces trois textes, accompagnés d'un épilogue (« Nachspiel ») ont été traduits par C. Bouchindhomme et R. Rochlitz dans *Écrits politiques : Culture, droit, histoire*.

<sup>320</sup> Pour une compilation des textes majeurs de cette querelle, voir Augstein, Rudolf, dir., »*Historikerstreit*« : *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München ; Zürich, Piper, 1987. Pour une analyse des traits distinctifs de cette nouvelle conscience nationale, consulter Habermas, Jürgen, « L'identité des Allemands, une fois encore », in *Écrits politiques*, pp. 321.

<sup>321</sup> Habermas, *Écrits politiques*, p. 243.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 244.

science historique dans la reconstruction d'une identité allemande. Contre l'« obsession de culpabilité » et un « passé » qui, quarante ans après la fin de la guerre, « ne veut pas passer », l'historiographie aurait pour tâche d'assurer la continuité historique dans l'imaginaire d'une nation<sup>323</sup>. Dans l'article du 18 juillet 1986, Habermas résumait (en la récusant) l'interprétation fonctionnaliste de la conscience historique que propose Michael Stürmer :

Adoptant la vision néoconservatrice du monde qu'au cours des années soixante-dix les disciples de Joachim Ritter mirent au goût du jour, Stürmer conçoit la modernisation et son développement comme une manière de liquider les dommages. Dans l'environnement d'une société industrielle réifiée, ce que l'individu, en tant que « molécule », éprouve inévitablement comme une aliénation doit être, pense-t-il, compensé par du sens qui fonde l'identité. À vrai dire, Stürmer se soucie moins de l'identité individuelle que de l'intégration communautaire. Le pluralisme des valeurs et des intérêts, nous dit Stürmer, « quand il ne trouve plus de sol commun, mène [...] tôt ou tard à la guerre civile sociale ». Il faut que le « sens soit institué par une instance supérieure, et, après la religion, c'est là un rôle qui, jusqu'à aujourd'hui, n'a pu être assumé que par la nation et le patriotisme »<sup>324</sup>.

Les intellectuels comme Stürmer tracent ni plus ni moins les contours d'une conscience identitaire nationale ; il s'agit pour l'historien de fournir « une image qui aille dans le sens du consensus national<sup>325</sup> » — voire de « choisir une image de l'histoire qui leur conviendrait le mieux<sup>326</sup> », déplore Habermas. L'histoire comme discipline et la méthodologie scientifique des sciences humaines s'inscrivent alors dans le projet plus large de la construction narrative qui coïncide avec une « normalisation productrice de sens<sup>327</sup> ».

Le rôle de l'historien est alors résolument politique. Son objectif est de répondre à un besoin collectif et de laver les Allemands de leur culpabilité en proposant une interprétation étriquée de

---

<sup>323</sup> Voir, par exemple, M. Stürmer, « Leserbrief » dans le *Süddeutsche Zeitung* du 25 juin 1986. Habermas se réfère également au titre d'un article de Nolte, « Vergangenheit, die nicht vergehen will », in »*Historikerstreit*«, pp. 39-47.

<sup>324</sup> Habermas, *Écrits politiques*, pp. 223-224.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 267.

l'histoire de l'autoaffirmation nationale<sup>328</sup>. Un patriotisme fervent remplace dès lors la religion des sociétés traditionnelles en assurant une cohésion sociale de la communauté autour d'un sol et d'un passé communs. Le souvenir difficilement supportable des événements de la période 1933-1945 a désormais la possibilité d'être réapproprié sur le fond d'une historiographie contemporanéiste qui rassure. En reliant ainsi son travail au contexte politique d'une époque, l'historien s'attribue une fonction cruciale : contribuer à établir l'identité nationale du peuple allemand<sup>329</sup>.

Habermas mesure alors le souhait d'une « restauration des continuités interrompues<sup>330</sup> » au poids moral incontestable du génocide des juifs et à la singularité d'une telle catastrophe. La controverse présente l'occasion de renouveler l'actualité des questions de Jaspers au sujet de la culpabilité allemande :

Par rapport à la situation d'il y a quarante ans, à l'époque où Karl Jaspers écrivait son célèbre essai intitulé *Die Schuldfrage* (*La Culpabilité allemande*), la nôtre a profondément changé. Il s'agissait alors de distinguer la culpabilité personnelle de ceux qui avaient commis des crimes au nom du nazisme, de la responsabilité collective de ceux qui — pour des raisons bien compréhensibles — n'avaient rien fait pour les empêcher. Cette distinction passe à côté du problème des enfants auxquels on ne peut reprocher ce que leurs parents et leurs grands-parents ont omis de faire. Existe-t-il encore un problème de coresponsabilité pour ces enfants-là<sup>331</sup> ?

Le problème que soulève Jaspers est moins celui d'une culpabilité criminelle — qui revient à ceux qui ont commis les crimes de guerre — que celui d'une culpabilité politique, au sens d'une responsabilité collective qui outrepassé les atrocités commises, et qui touche la dignité d'un peuple qui n'a pas su les empêcher<sup>332</sup>. À cet égard, la situation des années 1980 n'est pas bien différente

---

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>329</sup> *Ibid.*, pp. 271-272.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>332</sup> Alain Brossat souligne que le titre *La Culpabilité allemande* est « sur-traduit et à la limite du contresens », car il obscurcit la distinction entre culpabilité et responsabilité (Brossat, Alain, « Karl Jaspers, la faute et la responsabilité », *Cahiers critiques de philosophie*, vol. 2014/1, no. 13, 2014, pp. 7, 15). Ce qui retient l'attention de Habermas, c'est avant tout la responsabilité des Allemands (fondée sur l'autonomie individuelle) plutôt que l'idée d'une culpabilité collective.

de celle de 1945, constate Habermas : « Ce qui n'a pas changé, c'est le simple fait que ces enfants ont eux aussi grandi dans une forme de vie dans laquelle *ces choses-là* ont été possibles<sup>333</sup>. » Ce qui a changé toutefois, c'est la manière dont l'individu allemand est appelé à prendre sa responsabilité sur cette forme de vie et sur l'« entrelacement presque inextricable de traditions familiales, locales, politiques et intellectuelles » qui la composent<sup>334</sup>.

Les historiens, lorsqu'ils tirent profit de leur révisionnisme pour contrer une « humilité hypocrite », font entrave au souvenir des victimes et à une solidarité sincère<sup>335</sup>. La coresponsabilité actuelle des Allemands incite, au contraire, à maintenir vivante la mémoire de ceux qui ont souffert aux mains des nazis. Cependant, l'humilité du souvenir ne suffit pas à elle seule ; il importe encore de se demander quelle attitude adopter vis-à-vis de nos traditions afin que ce souvenir des victimes ne tourne pas au ridicule. Les Allemands doivent s'approprier leur histoire de façon honnête, en démêlant les traditions dignes d'être préservées de celles dont il faudrait se défaire<sup>336</sup>. Être responsable devant son histoire suppose une initiative suffisamment critique de son passé, et de ce qui persiste toujours dans l'état actuel des choses :

[...] peut-on développer les traditions de la culture allemande, sans assumer la responsabilité historique pour la forme de vie dans laquelle Auschwitz a été possible ? De quelle manière peut-on assumer le contexte dans lequel de tels crimes ont pu se produire et à l'histoire duquel notre propre existence est intimement liée, sinon par la mémoire solidaire de l'irréparable et par une attitude réflexive et critique (*reflexive, prüfende Einstellung*) vis-à-vis des traditions constitutives de notre identité ? Ne faut-il pas dire, d'une façon générale, que le devoir de réconcilier, de procéder à un travail de deuil et à un examen autocritique (*selbskritischen Prüfung*) est d'autant plus grand pour les générations suivantes, que le cadre de la vie collective qui est le leur a manqué d'assurer la solidarité à l'intérieur et qu'il s'est maintenu, vis-à-vis de l'extérieur, par l'usurpation et la destruction d'autres vies<sup>337</sup> ?

---

<sup>333</sup> Habermas, *Écrits politiques*, p. 251. Habermas souligne.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>335</sup> *Ibid.*, pp. 252-253.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 256.

La mise sur pied d'une conscience identitaire nationale, cet ambitieux projet des intellectuels conservateurs allemands, dépend d'une vision close de l'histoire et de reconstructions arbitraires. Les acquis herméneutiques de l'après-guerre révèlent non seulement l'ambivalence inhérente à chaque tradition, mais aussi la diversité des interprétations possibles et défendables pour chacune d'elles. Une société ouverte, en reconnaissant dans sa structure même cette pluralité des discours, contrecarre toute « idéologie du Milieu<sup>338</sup> ». Dans cette perspective, une identité véritablement réflexive doit, dans le récit de son histoire, accorder la priorité à l'inclusion de toutes les voix concernées, plutôt qu'à l'exclusivité d'une seule voix au détriment des autres.

Dans sa conférence de mai 1987 à Copenhague, Habermas poursuivait sa critique de la fibre nationaliste allemande. Dans un monde post-Auschwitz, affirmait-il, il n'est plus possible de maintenir la même naïveté historique qu'auparavant face aux événements qui ont façonné nos traditions<sup>339</sup>. Toujours dans un esprit jaspérien, Habermas insistait sur la solidarité entre « tous ceux qui portent face humaine » qui outrepassé désormais les frontières de chaque nation, et qui rend chacun de nous responsable devant « ces contextes de vie défigurés dans leurs formes sociales de vie<sup>340</sup> ».

Habermas analysait d'abord dans quelle mesure la conscience identitaire nationale pouvait être considérée comme posttraditionnelle. Il est vrai que l'émergence du nationalisme à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle coïncide avec une certaine émancipation des individus dans le cadre de libertés civiles abstraites. En tant que nouvelle forme de vie ancrée dans l'historicisme, le nationalisme visait alors

---

<sup>338</sup> *Ibid.*, pp. 239-240. Habermas évoque ici la *Mitteleuropa*. Voir *Ibid.*, pp. 293-294.

<sup>339</sup> Habermas, *Écrits politiques*, p. 297. Habermas fait ici référence au mot de Benjamin, tiré de ses *Thèses sur le concept d'histoire* (*Über den Begriff der Geschichte*) et gravé sur son épitaphe : « Il n'existe aucun témoignage de culture qui ne soit en même temps un témoignage de barbarie. » (voir Schmider, Christine, « Walter Benjamin – la barbarie positive : pour une pratique révolutionnaire dans l'art, l'histoire et la politique », *Psychanalyse YETU*, vol. 1, no. 47, 2021, p. 43).

<sup>340</sup> Habermas, *Écrits politiques*, pp. 297-298.

à répondre au besoin de nouvelles identifications à une forme inédite d'appartenance collective, « après la rupture avec l'Ancien Régime et la dissolution des structures traditionnelles de la société prébourgeoise<sup>341</sup>. » Cette forme identitaire moderne reposait de la sorte sur un nouvel héritage profane et « fai[sait] coïncider l'héritage culturel commun de la langue, de la littérature, et de l'histoire avec la forme d'organisation politique<sup>342</sup> ».

Un conflit paradoxal frappe toutefois la pensée nationaliste. D'un côté, elle arrive à faire valoir les droits égaux des citoyens en s'appuyant sur une portée universelle qui outrepassse ses frontières ; d'un autre côté, elle perpétue des images de l'ennemi extérieur ou intérieur — épouvantails stéréotypés — afin que la nation souveraine s'affirme politiquement dans sa particularité<sup>343</sup>. C'est pourquoi, nous confie Habermas, l'affirmation de la nation souveraine, lorsqu'elle invoque l'idée fictive d'une unité homogène, mène à un déséquilibre entre l'universalisme des valeurs et le particularisme de l'État — comme en témoigne, par exemple, la lutte des opprimés pour leurs droits : « [...] en soumettant les minorités à son administration centrale, l'État national entre en contradiction avec les prémisses de l'autodétermination auxquelles il en appelle lui-même<sup>344</sup>. »

Lorsqu'une narration sélective sert à affirmer une identité collective spécifique, l'unité nationale se maintient en dépit de la diversité réelle (qui, dans le cas de l'Allemagne, inclut aussi bien les juifs que les non-juifs). Cette construction narrative efface également ce qui est significatif

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>342</sup> *Ibid.* Pour une analyse de la naissance d'une conscience historique nationale rompant avec le traditionalisme, voir Habermas, Jürgen, « La souveraineté du peuple comme procédure », in *Parcours 1*, Paris, Gallimard, 2018, pp. 467 et ss. Selon Habermas, la perspective universaliste constitue un pilier fondamental de cette conscience posttraditionnelle.

<sup>343</sup> Habermas, *Écrits politiques*, p. 300.

<sup>344</sup> *Ibid.* Voir également Habermas, Jürgen, « Politique et religion », in *Parcours. Tome Second*, Paris, Gallimard, 2018, p 450 : « L'exigence universaliste de l'*Aufklärung* politique ne s'accomplit que dans la juste reconnaissance de la revendication d'une affirmation de soi *particulariste* des minorités religieuses et culturelles. »

dans le processus historique de l'après-Auschwitz. Habermas redoute ici l'usage public des sciences humaines (*Geisteswissenschaften*), notamment de l'historiographie, lorsqu'elle vise l'intégration sociale en vertu de l'identification méthodique à l'ordre établi<sup>345</sup>. À cette sélectivité pseudoscientifique ne peut correspondre un sens critique sur la base d'une universalité morale.

Dans le nationalisme intégral propre aux mouvements fascistes du XX<sup>e</sup> siècle, l'égoïsme national était complètement affranchi « de ce qui l'attachait aux origines universalistes de l'État constitutionnel démocratique<sup>346</sup>. » Habermas estimait alors le « changement de forme des identités nationales, qui voit, entre leurs deux éléments [particulariste et universaliste], les accents se déplacer<sup>347</sup>. » Les orientations universalistes exigent, d'une part, une solidarité intersubjective qui transcende les frontières étatiques et, d'autre part, des politiques plus modestes qui ne sont pas contraintes par l'affirmation politique de l'État. Lors de la controverse historiographique, Habermas défend une forme de patriotisme qui s'oppose à celle véhiculée par le nationalisme : « Le seul patriotisme qui ne fasse pas de nous des étrangers en Occident est un patriotisme constitutionnel (*Verfassungspatriotismus*). Un engagement, ancré dans des convictions favorables aux principes constitutionnels universalistes, n'a malheureusement pu se forger dans la nature culturelle des Allemands qu'après — et à travers — Auschwitz<sup>348</sup>. » À cette nouvelle collectivité correspond une identité politique « dégrisée » (*ernücherte*) qui s'est détachée de l'arrière-plan d'un passé centré sur l'histoire nationale, puisque « le contenu universaliste d'une forme de patriotisme qui se cristallise autour de l'État démocratique constitutionnel ne doit plus être rapporté aux continuités victorieuses<sup>349</sup> ». Les ruptures dans l'histoire récente exigent du citoyen qu'il

---

<sup>345</sup> Habermas, *Écrits politiques*, p. 301.

<sup>346</sup> *Ibid.*

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>349</sup> *Ibid.*, pp. 303-304.

adopte une distance critique vis-à-vis des traditions qui ne s'enracinent pas dans les principes de la Loi fondamentale (*Grundgesetz*)<sup>350</sup>.

Dans une perspective à la fois postnationale et posttraditionnelle, chaque nation est amenée à mettre en doute l'honorabilité de ses traditions et les limites de sa particularité. Une identité fondée sur une attitude véritablement réflexive dépasse l'idée d'une unité homogène et rejette l'appropriation sélective des événements passés à des fins politiques : « En rompant la continuité avec la monstruosité que l'on sait, les Allemands ont perdu la possibilité de fonder leur identité politique sur autre chose que les principes civiques universalistes à la lumière desquelles les traditions nationales ne sont plus appropriables telles quelles, mais seulement dans une perspective critique et autocritique<sup>351</sup>. » Une identité collective qui, au contraire, repose sur un « nous emphatique » se soustrait à cette introspection réflexive<sup>352</sup>.

### *2.1.2 La conception éthique de la vie contre la conscience identitaire allemande*

Habermas fit donc appel à la pensée de Kierkegaard en plein cœur de ce débat historiographique. Après avoir replacé la position du philosophe danois dans son contexte historique (a), le penseur allemand se concentra sur le choix absolu de l'individu, qui se libère d'un mode de vie esthétique (b). Ce moment charnière modifie la relation de l'individu à son histoire personnelle (c), en assurant sa concrétisation en tant que soi social et en prenant au sérieux son rôle de citoyen (d). La « conversion » à la vie éthique impliquait ainsi une notion forte de

---

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 307.

l'intériorité, essentielle à toute prise de responsabilité dans notre monde traditionnel, et incompatible avec le développement d'une conscience identitaire nationale.

a) *Kierkegaard et le nationalisme danois*

Habermas soulignait un élément sociohistorique crucial dès le début de sa présentation sur Kierkegaard lors de sa conférence de 1987 : l'écrivain danois s'inscrivait pleinement dans le contexte des mouvements nationaux du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>353</sup>. Ce que l'on appelle aujourd'hui l'âge d'or danois (*Den danske guldalder*) fut en effet marqué par des bouleversements sociaux et culturels propices à la naissance d'un sentiment nationaliste romantique.

Sur le plan artistique, les peintres célébraient la vie quotidienne au Danemark à travers leurs œuvres<sup>354</sup>. Sur le plan politique, le parti libéral national (*De Nationalliberale*), fondé en 1842, joua un rôle déterminant lors de la révolution de mars 1848, qui mit fin à la monarchie absolue et conduisit à l'adoption de la constitution danoise de 1849<sup>355</sup>. Sur le plan intellectuel et religieux, de nombreux philosophes et théologiens promouvaient l'idée d'une identité culturelle nationale (*Folkelighed*) ancrée dans des principes chrétiens. Hans Lassen Martensen (1808–1884), hégélien danois<sup>356</sup>, considérait que la nation était essentielle au christianisme, tout comme le christianisme

---

<sup>353</sup> *Ibid.*

<sup>354</sup> À ce sujet, voir notamment les écrits du critique d'art danois Niels Laurits Høyen, « Sur la nature et la tâche de l'art, en particulier en ce qui concerne le Danemark » (« Om Konstens Væsen og Opgave, særlig med Hensyn til Danmark ») et « Sur l'art national » (« Om national Konst »), in Høyen, Niels Laurits, *Skrifter. Tredie Bind*, København, Gyldendal, 1876.

<sup>355</sup> Pour une analyse du contexte politique au Danemark avant la révolution de Mars 1848 et de la position délicate du parti libéral danois, voir Vammen, Hans, « Die Casino – “Revolution” in Kopenhagen 1848 », *Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte*, 1998, pp. 57-90.

<sup>356</sup> Le paysage intellectuel danois du XIX<sup>e</sup> siècle portait l'empreinte profonde de l'idéalisme allemand, en particulier à travers les « hégéliens danois » tels que J. L. Heiberg et Martensen. Ce dernier, aspirant à « aller plus loin » que Hegel s'efforçait notamment de développer une théologie spéculative (voir Stewart, *Kierkegaard's Relationship to Hegel Reconsidered*, pp. 50-69).

donne un sens à la nation<sup>357</sup>. Nikolai Frederik Severin Grundtvig (1783–1872), pasteur luthérien et poète, voyait dans le Danemark une mission divine unique, appelant la nation à exprimer sa dévotion en tant que communauté de foi unifiée<sup>358</sup>. Pour ces deux auteurs danois, un individu détaché de sa nation représentait une abstraction<sup>359</sup> ; vivre authentiquement nécessitait donc d’adhérer au christianisme d’État.

Kierkegaard était un critique virulent du nationalisme parmi ses compatriotes. Dans le *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, le pseudonyme Johannes Climacus affirmait, par exemple, que devenir chrétien était avant tout une décision profondément subjective. Ailleurs, et sous son propre nom, Kierkegaard soulignait que l’individu est la catégorie chrétienne fondamentale. La question se pose alors : comment être chrétien dans une société où le christianisme est la religion d’État<sup>360</sup> ? Dans *L’école du christianisme*, Kierkegaard critiquait en outre ce qu’il considérait comme la « déification de l’ordre établi »<sup>361</sup>, affirmant que, contrairement à une idée courante à l’époque, l’individu ne se relie pas à Dieu par l’intermédiaire de l’autorité en place. Pour lui, la véritable religion chrétienne s’incarne dans l’individu, et non dans la communauté ou le contexte historico-culturel<sup>362</sup>.

---

<sup>357</sup> Concernant la pensée de Martensen et sa relation avec Kierkegaard — une relation complexe qui s’étend des années universitaires de ce dernier jusqu’aux semaines précédant sa mort en 1855, voir Thompson, Curtis L., *Following the Cultured Public’s Chosen One. Why Martensen Mattered to Kierkegaard*, Museum Tusulanum Press, 2008.

<sup>358</sup> Sur la pensée de Grundtvig et de son rôle dans les réflexions théologiques et culturelles de Kierkegaard, voir Holm, Anders, « Nicolai Frederik Severin Grundtvig: The Matchless Giant », in *Kierkegaard and his Danish Contemporaries. Tome 2, Theology*, London – New York, Routledge, 2016, pp. 95-152.

<sup>359</sup> Backhouse, *Kierkegaard’s Critique of Christian Nationalism*, p. 90.

<sup>360</sup> Ce problème, central au projet kierkegaardien, est particulièrement explicite dans le court texte intitulé *La neutralité armée* (*Den bevæbnede Neutralitet*). Kierkegaard y confronte « l’image idéale de ce que signifie être un chrétien », au « Christianisme en tant qu’ordre établi (*Bestaaende*) » (*SKS*, 16, 112-113 ; *OC*, 17, 236-237).

<sup>361</sup> Backhouse, *Kierkegaard’s Critique of Christian Nationalism*, pp. 85 et ss ; Kirmmse, Bruce H., *Kierkegaard in golden-age Denmark*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 404.

<sup>362</sup> Backhouse, *Kierkegaard’s Critique of Christian Nationalism*, p. xiii.

La plupart des commentateurs qui soulignent l'opposition de Kierkegaard au nationalisme mettent en avant l'aspect religieux de son objection. Habermas, quant à lui, se réfère plutôt à l'éthique de Kierkegaard. En effet, la manière dont Kierkegaard intègre de façon responsable son histoire personnelle pourrait remettre en cause le récit historique sélectif et homogène des historiens conservateurs allemands<sup>363</sup>. Cet élément est décisif dans la lecture qu'Habermas fait de Kierkegaard.

b) *Le choix responsable de soi*

Habermas se concentrait sur une notion phare de l'œuvre de Kierkegaard : celle du choix de soi (*at vælge sig selv*)<sup>364</sup>. Elle correspond, dans le cadre des stades de la vie, à l'acte par lequel l'individu se saisit lui-même, se libérant ainsi d'une vision esthétique de l'existence :

Grâce à mon « ou bien – ou bien » apparaît l'éthique. Il n'est donc pas encore question d'un choix de quelque chose ni de la réalité de ce qui a été choisi ; mais de la réalité du choix. C'est la chose décisive et c'est à cela que je m'efforcerai de t'éveiller. [...] Le fait que ce qui apparaît de l'autre côté est l'esthétique, qui est l'indifférence, te montre qu'en un sens il n'est pas un choix de quelque chose. Néanmoins, il y a un choix, oui un choix absolu, car ce n'est qu'en choisissant d'une manière absolue que l'on peut choisir l'éthique<sup>365</sup>.

L'assesseur Wilhelm, dans « L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans l'élaboration de la personnalité » (« *Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse* »),

---

<sup>363</sup> S'agit-il alors d'une rupture avec la première réception, marquée par la possible association entre Kierkegaard et la pensée nationaliste, ou au contraire d'une continuité avec les observations d'Adorno, qui soulignent ce qui préserve la pensée non-conformiste de Kierkegaard de telles associations trompeuses ? Pour Matušík, nous le verrons, il ne fait aucun doute que la réception de Kierkegaard par Habermas constitue un changement de perspective significatif (cf. infra, 3.1.2).

<sup>364</sup> Cette notion fondamentale du projet kierkegaardien dans son ensemble occupe une place prépondérante dans cet ouvrage. On peut notamment s'y référer dans les passages suivants : *SKS*, 3, 173, 246 ; *OC*, 4, 162, 231.

<sup>365</sup> *SKS*, 3, 172-173 ; *OC*, 4, 161.

reliait cette décision cruciale à une « conception éthique de la vie<sup>366</sup> ». À travers ce passage, l'individu s'efforce, comme déjà évoqué, de concrétiser le possible en le traduisant en tâche à accomplir<sup>367</sup>. Habermas exploitait cette caractéristique du stade éthique pour souligner l'incompatibilité fondamentale entre l'individu kierkegaardien et toute conception naïve de l'État national.

Dans un premier temps, le choix de soi témoigne d'un profond souci de soi : « l'individu moral assume la responsabilité de l'histoire de sa propre vie et “fait de lui ce qu'il est”<sup>368</sup>. » Il se découvre alors comme *sujet historique*, c'est-à-dire issu d'un contexte, d'événements marquants, de situations constitutives et de choix assumés : « L'individu [...] découvre à présent que le soi-même qu'il choisit possède en lui une richesse infinie, dans la mesure où il a une histoire, une histoire dans laquelle il reconnaît (*vedkjender*) son identité avec lui-même<sup>369</sup>. » Ce souci de soi confère à l'existence sa dimension historique et narrative. L'individu examine son passé et évalue les événements importants de son histoire personnelle. En se reconnaissant comme l'auteur de ses propres actions, il devient, en quelque sorte, le « rédacteur » de sa propre biographie<sup>370</sup>.

---

<sup>366</sup> Michelle Kosch distingue quatre significations de l'éthique chez l'assesseur Wilhelm, rendant ainsi plus complexe la présentation d'une conception éthique de la vie : 1) l'agir en tant qu'agent moral responsable, 2) l'autonomie, 3) la force normative des institutions sociales et culturelles (*Sittlichkeit*), et 4) l'application personnelle des devoirs éthiques concrets. (Kosch, Michelle, « “Despair” in Kierkegaard's Either/Or », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 44, no. 1, janvier 2006, p. 86). Comme nous le verrons, ces quatre dimensions se trouvent habilement interconnectées dans la réception habermassienne : l'éthicien, en agissant de façon autonome (2), devient un agent moral responsable (1), tout en reconnaissant la force des institutions sociales et culturelles (3), mais en s'appropriant leurs exigences sur la base d'un devoir personnel (4).

Il convient également de souligner l'excellent travail de Dominic Desroches, *Expressions éthiques de l'intériorité: Éthique et distance dans la pensée de Kierkegaard*, Québec, Les presses de l'Université Laval, 2008. L'auteur explore les dimensions temporelles et subjectives du développement de la personnalité éthique (p. 9) dans une perspective qui fait écho avec celle adoptée par Habermas lors de sa conférence de 1987, en particulier dans son analyse de la notion de repentir (pp. 56-59).

<sup>367</sup> Cf. supra, 1.2.1.

<sup>368</sup> Habermas, *Écrits politiques*, p. 307 ; *SKS*, 3, 206 ; *OC*, 4, 193.

<sup>369</sup> Habermas, *Écrits politiques*, pp. 307-308 ; *SKS*, 3, 207 ; *OC*, 4, 194.

<sup>370</sup> Kierkegaard emploie le mot « Rédacteur » dans le texte (*SKS*, 3, 348 ; *OC*, 4, 234). L'image de l'auteur-rédacteur est particulièrement intéressante lorsqu'on considère le rapport kierkegaardien entre l'existence et l'écriture. Kierkegaard se positionne, quelque sorte, comme le rédacteur en chef de son œuvre.

Kierkegaard recourt à l'image du rédacteur pour illustrer la manière dont l'individu éthique s'approprie son histoire personnelle et assume sa vie avec conscience et intention : « Celui qui vit éthiquement supprime, à un certain degré, la distinction entre ce qui est fortuit et ce qui est essentiel, car il s'accepte lui-même en entier comme également essentiel ; mais elle revient, car après qu'il l'a supprimée, il fait une distinction, de telle sorte qu'il assume la responsabilité essentielle pour ce qu'il exclut comme fortuit, la responsabilité de l'avoir exclu<sup>371</sup>. »

L'éthicien pourrait-il adopter une approche sélective, à l'image des historiens conservateurs allemands accusés par Habermas d'interpréter les faits liés à la Shoah selon leurs propres préférences ? Dans une certaine mesure, Kierkegaard, ces historiens allemands et Habermas partagent une posture posttraditionnelle où l'identité doit être construite et le sens, lui, élaboré. Chez Kierkegaard, toutefois, l'individu conçoit son existence comme un véritable projet de vie, une reconstruction guidée par « une responsabilité absolue envers soi-même<sup>372</sup> ». Pour affirmer pleinement sa personnalité, il doit se choisir délibérément, mettant ainsi en avant la dimension morale de son existence.

### c) *Le repentir éthique*

Adopter une conception éthique de la vie nécessite par ailleurs un acte pratique transformateur, teinté d'un fort penchant augustinien. Kierkegaard reprenait le « vieux motif chrétien de l'expérience de la conversion » dans une perspective philosophique<sup>373</sup> : « Le choix absolu de soi

---

<sup>371</sup> SKS, 3, 248 ; OC, 4, 234 ; Habermas, *Écrits politiques*, p. 312. Traduction modifiée.

<sup>372</sup> Habermas, *Écrits politiques*, p. 308.

<sup>373</sup> Au sujet de l'influence d'Augustin sur la pensée de Kierkegaard, notamment en ce qui concerne sa doctrine du péché, voir Puchniak, Robert, « Augustine: Kierkegaard's Tempered Admiration of Augustine », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard and the Patristic and Medieval traditions*, New York, Routledge, 2016, pp. 11-22. Voir également Dietz,

d'un individu transforme l'individu de la même manière que la conversion transforme le chrétien<sup>374</sup> ». Ce changement de perspective face à une série de faits accomplis ne modifie pas les faits eux-mêmes, mais ce que l'individu décide d'en faire, et donc ce qu'il choisit de faire de lui-même : « [L'individu] reste lui-même, exactement le même qu'auparavant, jusqu'à la plus insignifiante particularité ; cependant, il devient un autre, car le choix pénètre tout et modifie tout<sup>375</sup> ». La dimension morale du choix de soi se manifeste, par exemple, à travers les regrets qui émergent lors du travail introspectif. L'essence de l'histoire personnelle de l'individu réside dans la succession de fautes qui la jalonnent, conduisant à l'éveil d'une conscience du péché. Ainsi, l'une des distinctions fondamentales entre l'esthète et l'éthicien réside dans leur rapport au choix : l'esthète ne se choisit pas et n'éprouve aucun regret, tandis que l'éthicien opte consciemment pour le repentir (*Angre*)<sup>376</sup>. Cet acte délibéré permet à l'individu de renaître et d'accéder à une nouvelle qualité d'humanité<sup>377</sup>.

---

Walter R., « Selbstverhältnis und Gottesverhältnis bei Augustine und Kierkegaard », *Kierkegaardiana*, vol. 17, 1994, pp. 109-129. On peut se demander si, en évoquant Augustin, Habermas établit un lien entre l'éthique « séculière » de Kierkegaard et certains aspects de la « conversion philosophique » (περιαγωγή, *périagogé*), telle qu'elle est formulée par Platon et Plotin, et qui a exercé une influence déterminante sur la conception augustinienne de la *conversio*. Chez Platon, la conversion désigne un retour sur soi, un mouvement introspectif visant un changement radical de perspective (voir par exemple *La République*, VII). Ce processus prépare l'individu à tourner son regard vers les formes (Platon), à l'union avec l'Un (Plotin) ou avec Dieu (Augustin).

<sup>374</sup> Habermas, *Écrits politiques*, p. 308.

<sup>375</sup> SKS, 3, 213 ; OC, 4, 200-201 ; Habermas, *Écrits politiques*, p. 308. Kierkegaard déclarait même, de manière succincte, que « se choisir soi-même est un acte identique à celui de se repentir soi-même ». (SKS, 3, 237 ; OC, 4, 223).

<sup>376</sup> SKS, 6, 437 ; OC, 9, 436. Selon Wilhelm, le repentir sanctionne (*ratihaberer*) le choix : « Si l'on se choisit selon l'éthique, on se choisit dans sa concrétion comme l'individu précis que l'on est, et l'on parvient à cette concrétion par l'identité de ce choix et de ce repentir qui sanctionne » (SKS, 3, 239 ; OC, 4, 225). Frater Taciturnus, le pseudonyme utilisé dans les *Étapes sur le chemin de la vie*, approfondissait la notion de repentir introduite par Wilhelm. Pour lui, le repentir, décrit comme « le suprême agissement intérieur de l'être humain », oriente ce dernier vers l'intérieur (SKS, 6, 439 ; OC, 9, 438). Il découle en outre d'une prise de conscience pleinement assumée, car il est impossible de se repentir de ce qui demeure dans l'indécision (SKS, 6, 417 ; OC, 9, 415). Enfin, contrairement au soulagement procuré par l'oubli, le repentir s'ancre dans le souvenir pleinement vécu de la faute (SKS, 6, 417 ; OC, 9, 416).

<sup>377</sup> SKS, 4, 227-228 ; OC, 7, 18-19.

Le repentir éthique se distingue également du mysticisme. Pour le mystique, se choisir implique un détachement et une renonciation<sup>378</sup>, dans le but de vivre « en rapport immédiat avec l'éternel », sans passer par la médiation de la communauté humaine<sup>379</sup>. Ainsi, l'individu mystique se coupe du monde, devenant étranger à celui-ci et indifférent à toute relation avec lui<sup>380</sup>. L'assesseur Wilhelm critiquait le manque de franchise propre à cette conception de la vie, la manière dont le mystique trompe ses contemporains<sup>381</sup>, et surtout son manque de continuité et de cohésion ; la vie du mystique a certes un *mouvement*, mais sans *développement* (*Udvikling*) ni *histoire*<sup>382</sup>.

L'erreur fondamentale du mystique est de se choisir de façon *abstraite*, par une action purement intérieure : « il choisit d'après sa liberté et, pourtant, il ne choisit pas éthiquement ; mais on ne peut pas se choisir soi-même dans sa liberté à moins de se choisir éthiquement ; mais on ne peut pas se choisir soi-même qu'en se repentant, et ce n'est qu'en se repentant qu'on entre dans le concret, et ce n'est que comme individu concret qu'on est un individu libre<sup>383</sup>. Le mystique cherche avant tout à se rapprocher de l'éternel, en se détachant de la réalité, qu'il juge vaine, et du temporel, qu'il considère comme une souffrance inutile<sup>384</sup>. En revanche, l'individu qui se choisit librement selon sa « continuité » adopte une approche entièrement différente. Pour l'éthicien, « la dignité éternelle de l'homme est de pouvoir acquérir de l'*histoire*<sup>385</sup>. » Toute décision relative à son existence se situe dans le temps, c'est-à-dire devant « l'entièreté de ce qui m'est arrivé et de ce qui

---

<sup>378</sup> SKS, 3, 236-237 ; OC, 4, 223 : « Le mystique choisit continuellement de sortir du monde » (*han vælger sig selv bestandig ud af Verden*).

<sup>379</sup> SKS, 3, 235 ; OC, 4, 222.

<sup>380</sup> SKS, 3, 234 ; OC, 4, 220.

<sup>381</sup> SKS, 3, 232-234 ; OC, 4, 220.

<sup>382</sup> SKS, 3, 231 ; OC, 217-218.

<sup>383</sup> SKS, 3, 236 ; OC, 4, 223 ; Habermas, *Écrits politiques*, p. 308.

<sup>384</sup> Pour une analyse de la dimension temporelle au sein de la « continuité éthique », voir D. Desroches, *Expressions éthiques de l'intériorité: Éthique et distance dans la pensée de Kierkegaard*, pp. 73-81.

<sup>385</sup> SKS, 3, 239 ; OC, 4, 225. Je souligne.

s'est produit en moi », que l'on reprend en soi comme *produit de sa propre liberté*<sup>386</sup>. Le repentir éthique est à la fois une fin et un commencement ; il permet à l'individu de reconnaître ses torts et de s'orienter en conséquence :

Si l'on était dans la non-vérité par sa propre faute, cette conversion (*Omvendelse*) ne se fait point sans entrer dans la conscience, ou sans qu'on devienne conscient d'y avoir été par sa propre faute ; et c'est avec cette conscience qu'on prend congé de son état antérieur. Mais comment prendre congé, sans tristesse de l'âme ? Cependant la tristesse ici, c'est d'être resté si longtemps dans l'état antérieur. Appelons cette tristesse du *repentir* ; car qu'est-ce que ce repentir, sinon regarder en arrière, mais de manière par là à accélérer précisément le pas vers ce qui est devant soi<sup>387</sup>.

La temporalité du repentir éthique se distingue radicalement de la conscience identitaire nationale, qu'il s'agisse de la glorification d'un passé désastreux ou de la suspension des considérations morales en temps de guerre<sup>388</sup>. Le rédacteur de sa propre biographie, selon Kierkegaard, rejette tout révisionnisme et privilégie une responsabilité assumée, à l'instar de Jaspers : reconnaître et avouer les erreurs du passé dans le présent pour empêcher qu'elles ne se reproduisent à l'avenir<sup>389</sup>.

---

<sup>386</sup> *SKS*, 3, 239 ; *OC*, 4, 226. Tandis qu'Adorno, à travers son analyse esthétique, associe la liberté à l'abstraction de l'individu kierkegaardien, dans la perspective éthique, la liberté est intrinsèquement liée au temps et à l'histoire. En effet, l'individu se choisit librement en tant qu'être temporel, ce qui restreint d'une certaine manière l'étendue de la liberté humaine face à la nécessité et la contingence. L'individu éthique se définit par ce choix libre, d'après sa continuité, c'est-à-dire « comme une concrétion déterminée de bien des façons ». Ainsi, la nécessité (« ce qui m'est arrivé », « ce qui s'est produit pour moi ») est « transformée par moi » et devient le produit de ma liberté (« ma propre œuvre ») (*SKS*, 3, 238-239 ; *OC*, 4, 225-226).

<sup>387</sup> *SKS*, 4, 227 ; *OC*, 7, 19.

<sup>388</sup> Habermas, *Écrits politiques*, p. 226.

<sup>389</sup> Voir, par exemple, les commentaires de Habermas concernant Hillgruber, qui exempte les Allemands de toute responsabilité et attribue la faute uniquement à Hitler et à son parti politique (*Ibid.*, pp. 229 et ss.)

d) *Le développement de la personnalité*

Selon Habermas, l'éthicien ne soutient ni l'isolement d'autrui ni un repli impénétrable face aux circonstances extérieures. Le développement de la personnalité (*Personlighedens Udarbeidelse*) commence par l'intégration dans la vie ordinaire :

Si l'individu ne s'est pas dès l'abord et foncièrement saisi comme *personne concrète dans la continuité*, il ne saurait non plus acquérir par celle-ci par la suite. S'il s'imagine que l'art consiste à débiter en Robinson, il reste toute sa vie un aventurier. Mais s'il voit que, faute d'un début concret, il n'en viendra jamais à commencer ni par conséquent à finir, il sera alors en continuité à la fois avec le passé et avec l'avenir. Il se traduit de la vie personnelle (*personlige Liv*) en la vie sociale (*borgerlige*), et inversement. La vie personnelle est comme telle un isolement et par suite une imperfection, mais l'individu revenant par la vie sociale en son moi (*Personlighed*), la vie personnelle se montre sous une forme supérieure où le moi est l'absolu ayant sa téléologie intrinsèque<sup>390</sup>.

L'alternative entre l'esthétique et l'éthique oppose l'aventurier solitaire, figure de « Robinson Crusoe » asocial et décontextualisé, à l'individu profondément enraciné dans son environnement. En effet, se choisir ne serait pas envisageable en dehors de tout contexte. Selon l'assesseur Wilhelm, le repentir prend forme lorsqu'il place l'individu « dans le rapport le plus intime avec un entourage et le rattache de point en point avec lui.<sup>391</sup> » L'individu doit sortir du monde, puis le réintégrer, pour demeurer « en absolue continuité avec la réalité » à laquelle il appartient<sup>392</sup>. Contrairement à l'abstraction mystique, le soi concret de l'éthicien est « en corrélation vivante avec un entourage précis, avec des circonstances de vie, avec un ordre de choses<sup>393</sup>. » La « conversion » à la vie éthique transforme radicalement la relation de l'individu au monde social, ainsi qu'à lui-même en tant que membre de ce monde. L'individu s'engage à

---

<sup>390</sup> SKS, 3, 250 ; OC, 4, 236. Je souligne.

<sup>391</sup> SKS, 3, 230 ; OC, 4, 217.

<sup>392</sup> SKS, 3, 237 ; OC, 4, 223.

<sup>393</sup> SKS, 3, 250 ; OC, 4, 236.

assumer ses rôles, ses fonctions et ses responsabilités en tant que citoyen pleinement conscient de lui-même et de son appartenance à un contexte sociohistorique spécifique<sup>394</sup>.

Le choix de soi est « décisif pour le contenu de la personnalité<sup>395</sup> », car il marque la transition vers une forme supérieure de la vie personnelle, inaccessible à l'esthète et au mystique. Ce passage inclut autant un mouvement vers l'extérieur qu'un mouvement vers l'intérieur : « la vie personnelle "passe" à la vie ordinaire [...] elle en ressort pour revenir à la sphère de l'intériorité<sup>396</sup> ». Habermas rappelait, à cet effet, l'antagonisme kierkegaardien envers Hegel :

On s'aperçoit alors que Kierkegaard, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle [...], entend offrir une solution de remplacement à la tentative hégélienne proposant de « concrétiser » la morale universaliste de Kant, d'une manière qui fait problème. Hegel avait certes cru pouvoir trouver pour la liberté subjective et pour la conscience morale un soutien dans les institutions de l'État rationnel. Face à cet esprit objectif, dont tout autant que Marx il se défie, Kierkegaard préfère, quant à lui, les ancrer dans une intériorité radicalisée (*radikalisierten Innerlichkeit*)<sup>397</sup>.

La conscience morale est d'abord une conscience individuelle, irréductible et indépendante des institutions et de l'État. Après sa conversion à l'éthique, l'individu ne cherche pas à s'identifier au peuple, à une nation ou à ses institutions. L'autonomie kantienne est revisitée sous l'angle d'un choix absolu qui défie à la fois la dilution esthétique de soi et l'abstraction systématique de soi<sup>398</sup>.

---

<sup>394</sup> Le choix isole l'individu, dans la mesure où il s'agit d'un choix individuel : ce n'est donc pas le même isolement asocial que celui décrit par Adorno et Lukács. Cet isolement prépare néanmoins à la conversion religieuse, ce qui soulève un problème majeur dans la perspective identitaire habermassienne comme nous le verrons.

<sup>395</sup> SKS, 3, 160 ; OC, 4, 148.

<sup>396</sup> SKS, 3, 250 ; OC, 4, 236 ; Habermas, *Écrits politiques*, p. 309.

<sup>397</sup> Habermas, *Écrits politiques*, pp. 308-309. Habermas identifiait quatre critiques de Hegel à l'encontre de Kant : le formalisme de l'éthique kantienne ; l'universalisme abstrait de l'éthique kantienne ; l'impuissance du devoir et le terrorisme de la conviction pure (Habermas, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, pp. 15 et ss.)

<sup>398</sup> Pour une analyse de la critique de l'autonomie kantienne chez Kierkegaard, voir Clair, *Kierkegaard*, pp. 195-205.

Comment Kierkegaard présente-t-il alors le rapport entre l'individu et l'éthique<sup>399</sup> ? L'éthique, par essence, représente le Général (*Almene*) et demeure abstraite ; elle se situe au-delà de l'individu, se manifestant sous la forme de lois, de coutumes et de règles qui interdisent certains comportements tout en autorisant d'autres<sup>400</sup>. La tâche de l'individu particulier est de *réaliser* l'éthique, de *la rendre concrète* en devenant un homme ordinaire, bref, en exprimant le Général dans sa vie, mais un Général qui est individuellement accepté<sup>401</sup>. Cette responsabilité personnelle se situe à l'intersection d'un sentiment d'appartenance et d'une distance assumée vis-à-vis du Général. Adopter une conception éthique de la vie est avant tout une invitation à devenir « paradigme de l'homme » tout en conservant sa contingence<sup>402</sup> ; pour Kierkegaard, l'individu qui se dépouille de son caractère concret n'est plus rien du tout<sup>403</sup>.

La démarche éthico-existentielle assure une place à la particularité individuelle, contrairement à Hegel et aux hégéliens danois qui, selon Kierkegaard, la perdaient dans une totalité abstraite. L'individu qui prend en charge son histoire évite également l'errance désinvolte de la personnalité esthétique et montre une préoccupation constante pour son existence<sup>404</sup>. L'alternative présentée

---

<sup>399</sup> Kierkegaard distingue ainsi deux rapports à l'éthique : dans une perspective abstraite, l'individu entretient un rapport absolu avec le monde extérieur, se soumettant de manière stricte aux règles, tandis que dans une perspective concrète, l'individu intériorise les exigences extérieures, les transformant en devoirs personnels ; les règles deviennent des convictions profondes. Ces deux rapports peuvent être comparés, de manière générale, aux stades conventionnels et postconventionnels du développement moral selon Kohlberg (voir Habermas, Jürgen, *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Fayard, 1986, pp. 148, 176, 179).

<sup>400</sup> SKS, 3, 243 ; OC, 4, 229.

<sup>401</sup> SKS, 3, 244 ; OC, 4, 229-230. « L'individu qui prend sa responsabilité sur son existence cherche ainsi à coordonner le fortuit et le général » (SKS, 3, 244 ; OC, 4, 230).

<sup>402</sup> SKS, 3, 249 ; OC, 4, 235. « La tâche que se donne l'individu éthique c'est de se transformer lui-même en individu général. [...] Si l'homme général se trouve en dehors de moi, une seule méthode est possible et elle consiste à me dépouiller moi-même de toute ma concrétion. [...] On rencontre de nos jours assez souvent des gens qui enseignent la même chose au point de vue spirituel : on devient l'homme normal en devenant nu, chose à quoi on peut arriver en se dépouillant de toute sa concrétion. Mais ce n'est pas vrai. [...] Tout homme peut, s'il le veut, devenir paradigme de l'homme, non pas en se débarrassant de sa contingence, mais en restant en elle et en la perfectionnant. Mais il la perfectionne en la choisissant. » (SKS, 3, 249 ; OC, 4, 235).

<sup>403</sup> SKS, 3, 249 ; OC, 4, 235.

<sup>404</sup> Philippe Chevalier résume avec justesse le repentir comme « le mouvement par lequel, en pleine conscience de ma responsabilité, j'endosse cette histoire et ce milieu qui précèdent et dont je suis issu — erreurs, injustices, faux pas,

par le pseudonyme Wilhelm souligne la nécessité d'une concordance entre la conscience morale individuelle et les attentes générales de l'univers social. Sur cette base tangible, l'éthicien peut effectuer son « retour à soi », sans ignorer le contexte extérieur : « On comprend aisément que cette conscience ne peut entraîner l'individu à vouloir se débarrasser de la réalité, car si c'est ainsi qu'il veut être absolu, il n'est rien du tout, personne isolée qu'il est l'absolu, et la conscience de cela le sauvera de tout radicalisme révolutionnaire<sup>405</sup> ».

Dans l'économie kierkegaardienne, la synthèse entre le particulier et le Général se réalise à l'intérieur même de l'individu, sous la forme du devoir (*Pligt*) :

Je ne suis pas le général comme individu particulier, et ce serait une absurdité de me demander de l'être ; si, par conséquent, je dois être en état d'effectuer le général, je dois être le général en même temps que le particulier, et alors la dialectique du devoir se trouve en moi-même. Comme il a été dit, cette doctrine ne fait courir aucun danger à l'éthique, au contraire, elle la soutient<sup>406</sup>.

L'assesseur Wilhelm soulignait la gravité de cette tâche, où l'« intensité du devoir » pèse sur chaque individu concret<sup>407</sup>. Il s'agit alors d'intégrer en soi les règles et les obligations sociales pour éviter à la fois l'*abstraction spéculative*, qui conduit à une adéquation dangereuse entre le sujet, son devoir et la communauté, et l'*arbitraire esthétique* de celui qui n'a pas encore pris en charge sa tâche existentielle<sup>408</sup>. Le devoir, dans la perspective kierkegaardienne, revêt une signification

---

faux semblants, haines ancestrales inclus. » (Chevallier, Philippe, *Être soi: Une introduction à Kierkegaard*, Labor et Fides, 2020, p. 66).

<sup>405</sup> SKS, 3, 253 ; OC, 4, 238. La lecture esthétisante d'un Adorno néglige cet aspect critique fondamental du retour à l'intériorité.

<sup>406</sup> SKS, 3, 251 ; OC, 4, 237.

<sup>407</sup> L'*intensité* du devoir doit être mise en tension avec la *diversité* du devoir : « La personnalité a mûri éthiquement lorsque avec toute son énergie elle a ressenti l'intensité du devoir, et celui-ci surgira alors en elle. Le principal n'est donc pas qu'un homme sache compter sur ses doigts le nombre de ses devoirs, mais qu'une fois pour toutes il ait ressenti l'intensité du devoir » (SKS, 3, 253 ; OC, 4, 239). Ainsi, les catégories éthiques se présentent comme des catégories esthétiques transfigurées : le devoir transforme ce qui est possible en tâche à accomplir.

<sup>408</sup> Le devoir éthique, qui consiste à se choisir soi-même, reflète ainsi un souci de concrétude, opposé à l'« abstraction de l'arbitraire » (*Vilkaarlighedens Abstrakthed*) (SKS, 3, 257 ; OC, 4, 243).

profondément personnelle, car il doit être *mon* devoir — celui que je peux m'approprier en développant ma propre personnalité<sup>409</sup>.

Derrière ce conflit entre une éthique de l'intériorité radicale et une éthique étatique se dessine un argument contre la conscience identitaire nationale. Habermas en est pleinement conscient, d'où son intérêt pour Kierkegaard.

Tout comme la pensée subjective est anéantie par une objectivité totalisante, le choix personnel de l'individu « converti » à l'éthique ne peut être complété par l'identité collective d'un patriotisme nationaliste. Habermas illustre ce point en prenant l'exemple de la mobilisation pour défendre sa patrie. Une telle conformité volontaire est à l'opposé de la préoccupation kierkegaardienne pour l'individu<sup>410</sup>. Dans un monde posttraditionnel, chaque individu doit au contraire assumer sa responsabilité personnelle contre l'obéissance passive à un credo politique<sup>411</sup>.

L'interprétation habermassienne du choix de soi confrontait effectivement Kierkegaard à de nouvelles questions sociopolitiques. Dans le contexte de l'*Historikerstreit*, la pensée éthico-existentielle est utilisée pour contrer les tendances apologétiques et pseudoréflexives des historiens conservateurs allemands. Le contraste entre la conscience identitaire nationale et le choix de soi met en évidence le type de responsabilité attendu d'un individu ou d'une nation vis-à-vis de leur propre histoire. Tout comme les circonstances de la vie d'un individu acquièrent leur signification

---

<sup>409</sup> En ce sens, il ne s'agit pas de considérer l'éthique de l'intériorité comme une approche parmi d'autres, à côté des éthiques utilitariste et déontologique. Comme le souligne Matušík, cette question reste toutefois en suspens chez Habermas, pour qui l'éthique kierkegaardienne est une éthique de la vie bonne (*the good life*).

<sup>410</sup> Habermas, *Écrits politiques*, p. 310.

<sup>411</sup> Pour Habermas, la conscience nationaliste constituait déjà une première étape vers une appropriation réflexive de nos traditions ; elle est posttraditionnelle d'un point de vue sociohistorique, mais elle ne l'est pas d'un point de vue identitaire. Selon lui, la « réflexivité » nationale développe des contraintes et des préjugés qui se manifestent « dans le cas limite où elle s'actualise le plus purement » (*Ibid.*, p. 309).

à travers une rétrospection « repentante », les traditions propres à chaque culture ne sont pas essentielles en elles-mêmes et nécessitent une réappropriation critique.

## 2.2. Individualité réflexive et postmétaphysique

L'interprétation de Habermas se distingue de celle des théoriciens critiques de première génération que nous avons abordée dans le chapitre précédent, entre autres par l'importance qu'il accorde à Kierkegaard et à son œuvre dans l'héritage de Hegel.

Adorno, Marcuse et Lukács reprochaient à la pensée profondément subjective de Kierkegaard de nier en quelque sorte la socialité et l'historicité du soi. Sa philosophie existentielle était, en ce sens, plus idéaliste encore que l'idéalisme hégélien. Pour offrir une analyse *positive* du social, l'interprète devait utiliser les outils de la sociologie critique : Kierkegaard jouait un rôle particulier — en tant que rentier doté d'un héritage important, en tant qu'écrivain ayant une vocation religieuse — dans un contexte sociohistorique marqué par l'évolution d'un système économique et la déshumanisation de l'individu<sup>412</sup>. Pour ses lecteurs marxistes, Kierkegaard incarnait le « cynisme confortable d'un petit rentier<sup>413</sup> ». La prise de responsabilité sur son existence, prônée par Kierkegaard, se révélait illusoire et contradictoire, n'étant qu'une tentative infructueuse de résoudre la crise du sujet moderne.

Habermas, quant à lui, n'offrait pas d'explications psychologiques ou sociologiques dans sa conférence de 1987<sup>414</sup>. Le mouvement par lequel l'éthicien en vient à se saisir lui-même de façon autonome et consciente témoignait d'un *souci de concrétude* par lequel il élabore sa personnalité en reliant son parcours de vie à la réalité. Comme le souligne Habermas, paraphrasant un passage du texte de l'assesseur Wilhelm, le soi personnel est un soi social et bourgeois (*et socialt, et*

---

<sup>412</sup> Concernant la notion de rentier, cf. supra, n. 132.

<sup>413</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 87.

<sup>414</sup> En réalité, les observations psychologiques et sociologiques de Habermas n'influencent pas de la même manière son interprétation du projet kierkegaardien, car il se situe en dehors du cadre explicatif marxiste.

*borgerligt Selv*)<sup>415</sup>. Le terme « bourgeois » renvoie ici à la notion de citoyenneté au sens large — celle d'une personne reconnue comme membre d'un État qui s'acquitte de certains devoirs<sup>416</sup> — sans aucune allusion aux concepts chargés tels que la « conscience de classe ».

En somme, pour Habermas, il ne s'agissait plus d'analyser l'éthique kierkegaardienne à partir du caractère transgressif de l'exception par rapport au Général, mais de montrer comment l'individu particulier se situe en tant que citoyen face à ce Général et donne ainsi à l'éthique la forme du devoir — plus précisément de *son* devoir<sup>417</sup>. Dans cette optique, la démarche de l'assesseur Wilhelm s'avérait en partie fructueuse : il parvenait à concrétiser la *Sittlichkeit* hégélienne en donnant sa place à l'intériorité radicale. Le « retour à soi », chez Kierkegaard, ne relève pas d'un hermétisme ou d'un repli total dans la solitude. L'individu responsable prend au sérieux son existence lorsqu'il en fait une tâche absolue et maintient un rapport réel au monde extérieur sans pour autant se perdre dans la collectivité. Le « filtre » intérieur lui permettait ainsi de s'orienter de façon autonome, morale et libre<sup>418</sup>.

Habermas attribuait donc une signification très précise à la subjectivité kierkegaardienne. D'une part, la relation à soi que prônait le Danois dans *Ou bien... Ou bien...* s'avérait pertinente dans une perspective identitaire (2.2.1). La formation d'une identité personnelle critique exigeait la perspective autocritique d'un « je » personnel, capable de s'affirmer en dépit des attentes du groupe. D'autre part, l'intrasubjectivité kierkegaardienne était suffisamment réflexive et formelle pour être considérée comme postmétaphysique d'un point de vue philosophique (2.2.2). Chez Kierkegaard, la biographie devenait *le principe d'individuation*, permettant à l'individu de se

---

<sup>415</sup> SKS, 3, 250 ; OC, 4, 236 ; Habermas, *Écrits politiques*, p. 309.

<sup>416</sup> L'adjectif danois « *borgeligt* » dérive du terme « *borg* » qui signifie « citoyen ».

<sup>417</sup> SKS, 3, 251 ; OC, 4, 237.

<sup>418</sup> SKS, 3, 241 ; OC, 227-228.

rapporter à lui-même de manière critique et de s'orienter moralement dans un monde posttraditionnel.

### 2.2.1 Le critère intrasubjectif de l'identité du Je<sup>419</sup>

Dans sa conférence de 1987, Habermas opposait le choix de soi au choix nationaliste et conservateur des traditions ancrées dans une forme de vie particulière. Il sortait ainsi Kierkegaard du cadre marxiste pour aborder sérieusement la question identitaire. Le développement de la personnalité éthique aboutissait à la formation d'une identité personnelle critique, appelée « identité du Je » (*Ich-Identität*)<sup>420</sup>.

Chez Kierkegaard, l'unité personnelle permet à l'individu de maintenir son identité (*identitet*) malgré les aléas de la vie quotidienne. Dans la première partie d'*Ou bien... ou bien...*, l'esthète est dépeint comme un individu dépourvu, pour ainsi dire, d'identité personnelle. Dans le texte intitulé « L'assolement » (*Vexel-Driften*), par exemple, le pseudonyme « A » cherche avant toute chose à éviter l'ennui, mettant en valeur le changement (*Forandring*) et « l'art d'oublier » afin de vivre artistiquement et demeurer intéressant<sup>421</sup>. L'amitié, le mariage, les charges d'États (*Kaldsforretning*) sont perçus comme des dangers qui plongent l'homme dans un ennui profond et potentiellement fatal<sup>422</sup>. Il manque alors à l'esthète la « puissance astreignante de la personnalité<sup>423</sup> » (*Personlighedens bindende Magt*) qui donne une continuité à son histoire personnelle. En reprenant en lui l'alternative, l'éthicien s'efforce de traduire ses engagements dans

---

<sup>419</sup> Nous optons pour la traduction de « Ich-Identität » par « identité du Je », suivant en cela J.-L. Schlegel dans certains contextes, plutôt que « identité du moi », traduction privilégiée par C. Bouchindhomme.

<sup>420</sup> Habermas, *Écrits politiques*, p. 308.

<sup>421</sup> SKS, 2, 281 et ss ; OC, 3, 273 et ss.

<sup>422</sup> SKS, 2, 285-287 ; OC, 3, 277-280.

<sup>423</sup> SKS, 3, 158 ; OC, 4, 146.

les faits et d'apporter un certain ordre à sa vie. Ainsi, bien que l'esthète et l'éthicien aient chacun leur propre conception de la vie, seul le second relie la personnalité à une identité personnelle.

Dès la publication de la *Théorie de l'agir communicationnelle*, en 1981, Habermas employait une « manière existentialiste de parler<sup>424</sup> » (*dieser existentialistischen Redeweise*) avec des accents kierkegaardien pour aborder la question de l'identité :

L'identité du Je chez l'adulte fait ses preuves dans la capacité à construire de nouvelles identités à partir des identités brisées ou dépassées, et d'intégrer les anciennes de telle sorte que l'entrelacs de ses propres interactions s'organise jusqu'à s'unifier en une histoire vécue tout à la fois *non interchangeable* et *responsable*. Une telle identité du Je permet simultanément l'autodétermination et l'autoréalisation, deux moments qui sont déjà actifs dans le rapport de force entre *I* et *Me*, au niveau de l'identité attachée aux rôles sociaux. Pour autant que l'adulte assume sa biographie et s'en rend compte, il peut revenir sur lui-même grâce aux traces, reprises dans le récit, de sa propre interaction. Seul celui qui *assume* l'histoire de sa propre vie peut y lire la réalisation de soi. Recueillir de manière responsable une biographie implique qu'on soit au clair sur *celui qu'on veut être*, et qu'on examine sur cet horizon les traces de ses propres interactions, comme si elles *étaient* les sédiments des actions d'un auteur capable d'en rendre compte, d'un sujet par conséquent, qui a agi sur le terrain d'un rapport à soi réfléchi<sup>425</sup>.

Dans un monde posttraditionnel, les citoyens responsables peuvent et doivent trouver leur identité indépendamment des attentes d'autrui, des convictions en vigueur et des habitudes ancrées dans le groupe. Cette démarche nécessite avant tout le développement d'une subjectivité critique

---

<sup>424</sup> Le chapitre intitulé « Le changement de paradigme chez Mead et Durkheim » (« Der Paradigmenwechsel bei Mead und Durkheim: Von der Zweckmäßigkeit zum kommunikativen Handeln ») dans la *Théorie de l'agir communicationnelle* ne mentionne pas explicitement Kierkegaard. Cependant, Habermas y recourt à une « manière existentialiste de parler » dans son analyse de la théorie de Mead (Habermas, *TAC II*, p. 123). Deux points méritent d'être soulignés à propos de cette expression : d'une part, dans son entretien avec Matušík, Habermas a précisé qu'il ne faisait pas référence à la pensée existentielle de Kierkegaard, mais plutôt à celle de Tugendhat (Matušík, « Habermas's Reading of Kierkegaard », p. 315). D'autre part, l'usage de cette expression témoigne néanmoins du cadre « existentiel » dans lequel Habermas situe toute réflexion sur l'examen autocritique (*selbskritischen Prüfung*). Ce cadre est développé dans sa conférence de 1987, à travers la notion de repentir, ainsi que dans son article sur l'individuation par la socialisation chez Mead. En effet, la question éthique — *quel type d'homme veut-on être ?* — occupe une place centrale, tant dans sa présentation de Mead dans la *Théorie de l'agir communicationnel* (Habermas, *TAC II*, pp. 119, 123) que dans son analyse de Kierkegaard dans l'article de 1988 (Habermas, *Parcours I*, p. 397).

<sup>425</sup> Habermas, *TAC II*, pp. 111-112. C'est Habermas qui souligne.

intérieure. Dans les termes de George Herbert Mead, psychologue social, l'individu se prend en charge comme « je » (*I*) face au « moi » (*Me*).

L'enfant en développement apprend à guider sa conduite en fonction des exigences actuelles de validités normatives, adoptant ainsi la perspective d'un « moi »<sup>426</sup>. Cette dimension de la personnalité est façonnée par les rôles sociaux que nous jouons et les conventions en vigueur que nous devons respecter. À mesure qu'il prend de la maturité, l'enfant découvre son accès privilégié à son monde intérieur, auquel il s'identifie personnellement. Le « je » renvoie alors à une expressivité propre, à une « spontanéité d'intuitions subites, de désirs, de sentiments, d'états d'âme, il conduit donc à un potentiel de réactions qui rejaillit au-delà des orientations ancrées dans le Surmoi et constitue la subjectivité face au monde extérieur<sup>427</sup>. »

Chez l'adulte, une tension multiforme persiste entre ces deux instances au sein de la personnalité. Un exemple classique serait celui d'un individu, contraint par ses obligations réelles, assumant des rôles qui requièrent une organisation spécifique de son « je » personnel, tout en s'ajustant aux exigences d'une situation donnée. À l'inverse, l'individu pourrait se détacher du « moi » social au lieu de répondre à ses demandes<sup>428</sup>. En mettant en avant le « je » au détriment du « moi », il s'éloignerait des conventions propres à sa communauté immédiate. Dans ce contexte, l'exaltation de sa subjectivité devient le moyen par lequel l'individu se démarque à la fois de sa situation présente et des rôles sociaux qui lui sont assignés.

---

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>427</sup> *Ibid.*

<sup>428</sup> *Ibid.* Chez Mead, cette distinction est fondamentale : « Cette séparation entre le “je” et le “moi” n'est pas factice : ils ne sont pas identiques ; car, comme je l'ai dit, on ne peut pas entièrement déterminer le “je”. Le “moi” appelle un certain “je” dans la mesure où il nous faut remplir des obligations données dans la conduite elle-même, mais le “je” est toujours différent de ce que demande la situation. » (Mead, George H., *L'esprit, le soi et la société*, Paris, Presses universitaires de France, 1963, pp. 151-152).

L'adulte agissant comme « je » possède alors deux capacités complémentaires spécifiques : une capacité morale à s'autodéterminer (*Selbstbestimmung*) en tant que sujet moral et une capacité subjective à s'autoréaliser (*Selbstverwirklichung*) en tant que sujet particulier : « D'une part, ces personnes, élevées à des conditions idéalisées, apprennent à s'orienter, c'est-à-dire à agir de façon autonome ; d'autre part, ils apprennent à mettre en jeu leur autonomie, qui les rend égaux à tous les autres sujets agissant moralement, pour se développer dans leur subjectivité et leur caractère unique<sup>429</sup>. » Ces deux compétences fournissent, dans une vision posttraditionnelle de l'identité du « je », deux voies permettant à l'individu d'assumer la responsabilité de sa propre existence. Cela lui permet de prendre du recul par rapport à sa réalité immédiate afin d'évaluer les exigences d'une position morale et subjective qui soit durable.

Tout d'abord, l'autodétermination peut amener l'individu à agir en rupture avec les traditions établies. En tant que « je », l'adulte a la capacité — et parfois même le devoir — de dépasser les conventions en vigueur et les attentes des autres, équilibrant ainsi l'influence conservatrice du « moi » conventionnel et préreflexif<sup>430</sup>. Dans les situations extrêmes, note Habermas, une personne ne peut maintenir son estime de soi qu'en s'opposant aux jugements moraux de ses pairs<sup>431</sup>. L'accent est mis ici sur la tension entre l'universalité des principes moraux et la singularité de chaque forme de vie, examinée à un niveau réflexif et individuel.

En second lieu, la perspective du « je » personnel, par laquelle l'individu s'autodétermine moralement est également invoquée dans son autoréalisation particulière. Notre monde posttraditionnel ne se caractérise pas seulement par un potentiel critique face aux normes et

---

<sup>429</sup> Habermas, *TAC II*, p. 110.

<sup>430</sup> Habermas, *Parcours I*, pp. 413-414 : « [La puissance conservatrice du « moi »] reflète les formes de vie et les institutions, usuelles et reconnues, d'une société particulière. Dans la conscience des individus socialisés, elle fonctionne comme l'agent de cette société, et chasse de cette conscience toute déviance spontanée. »

<sup>431</sup> Habermas, *TAC II*, pp. 110-111.

traditions ; il s'agit aussi d'un contexte où les citoyens « développent des intérêts *propres* divergents<sup>432</sup> ». La fixité d'une identité conventionnelle met en péril, après l'universalité des valeurs morales, le façonnement de la particularité individuelle et la valorisation des intérêts propres à chacun. Les propensions conformistes du « moi » représentent alors, au sein même de la personnalité, « les contraintes d'un caractère qui bride le déploiement de la subjectivité<sup>433</sup> ». Dans le langage de Kierkegaard, l'individu qui aspire à devenir le « Général » court toujours le risque de s'y confondre et, par conséquent, de perdre son ancrage dans la réalité<sup>434</sup>.

L'acquisition d'une identité personnelle repose sur une compréhension de soi, un processus qui ne saurait se réduire à une simple imitation collective ou à une adhésion aveugle aux rôles sociaux<sup>435</sup> :

Au niveau de l'identité des rôles, une personne se comprend de telle sorte qu'à l'aide de prédicats prescrits, elle réponde à la question : quel type d'homme est-on (devenu), quel caractère a-t-on acquis ? Au niveau de l'identité comme Je, une personne se comprend autrement, en particulier en répondant à la question : quel homme ou quel type d'homme *veut-on être* ? Au lieu de s'orienter à partir du passé, on se guide vers l'avenir, et le passé devient ainsi problématique<sup>436</sup>.

La formation d'une identité conventionnelle enclot l'introspection au moment présent<sup>437</sup>, celui où l'individu évalue si son comportement correspond bien aux attentes généralisées incarnées par le « moi ». Cependant, pour maintenir son intégrité intérieure, il lui est nécessaire d'adopter une posture autocritique vis-à-vis de ses actes passés, donnant ainsi une dimension plus profonde au temps. C'est dans cette optique que Habermas évoquait, lors de sa conférence de 1987, le pouvoir

---

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 49. C'est Habermas qui souligne.

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>434</sup> Cf. *supra*, 2.1.2.d.

<sup>435</sup> Mead, *L'esprit, le soi et la société*, p. 170.

<sup>436</sup> Habermas, *TAC II*, p. 119.

<sup>437</sup> Dans la perspective de Mead, le conservatisme du « moi » se manifeste également sur le plan sociopolitique : « Ainsi les conservateurs identifient ce qui est pure convention avec l'essence même d'une situation sociale : il ne faut rien changer. » (Mead, *L'esprit, le soi et la société*, p. 224).

individualisant du repentir kierkegaardien. La médiation temporelle et sociale devient une caractéristique distinctive de la personnalité, assurant le caractère concret du soi. De cette manière, l'individu évite les écueils de l'esthète, qui se définit « immédiatement » selon les conventions, et du mystique, qui renonce à sa position sociale pour établir une relation directe avec Dieu. L'individu de Kierkegaard, comme l'adulte mature de Mead, s'interroge sur son parcours de vie : « [Il] y a beaucoup de gens qui avec la précipitation de l'angoisse se ruent à travers la vie. Ils ne craignent rien plus que la dialectique, et quand ils disent : “Ne se repentir de rien en ce qui concerne le passé”, ils peuvent au même titre dire : “Ne rien peser pour l'avenir.”<sup>438</sup> »

La détermination morale de soi et la réalisation particulière de soi dépendent toutes deux d'un « je » personnel, par lequel l'individu se réfère à lui-même autrement que par simple convention. Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas faisait correspondre ces deux aptitudes, d'un point de vue philosophique, au « Je comme universel (*Ich als Allgemeines*) » et au « Je comme particulier » (*Ich als Einzelnes*) de Hegel<sup>439</sup>. Dans ses travaux ultérieurs, le penseur allemand a exploré plus en profondeur l'aspect intrasubjectif de l'identité personnelle, en adoptant une perspective kierkegaardienne et en se démarquant ainsi de Hegel. En mettant l'accent sur la nécessité d'une continuité dans le rapport critique à soi, Kierkegaard érigeait la biographie en principe d'individuation.

---

<sup>438</sup> SKS, 6, 438 ; OC, 9, 437.

<sup>439</sup> Nous nous écartons ici de la traduction de J.-L. Schlegel, qui emploie « Moi comme universel » et « Moi comme particulier ». Cependant, il s'agit bien du « Je » ici, car nous traitons de « l'identité du Je » (*Ich-Identität*) dans le cadre de la théorie de l'individuation chez Mead. La confusion ne s'arrête pas là. « *Ich* » est parfois traduit par « Moi » (comme dans la référence à Hegel) et parfois par « je » (lorsqu'il est question du « *I* » en tension avec le « *Me* »). De plus, Schlegel choisit parfois de traduire « *Me* » par « moi » (à ne pas confondre avec le « Moi », qui est le « Je » ...) ou, à d'autres moments, de conserver le terme anglais « *Me* » comme Habermas. Nous avons opté pour la distinction suivante : utiliser « je » lorsqu'il s'agit du « *I* » et « moi » lorsqu'il s'agit du « *Me* », afin d'éviter toute confusion entre « moi », « Moi », « je » et « Je ». L'expression « identité du Je » fait donc référence à l'individu à la fois en tant que sujet moral-pratique et sujet pathique, en plus d'être en tension avec le « moi »).

### 2.2.2 La biographie comme principe d'individuation

Kierkegaard s'opposait explicitement à la pensée métaphysique dans ses écrits. Il soulignait, dans sa critique de l'attitude mystique, que le choix abstrait s'apparentait à un rapport métaphysique au monde<sup>440</sup>. Dans une note des *Étapes sur le chemin de la vie*, le pseudonyme Frater Taciturnus s'attaquait directement à l'absurdité de prétendre devenir un « Je » absolu :

Un homme de génie peut devenir poète, artiste, mathématicien, etc., mais un penseur doit tout de même connaître ses rapports avec l'existence humaine pour ne pas devenir, malgré tous les ouvrages allemands, un monstre (à l'aide de l'être abstrait, qui est une absurdité). Il doit bien savoir si, éthiquement et religieusement, il est bien de se renfermer métaphysiquement, de ne pas vouloir respecter les exigences de l'existence, non pas celles qu'elle fait à ses multiples idées salutaires, non pas à son Moi-Moi (*Jeg-Jeg*) imaginaire, mais à son « toi » humain<sup>441</sup>.

Kierkegaard avait pour cible la philosophie allemande et, avec elle, les hégéliens danois, qui en viennent tous à sacrifier l'éthique, à se renfermer métaphysiquement et à ne pas vouloir respecter les exigences de l'existence qui assurent l'unité du soi, dont celles de la concrétude et de la continuité<sup>442</sup>.

Dans son exposé sur l'évolution du concept d'individualité, de Kant à Mead, Habermas mettait l'accent sur la relation à soi inspirée de Kierkegaard. En effet, la création d'une subjectivité autocritique marque une étape importante dans la pensée moderne. Kierkegaard montrait que le développement de la personnalité — ou l'individuation — est un processus réflexif, au cours duquel l'individu forge son identité en prenant conscience de lui-même comme être historique. Dans une perspective à la fois anti-hégélienne et post-fichtéenne, le penseur danois, selon Habermas, soulevait une question philosophique originale et pertinente : « comment un sujet, *dans les conditions contingentes d'un itinéraire biographique* qu'il ne peut choisir lui-même, doit-il

---

<sup>440</sup> Cf. supra, 2.1.2.b.

<sup>441</sup> SKS, 6, 442 ; OC, 9, 444-445.

<sup>442</sup> Pour ce qui est de la contradiction entre existence et pensée métaphysique, cf. supra, p. 53.

néanmoins pouvoir se découvrir comme sujet d'une activité autonome, en l'occurrence en ayant conscience d'être ce lui-même qui l'a lui-même fait<sup>443</sup> [?] »

Chez Hegel, « la réalité individualisée est toujours appréhendée selon les concepts fondamentaux de la métaphysique<sup>444</sup> ». La particularité individuelle devient alors une simple abstraction : « Tant que les problématiques de la pensée métaphysique, celle de l'unitotalité, restent en vigueur, et tant que les moyens conceptuels de la pensée idéaliste restent en usage, l'universel triomphe d'un individuel confiné dans l'indicible<sup>445</sup>. » Selon Habermas, la pensée idéaliste hégélienne associe d'emblée l'individu concret à un « comportement problématique, un entêtement l'isolant de l'universel<sup>446</sup> ». Par conséquent, la réalité individuelle reste *sous-déterminée (unterbestimmt)*, car elle est dépourvue des caractères de l'existence<sup>447</sup>.

L'opposition kierkegaardienne à Hegel intensifiait une intuition philosophique de Fichte ; selon ce dernier, l'activité autonome du sujet agissant devient de la sorte un moyen légitime pour se délimiter comme soi<sup>448</sup>. En effet, Fichte se concentrait sur le problème de l'individualité en réunissant les concepts kantien du « Moi transcendantal » et du « Moi empirique », mais il ne

---

<sup>443</sup> Habermas, *Parcours I*, p. 395.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 386. Chez Hegel, l'individualité « concentrée », se définit comme une « interpénétration parfaite de l'universel et du particulier », ce qui conduit à une confusion entre le processus d'individuation celui de différenciation (*Ibid.*, p. 380).

<sup>445</sup> *Parcours I*, p. 387.

<sup>446</sup> *Ibid.*, pp. 383-384. En décrivant ainsi l'idéalisme, Habermas inversait en quelque sorte l'analyse d'Adorno de l'opposition Hegel – Kierkegaard : « Le terme *Individuum* tel qu'il est employé dans l'allemand, conserve encore aujourd'hui un caractère péjoratif, il reste synonyme de vulgarité et de marginalité, traits caractéristiques d'une existence apathique, isolée, refermée sur elle-même. »

<sup>447</sup> Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*. Sartre, de manière analogue, opposait l'universel hégélien et l'individu kierkegaardien (Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 278).

<sup>448</sup> Fichte fut donc le tout premier à abandonner la notion de « totalité individuelle », évitant ainsi l'usage de concepts tels que celui d'unitotalité : « [Fichte] interprète le processus ontologique de l'individuation, qui se concentre désormais sur la genèse du moi, comme un acte à la fois *accompli sur le plan pratique et susceptible d'être réaccompli sur le plan de la réflexion*. » (Habermas, *Parcours I*, pp. 388-389. C'est Habermas qui souligne.) Dans *Le Concept de l'angoisse*, Kierkegaard critiquait par ailleurs l'abstraction propre à la conception fichtéenne de l'intériorité : « On a assez parlé de nos jours de la vérité ; et il est temps maintenant de relever le drapeau de la certitude, de l'intériorité, non pas au sens abstrait où Fichte l'entendait, mais au cœur du concret. » (*SKS*, 4, 439 ; *OC*, 7, 235).

parvenait à définir cette individualité que comme étant autolimitante<sup>449</sup>. Kierkegaard, de son côté, conférait à l'acte de « positionnement de soi » une dimension historique et dramatique, en soulignant que chaque personne doit se forger elle-même. Il défendait ainsi le sujet sans faire appel à la notion de « *individuelle Totalität* » ni à des « *objektivistische Bestimmungen* », préférant une conception postmétaphysique de l'individualité.

Dans la pensée de Kierkegaard, la relation fichtéenne à soi devenait « une façon de se rapporter à soi tout en se reportant à un autre — un autre qui m'est antérieur et dont cette relation dépend<sup>450</sup>. » Habermas faisait ici implicitement allusion à la définition du soi dans le célèbre passage introductif de *La maladie à la mort* :

L'homme est esprit. Mais qu'est-ce que l'esprit ? C'est le soi (*Selv*). Mais alors, le soi ? Le soi est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit il est dans le rapport l'orientation intérieure de ce rapport ; le soi n'est pas ce rapport, mais le retour sur lui-même du rapport. [...] Un tel rapport, qui se rapporte à lui-même, un soi, ne peut avoir été posé que par lui-même ou par un autre. Si le rapport qui se rapporte à lui-même a été posé par un autre, ce rapport, certes, est bien un tiers, mais ce tiers est encore en même temps un rapport, c'est-à-dire qu'il se rapporte à ce qui a posé tout le rapport<sup>451</sup>.

La subjectivité agissante n'était plus confrontée à l'autre en tant que « non-soi », mais entraînait en contact avec elle-même comme *véritable altérité*. Pour le pseudonyme Anti-Climacus, la relation réflexive à soi-même reposait sur un décentrement personnel, ou une scission intérieure, préalable au choix de soi en tant qu'individu particulier. Comme l'expliquait plus tard Habermas, Kierkegaard mettait en lumière la structure du « pouvoir être soi-même » (*Selbstseinkönnens*) à travers une approche suffisamment formelle pour éviter tout « paternalisme »<sup>452</sup>. C'est en faisant de sa vie un projet que l'on devient un individu. Plutôt que de se concentrer sur les « standards moraux »,

<sup>449</sup> Habermas, *Parcours I*, p. 390.

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 395 ; *SKS*, 11, 129 et ss ; *OC*, 16, 171 et ss.

<sup>451</sup> *SKS*, 11, 129 ; *OC*, 16, 171-172.

<sup>452</sup> Habermas, *L'avenir de la nature humaine: Vers un eugénisme libéral ?*, pp. 15-17. Je souligne.

Kierkegaard mettait ainsi l'accent sur « la forme d'une autoréflexion éthique et du choix pour soi-même, laquelle est déterminée par l'intérêt infini dans la réussite de son projet vital<sup>453</sup>. »

Devenir ce que l'on est implique pour Kierkegaard un examen critique de son histoire, laquelle doit être adoptée comme projet de vie global plutôt que conservée en l'état. Ce projet ne prétend pas englober l'ensemble des données d'une existence, mais il met en perspective ces données, leur donnant ou non une importance significative dans la relation avec soi-même. Autrement dit, ce sont moins les faits en eux-mêmes, que leur appropriation subjective qui assure sa propre identité. L'« authenticité d'une présentation historique », chez un auteur comme Kierkegaard, « ne doit pas être confondue avec l'entreprise descriptive qui consisterait à caractériser un sujet par la totalité des énoncés pouvant éventuellement lui être appliqués<sup>454</sup> ». Un projet de vie, bien qu'il ne devienne ni l'objet de la raison théorique ni de la raison pratique, demeure essentiel à toute individualité. Pour Kierkegaard, la notion d'authenticité — souvent débattue dans les philosophies de l'existence du XX<sup>e</sup> siècle, notamment chez Heidegger et Sartre — représente avant tout le signe de la réussite de ce projet de vie<sup>455</sup>.

L'individu se reconnaît comme unique et irremplaçable (*unverwechselbar*) lorsqu'il aborde la question éthique à la manière de Kierkegaard, c'est-à-dire en réalisant une « évaluation moralement scrupuleuse » de son parcours de vie<sup>456</sup>. En ce sens, l'autocritique temporelle, que Habermas considérait comme essentielle à la formation d'une identité du Je, s'intègre également

---

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>454</sup> Pour cette raison, l'assesseur éthique distingue le « choix de soi » et la « connaissance de soi » socratique : « L'individu éthique se connaît lui-même, mais cette connaissance n'est pas une simple contemplation, car alors l'individu serait déterminé d'après sa nécessité ; c'est une réflexion sur soi-même qui est en elle-même une action, et c'est pourquoi je suis appliqué à employer l'expression "se connaître soi-même". L'individu en se connaissant lui-même n'a donc pas terminé. Au contraire, cette connaissance est très féconde et d'elle surgit le véritable individu. » (*SKS*, 3, 247 ; *OC*, 4, 232). Dans cette optique, l'individu repentini développe une connaissance approfondie de lui-même, mais cette connaissance se manifeste dans une « réflexion » active, assimilable à une action, celle du choix.

<sup>455</sup> Cf. *supra*, 1.2.1.

<sup>456</sup> Habermas, *L'avenir de la nature humaine: Vers un eugénisme libéral ?*, p. 17.

dans sa conception de l'individualité : « l'“abandon des conventions rigides” oblige l'individu à prendre ses propres décisions morales, mais aussi à concevoir un projet de vie individuel fondé sur une réflexion éthique délibérée sur ce qu'il est et veut être. (*Selbstverständigung*)<sup>457</sup> ».

D'un point de vue métaphysique, ce qu'il y a d'essentiel à l'histoire personnelle de l'individu se rattache à l'Esprit absolu. Il en est tout autrement dans une optique postmétaphysique : « Dans l'attitude performative du sujet qui se choisit, l'opposition métaphysique entre ce qui est essentiel à l'individu et ce qui n'en est qu'un attribut accidentel perd toute signification<sup>458</sup>. » L'*individualité*, en tant que tâche à accomplir, fait de la biographie critique « une forme d'existence dont le soi assume lui-même la responsabilité<sup>459</sup>. » L'individu doit incarner, de façon répétée, celui qu'il est et celui qu'il veut être, à la lumière d'une prise en charge éthique de lui-même.

Habermas soulignait la pertinence philosophique de la conception identitaire de Kierkegaard<sup>460</sup>. En faisant de sa vie un projet, l'individu assure son caractère concret face à la possibilité fantasmagorique d'un rapport abstrait à soi-même. Il maintient également une distance hypothétique vis-à-vis de toute forme de vie particulière (incluant les attentes intériorisées d'autrui en tant que « moi », les conventions établies et les normes en vigueur). De plus, le souci de soi prévient contre la perte de soi dans un institutionnalisme communautaire ; le nœud d'une autocritique réside dans cette adéquation toujours à *faire* et jamais *totale*ment atteinte entre les exigences du Général, au sens kierkegaardien, et l'affirmation soutenue de son individualité. La reprise intérieure de sa biographie devient dès lors le *principe d'individuation* : « L'activité

---

<sup>457</sup> Habermas, *Parcours I*, p. 417.

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>460</sup> On peut ainsi revenir à la présentation de Mead dans la *Théorie de l'agir communicationnel* pour observer comment l'agir orienté vers l'autocritique (*Handeln in selbstkritischer Einstellung*) entre en résonance avec la conception kierkegaardienne de l'individualité : « l'identité comme Je rend une personne capable de *se réaliser elle-même dans les conditions d'un agir autonome*. » Habermas, *TAC II*, p. 113. C'est Habermas qui souligne.

autonome est liée au fait d'accepter son individualité, dans la mesure où elle doit faire ses preuves au contact de ce matériau récalcitrant qu'est notre propre biographie<sup>461</sup>. » L'individu se divise entre celui qu'il était et celui qu'il aspire à devenir ; entre le produit d'une histoire et le rédacteur de cette histoire<sup>462</sup>.

---

<sup>461</sup> Habermas, *Parcours I*, p. 396.

<sup>462</sup> *Ibid.* Autrement dit, la pensée post-métaphysique de Kierkegaard opérait une distinction entre les notions imbriquées d'acteur et de produit de l'action telles qu'elles apparaissaient chez Fichte (voir Kauffmann, Michel, « La pensée de Fichte, du Moi absolu à l'ipséité collective », in Wintermeyer, Rolf, dir., *Figures de la singularité*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2018, pp. 55-69).

### 2.3 L'autocritique face à l'intersubjectivité

Bien que Habermas ait interprété positivement la conception éthique de la vie, il appréhendait, dès sa conférence de 1987, les implications politiques, sociales et religieuses de l'individualisme kierkegaardien. L'intériorité radicale, socle de la pensée du Danois, était suffisamment réflexive pour satisfaire les conditions *intrasubjectives* d'une identité du Je, permettant à chacun de maintenir une relation critique avec soi-même en tant qu'individu historique appartenant à une communauté définie. Cependant, dans la perspective communicationnelle de Habermas, l'autocritique ne peut échapper aux conditions *intersubjectives* à travers lesquelles toute question relative à l'identité est problématisée en vertu des exigences de reconnaissance réciproque :

L'identité des individus socialisés se forme à la fois dans le médium de l'entente avec autrui par l'entremise du langage et dans le médium de l'accord intrasubjectif avec soi-même et avec ce que l'on est géographiquement. L'individualité se constitue dans les rapports de reconnaissance intersubjective et dans l'accord avec soi-même sur ce que l'on est et que l'on veut être (*Selbstverständigung*) que médiatise l'intersubjectivité<sup>463</sup>.

L'individuation, en tant que processus de socialisation, implique non seulement une scission interne entre le « je » et le « moi », mais aussi la relation interactive entre l'individu (en tant qu'*ego*) et autrui (en tant qu'*alter*) dans le cadre d'une communication rationnelle. En effet, lorsque l'individu distingue entre la personne qu'il est et celle qu'il aspire à devenir, il invoque, selon Habermas, une altérité extérieure, que ce soit son compatriote, le forum public, ou encore la *communauté idéale* — une communauté plus large où les orientations morales et subjectives sont garanties<sup>464</sup>. Même l'aventurier le plus éloigné de ses contemporains projette toujours une forme de vie dans laquelle il pourrait s'épanouir<sup>465</sup>. L'interaction réciproque entre les membres d'une

<sup>463</sup> Habermas, *Parcours I*, p. 381. Voir également Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 90.

<sup>464</sup> Pour Habermas, assumer son histoire personnelle de manière responsable devrait ainsi pouvoir contrecarrer toute « construction aventureuse » de l'identité comme Je que pourrait adopter l'individu en se constituant un for intérieur (Habermas, *TAC II*, p. 119).

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 108 ; Mead, *L'esprit, le soi et la société*, p. 326.

communauté reflète donc à la fois une orientation universaliste et l'affirmation de soi d'un individu bien accompli.

Habermas mettait en évidence deux limites majeures à la réflexivité kierkegaardienne. Tout d'abord, l'éthique de l'assesseur Wilhelm, qui restreint la prise de responsabilité à une décision individuelle sans tenir compte des critères intersubjectifs et moraux de la délibération rationnelle, se relève insuffisante pour le développement d'une *identité politique* (2.3.1). Le choix de soi ne pouvait remplacer le point de vue collectif par lequel les membres d'un groupe évaluent les traditions en vigueur. Ensuite, Habermas critiquait la nature profondément religieuse de la justification kierkegaardienne de soi (2.3.2). L'individu singulier soutient son *identité personnelle* en se référant au jugement de Dieu, échappant ainsi à la présentation communicationnelle de son projet de vie<sup>466</sup>.

### 2.3.1 *Le choix de soi convient-il à une identité politique ?*

Selon Habermas, la conception kierkegaardienne de la relation à soi et à son histoire échappait aux apories du nationalisme identitaire allemand qui réémergeait dans les années 1980. En comparant la rédaction de sa biographie et la prise de responsabilité d'une nation devant son histoire, il apparaissait que l'individu kierkegaardien avait une relation au temps libérée de toute nostalgie du passé. Bien que l'histoire personnelle ne soit pas une version réduite de l'histoire

---

<sup>466</sup> Le premier argument, relatif à l'identité politique, s'appuie directement sur le raisonnement exposé par Habermas lors de sa conférence de 1987. Le second, centré sur l'identité personnelle, trouve son fondement dans les critiques qu'il développe dans ses travaux de 1992 (« Kommunikative Freiheit und negative Theologie. Fragen an Michael Theunissen ») et de 2004 (« Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie ») (cf. supra, n. 315 et n. 316).

d'une nation, toute identité critique requiert une projection vers l'avenir basée sur une introspection critique<sup>467</sup>.

Cependant, Habermas mettait en garde contre l'exagération de l'analogie entre la responsabilité éthique *individuelle* et la responsabilité politique *collective*. Le penseur allemand plaide en faveur d'une identification politique fondée sur des valeurs postnationales, en soulignant l'importance du forum public. Selon lui, «l'identité posttraditionnelle perd tout caractère substantiel, tout caractère ingénu ; elle n'existe que sur le mode de la controverse publique, argumentée, autour de l'interprétation de ce que peut être un patriotisme constitutionnel dont la concrétisation ponctuelle est toujours le fruit de nos conditions historiques<sup>468</sup>. » Toute analyse sérieuse des traditions nationales doit se faire dans le cadre de *la controverse publique* — la querelle historiographique des années 1980 en donne du reste un éclatant exemple. Une réflexivité postnationale repose donc sur le dialogue argumenté. En partant de postulats permettant des critiques évidentes, les membres d'un groupe social peuvent remettre en question leur mode de vie et les traditions qui le définissent.

Le patriotisme constitutionnel, en ce sens, représente une identification politique fondée sur un important décentrement de ses membres — un patriotisme « dégrisé », qui transcende toute tradition culturelle ancrée dans la société. L'adéquation entre la nation et une forme de vie sociale est alors remplacée par des procédures et des principes abstraits (*abstrakte Verfahren und Prinzipien*) : « Ceux-ci ont trait aux conditions présidant la vie en commun et la communication entre des formes de vie différentes, coexistant à égalité de droit — tant à l'intérieur que vers l'extérieur<sup>469</sup>. » Seul le respect de ces conditions formelles permet à l'identité de groupe de trouver

---

<sup>467</sup> SKS, 18, 194.

<sup>468</sup> Habermas, *Écrits politiques*, p. 339. C'est Habermas qui souligne.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 310.

un équilibre entre le particularisme national et « l'universalisation de la démocratie et des droits de l'homme<sup>470</sup>. »

Kierkegaard, pour sa part, « ne parle [...] nullement des identités collectives, mais seulement de l'identité des personnes individuelles<sup>471</sup>. » Le penseur danois s'opposait à *une certaine forme d'identification au groupe*. Ses critiques du « public » et de la « foule » dans *Un compte rendu littéraire* mettaient en évidence le nivellement par lequel l'individu devient une entité homogène et abstraite — un fantôme de lui-même<sup>472</sup>. Tous les regroupements ne mènent pas nécessairement à l'aliénation individuelle<sup>473</sup> ; cependant, la catégorie sur laquelle Kierkegaard a consacré son œuvre, celle de l'*individu singulier*, appelle à une intensification de l'intériorité et la démarcation individuelle concrète par rapport au groupe<sup>474</sup>.

Le choix de soi est une décision solitaire que l'individu prend pour assurer sa continuité. Cependant, cette décision ne suffit pas à établir ou maintenir une identité politique postnationale décentrée :

Eu égard à la vie individuelle, le décisionnisme (*Dezisionismus*) de *Ou bien... ou bien...* dénote déjà une forte stylisation. Ici, le poids de la “décision” doit surtout souligner le caractère autonome et conscient du “se saisir soi-même” (*Sich-selbst-Ergreifens*). À cela ne peut correspondre, sur le plan des traditions partagées intersubjectivement, — qui ne sont à la disposition d'aucun individu —, que le caractère autonome et conscient d'une querelle réglée publiquement<sup>475</sup>.

---

<sup>470</sup> *Ibid.* Comme nous le verrons plus loin, l'autocritique repose également sur le contexte intersubjectif, mais s'exprime davantage à travers la présentation communicationnelle de soi que par le biais de la controverse (cf. infra, 2.3.2).

<sup>471</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>472</sup> *SKS*, 8, 86 ; *OC*, 8, 86. Cf. supra, 1.3.1.

<sup>473</sup> À ce sujet, Kierkegaard oppose la société contemporaine à la conception de la vie commune chez les Grecs (*SKS*, 8, 87 ; *OC*, 8, 210). Il établit une distinction entre le public (qui demeure constant) et des entités telles que « la génération, la nation, l'assemblée générale, la communauté, la personne humaine », qu'il considère comme porteuses de responsabilité. (*SKS*, 8, 88 ; *OC*, 8, 211).

<sup>474</sup> *SKS*, 8, 92 ; *OC*, 8, 216.

<sup>475</sup> Habermas, *Écrits politiques*, pp. 310-311.

Il est important de préciser que le terme « décisionniste » est ici dépouillé de toute connotation politique péjorative et renvoie plutôt à un aspect fondamental de la question éthique. Dans *Ou bien... ou bien...* l'assesseur Wilhelm opposait le moment décisif du choix de soi pour la personnalité à la période de délibération qui le précède et qui, jusqu'à un certain point, empêche sa réalisation :

Un instant il peut se faire, ou paraître, que les deux objets du choix se trouvent en dehors de celui qui choisit ; il n'y a aucun rapport entre lui et eux, il peut se maintenir en indifférence vis-à-vis d'eux. C'est l'instant de la délibération (*Overveielse*), mais celui-ci, comme l'instant platonique, n'a aucune existence vraie, et surtout pas dans le sens abstrait dans lequel tu veux le maintenir ; et plus on fixe le regard là-dessus, moins il est. Ce qui doit être choisi se trouve dans le rapport le plus profond avec celui qui choisit, et lorsqu'il est question d'un choix qui concerne une question vitale, l'individu doit vivre en même temps et arrive ainsi facilement à dénaturer le choix en l'ajournant, bien qu'il délibère sans cesse, pensant ainsi tenir bien à l'écart l'un de l'autre les deux objets contraires du choix<sup>476</sup>.

La délibération que conteste Wilhelm nuit à l'individu, car « la voix intérieure de la personnalité n'a pas le temps de faire des hypothèses ». L'individu risque alors de rester dans l'irrésolution ou pire, de laisser d'autres décider à sa place<sup>477</sup>. Le choix de soi, subjectif et passionné, est distinct de la délibération sous ses formes hyperréflexives (la spéculation systématique) ou publiques (le débat de société). Il concerne, nous l'avons vu, la disposition de la volonté en vue de la réussite de son projet, plutôt que les pouvoirs de la raison humaine.

Le rôle de la délibération diffère considérablement lorsqu'il s'agit d'orientations universelles. À ce propos, Habermas s'appuyait sur la théorie psychosociale et normative de Mead pour illustrer que toute prise de position critique se situe inévitablement dans un contexte intersubjectif, et permet ainsi toute interprétation culturelle des normes. L'individu mature renforce son sens moral au cours du processus de socialisation, où se développe progressivement une dynamique cohérente

---

<sup>476</sup> SKS, 3, 160-161 ; OC, 4, 148-149.

<sup>477</sup> SKS, 3, 161 ; OC, 4, 149.

entre le soi et le monde extérieur. Une formule succincte de Mead illustre le lien entre l'intersubjectivité et l'intérêt général : « Puisque la nature humaine est essentiellement sociale, les fins morales elles aussi doivent être sociales. [...] C'est en tant qu'être moral que l'homme est moral<sup>478</sup>. » Si les normes ont un caractère impératif, c'est parce que toute atteinte du lien social représente un danger pour les membres d'une collectivité — la voie de *tous* étant la voie universelle<sup>479</sup>.

Le caractère d'obligation du devoir moral élève chacun de ses intérêts particuliers vers des intérêts plus larges que les siens, c'est-à-dire ceux de tous les individus touchés par une norme particulière. Il s'agissait alors pour Mead d'envisager la priorité de l'*intérêt général* sur l'intérêt personnel : « Quand nos intérêts immédiats entrent en conflit avec ceux des autres que nous avons ignorés, nous avons tendance à oublier ces derniers et à tenir compte uniquement des nôtres. La difficulté, c'est de prendre conscience de ces intérêts plus larges et de les associer rationnellement avec ceux qui sont plus immédiats<sup>480</sup> ». L'individu qui tient compte des intérêts de tous de façon impartiale (ne nie pas les siens) ; celui-ci acquiert au contraire ce que Mead appelait un soi plus développé, ou plus large (*larger self*)<sup>481</sup>.

Le jugement moral légitime coïncide ainsi avec le point culminant du développement équilibré de l'adulte. Pour tenir compte de l'intérêt général, il se prend en charge de façon responsable, entre autres contre ses propres tendances passionnelles, mais aussi contre ses penchants égoïstes<sup>482</sup>.

---

<sup>478</sup> Mead, *L'esprit le soi et la société*, p. 326.

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>480</sup> *Ibid.*, pp. 329.

<sup>481</sup> Habermas, *TAC II*, p. 107 ; Mead, *L'esprit, le soi et la société*, p. 327.

<sup>482</sup> Dans le cadre de son élaboration plus systématique d'une « éthique de la discussion », Habermas distingue deux principes fondamentaux permettant à l'impératif catégorique kantien du domaine strictement subjectif pour s'inscrire dans le champ de l'argumentation morale. Le premier, le principe « D », stipule que « seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique ». Le second, le principe « U », précise que « dans le cas des normes valides, les conséquences et les effets

Mead dénonce, par le biais de sa notion forte de sociabilité humaine, toute *représentation subjectiviste* de l'ascension générale vers les normes universelles :

Mais de fait, des motifs et des buts de l'action ont quelque chose d'intersubjectif ; ils sont toujours déjà interprétés à la lumière d'une tradition culturelle. [...] Mais si les motifs et les buts de l'action ne sont accessibles qu'à travers des interprétations dépendant du passé, l'acteur singulier ne peut être l'instance ultime pour réviser et perfectionner l'interprétation de ses besoins. [...] *La tradition où l'individu a grandi n'est pas à sa disposition ; tout aussi peu est-il maître des interprétations culturelles à la lumière desquelles il comprend les motifs et les buts de son action, ses intérêts et sa ligne de conduite pour les valeurs*<sup>483</sup>.

L'humilité dont fait preuve le sujet en exprimant son jugement moral concorde ainsi avec une élévation personnelle hors de soi. Tout acteur particulier, en tant que soi social, ne peut être garant de son propre jugement moral sans transgresser le contexte intersubjectif dans lequel il s'inscrit. Dans sa conférence de 1987, Habermas reprenait pratiquement mot pour mot ce qu'il avançait quelques années auparavant dans sa *Théorie de l'agir communicationnel* : l'appropriation des traditions partagées intersubjectivement n'est pas à la disposition de l'individu<sup>484</sup>.

La démarche de l'individu kierkegaardien reflète, quant à elle, un souci personnel envers sa propre histoire, ce qui conduit à une critique des pratiques en vigueur, mais uniquement dans la perspective limitée du bien-fondé *pour soi-même* des us et coutumes établis. La correspondance entre la prise de responsabilité individuelle kierkegaardienne et la responsabilité collective se limite donc à une analogie : on ne choisit pas ce qui est essentiel à son histoire personnelle de la même manière qu'une nation choisit quelles traditions préserver.

---

secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être acceptées sans contraintes par tous. » (Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 17).

<sup>483</sup> Habermas, *TAC II*, p. 108. Je souligne.

<sup>484</sup> Habermas, *Écrits politiques*, p. 311.

Habermas distinguait ainsi la question *éthique* (quelle personne suis-je et ai-je envie d'être ?) de la question *morale* (que devons-nous faire ?) en ce qui concerne le renouvellement des traditions<sup>485</sup>. Ainsi, la question éthique ne découle pas d'une réflexion de type morale : « la réponse à la question : qui veut-on être ?, ne peut être rationnelle au sens d'une décision morale. Cette "décision existentielle" est certes une condition nécessaire en vue d'une attitude morale envers sa propre histoire vécue, mais elle n'est pas elle-même le résultat d'une réflexion morale<sup>486</sup>. » Pour Habermas, il est important de ne pas confondre les critères de bonheur ou de réussite personnelle avec les critères moraux de justesse normative, qui seuls reposent sur une délibération permettant au groupe de s'orienter moralement<sup>487</sup>.

Tant Habermas que Kierkegaard reconnaissent le « moment incontournable d'arbitraire » dans le choix d'un projet de vie<sup>488</sup>. Pour le penseur allemand, l'individu qui adhère à une identité politique décentrée, guidée par des principes sobres, s'oriente tout de même vers la moralité universelle et ajuste ses aspirations éthiques personnelles en conséquence : « Si la vie doit réussir, celles-ci n'ont pas le droit de contredire les exigences morales ; mais leur substance elle-même ne saurait se justifier elle-même à partir de point de vue universel<sup>489</sup>. » Ainsi, bien que l'autocritique constitue le moment clé de la formation identitaire et prépare en quelque sorte l'adhésion réfléchie aux normes, la question morale demeure prioritaire par rapport à la question éthique, étant le résultat d'une « procédure argumentative universelle », et non de choix subjectifs préférentiels<sup>490</sup>.

---

<sup>485</sup> Habermas, *L'avenir de la nature humaine: Vers un eugénisme libéral ?*, pp. 10-15 ; *De l'éthique de la discussion*, p. 76.

<sup>486</sup> Habermas, *TAC II*, p. 123.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>490</sup> Russ, Jacqueline, « Morale et éthique chez Jürgen Habermas », in *La pensée éthique contemporaine*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 25.

L'acte éthique par lequel un individu se comprend de manière autonome *ne suffit pas* à constituer une conscience identitaire postnationale. Bien que le souci de cohérence personnelle soit central à l'autocritique, il risque de prédominer sur le processus intersubjectif et sur les orientations universelles de l'action, compromettant ainsi le bien de la communauté. L'assesseur Wilhelm remarquait, pour sa part, que la personnalité, « dans sa validité suprême », n'est pas anarchique et ne se donne pas sa loi<sup>491</sup>, ce qui permet notamment d'éviter les dérives du relativisme moral. En revanche, la relecture kierkegaardienne du devoir kantien met l'accent sur l'intériorité du sujet, qui se choisit par une décision solitaire. Dès lors, une question cruciale se pose pour la réception habermassienne du projet kierkegaardien : le retour à la sphère de l'intériorité est-il *compatible* avec les exigences communicationnelles qui informent l'identité personnelle ?

### 2.3.2 *La justification de soi devant autrui*

Habermas, en s'alignant sur Kierkegaard, critique une conception identitaire qui subordonne l'individualité à des institutions étatiques sur le plan politique, ou à une totalité universelle métaphysique. Selon lui, la conscience identitaire nationale et l'institutionnalisme hégélien entravent un degré suffisant de réflexivité éthique sur nos modes de vie dans notre monde posttraditionnel. Cependant, il partage avec Hegel l'idée que la formation de l'identité personnelle est intrinsèquement liée à la vie en communauté<sup>492</sup>. Il est vrai que la formation identitaire ne se réduit pas simplement à un processus de développement où l'individu, par humilité, s'élève vers sa communauté immédiate. Lorsque l'identité adopte une dimension critique ou réflexive, cette élévation s'accompagne d'un détachement personnel vis-à-vis des conventions sociales et des

---

<sup>491</sup> SKS, 3, 251 ; OC, 4, 237.

<sup>492</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, pp. 19-20.

normes établies. Même les nuances existentielles de cette démarche personnelle ne remettent pas en question le processus intersubjectif par lequel *toute* identité peut être validée. Au contraire, plus le sens critique individuel est sollicité, plus la projection d'une *communauté de communication idéale* (*ideale Kommunikationsgemeinschaft*) gagne en importance<sup>493</sup>.

Selon Habermas, la frontière qui peut se révéler conflictuelle entre le *monde extérieur*, « concentré sur la réalité institutionnelle », et le *monde intérieur* « des expériences spontanées » ne doit pas aller jusqu'à compromettre la dimension interpersonnelle de la réalisation de soi<sup>494</sup>. En se repliant éthiquement sur lui-même, l'individu prend ses distances en tant que "je" face à l'Autrui généralisé, tout en restant conscient, en tant qu'être responsable, des exigences de l'intérêt général. À ce titre, la « capacité à donner une continuité à sa propre histoire vécue<sup>495</sup> » se fonde non seulement sur une interrogation personnelle sur le type de personne que l'on aspire à devenir, mais aussi sur la construction d'un *idéal* — autant en vue des orientations morales que subjectives<sup>496</sup>.

Le recours à un ordre abstrait, qui « transcende l'ordre spécifique » (ou concret), permet de surmonter les obstacles à l'expression de soi comme sujet autonome tout en évitant un repli subjectif complet. De même, la projection d'une communauté idéale garantit, au niveau collectif, la primauté de l'universalité sur la particularité communautaire. Elle offre également, au niveau individuel, un modèle pour envisager la réalisation de soi de chaque membre, c'est-à-dire un « idéal de relations mutuelles sans contraintes<sup>497</sup> ». Habermas illustre ce point par le sentiment sur

---

<sup>493</sup> Habermas, suivant Mead, définit la communauté de communication idéale comme « utopie », servant « à reconstruire une intersubjectivité intacte, qui rende possible une communication sans entraves entre les individus ainsi qu'une identité de l'individu librement réconcilié avec lui-même. (Habermas, *TAC II*, p. 8). Cette projection correspond ainsi aux « conditions idéalisées du discours universel » (*Ibid.*, p. 107).

<sup>494</sup> Habermas, *TAC II*, p. 51.

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 111.

sa propre valeur (*Eigenwertgefühlen*) que certains individus éprouvent, et le sens de supériorité qu'ils peuvent ressentir par rapport à leurs pairs :

L'activité créatrice de l'artiste ou celle du scientifique est considérée comme une forme exemplaire de la réalisation de soi ; mais pas seulement eux, toutes les personnes ont besoin de confirmer leur valeur à leurs propres yeux, grâce à des performances ou des propriétés remarquables. Ainsi se forme un sentiment de supériorité qui perd ses côtés moralement problématiques dès lors que l'autovalorisation de l'un ne se fait pas au détriment de celle de l'autre<sup>498</sup>.

Ainsi, la méthode par laquelle le potentiel d'autoréalisation est protégé par le « je » est fondamentalement intersubjective. Dans sa forme exemplaire, elle exige une « présentation communicationnelle de soi (*kommunikative Selbstdarstellung*)<sup>499</sup> » qui puisse être reproduite par tous les individus concernés. En ce sens, l'activité de l'artiste ou celle du scientifique en dehors d'un paradigme peuvent honorer l'expression de soi, selon Habermas, à condition qu'elles soient motivées par l'image d'une communauté plus large<sup>500</sup>. Par conséquent, une personne adoptant un point de vue critique se place, en quelque sorte, au-dessus de la communauté actuelle, mais reste moralement motivée par le bien-être de ses membres et ajuste son comportement en conséquence<sup>501</sup>.

Lors de sa conférence de 1987, Habermas mettait en lumière, à travers l'exemple de Kierkegaard, la vulnérabilité d'une identité qui repose essentiellement sur une décision individuelle tournée vers soi :

[On] est conduit alors à se demander comment il faudrait que soient structurés les contextes partagés intersubjectivement dans lesquels se tissent la vie, pour que non seulement ils permettent la formation d'identités personnelles exigeantes (*anspruchsvoller*), mais encore qu'ils aillent au-devant de ces processus permettant

---

<sup>498</sup> *Ibid.*

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>500</sup> Ce raisonnement s'appuie sur la perspective psychosociale meadienne : « Mead voit dans le “je” la capacité généralisée de trouver des solutions créatrices pour des situations où quelque chose comme la réalisation de soi de la personne est en jeu » (*Ibid.*, p. 50).

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 111.

qu'on se trouve soi-même. De quoi devraient être pourvues les identités de groupe qui pourraient compléter et stabiliser le type d'identité du Je (*Ich-Identität*) que Kierkegaard projette et qui, tel qu'il est, est à la fois menacé (*gefährdeten*) et non vraisemblable (*unwahrscheinlichen*)<sup>502</sup> ?

D'après Habermas, la concordance entre l'individu particulier et l'individu général ne met pas en évidence l'importance cruciale de la communauté (et de l'identification au groupe) dans la validation de l'identité personnelle. Cette critique vise précisément l'image jugée trompeuse d'une intériorité comprise comme une « autonomie privée » séparée de l'interaction avec une « autonomie publique »<sup>503</sup>.

Or, chez Kierkegaard, l'intériorité se définit principalement par son opposition à une certaine compréhension du rapport individuel au monde extérieur. Dès les premières lignes de l'avant-propos, d'*Ou bien... Ou bien...*, le pseudonyme et éditeur Victor Eremita, introduit l'une des questions centrales du livre (et de l'œuvre kierkegaardienne) : « Peut-être, cher lecteur, as-tu quelquefois douté un peu, malgré tout, de l'exactitude de la célèbre thèse philosophique d'après laquelle l'extérieur est l'intérieur et l'intérieur l'extérieur ?<sup>504</sup> » L'intériorité représentait un moment clé du développement de la personnalité éthique, où l'individu donne une continuité à sa vie par le repentir. Habermas a mis en avant l'influence augustinienne de cette démarche à plusieurs moments de sa réception<sup>505</sup>. Kierkegaard s'inspirait en effet de saint Augustin et de saint Paul pour défendre l'*incommensurabilité* de l'intérieur et de l'extérieur<sup>506</sup>.

---

<sup>502</sup> Habermas, *Écrits politiques*, p. 309.

<sup>503</sup> Voir Habermas, *Parours II*, p. 16.

<sup>504</sup> *SKS*, 2, 11 ; *OC*, 3, 3.

<sup>505</sup> Cf. supra, 2.1.2.c.

<sup>506</sup> Voir, par exemple, ce passage de l'épître aux Corinthiens : « Voilà pourquoi nous ne perdons pas courage. Et même si notre être extérieur se détériore peu à peu, intérieurement, nous sommes renouvelés de jour en jour. » (2 *Cor.* 4, 16-18). Augustin exprime également cette tension dans ses *Confessions* : « Tu m'as fait pour toi, Seigneur, et mon cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi. » (*Confessions*, Paris, Seuil, 1982, I, 1, p. 29). Ce passage illustre le contraste entre l'intériorité de l'âme, qui cherche Dieu comme son seul repos, et l'impossibilité de la mesurer ou de la réduire à des critères extérieurs.

Pour Habermas, c'est pourtant dans ce monde extérieur que se situe le forum public, où les revendications individuelles trouvent leur légitimité dans une réciprocité intersubjective<sup>507</sup>. Une réflexivité personnelle inclut à la fois l'altérité intérieure, par laquelle le sujet se dédouble en « moi » et en « je » (l'intrasubjectivité), et l'altérité extérieure, ou réelle, par laquelle *ego* rencontre *alter*. Selon Habermas, cette reconnaissance intersubjective de soi assure la validité d'une prise de position critique personnelle, même dans les cas extrêmes où l'identité ne semble pas pouvoir être revendiquée expressément devant autrui. En effet, certains cas spécifiques requièrent que la présentation critique de soi ait lieu devant un ordre abstrait, comme en témoignent les exemples du scientifique et de l'artiste<sup>508</sup>.

La réception habermassienne inclut, en plus d'une analyse nuancée de la conception éthique de la vie, une critique rigoureuse de l'individualisme kierkegaardien, en particulier des implications religieuses de l'intériorité radicale. Habermas met en évidence la nature chrétienne de cette pensée « détournée du monde » à deux moments précis : d'abord, en comparant la démarche kierkegaardienne et celle de Rousseau dans ses écrits autobiographiques (a) ; ensuite, en montrant comment l'*individu singulier* de Kierkegaard surmonte les différentes formes de désespoir (b).

---

<sup>507</sup> Voir, à cet effet, le texte « Contre la normalisation du passé », in Habermas, *Écrits politiques*, p. 291 : « L'intellectuel n'est pas seul avec sa conscience morale ; il s'adresse à un espace public démocratique et en appelle à des droits dont il peut supposer qu'ils sont reconnus et acceptés. »

<sup>508</sup> Habermas affirme, à ce propos, que « l'appartenance à une communauté de communication idéale a une puissance explosive (*sprengende Kraft*) », dans la mesure où elle met au défi les attentes généralisées de la communauté concrète. (*TAC II*, p. 110).

a) *L'individu singulier et le confesseur public rousseauiste*

En comparant l'approche éthico-religieuse de Kierkegaard à celle qu'adoptait Rousseau dans ses écrits autobiographiques, Habermas cherchait notamment à situer chacune de ces philosophies de l'authenticité personnelle dans le contexte du processus moderne de sécularisation. Bien que les deux penseurs aient proposé une vision chrétienne de l'individu, la religiosité n'avait pas le même rôle dans chaque cas.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, Rousseau évoquait la quête de soi avec une forte connotation morale et religieuse : « Que la trompette du jugement dernier sonne quand elle voudra ; je viendrai, ce livre à la main, me présenter devant le souverain juge<sup>509</sup> », écrivait-il dans le préambule à ses *Confessions*. Le Genevois utilisait une terminologie chrétienne jusque dans le choix du titre de son ouvrage. Cependant, l'usage du langage religieux était avant tout un effet de style : « [la confession] n'est plus ici qu'une métaphore de la scène intramondaine, privée de toute transcendance<sup>510</sup> ». Selon Habermas, il ne s'agissait plus d'implorer la miséricorde de Dieu, mais de « conquérir la reconnaissance publique » par la confession séculière (*Selbstbekenntnis profaniert*) ; l'expérience de la conversion, le thème de la conscience du péché et l'espoir de la rédemption prévalaient, « mais les équivalents séculiers changent la signification de la justification religieuse. Celle-ci devient un désir de reconnaissance devant le tribunal que constitue l'assemblée des contemporains, comme celui que l'on est et que l'on souhaite être soi-même<sup>511</sup>. »

---

<sup>509</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Les Confessions. Livre premier*, in *Collection complète des œuvres de Rousseau*, 25 vols., Genève, Bibliothèque de Genève, 1782, tome 19, pp. 3-4.

<sup>510</sup> *Parcours I*, p. 397.

<sup>511</sup> *Ibid.* Traduction modifiée.

Avant Kierkegaard, Rousseau montrait par l'écriture un exemple d'appropriation authentique de son existence individuelle<sup>512</sup>. À travers ses écrits, il se dévoilait tel qu'il était, dans le but d'exposer les limites morales de ses concitoyens, qui manquaient d'ouverture pour le comprendre. Sa confession dépendait tout de même de l'acceptation par le lecteur à venir, qu'il considérait comme faisant partie d'« une postérité au jugement juste<sup>513</sup> », moralement capable d'entériner sa revendication à l'identité. Rousseau accordait ainsi une valeur primordiale au forum public — sinon pourquoi partager ses confessions ? — sans se soumettre aveuglément au jugement de ses pairs. Son projet de vie était ainsi validé de façon provisoire dans « l'espace public universel » en respect des conditions symétriques et réciproques de toute revendication identitaire<sup>514</sup>.

Quant à lui, Kierkegaard explorait également la notion d'identité en utilisant le vocable chrétien. Il décrivait la *conversion* par laquelle l'individu s'affranchit de la vie esthétique et se *repent* de ses *péchés*. Pour Habermas, ces concepts peuvent être interprétés de manière plus séculière, car ils se rapportent à la conception éthique de la vie : le choix de soi transforme l'individu *comme* la conversion transforme le chrétien. Cependant, pour Kierkegaard, le moment où l'individu donne une continuité à son existence en devenant concret ne constitue pas le point culminant du développement de la personnalité. En comparant Kierkegaard à Rousseau, Habermas

---

<sup>512</sup> Habermas, en critiquant Kierkegaard, ne visait pas nécessairement le caractère « mensonger » de ses écrits, mais plutôt ce que l'écriture indirecte kierkegaardienne pourrait signifier du point de vue de la communication rationnelle. Certes, on peut remettre en doute la sincérité de Rousseau dans ses dialogues, mais il s'offre néanmoins à la critique de son lecteur à travers une écriture directe, même si celle-ci n'est pas absolument transparente. Kierkegaard, en revanche, reste moins visible, car son objectif est différent : sa maïeutique vise avant tout l'édification du lecteur, et non la justification de l'auteur qui reste en partie dissimulé derrière des pseudonymes. La confession rousseauiste, en tant qu'acte public, est par définition ouverte et en attente d'un jugement extérieur. Rousseau, bien qu'animé d'un mépris pour ses pairs, plaçait néanmoins sa confession devant un public — une audience ultérieure (une communauté à venir) et supérieure (capable d'un jugement plus juste) : « Qu'ils me fassent désormais du bien ou du mal, tout m'est indifférent de leur part, et quoi qu'ils fassent, mes contemporains ne seront jamais rien pour moi. Mais je comptais encore sur l'avenir, et j'espérais qu'une génération meilleure, examinant mieux et les jugements portés par celle-ci sur mon compte et sa conduite avec moi, démêlerait aisément l'artifice de ceux qui la dirigent et me verrait enfin tel que je suis. » (Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, in *Collection complète des œuvres de Rousseau*, tome 20, pp. 217-218.)

<sup>513</sup> *Parcours I*, p. 397.

<sup>514</sup> *Ibid.*

se penchait sur les stades de l'existence, où la vie religieuse se superpose à l'alternative entre la déroute esthétique et la rigueur éthique :

Le stade éthique de la vie n'est qu'un passage au stade religieux, où le dialogue avec soi-même masque la prière, soit le dialogue avec Dieu [...] La conscience chrétienne du péché, comme l'attente protestante de la grâce, incite à se convertir à une vie qui n'acquiert forme et cohérence que dans la perspective d'une justification qu'il s'agira d'apporter au Jugement dernier<sup>515</sup>.

À l'instar d'Adorno et de Lukács, Habermas mettait en avant le caractère transitoire du moment éthique dans l'économie de l'œuvre kierkegaardienne<sup>516</sup>. La première conversion, par laquelle l'individu devient le rédacteur de sa propre biographie, sert de prélude à la conversion religieuse, qui transforme encore la manière dont l'individu se rapporte aux catégories de l'existence. En effet, la relation autocritique préparait l'individu à une relation fondée sur la foi avec Dieu.

L'ouvrage autonome *Point de vue explicatif sur mon œuvre d'écrivain (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed)*, rédigé en 1848, mais publié dans son intégralité quatre ans après la mort de Kierkegaard, illustre parfaitement le contraste entre la religiosité séculière de Rousseau et le luthérianisme affirmé du Danois. Dès l'introduction, Kierkegaard précisait son rôle en tant qu'auteur, ainsi que l'objet de ce livre autobiographique :

Ce petit ouvrage se propose donc de dire ce que je suis vraiment comme auteur, que j'ai été et suis un auteur religieux, que mon œuvre d'écrivain tout entière se rapporte au christianisme (*Christendommen*), au problème du devenir chrétien, avec des visées polémiques directes et indirectes contre cette formidable illusion qu'est la chrétienté (*Christenheden*), ou la prétention que tous les habitants d'un pays sont, tels quels, des chrétiens<sup>517</sup>.

---

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 396. Bien que ce passage résume l'essence de la critique habermassienne du fond religieux du projet kierkegaardien, il convient de noter que la première intervention de Habermas dans la querelle avec les historiens débute par une référence positive au Jugement dernier dans une optique tout à fait kierkegaardienne : « Le Jugement dernier constitue bien une abstraction, mais c'est aussi de là qu'est issue l'articulation conceptuelle associant l'individualité et l'égalité, sur laquelle reposent encore les principes universalistes de notre constitution » (*Écrits politiques*, pp. 219-220).

<sup>516</sup> Cf. supra, 1.3.1.

<sup>517</sup> SKS, 16, 11 ; OC, 17, 3-4.

Kierkegaard n'utilise pas un langage religieux simplement comme métaphore ; il se positionne en tant qu'écrivain religieux, défenseur d'une conception authentique de la vie chrétienne. Son œuvre poursuit une visée polémique, indirecte dans ses écrits pseudonymes, où la fonction de « tromperie » (*Bedrag*) rappelle une nouvelle forme de maïeutique, destinée à libérer l'individu de ses illusions sans lui imposer une vérité prédéfinie<sup>518</sup>. Mais cette polémique devient plus explicite, et surtout plus provocatrice, à partir de 1846, notamment lors de ses attaques contre l'Église danoise (*Kirkestorm*)<sup>519</sup>. Son objectif déclaré : se mettre « au service de la vérité » (*Sandhedens Tjeneste*)<sup>520</sup>, et ainsi encourager son lecteur à entreprendre une démarche religieuse authentique, selon les exigences éthique et spirituelle du « devenir chrétien ».

Dans ce texte, Kierkegaard expliquait la nature de sa vocation sans chercher à se justifier. Cette autobiographie n'est pas une apologie ; il se compare à Socrate qui, sous le conseil de son daimôn, avait refusé de se défendre directement lors de son procès<sup>521</sup>. Kierkegaard insiste sur la relation entre l'écrivain critique-religieux et son lecteur contemporain. Tout d'abord, il inverse les rôles : ce n'est pas lui qui est sur le banc des accusés ; il se considère comme l'avocat de l'accusation (*Aktor*), dénonçant les entraves imposées par l'Église danoise à l'édification individuelle<sup>522</sup>. Ensuite, il reconnaît que ses intentions ont pu être mal comprises, car son mode de communication peut facilement faire passer le déni de soi (*Selvfornegtelse*) pour de l'amour-propre (*Selvkjærlighed*)<sup>523</sup>. Enfin, il souligne que les exigences chrétiennes plongent l'individu dans « la

---

<sup>518</sup> SKS, 16, 35-36 ; OC, 17, 28-29.

<sup>519</sup> En ce qui concerne la querelle contre l'Église danoise, cf. supra, pp. 5 et ss.

<sup>520</sup> SKS, 16, 13 ; OC, 17, 5.

<sup>521</sup> SKS, 16, 12 ; OC, 17, 4. Dans *La maladie à la mort*, Anti-Climacus qualifiait de celui qui soutenait la chrétienté dans le christianisme de « second Judas » (SKS, 11, 200 ; OC, 16, 242).

<sup>522</sup> SKS, 16, 12 ; OC, 17, 5.

<sup>523</sup> SKS, 16, 13 ; OC, 17, 5.

crainte, le tremblement et la solitude » — des réalités incompréhensibles pour un public collectif, impersonnel et dénué de passion<sup>524</sup>.

La présentation kierkegaardienne de soi diffère profondément de celle de Rousseau, car elle ne repose pas sur la reconnaissance mutuelle entre individus rationnels dans un espace public universel. Même dans une œuvre autobiographique, l'écrivain danois ne peut se rendre entièrement transparent : l'intériorité, et la relation à Dieu relèvent de la sphère privée de la personne (*private Personlighed*) et ne peuvent être rendues publiques<sup>525</sup>. Comme l'a noté Habermas, le projet kierkegaardien conserve la structure d'une prière, s'inscrivant dans la tradition augustinienne des dialogues intérieurs entre l'âme solitaire et Dieu, où les actions de l'individu sont justifiées par le jugement d'un être transcendant et miséricordieux<sup>526</sup>. Seule cette réalité extramondaine et intemporelle peut, pour ainsi dire, valider le projet de vie d'un individu singulier.

Ce caractère résolument religieux du projet kierkegaardien transforme ainsi la tâche éthique, établissant une distinction radicale et insurmontable entre l'individu autocritique et le public impersonnel<sup>527</sup>.

#### b) *L'individu singulier face au désespoir*

Habermas fondait son analyse du religieux kierkegaardien sur le raisonnement du pseudonyme Anti-Climacus dans *La maladie à la mort*. Dans cet ouvrage, que Kierkegaard lui-même classait

---

<sup>524</sup> SKS, 16, 13 ; OC, 17, 5.

<sup>525</sup> SKS, 16, 13-14 ; OC, 17, 6.

<sup>526</sup> Habermas, *Parcours I*, p. 396 : « De saint Augustin à Kierkegaard, les monologues intérieurs de l'écrivain faisant profession de foi et poursuivant une œuvre missionnaire conservent la structure de la prière. » Concernant l'influence augustinienne sur Kierkegaard, cf. supra, n 373 et n. 506.

<sup>527</sup> En effet, selon Kierkegaard, chercher directement l'approbation du public signifierait sa perte du point de vue de l'éternel (SKS, 16, 12 ; OC, 17, 4-5).

parmi ses écrits religieux<sup>528</sup>, la crise identitaire était désignée par le terme de désespoir (*Fortvivlelse*). Selon Anti-Climacus, chaque individu particulier ferait l'expérience de la « maladie du soi » dont témoigne l'histoire de Lazare dans l'Évangile de Jean (11, 4). Ce trouble spirituel, et non physique, représente à son paroxysme, « l'échec de la vie humaine en entier<sup>529</sup> ». Le chemin inverse, de la maladie à la guérison, mène à la libération de tout désespoir, c'est-à-dire à l'édification (*Opbyggelse*) et au réveil (*Opvækkelse*)<sup>530</sup>.

Habermas posait ainsi la question centrale de son analyse : « Comment est-il possible d'être soi-même, ce qui doit être présupposé dans le processus même d'émancipation de l'omniprésence du désespoir ? Qu'est-ce qui rend possible l'identité personnelle en tant que processus d'« annihilation permanente (*ständigen Vernichtens*) de la possibilité du désespoir<sup>531</sup> ? » En effet, quel rapport à son individualité émerge de la perspective des stades de l'existence, si l'on considère le désespoir comme un aspect fondamental du développement de la personnalité ? Selon Kierkegaard, le désespoir se manifeste sous diverses formes, chacune correspondant à une manière dont l'« être-soi authentique<sup>532</sup> » peut échouer. L'édification individuelle se traduit, en fin de compte, par le passage de la réalité éthique à la singularité religieuse. Selon Habermas, cette

<sup>528</sup> Habermas, « KF », 189. *SKS*, 22, 128.

<sup>529</sup> Habermas, « Kommunikative Freiheit und negative Theologie », p. 125. L'analyse de Habermas reprend plusieurs éléments du travail de Michael Theunissen, « La foi par la prière de Jésus et la temporalité du chrétien », in *Théologie négative du temps*, Paris, 2013, pp. 273-328.

<sup>530</sup> Dans la préface de l'ouvrage, Anti-Climacus expliquait ce qui distingue l'édification de toute pensée spéculative : « La règle chrétienne, en effet, veut que tout, tout serve à édifier. Une spéculation qui n'y aboutit point est, du coup, a-chrétienne. [...] Cette intimité de toute pensée chrétienne avec la vie (en contraste avec les distances que garde la spéculation) ou encore ce côté éthique du christianisme implique précisément qu'on édifie, et un écart radical, une différence de nature, sépare un exposé de ce genre, nonobstant d'ailleurs sa rigueur, de cette sorte de spéculation qui se veut "impartiale" et dont le soi-disant héroïsme sublime, bien loin d'en être, tout au contraire, n'est pour le chrétien qu'une manière d'inhumaine curiosité. » (*SKS*, 11, 117 ; *OC*, 16, 165). La notion d'éveil renvoie à *Jn*, 11, 11 : « Lazare, notre ami, s'est endormi, mais je m'en vais le réveiller (*opvæke*) de son sommeil. » (*SKS*, 11, 123 ; *OC*, 16, 167).

<sup>531</sup> Habermas, « Kommunikative Freiheit und negative Theologie », p. 125.

<sup>532</sup> Habermas, *Entre naturalisme et religion*, p. 45.

transfiguration du choix de soi correspond chez Kierkegaard à la vie personnelle réussie (*das gelingende Selbstsein*).

Selon Anti-Climacus, deux types de désespoir entravent l'accomplissement de l'individualité : le désespoir de ne pas vouloir être soi-même (*fortvivlet ikke at ville være sig selv*) et le désespoir de vouloir être soi-même (*fortvivlet at ville være sig selv*)<sup>533</sup>. Pour surmonter le premier, l'individu doit prendre conscience de sa responsabilité et se choisir librement<sup>534</sup>. Dans les stades de l'existence, ce type de désespoir correspond au « non-rapport à soi » caractéristique de la forme esthétique. Déjà dans *L'équilibre entre l'esthétique et l'éthique*, l'assesseur Wilhelm soulignait l'impossibilité morale d'être autre chose que ce que l'on est et aspire à être. La « conversion » vers une conception éthique de la vie éthique remédie alors au désespoir de l'esthète : « Car aussitôt que la personnalité s'est trouvée elle-même dans le désespoir, s'est choisie elle-même absolument, s'est repentie, alors elle se possède elle-même comme tâche sous une responsabilité éternelle, et c'est ainsi que le devoir est posé dans son état absolu<sup>535</sup>. »

Grâce à cette victoire sur un premier type de désespoir, l'individu se tourne vers lui-même et développe son for intérieur. Cette capacité introspective est cependant marquée par la désillusion, car l'éthicien pense pouvoir maintenir son unité personnelle de manière autosuffisante : « Celui qui, en fin de compte, reconnaît que la source du désespoir ne se trouve pas dans les circonstances, mais dans son propre mouvement de fuite, va alors s'efforcer, ce qui n'ira pas de soi et réussira d'autant moins, de “vouloir être soi”<sup>536</sup> ». L'effort de se définir par sa propre volonté, et de guérir

---

<sup>533</sup> SKS, 11, 119 ; OC, 16, 171. En fait, Anti-Climacus présentait trois formes du désespoir, annoncées dès la première page de *La maladie mortelle* : « Le désespoir de ne pas être conscient d'avoir un soi (et *Selv*) propre ; le désespoir de ne pas vouloir être soi-même (*sig selv*) ; le désespoir de vouloir être soi-même (*sig selv*) » Habermas limite donc analyse sur les deux dernières formes du désespoir.

<sup>534</sup> Ainsi, bien qu'il existe une « conception esthétique de la vie », il n'y pas, à proprement parler, de véritable « choix » esthétique, ce qui constitue précisément la cause de son désespoir (cf. supra, p. 52).

<sup>535</sup> SKS, 3, 257 ; OC, 4, 243.

<sup>536</sup> Habermas, *Entre naturalisme et religion*, p. 45.

de la maladie spirituelle par ses propres moyens, masque le fondement de soi et de sa liberté.

L'intrasubjectivité se révèle alors insuffisante pour soutenir le rapport à soi :

Ce qu'en effet [la volonté désespérée d'être soi-même] traduit, c'est la dépendance de l'ensemble du rapport, qui est le soi, c'est-à-dire l'incapacité du soi d'atteindre par ses seules forces à l'équilibre et au repos : il ne le peut, dans son rapport à lui-même, qu'en se rapportant à ce qui a posé l'ensemble du rapport. [...] Voici donc la formule qui décrit l'état du soi, quand le désespoir en est entièrement extirpé : en s'orientant vers lui-même, en voulant être lui-même, le soi plonge, à travers sa propre transparence, dans la puissance qui l'a posé<sup>537</sup>.

L'édification personnelle nécessitait un degré suffisant de réceptivité et de transparence pour contrer toute affirmation péremptoire de soi et est vouée à l'échec. Ce qui manquait à l'intériorité éthique, c'était la reconnaissance de ce sur quoi dépend cette unité intérieure (et qui au fond n'en est pas une).

Selon Habermas, Kierkegaard résolvait le problème du désespoir inscrivant le rapport à soi dans une relation avec autrui (*im Sich-selbst-Setzen zu einem Anderen*)<sup>538</sup>. Il cite Theunissen : « Le fait que l'homme, en se posant, doit présupposer l'autre, qui la positionné comme se posant (*Sich-Setzen*), définit donc son être-soi (*Selbstein*)<sup>539</sup>. » Dans l'esprit des « stades symptomatiques d'une maladie à la mort<sup>540</sup> », c'est l'humilité subjective qui « sauve » l'individu du désespoir. Anti-Climacus rejoint Habermas lorsqu'il affirme que « le soi de la vision éthique [n'est en rien] la propriété absolument intérieure de l'individu<sup>541</sup> ». Un choix de soi motivé exclusivement par l'intériorité radicale se détourne de l'extériorité et, par conséquent, de sa puissance structurante.

<sup>537</sup> SKS, 11, 117-118 ; OC, 16, 172.

<sup>538</sup> Habermas, « Kommunikative Freiheit und negative Theologie », p. 125. L'expression « im Sich-selbst-Setzen zu einem Anderen » anticipe déjà l'expression hégélienne légèrement modifiée que Habermas utilise un peu plus loin, « Bei-sich-seins-im-Anderen ».

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 126 ; Theunissen, *Théologie négative du temps*, p. 309.

<sup>540</sup> Habermas, *Entre naturalisme et religion*, p. 44.

<sup>541</sup> *Parcours I*, p. 401.

Or, pour le penseur allemand, la relation à soi dépendait, comme nous venons de le voir, de la relation réciproque et symétrique à autrui. La solution à la crise qui frappe l'individu est ainsi contenue dans les conditions formelles et pragmatiques du discours<sup>542</sup>. La rationalité de l'acte par lequel l'individu en vient à se saisir lui-même « dépend de la reconnaissance par des destinataires dans la mesure où il se développe en tant que réponse aux exigences d'un vis-à-vis<sup>543</sup> ». Il n'y a pas, à proprement parler, de revendication à l'identité lorsque l'appropriation de soi dispense l'individu (*Ego*) d'entrer en relation avec un destinataire humain (*Alter*) par le biais de la communication<sup>544</sup>.

La revendication de son identité se trouve validée par la réponse libre et non contrainte d'autrui, qu'il soit un participant réel ou idéal du discours, dans le cadre d'une communauté présente ou à venir. Kierkegaard rejetait, certes, la « divinisation de soi » du mystique, mais envisageait l'imbrication de soi à une réalité extérieure dans une optique « verticale ». La distinction entre la vie éthique, et ses modalités séculières, et la vie religieuse reposait sur une conversion qui prépare l'individu à accueillir la miséricorde divine :

En fin de compte, nous ne pouvons arracher à nous-mêmes le désespoir de l'autojustification rétive (*trotziger Selbstbegründung*) qu'en prenant conscience de la finitude de notre liberté et, ce faisant, en prenant conscience de notre dépendance à l'égard d'une puissance infinie. [...] On ne peut être soi-même dans son infinie liberté que dans la mesure où, en reconnaissant la liberté absolue de Dieu, on se libère d'une individualité narcissique et fermée sur elle-même, et que l'on revient à sa propre individualité à partir de la distance infinie de la communication inspirée par la foi avec le *Tout-autre* (*schlechthin Anderen*)<sup>545</sup>.

---

<sup>542</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, pp. 16-17, 99 et ss.

<sup>543</sup> *Parcours I*, p. 402.

<sup>544</sup> L'argument de Habermas concernant le désespoir enrichit sa critique de Kierkegaard. Selon lui, toute présentation de soi ne peut obtenir une validité qu'au moyen de la communication. Elle doit donc se fonder « au nom d'un intérêt justifiant une prétention complexe vis-à-vis d'une deuxième personne » (*Ibid.*, p. 398). Cette perspective suppose des exigences de rationalité communicationnelle, nécessitant un lien avec un destinataire extérieur, présent ou idéal, pour valider l'identité affirmée : « Sans [la reconnaissance publique], le choix radical de soi-même ne serait pas entériné. » (*Ibid.*)

<sup>545</sup> Habermas, « Kommunikative Freiheit und negative Theologie », p. 126. C'est Habermas qui souligne.

L'individu kierkegaardien compensait le dédoublement réflexif de soi — celui de l'éthicien face à son histoire personnelle — par l'ouverture irrationnelle à une réalité divine transcendante. Le « dialogue » asymétrique et univoque entre l'être fini et l'infini, incarné dans la prière, repose sur le « saut de la foi<sup>546</sup> ». Cette relation renforce le clivage entre le monde intérieur et le monde extérieur, accentuant une tension insurmontable pour la raison humaine : celle qui oppose l'identité « verticale » à l'horizontalité du discours, la cité de Dieu et la cité des hommes : « Certes, Kierkegaard comprend aussi, comme Hegel, l'être-soi (*Selbstein*) ou la liberté comme un *Bei-sich-sein-im-Anderen* mais l'autre est pour lui exclusivement Dieu, non plus le monde<sup>547</sup>. »

Au cœur de sa critique, Habermas rejetait la religiosité implicite d'une existence justifiée de manière supra-rationnelle, la réduisant, dans le cadre d'une philosophie de la communication, à un monologue intérieur<sup>548</sup>. Sans une « constitution communicative de la potentialité de son individualité », le projet kierkegaardien demeurerait « sans monde (*Weltlosigkeit*)<sup>549</sup> », déplorait le penseur allemand. L'individualité, en tant que dépassement du désespoir, devait être inscrite dans une perspective intramondaine, sociale et rationnelle impliquant une relation à autrui : « La simple réflexivité (*Reflexivität*) doit encore être intégrée dans l'intersubjectivité d'une ouverture à l'autre<sup>550</sup>. »

---

<sup>546</sup> Concernant le « saut de foi » ou le « saut qualitatif », une lecture qui remet en question les interprétations irrationalistes est proposée par Mathieu Horeau : « Saut qualitatif et rationalité: La position philosophique de Kierkegaard », *Archives de Philosophie*, vol. 66, no. 4, octobre 2013, pp. 635-649.

<sup>547</sup> Habermas, « Kommunikative Freiheit und negative Theologie », p. 126 ; *Théologie négative du temps*, p. 315. Un passage de *La maladie à la mort* illustre bien la position religieuse de Kierkegaard sur l'isolement individuel : « Oser à fond être soi-même, oser réaliser un individu, non tel ou tel, mais celui-ci, isolé devant Dieu, seul devant l'immensité de son effort et de sa responsabilité : c'est là l'héroïsme chrétien, et, avouons-le, sa rareté probable » (*SKS*, 11, 117 ; *OC*, 16, 165).

<sup>548</sup> Cela fait écho au troisième problème que Kierkegaard soulève concernant la crainte d'Abraham (cf. supra, 1.2.2).

<sup>549</sup> Habermas, « Kommunikative Freiheit und negative Theologie », p. 126 ; Theunissen, *Théologie négative du temps*, p. 315. Theunissen fonde son argument sur une mise en parallèle entre le religieux et l'esthétique suivant une approche similaire à celle des premiers lecteurs. (*Ibid.*, pp. 314-315).

<sup>550</sup> Habermas, « Kommunikative Freiheit und negative Theologie », p. 127.

L'analyse de Habermas sur le désespoir complète sa critique de Kierkegaard. L'Allemand soutient que toute présentation de soi tire sa légitimité à travers la communication, et doit ainsi répondre à un « intérêt justifiant une revendication complexe vis-à-vis d'autrui ». Cela impose des exigences de rationalité communicationnelle, nécessitant une relation avec un destinataire extérieur, qu'il soit présent ou futur, pour authentifier l'identité en question : « Sans [la reconnaissance publique], le choix radical de soi-même ne serait pas entériné<sup>551</sup>. »

Kierkegaard et Rousseau abordent l'évaluation du passé comme une étape vers une affirmation authentique de soi. Tous deux subordonnaient leur projet de vie personnel à un tiers en mesure d'en confirmer la légitimité. Selon Habermas, l'identité kierkegaardienne s'appuyait toutefois sur une puissance transcendante au détriment d'un rapport pleinement réflexif à autrui<sup>552</sup>. Non seulement l'identité personnelle défendue par Kierkegaard ne sollicitait pas le forum public universel, mais, elle reposait également sur une relation singulière avec le Tout-autre, invoquant le « Jugement dernier » à travers une religiosité d'inspiration augustinienne. Bien que le projet kierkegaardien présente un caractère critique pertinent pour la mise sur pied d'une identité du Je, il demeure enraciné dans une vision chrétienne de l'existence difficilement intégrable dans une philosophie rationnelle de la communication. Cette défense de l'individu s'inscrit en outre dans une eschatologie chrétienne qui transfigure à la fois le rapport au monde et au temps. L'autocritique kierkegaardienne, soumise aux paramètres instables du dialogue avec Dieu, échappe aux conditions langagières et intramondaines de la réalisation de soi. Habermas soutenait ainsi que

---

<sup>551</sup> Habermas, *Parcours I*, p. 398.

<sup>552</sup> Pour Habermas, la pensée de Kierkegaard, malgré la place qu'elle accorde à autrui, pourrait finalement être finalement perçue comme un « individualisme possessif d'une philosophie de la conscience » (*Ibid.*, p. 401).

l'on pouvait qualifier l'approche existentielle de Kierkegaard de *postmétaphysique*, mais en aucun cas *postchrétienne*<sup>553</sup>.

---

<sup>553</sup> Habermas, *Entre naturalisme et religion*, p. 204.

## 2.4 Bilan

Ainsi, nous avons exploré comment Habermas, depuis les années 1980, a puisé dans la pensée de Kierkegaard pour alimenter ses travaux, en mettant l'accent sur les multiples facettes de la question identitaire.

Tout d'abord, le choix éthique de soi joue un rôle central dans la construction d'une identité personnelle critique au sein d'un monde posttraditionnel. Dans la progression des stades de la vie, l'éthique ne se limite plus à être une simple prolongation d'une personnalité esthétique repliée sur elle-même, comme l'ont suggéré Adorno ou Benjamin. Par le repentir, l'individu kierkegaardien assume pleinement sa responsabilité, établissant une continuité entre son existence et la réalité. Il manifeste ainsi une capacité essentielle à se réaliser en tant qu'être concret, résistant à la tentation de se fondre dans une identité collective.

Ensuite, l'identité kierkegaardienne est suffisamment réflexive pour être qualifiée de postmétaphysique. Le choix de soi incite chacun à agir en tant que "je" face aux attentes générales d'autrui et à entretenir une relation critique avec soi-même. Avec Kierkegaard, *la biographie devient un principe d'individuation* ; le « rédacteur » donne du sens à ce qui est essentiel ou accidentel dans son parcours personnel pour se forger un projet de vie. En se demandant quel type de personne il souhaite devenir, il revisite son passé pour mieux orienter son avenir.

Enfin, l'arrière-plan religieux du rapport kierkegaardien à soi soulève des questions quant à son acceptabilité philosophique. Selon Habermas, toute revendication identitaire repose sur une présentation de soi dans un contexte communicationnel devant autrui — une exigence que ne satisfait pas le « monologue intérieur » de l'individu kierkegaardien lorsqu'il tente de guérir de sa maladie spirituelle. Sur ce point, Habermas va au-delà d'Adorno : l'individu singulier, marqué par

une subjectivité intense et une transcendance détachée du monde, pose un défi à son intégration dans toute théorie critique.

Voilà autant de constats qui marquent la réception de la philosophie de Kierkegaard sous l'angle de la philosophie critique et ses tenants. Comment l'un d'eux, Matušík, va-t-il reprendre et approfondir cette approche habermassienne du singulier, fondée sur le choix éthique de soi et l'ouverture religieuse à autrui, tout en l'inscrivant dans une perspective postchrétienne ? Le prochain chapitre se consacrera à éclairer cette question.

### Chapitre 3. Matušík et la « métaréception » de Kierkegaard : Une relecture éthico-existentielle de la question identitaire

Quel regard Martin Beck Matušík<sup>554</sup> portait-il sur la réception de Kierkegaard au XX<sup>e</sup> siècle ?

Au cours des années 1990, ce penseur d'origine tchèque soulignait la complémentarité potentielle entre l'individualisme kierkegaardien et la théorie critique, encore que, selon lui, elle n'ait jamais été étudiée de manière impartiale et rigoureuse<sup>555</sup>.

---

<sup>554</sup> Martin Beck Matušík, né en 1957 en République tchèque (alors Tchécoslovaquie), est professeur d'éthique à l'Université d'État d'Arizona. En 1977, alors étudiant, il a signé la *Charta 77*, une pétition initiée entre autres par Václav Havel, figure emblématique de la « révolution de Velours » en Tchécoslovaquie et président de la République tchèque de 1993 à 2003, le philosophe Jan Patočka et l'intellectuel Zdeněk Mlynář. Parmi les écrits de Matušík figurent une biographie critique de Habermas (*Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2001), un ouvrage explorant le problème du mal après l'Holocauste (*Radical Evil and the Scarcity of Hope: Postsecular Meditations*, Bloomington, Indiana University Press, 2008), ainsi qu'une autobiographie (*Out of Silence: Repair across Generations*, New Critical Theory, 2015).

<sup>555</sup> Matušík ne peut être considéré comme un théoricien critique au sens strict du terme, c'est-à-dire comme un penseur directement affilié à l'École de Francfort. À l'instar de Lukács, il occupe une position périphérique par rapport à ce courant. Ses intentions philosophiques s'inscrivent dans l'histoire de la réception de gauche de Kierkegaard au XX<sup>e</sup> siècle, avec laquelle il partage plusieurs intuitions fondamentales. Pour cette raison, Morgan l'a inclus dans son analyse de l'histoire de la réception de Kierkegaard par les théoriciens critiques (Morgan, *Kierkegaard and Critical Theory*, pp. 95-103). Quelques précisions méthodologiques s'imposent quant à sa « métaréception ». Celle-ci repose sur une relecture de l'histoire de la réception de Kierkegaard, structurée autour de deux aspects principaux : une critique des « premiers lecteurs » et une analyse du rôle transitoire de Habermas dans l'appropriation philosophique contemporaine de Kierkegaard. Cette perspective diverge des approches adoptées dans les deux chapitres précédents. D'une part, Matušík propose une évaluation critique globale, parfois réductrice, des premières réceptions de Kierkegaard. En privilégiant une approche scientifique focalisée sur l'exactitude des interprétations, il tend à sous-estimer la dimension sociopolitique de ces lectures initiales, élaborées dans un contexte de crise et d'engagement. Pourtant, nous l'avons vu, une réception sociopolitique critique n'est pas nécessairement synonyme d'inachèvement. D'autre part, sa métaréception engage une réflexion plus profonde sur l'idée habermassienne de « mise en langage » de Kierkegaard, telle qu'elle a été formulée après la conférence de 1987. Alors que le chapitre précédent explorait la réception habermassienne du choix éthique de soi, Matušík met en avant l'originalité de cette réception en tant que *point de rupture* avec les premiers lecteurs. Plus encore, il utilise cette réception comme levier pour développer une interprétation séculière du projet kierkegaardien. Les critiques à l'égard de cette approche seront exposées dans la conclusion.

De son entretien avec Habermas à Francfort en 1990<sup>556</sup>, au recueil qu'il a coédité avec Westphal en 1995<sup>557</sup>, en passant par son livre sur l'identité postnationale de 1993<sup>558</sup>, Matušík cherchait à démontrer la pertinence philosophique des catégories kierkegaardiennes face à ses détracteurs. Sa méthode s'inspirait largement de la conférence habermassienne de 1987, qu'il considérait comme un tournant dans la réception sociopolitique de Kierkegaard. En plaçant le choix de soi au cœur du débat historiographique allemand, Habermas ne se contentait pas de proposer une interprétation parmi d'autres de la réponse kierkegaardienne à Hegel ; il établissait de nouveaux jalons remettant en question plusieurs postulats importants de la réception de Kierkegaard au XX<sup>e</sup> siècle.

Loin d'être asociale, la pensée existentielle du philosophe danois offrait, selon lui, une réflexion profonde et pertinente sur la crise de l'individu moderne ainsi que sur les conditions postnationales de toute revendication identitaire. Grâce à une notion forte de l'authenticité individuelle, elle mettait en garde contre les discours, qu'ils soient personnels ou collectifs, reposant sur un récit sélectif visant à idéaliser le passé. Selon Matušík, l'interprétation que Habermas avait élaborée à partir d'œuvres comme *Ou bien... ou bien...* et *La maladie à la mort* traduisait une prise de position personnelle critique dans un monde posttraditionnel marqué par l'hétérogénéité culturelle, la multiplicité des voix et la « fin » des grands récits, mais aussi par la recrudescence des idéologies, de l'attitude dogmatique et des diverses formes de pensée de groupe. L'individu se trouve dans une situation précaire, confronté à une surabondance de possibilités et

---

<sup>556</sup> Matušík, « Habermas's Reading of Kierkegaard ». Nous avons traduit toutes les citations tirées des travaux de Matušík dans ce chapitre.

<sup>557</sup> Matušík, Martin J. et Westphal, Merold, dir., *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

<sup>558</sup> Matušík, Martin Beck, *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*, Phoenix, New Critical Theory, 2013.

contraint néanmoins de se choisir avec honnêteté et ouverture, tout en résistant aux tentations doctrinaires et au refuge de l'anonymat.

Matušík déplorait toutefois l'« assimilation sociale » et la « mise en langage » que Habermas souhaitait appliquer au subjectivisme chrétien de l'individualisme kierkegaardien. Pour le penseur allemand, toute revendication légitime de l'identité repose sur une présentation communicationnelle de soi qui inclut les autres, la communauté immédiate et la communauté idéale. En fin de compte, Kierkegaard proposait un discours religieux où le « monologue intérieur » remplaçait la discussion sur la place publique, « autrui » devenant le « Tout-autre » divin et le repentir éthique étant transfiguré par l'eschatologie chrétienne. Au contraire, pour Matušík, l'individu chez Kierkegaard s'affirmait dans sa particularité sans se replier intérieurement ni imposer une vision religieuse du monde. L'acte de se choisir intensifie avant tout le *pathos de l'existence*, c'est-à-dire la *manière* de se rapporter à soi-même (en tant qu'identité à *faire et à refaire*) et aux autres (via la communication *indirecte*). Le défi de prendre la responsabilité sur sa vie concerne chaque individu dans sa quête passionnée et invite à développer une réceptivité respectant la situation dramatique et unique de chacun. En reprenant certains raisonnements clés de Johannes Climacus sur le pathos, Matušík soulignait la spécificité de l'interrogation existentielle sur l'identité et la communication, spécificité se distinguant des questions plus formelles et structurelles de la délibération rationnelle. Il illustre du même coup le caractère séculier de cette interrogation dépourvue de tout arrière-plan dogmatique doctrinal.

Ce désaccord entre Habermas et Matušík touchait à une question récurrente pour les interprètes philosophiques de Kierkegaard au XX<sup>e</sup> siècle : l'élément religieux met-il à mal la portée sociopolitique de son œuvre ? Son individualisme n'acquiert-il une pertinence que lorsqu'il est

« déchristianisé » ? En outre, que signifie la « démystification » des catégories existentielles pour leur valeur critique ?

Nous avons identifié trois aspects clés de l'approche « métaréceptive » de Kierkegaard chez Matušík au cours des années 1990 :

Tout d'abord, *une analyse critique de la « réception classique »* (3.1). Selon Matušík, les premiers commentateurs ont mal représenté la pensée du philosophe danois en la qualifiant d'asociale et d'apolitique. Il affirme que cette interprétation classique reposait sur une série de postulats « répétés sans réflexion » d'un commentateur à l'autre<sup>559</sup>. Pourtant, notre analyse des travaux de Lukács, Adorno, Benjamin et Marcuse nuance cette vision : bien que ces penseurs aient exprimé des critiques à l'égard de la pensée existentielle, ils ont également accueilli Kierkegaard dans une perspective sociopolitique.

Ensuite, *l'importance du rôle de Habermas dans la réception de Kierkegaard* (3.2). Habermas marque un tournant en reconnaissant les aspects sociaux et historiques du concept kierkegaardien du choix de soi, rompant ainsi avec les premières interprétations. Toutefois, sa critique de l'élément religieux perpétue une certaine continuité avec l'opinion véhiculée sur Kierkegaard. Pour Matušík, cette posture entre en conflit avec l'intuition fondamentale de la conférence de 1987 : si l'initiative individuelle chez Kierkegaard peut être qualifiée de postmétaphysique, elle doit également, selon lui, être postreligieuse.

Enfin, *la défense d'un point de vue séculier du pathos kierkegaardien* (3.3). Reprenant les notions cruciales de l'éthique kierkegaardienne, telles que le choix et la responsabilité, Matušík montre que la prise de position personnelle comporte une dimension critique essentielle applicable

---

<sup>559</sup> *Ibid.*, p. lxix.

à toute identité politique décentrée. Selon Matušík, l'idéal d'authenticité chez Kierkegaard inclut une vision de la communauté où les individus se remettent en question de manière critique, tant par rapport à eux-mêmes qu'à leur environnement. Bien que ce modèle soit ancré dans le langage religieux de Kierkegaard, il peut être reformulé en termes séculiers, proposant une manière de se relier à soi-même et aux autres dans un contexte où le risque de dérive vers le fondamentalisme reste constamment présent.

### 3.1 Une critique sévère de la « réception classique »

De nombreux lecteurs contemporains divisent l'histoire de la réception sociopolitique de Kierkegaard en deux périodes charnières, chacune basée sur une compréhension spécifique des catégories phares de son œuvre<sup>560</sup>. Des termes comme « réception classique », « interprétation dominante » et « opinion reçue » décrivent une manière désormais dépassée de lire Kierkegaard<sup>561</sup>. En effet, depuis environ trente ans, un angle métaréceptif est adopté pour critiquer les faiblesses des thèses soutenues durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

Prenons l'exemple du recueil *Kierkegaard and Political Theory*, publié en 2015. Dès l'introduction, les éditeurs Armen Avanesian et Sophie Wennerscheid se réjouissent du schisme récent dans la réception du penseur danois :

Depuis la mort de Søren Kierkegaard en 1855, son œuvre philosophique a toujours été perçue comme la défense de l'individu isolé qui se sépare de la société, que ce soit « positivement » par enthousiasme ou « négativement » comme mécanisme de défense. Ce n'est qu'au cours des dernières décennies que l'inexactitude de cette image, celle d'un Kierkegaard individualiste et atomiste, a été démontrée avec succès<sup>562</sup>.

Selon cette thèse, les premiers lecteurs ont véhiculé une image trompeuse de l'individualisme kierkegaardien exagérant la séparation entre l'individu particulier et le monde social. La « réception classique » place par ailleurs en tête d'affiche les travaux des théoriciens critiques marxistes que nous avons examinés au premier chapitre. Harald Steffers, dans le premier article du recueil, associe l'idée d'une opinion largement acceptée (*widely accepted assessment*) à la

<sup>560</sup> Voir la préface de Jon Stewart, in Stewart, *Kierkegaard's influence on social-political thought*, p. xv.

<sup>561</sup> Pour un autre exemple suivant cette tendance, voir l'article de Beabout et Frazier, « A Challenge to the "Solitary Self" Interpretation of Kierkegaard », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 17, no. 1, 2000, pp. 75-98.

<sup>562</sup> Avanesian, Armen et Wennerscheid, Sophie, dir., *Kierkegaard and Political Theory*, Copenhague, Museum Tusulanum Press, 2015, p. 7. Notre traduction.

critique d'Adorno du conservatisme de Kierkegaard, en raison notamment de son intérêt marqué pour l'intériorité individuelle par opposition aux mouvements de masse<sup>563</sup>.

Ce découpage de la réception de Kierkegaard date des années 1990, période marquée par la publication de trois recueils explorant de nouvelles voies interprétatives de ses catégories<sup>564</sup>. Dans l'introduction du recueil *Kierkegaard in Post/Modernity*, coédité avec Merold Westphal, Matušík exposait clairement les éléments communs aux hypothèses contestables des premiers lecteurs, qui auraient contribué à forger une image négative du Danois<sup>565</sup>. Faisant état des recherches scientifiques du XX<sup>e</sup> siècle, les deux éditeurs constataient la faible popularité dont jouissait Kierkegaard comparativement à une autre figure philosophique du XIX<sup>e</sup> siècle : Nietzsche<sup>566</sup>. Quatre caractéristiques de cette première réception permettaient alors d'élucider ce qui aurait compromis, selon eux, l'actualité philosophique du Danois : le mépris de son existentialisme (3.1.1), sa religiosité (3.1.2), son irrationalisme présumé (3.1.3), ainsi que la nature asociale et apolitique de sa pensée (3.1.4). Ce portrait circonscrit certaines tendances interprétatives et met en lumière, par contraste, le bond en avant qu'a fait la littérature scientifique dans les dernières décennies. Il trouve cependant des accents réductionnistes si l'on inclut la perspective plus nuancée des théoriciens critiques marxistes de première génération.

---

<sup>563</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

<sup>564</sup> Connell, George et Evans, C. Stephen, dir., *Foundations of Kierkegaard's vision of community: religion, ethics, and politics in Kierkegaard*, Atlantic Highlands, N.J, Humanities Press International, 1992 ; Matušík et Westphal, dir., *Kierkegaard in Post/Modernity* ; Shakespeare, Steven et Pattison, George, dir., *Kierkegaard: The Self in Society*, Palgrave Macmillan, 1998.

<sup>565</sup> Matušík et Westphal, dir., *Kierkegaard in Post/Modernity*, pp. vii-ix.

<sup>566</sup> D'après Westphal, Kierkegaard et Nietzsche partagent de nombreuses similitudes, étant considérés comme les deux « pères fondateurs » de l'existentialisme et du postmodernisme (Westphal, Merold, « Society, Politics, and Modernity », in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 309-327).

### 3.1.1 *L'existentialisme*

Kierkegaard a longtemps été considéré comme éminent penseur de l'existentialisme. Bien que ce courant ait connu une grande notoriété au siècle dernier, l'intérêt fut largement circonscrit à certains lieux spécifiques (comme Paris) et une période définie (l'Après-guerre). De plus, l'existentialisme a toujours eu son lot de détracteurs, tant parmi les philosophes analytiques que les « continentaux ». Le lien de parenté entre Kierkegaard et un courant philosophique jugé dépassé par certains et défaillant par d'autres a ainsi pu nuire à sa réception philosophique<sup>567</sup>. L'assaut de Lukács contre « l'abysse qui s'ouvre entre la théorie et la pratique » chez Kierkegaard, et qui sera repris par ses disciples allemands sous le nazisme, illustre bien les dommages causés par cette filiation existentialiste<sup>568</sup>.

Les éditeurs de *Kierkegaard in Post/Modernity* mettaient en doute la caricature que l'on a pu se faire de l'existentialisme. Les penseurs associés à ce mouvement, chrétiens comme athées, abordaient des enjeux complexes et variés, soulevant des questions loin d'être obsolètes ou résolues pour de bon<sup>569</sup>. Matušík et Westphal réprobaient également l'association exclusive de la pensée philosophique kierkegaardienne à un courant qui n'a pris forme qu'au siècle suivant sa mort. Sartre, on le sait, a repris à son compte plusieurs catégories kierkegaardiennes ; aucun lecteur avisé ne devrait confondre l'usage qu'il en fait dans un ouvrage comme *L'Être et le Néant* avec leur point d'origine chez le philosophe danois<sup>570</sup>.

La réception de Kierkegaard à Francfort représentait, certes, un moment clé du désaccord entre les disciples de Marx et le courant existentialiste. Malgré cet antagonisme qui a marqué l'histoire

---

<sup>567</sup> Matušík et Westphal, dir., *Kierkegaard in Post/Modernity*, p. vii.

<sup>568</sup> Nagy, « György Lukács: From a Tragic Love Story to a Tragic Life Story », p. 125.

<sup>569</sup> Matušík et Westphal, dir., *Kierkegaard in Post/Modernity*, p. vii.

<sup>570</sup> Voir Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, pp. 64-65, 131, 278, 626.

de la philosophie contemporaine, ces lecteurs continuaient à manifester un intérêt pour l'œuvre du Danois. L'opposition ouverte à la pensée kierkegaardienne ne signifiait pas un rejet total de son approche de la question existentielle. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, les théoriciens critiques ciblaient davantage les figures de proue du courant existentialiste. Adorno distinguait clairement, à cet égard, ce qui appartient à l'œuvre de Kierkegaard de l'appropriation qu'en ont fait ses lecteurs au XX<sup>e</sup> siècle, l'ontologisation heideggérienne étant assurément le cas le plus connu<sup>571</sup>.

### 3.1.2 La religiosité

Westphal et Matušík soulignaient également l'exagération de certaines critiques dirigées contre la religiosité de Kierkegaard. Certains commentateurs « éclairés » refusaient de reconnaître le Danois comme philosophe en raison de l'influence chrétienne qui imprègne une grande partie de ses écrits pseudonymes et l'ensemble de ses écrits autonomes<sup>572</sup>. Selon les deux éditeurs, un tel jugement repose sur une conception étroite de l'autonomie humaine, héritière des Lumières<sup>573</sup>. Dans la dichotomie entre les « prémodernes » et les « modernes », entre les défenseurs de la foi et partisans de la raison, Kierkegaard se retrouverait du côté des premiers, devenant dès lors l'ennemi des seconds.

Ce mépris de la religiosité kierkegaardienne pourrait être réfuté, selon Westphal et Matušík, par le simple fait qu'un grand nombre de penseurs « laïcs » se sont toujours intéressés à l'œuvre

---

<sup>571</sup> Cf. supra, 1.2.1.

<sup>572</sup> Par exemple, on peut noter que Kierkegaard est absent de l'ouvrage *History of Western Philosophy* de Bertrand Russell.

<sup>573</sup> Matušík et Westphal, dir., *Kierkegaard in Post/Modernity*, p. vii.

de Kierkegaard, de Heidegger à Habermas en passant par Sartre<sup>574</sup>. Cet argument s'appuie sur des faits : au XX<sup>e</sup> siècle, les lecteurs du Danois comptaient tout autant des chrétiens fervents que des athées convaincus.

Cependant, il est important de ne pas interpréter cet *intérêt* comme une forme d'*approbation* ; la foi de Kierkegaard posait un enjeu sérieux pour bon nombre de ses lecteurs — y compris Habermas<sup>575</sup>. Ce dernier relevait ce qui, dans la pensée kierkegaardienne, résistait à une interprétation philosophique<sup>576</sup>. Le fait qu'un penseur laïc se penche sur l'œuvre d'un écrivain religieux ne valide pas *ipso facto* le caractère philosophique de son œuvre. Cela signifie, à tout le moins, que l'interprète porte une attention aux idées exprimées pour des raisons philosophiques, un sentiment partagé parmi les lecteurs de Kierkegaard d'inspiration hégélienne-marxiste.

Enfin, l'élément religieux représentait, certes, un défi difficilement conciliable pour les théoriciens critiques. Leurs analyses du *singulier* kierkegaardien se situaient tant sur le plan biographique que théorique. Ces lecteurs avaient tendance à psychologiser Kierkegaard, souvent à partir d'une compréhension (parfois peu bienveillante) des étapes de sa vie, de son style littéraire et de ses intentions philosophiques et religieuses, qu'elles soient explicites ou non. Le christianisme de Kierkegaard était en définitive la cible des philosophes, mais même des penseurs d'inspiration marxiste l'appréciaient pour le type de religiosité qu'il promouvait — on peut penser ici au « pouvoir révolutionnaire » que lui attribuait Marcuse. Le travail d'Adorno sur l'amour chrétien illustre bien cette approche multidimensionnelle du religieux, malgré des réticences athées assumées<sup>577</sup>.

---

<sup>574</sup> *Ibid.*, p. viii ; Matušík, *Postnational Identity*, p. 274, n. 33.

<sup>575</sup> Matušík lui-même soulignait la difficulté qu'éprouvait Habermas à « classer » le discours de Kierkegaard (cf. *infra*, 3.2.2).

<sup>576</sup> Cf. *supra*, 2.3.2.

<sup>577</sup> Cf. *supra*, 1.3.1-1.3.2.

### 3.1.3 L'irrationalisme

Westphal et Matušík évoquaient de plus les nombreuses remontrances contre l'irrationalisme supposé de Kierkegaard. Ces critiques, tout comme celles visant la religiosité, reposaient sur une conception étroite de la philosophie comme discipline<sup>578</sup>. Selon les éditeurs de *Kierkegaard in Post/Modernity*, le Danois n'est pourtant pas le seul — on peut penser à Nietzsche ou aux postmodernes — à se dresser, après Kant et Hegel, contre les prétentions exagérées des capacités rationnelles humaines. Toute critique sévère de la raison humaine n'implique pas nécessairement l'abandon total de ses pouvoirs théorique ou pratique. Selon eux, Kierkegaard en appelait à une forme de rationalité plus humble et ouverte, en opposition au « logocentrisme » du fondationnalisme cartésien ou de la totalisation hégélienne<sup>579</sup>.

La réception philosophique de Kierkegaard au XX<sup>e</sup> siècle a souvent été marquée par ce réductionnisme à l'endroit de sa pensée — la place prépondérante du Danois dans *La destruction de la raison* de Lukács en est un exemple éloquent. Cependant, ce regard englobe-t-il l'ensemble des analyses percutantes de penseurs influencés par Marx et Freud ? Adorno soutenait fermement que Kierkegaard n'était pas un anti-intellectuel, à l'instar de ses épigones<sup>580</sup>. Les détracteurs des prétentions excessives de la raison humaine ne basculaient pas nécessairement dans l'antirationaliste, et les objections formulées à l'encontre de l'importance philosophique de l'œuvre kierkegaardienne ne relevaient pas toujours d'une posture purement rationaliste. Dans le contexte des théoriciens critiques, la pertinence philosophique de son individualisme était remise en question sans invoquer le logocentrisme, et, moins encore, une pensée systématique.

---

<sup>578</sup> Matušík et Westphal, dir., *Kierkegaard in Post/Modernity*, pp. viii-ix.

<sup>579</sup> *Ibid.*, p. viii.

<sup>580</sup> Adorno, *Kierkegaard*, p. 271.

### 3.1.4 Une pensée asociale et apolitique

Enfin, Matušík et Westphal déploraient la croyance populaire selon laquelle Kierkegaard était un penseur foncièrement *antisocial et apolitique*. Les premiers lecteurs considéraient sa conception de l'individu comme « plus qu'inutile dans la recherche de la communauté, de la communication et de la coopération<sup>581</sup> ». Dans cette optique, le philosophe danois avait du mal à trouver une pertinence, car il faisait figure de réactionnaire face à son contexte immédiat<sup>582</sup> et soutenait un rejet subjectiviste des conditions matérielles et historiques de la vie<sup>583</sup>.

Plusieurs lecteurs contemporains se réjouissaient, sous un angle métaréceptif, du revirement contre cette vision asociale et apolitique de Kierkegaard au cours des années 1980 et 1990. J. Michael Tilley, par exemple, identifiait trois manières dont cet écart s'est creusé entre l'interprétation dominante et les domaines de recherches actuels dans la littérature scientifique<sup>584</sup>.

Kierkegaard est désormais présenté avec plus de clémence dans *son contexte historique immédiat*. Une multitude de travaux ont mis en évidence sa conscience et sa réponse aux enjeux sociaux de son époque, ainsi que la position critique qu'il développait dans ses écrits autonomes à partir de 1847. Mentionnons l'ouvrage incontournable de Bruce Kirmmse, qui loue Kierkegaard comme une figure importante de l'Âge d'or danois, tant sur le plan artistique que philosophique et social. Selon Kirmmse, son œuvre « reflète la tension réelle de sa société, une société [...] qui

---

<sup>581</sup> Matušík et Westphal, dir., *Kierkegaard in Post/Modernity*, p. ix. Notre traduction.

<sup>582</sup> Stan, Leo, « Kierkegaard's Social-Political Posterity: A Still Unnavigated Maze », in Stewart, Jon, dir., *A Companion to Kierkegaard*, Chichester, West Sussex, Wiley Blackwell, 2015, p. 436.

<sup>583</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. lxxix. Selon Matušík, l'antagonisme avec Hegel était déterminant pour la première réception « anti-sociale » et « apolitique » de Kierkegaard : « On considère généralement (*received view*) Kierkegaard comme celui qui s'oppose à l'État-nation communautaire de Hegel en adoptant une posture d'individualiste antisocial ou apolitique, voire possessif. » (Matušík et Westphal, dir., *Kierkegaard in Post/Modernity*, p. 239).

<sup>584</sup> Tilley, J. Michael, *Interpersonal Relationships and Community in Kierkegaard's Thought*, Lexington, University of Kentucky Doctoral Dissertations, 2008, pp. 1-2 ; « Kierkegaard's Social Theory », *The Heythrop Journal*, vol. 55, no. 5, septembre 2014, p. 944.

émerge de la domination des élites et qui se trouve au bord de l'inconnu démocratique<sup>585</sup>. » Des événements religieux et politiques — comme sa querelle avec l'Église danoise ou ses prises de position face à la Révolution de mars 1848 — ont été au cœur de ses réflexions novatrices<sup>586</sup>.

D'autres travaux ont mis l'accent sur l'importance de la communauté dans la pensée de Kierkegaard, réfutant l'idée qu'il serait un apologiste de l'individu atomiste ou apolitique<sup>587</sup>. La désignation de Kierkegaard comme « champion de l'individu isolé » se voyait contestée en faveur d'une lecture sociale des concepts majeurs de sa pensée, tels que l'amour et la reprise (*Gjentagelsen*)<sup>588</sup>. Le projet kierkegaardien s'inscrivait alors dans une perspective sociopolitique plus charitable, dépassant l'ancien antagonisme avec Hegel entre la communauté et l'individualisme possessif<sup>589</sup>. Comme l'expliquaient Westphal et Matušík dans l'introduction de leur recueil, « [l'individualisme de Kierkegaard] s'avère être le revers d'une conception totalement relationnelle du soi et commence à être considéré comme ayant des ramifications intéressantes pour la théorie et la pratique sociales<sup>590</sup> ».

Enfin, quelques lecteurs avaient l'ambition d'aller au-delà de la simple interprétation de l'œuvre de Kierkegaard, utilisant certains de ses concepts pour *contribuer au discours contemporain d'une philosophie sociale*. Ces derniers ont procédé à une projection contemporaine de la réévaluation historique ou conceptuelle, en insistant sur la pertinence de la pensée

---

<sup>585</sup> Kirmmse, *Kierkegaard in golden-age Denmark*, p. 3. Notre traduction.

<sup>586</sup> Pour une analyse de la position de Kierkegaard vis-à-vis de la révolution de 1848 et de son influence sur sa vocation d'écrivain, voir Kirmmse, Bruce H., « Kierkegaard and 1848 », *History of European Ideas*, vol. 20, no. 1-2, 1995, pp. 167-175.

<sup>587</sup> Voir la réception de MacIntyre et de Taylor ?

<sup>588</sup> Voir par exemple Andic, Martin, « Is Love of Neighbour the Love of an Individual? », in *Kierkegaard: The Self in Society*, pp. 112-124 ; Berry, Wanda W., « Kierkegaard and Feminism: Apologetic, Repetition, and Dialogue », in *Kierkegaard in Post/Modernity*, pp. 110-124.

<sup>589</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. lxix.

<sup>590</sup> Matušík et Westphal, dir., *Kierkegaard in Post/Modernity*, p. ix. Notre traduction.

kierkegaardienne face à des enjeux actuels<sup>591</sup>. Cette appropriation de sa philosophie dans de nouveaux horizons politiques, sociaux et culturels avait alors permis à Kierkegaard de jouir d'une plus grande popularité, notamment dans les milieux anglo-saxons et germaniques<sup>592</sup>.

La triple trajectoire autour des connaissances historiques, de l'usage des concepts et d'une projection contemporaine constituerait un défi insurmontable pour l'« interprétation traditionnelle ». Elle marquerait un tournant dans la réception de la pensée kierkegaardienne<sup>593</sup>. Tilley, Westphal et Matušítk partageaient la même appréciation vis-à-vis du revirement récent dans la littérature scientifique. Au lieu de reproduire les mêmes thèses que leurs prédécesseurs, les nouveaux lecteurs du Danois appuyaient leurs interprétations philosophiques sur des bases sociopolitiques plus solides et fécondes. À plusieurs reprises, le penseur tchèque réitérera ce point crucial concernant la réorientation de la réception kierkegaardienne au XX<sup>e</sup> siècle ; les nouveaux lecteurs chercheraient, selon lui, à pallier un point mort de l'interprétation classique, qui « tend à oublier que la critique de la raison et de la société par Kierkegaard expose spécifiquement la rationalité instrumentale tronquée et l'individualisme atomistique que l'on trouve dans les politiques et les économies modernes<sup>594</sup> »,

L'idée d'un consensus sur la non-actualité de l'œuvre kierkegaardienne nécessite ici une précision importante. Les philosophes de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle proposaient, certes, des analyses variées de la pensée de Kierkegaard sur l'individu. Loin de présenter des interprétations unidimensionnelles, ils s'intéressaient à Kierkegaard pour ce qu'il représentait dans une optique

---

<sup>591</sup> Cette catégorie de travaux inclut notamment la mobilisation de l'éthique kierkegaardienne par Habermas.

<sup>592</sup> Les éditeurs de *Kierkegaard in Post/Modernity* distinguent le sens strict de la théorie critique, tel qu'exemplifié par celle de Habermas, d'une application plus large, comme on peut le voir dans la réception féministe de Kierkegaard (Matušítk et Westphal, dir., *Kierkegaard in Post/Modernity*, pp. viii-ix).

<sup>593</sup> Tilley, *Interpersonal Relationships and Community in Kierkegaard's Thought*, p. 2.

<sup>594</sup> Matušítk, Martin J., « Kierkegaard's Radical Existential Praxis, or: Why the Individual Defies Liberal, Communitarian, and Postmodern Categories », in *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 239. Notre traduction.

*philosophique*, par exemple comme dernière figure de l'idéalisme, et sous un angle *contextuel*, comme réponse caractéristique au capitalisme. L'actualité kierkegaardienne n'est pas un phénomène récent apparu *ex nihilo* au cours des années 1980. Déjà en 1911, le jeune Lukács publiait un article de nature biographique sur la forme de vie kierkegaardienne, étude allant du rejet de son amour pour Régine au sacrifice de sa vie dans son combat contre l'Église danoise<sup>595</sup>. Des années 1930 jusqu'aux années 1960, Adorno abordait une série d'enjeux déterminants pour la compréhension que l'on se fait, encore aujourd'hui, du Danois, qu'il s'agisse des vases communicants entre l'esthétique et le religieux, des rapprochements possibles entre la pensée kierkegaardienne et celle de Heidegger, ou du fossé qui sépare les deux penseurs sur la question politique<sup>596</sup>.

Tilley, Matušík et Westphal négligeaient ainsi, dans leurs analyses, le fait que l'on s'est toujours intéressé à la pensée de Kierkegaard d'un point de vue sociopolitique, et ce depuis les premières traductions allemandes. Le projet existentiel de Kierkegaard *résonnait* chez ses premiers lecteurs, bien qu'en dernière instance, ceux-ci le critiquaient en raison de la trop grande place accordée au sujet coupé du monde social. La pensée du Danois est conviée au dialogue sur la crise culturelle qui frappe le monde occidental dans l'entre-deux-guerres. Comme l'expliquait Arendt, « Kierkegaard devient actuel, il devient le porte-parole de toute une génération qui le lit non pas en raison de quelque intérêt historique, mais parce qu'elle se sent directement touchée au plus haut point<sup>597</sup> ». En ce qui concerne les théoriciens critiques de première génération, ils partageaient

---

<sup>595</sup> Cf. supra, 1.1.1.

<sup>596</sup> Cf. supra, 1.2.2.

<sup>597</sup> Arendt, « Søren Kierkegaard », p. 81. Traduction modifiée. Cf. supra, pp. 10-11.

notamment avec Kierkegaard une préoccupation pour la situation de l'individu moderne et une méfiance à l'égard de l'ordre établi<sup>598</sup>.

La « réception classique » de Kierkegaard s'est développée dans une période historique et un cadre théorique spécifiques, où son existentialisme, sa religiosité privée, son prétendu irrationalisme et ses tendances à privilégier la sphère privée au détriment des idéaux politiques étaient souvent réprimés<sup>599</sup>. D'après Matušík, cette réception reposait sur une série de postulats « répétés sans réflexion » d'un commentateur à l'autre<sup>600</sup>. L'image de l'individualisme kierkegaardien s'est enrichie et rectifiée grâce à l'augmentation des connaissances sur son œuvre et à la publication de nouvelles traductions, souvent accompagnées d'appareils critiques érudits. Les recherches récentes révèlent plusieurs ruptures importantes avec la première réception, bien qu'elles négligent parfois certains éléments de continuité significatifs. C'est dans cette dynamique de déconstruction et de reconstruction, où l'« ancienne » image de Kierkegaard cède peu à peu la place à une nouvelle, jugée plus fidèle à son projet philosophique, que Matušík ancrerait la lecture habermassienne.

---

<sup>598</sup> Cf. supra, 1.3.1. Pour une lecture plus positive de cette convergence, notamment en ce qui concerne la critique de la culture, voir Marsh, « Kierkegaard and Critical Theory », pp. 206-209.

<sup>599</sup> Matušík, Martin Beck, « Kierkegaard as socio-political thinker and activist », *Man and World*, vol. 27, 1994, p. 211.

<sup>600</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. lxix : « Kierkegaard's Radical Existential Praxis, or: Why the Individual Defies Liberal, Communitarian, and Postmodern Categories », p. 261, n. 9.

### 3.2 Critique modérée de la réception habermassienne

Quel rôle l'interprétation de Habermas a-t-elle joué entre la « réception classique » et la période plus féconde dans la littérature scientifique du XX<sup>e</sup> siècle ? Tilley la considérait parmi les premiers travaux reflétant la pertinence de la pensée kierkegaardienne pour la philosophie contemporaine<sup>601</sup>. Les éditeurs de *Kierkegaard in Post/Modernity* décrivaient ainsi la signification de la contribution habermassienne, dont un article avait été traduit et placé stratégiquement au centre de leur recueil<sup>602</sup> :

Les cinq derniers chapitres abordent les controverses actuelles entourant l'« effet Kierkegaard » dans la théorie sociale critique et postmoderne. La place de Habermas dans ces dialogues avec Kierkegaard est *sui generis*, c'est-à-dire à la fois par ses propres contributions et en tant que source principale pour plusieurs autres discussions dans cette collection. Depuis sa conférence de Copenhague en 1987, Habermas est revenu à Kierkegaard à plusieurs reprises dans ses critiques du nationalisme et des réceptions théologiques positives de la théorie de l'agir communicationnel<sup>603</sup>.

Dès son entretien avec Habermas en 1990, Matušík s'efforçait de mettre en avant l'utilisation innovante des concepts kierkegaardiens par le penseur allemand, notamment lorsqu'il mobilisait la conception éthique de la vie dans ses débats avec les historiens conservateurs<sup>604</sup>. En insistant sur le caractère concret du choix de soi, Habermas prenait à contre-pied l'interprétation dominante et jetait les bases d'une nouvelle réception sociopolitique de Kierkegaard. Il était alors nécessaire, selon le penseur tchèque, de rendre explicite la signification de ce volet de la réception habermassienne et de le relier au domaine de la praxis critique<sup>605</sup>.

---

<sup>601</sup> Tilley, *Interpersonal Relationships and Community in Kierkegaard's Thought*, p. 1. Voir également la préface de Stewart, in Stewart, *Kierkegaard's influence on social-political thought*, p. xv.

<sup>602</sup> Voir l'article Habermas, « Kommunikative Freiheit und negative Theologie », que nous avons analysé dans le chapitre précédent (cf. supra, 2.3.2.b).

<sup>603</sup> Matušík et Westphal, dir., *Kierkegaard in Post/Modernity*, p. xi. Notre traduction.

<sup>604</sup> Cf. supra, 2.1.2.

<sup>605</sup> D'après Morgan, Matušík reprenait à cet effet l'interprétation que Max Horkheimer donnait au projet initial de la théorie critique (Morgan, *Kierkegaard and Critical Theory*, p. 96).

L'entretien entre Habermas et Matušík révélait également une divergence majeure sur la question religieuse. Le penseur tchèque estimait que l'argumentation habermassienne démontrait déjà l'inutilité du langage théologique de Kierkegaard dans l'analyse de son projet philosophique<sup>606</sup>. Cependant, comme nous l'avons vu précédemment, Habermas pensait que l'identité chez Kierkegaard était liée à une vision chrétienne d'Autrui, et échappait dès lors, à son point culminant, au discours rationnel.

Selon Matušík, la réflexion habermassienne présentait deux prémisses (*assumptions*) contradictoires : la première, une prémisse positive, montrait que le souci kierkegaardien pour l'individu était une force incontestable dans le développement d'une personnalité adaptée à notre monde posttraditionnel (3.2.1) ; la seconde, une prémisse négative, faisait état des problèmes que rencontrait l'individualisme kierkegaardien pour une philosophie de la communication, notamment en raison de son arrière-plan foncièrement religieux (3.2.2). La stratégie de Matušík consistait alors à souligner la pertinence de la première prémisse tout en remettant en cause le bien-fondé de la seconde.

### *3.2.1 La première prémisse de Habermas : le souci kierkegaardien pour l'individu*

Matušík présentait ainsi la prémisse positive centrale de la conférence de Habermas à Copenhague en 1987, laquelle, selon lui, avait profondément bouleversé la réception sociopolitique de Kierkegaard :

[L'individu] de Kierkegaard, qui ne peut plus être intégré socialement par le biais de la culture immédiate ou de l'autorité sacrée, mais qui fait face à la crise d'identité avec une honnêteté radicale, est bien adapté à la société moderne. La défense par Kierkegaard de cette individualité critique suspend l'identité de rôle conflictuelle typique

---

<sup>606</sup> Matušík, « Habermas's Reading of Kierkegaard », p. 317.

de l'État-nation. En défendant l'individu délibératif, Kierkegaard s'oppose au rôle communautaire de la culture nationaliste et chrétienne. Habermas fait appel à cette critique du nationalisme pour promouvoir l'autonomie, le pluralisme et la démocratie radicale<sup>607</sup>.

Les différentes modalités du choix de soi — sa nature contextuelle, son formalisme et la réflexivité autocritique qu'il impose par rapport à son histoire personnelle — illustrent la pertinence philosophique du discours éthico-existential. Selon Matušík, ce lien entre l'individualisme kierkegaardien et la question identitaire représentait non seulement un point de divergence entre Habermas et les premiers commentateurs, mais aussi une contradiction avec toute lecture irrationnelle, asociale et apolitique de son œuvre<sup>608</sup>.

Tout d'abord, Habermas, nous l'avons vu, mettait en avant la *dimension sociale* de la prise en charge de soi chez Kierkegaard, rejetant par conséquent une interprétation purement subjectiviste de son individualisme<sup>609</sup>. Selon Matušík, cela entraînait deux conséquences. D'une part, les passages clés de *Ou bien... ou bien...* concernant la relation entre l'individu éthique et le monde extérieur montraient une opposition claire à l'idée d'un *atomisme social*. En effet, l'individu qui, en entrant dans le concret, maintient sa continuité avec la réalité, est toujours intrinsèquement lié à une communauté ; en devenant un citoyen responsable au sein de cette communauté, il renonce ainsi à une existence aventureuse ou autosuffisante et à l'isolement qui découle de ce genre de vie<sup>610</sup>. Le souci de Kierkegaard pour l'individu (*care for the individual*) se distinguait donc en

---

<sup>607</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 7. Notre traduction. L'emploi du terme « délibératif » par Matušík peut prêter à confusion. S'agissant de la délibération publique, l'individu kierkegaardien ne correspond pas, dans la perspective habermassienne, à un véritable « individu délibératif ». Bien que le choix de soi — notion centrale dans l'interprétation positive de Habermas — implique une certaine forme de délibération, cet aspect demeure secondaire face à l'élément arbitraire qui caractérise inévitablement ce choix (cf. supra, 2.3.1).

<sup>608</sup> Matušík, « Habermas's Reading of Kierkegaard », p. 314 ; *Postnational Identity*, p. 8.

<sup>609</sup> L'individu kierkegaardien adoptait un *point de vue herméneutique (hermeneutical standpoint)*, que Matušík distingue de l'individualisme possessif ou décontextualisé (Matušík, *Postnational Identity*, p. 9). En revanche, bien que Habermas reconnaisse que l'individu kierkegaardien soit bien *contextualisé*, il incarne néanmoins une forme d'individualisme *possessif* : le soi personnel est un « soi social », mais le « social » n'est pas fondamental de la même manière que le choix personnel lui-même.

<sup>610</sup> *Ibid.* ; Habermas, *Écrits politiques*, p. 309.

plusieurs points de l'individualisme méthodologique souvent attribué à sa pensée ; il impliquait une certaine corrélation entre le « je » personnel et le « nous » collectif<sup>611</sup>.

D'autre part, l'accent mis sur l'introspection garantissait un juste équilibre entre l'univers intime de l'individu (le particulier) et la vie en communauté (le Général). Ce « filtre » personnel permettait de contrer les écueils des conceptions esthétique et métaphysique de l'individualité, auxquelles il manque cette tension reconnue et soutenue avec le monde extérieur. En resserrant le point de vue existentiel sur la question identitaire, Habermas parvenait à mettre en lumière l'opposition inhérente entre ce courant de pensée et *l'élévation communautariste de soi*<sup>612</sup>. Alors que dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*, sa « manière existentielle de parler » avait comme point de référence la pensée d'Ernst Tugendhat<sup>613</sup>, c'est vers Kierkegaard qu'il se tournait à partir de 1987 pour réfléchir sur l'*Ich-Identität* adaptée à notre monde posttraditionnel. En effet, « se choisir » représente un moment crucial du développement de la personnalité en vue d'une identité critique ; cet acte décisif protège contre tout rapport à soi qui submerge le sujet particulier dans la vie collective, comme c'était le cas du reste dans la conception hégélienne de l'État<sup>614</sup>.

Dans l'optique de Habermas, le choix de soi kierkegaardien implique une scission intérieure permettant un rapport critique à soi-même et à son récit de vie. Cette vision de la subjectivité, plus précisément de l'*intrasubjectivité*, ne peut donc pas être perçue comme *foncièrement irrationnelle*.

---

<sup>611</sup> Matuščík, *Postnational Identity*, p. 10. Matuščík adopte explicitement l'argument de Westphal concernant l'« individualisme dialectique » de Kierkegaard, selon lequel le « je » est également un « nous » constitué de « je » (Westphal, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, p. 32 ; Matuščík, *Postnational Identity*, p. 9).

<sup>612</sup> Matuščík, *Postnational Identity*, p. lxiv, lxix. Matuščík observe que Habermas tend néanmoins à situer l'éthique kierkegaardienne du côté communautarien (pp. 116, 120), bien que la problématique existentielle dépasse le cadre du débat entre libéraux et communautariens (p. 125). Par ailleurs, le penseur tchèque s'efforce de présenter l'éthique existentielle comme une troisième voie, distincte de ces deux positions. À ce sujet, voir Matuščík, « Kierkegaard's Radical Existential Praxis, or: Why the Individual Defies Liberal, Communitarian, and Postmodern Categories », pp. 249-253.

<sup>613</sup> Matuščík, « Habermas's Reading of Kierkegaard », p. 315. Cf. supra, n. 424.

<sup>614</sup> Matuščík, *Postnational Identity*, p. 11.

Elle sous-tend une forme de réflexivité, même si l'accent est davantage porté sur la décision assumée que sur la délibération qui la précède<sup>615</sup>. Dans le contexte restreint du passage de la vie esthétique à la vie éthique, l'individu prend certes conscience des limites épistémiques propres à toute interprétation des faits essentiels à son parcours unique, bref, à toute question strictement éthique<sup>616</sup>. Ce qui est déterminant pour cette histoire n'est pas de l'ordre de l'exactitude factuelle qui, de toute manière, est hors de notre portée et dépourvue de signification pour son projet de vie. L'appropriation sérieuse et authentique de son existence se transforme alors en une résolution individuelle qui est à la fois rétrospective et prospective. L'individu prend position par lui-même (*self-positing*) en tant qu'individu situé (*situated*), corporel (*bodily*), historique, bref, comme un individu autonome capable de s'orienter moralement<sup>617</sup>.

Habermas soulignait enfin le caractère formel de l'individu arrivé à ce point crucial de son développement. L'éthicien devait naviguer dans l'existence sans point de départ fixe tout en préservant son identité personnelle. Aucune « promesse métaphysique », qu'il s'agisse d'une preuve théologique ou d'une rationalité centrée sur le sujet comme celle de Descartes, ne pouvait lui être utile<sup>618</sup>. L'absence de tout fondement (humain) préétabli ou de solution définitive rendait le choix de soi-même une expérience dramatique<sup>619</sup>. Le défi de chaque individu consiste alors à faire de sa prise de responsabilité une « préoccupation permanente », afin de maintenir un *mode de vie ouvert* à l'épreuve de toute doctrine, qu'elle soit religieuse ou profane<sup>620</sup>. Même dans un monde posttraditionnel comme le nôtre, les repères métaphysiques peuvent en effet être remplacés

---

<sup>615</sup> *SKS*, 3, 166 ; *OC*, 4, 154.

<sup>616</sup> Pour la distinction entre morale et éthique, cf. supra, pp. 139-140 ; en ce qui concerne la connaissance de soi et le choix de soi chez Kierkegaard, cf. supra, n. 454.

<sup>617</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 12 ; Habermas, *Écrits politiques*, p. 312.

<sup>618</sup> Matušík, *Postnational Identity*, pp. 12-13.

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 12.

par de nouvelles épines dorsales. L'alternative existentielle de Kierkegaard entre la vie esthétique et la vie éthique doit, en ce sens, être distinguée de l'alternative plus pauvre entre le scepticisme et le fondamentalisme, ou encore entre « l'émotivisme subjectiviste » et « l'objectivisme de la société de masse<sup>621</sup> ».

Selon Matušík, l'individualisme de Kierkegaard, souvent critiqué comme irrationnel et asocial, est réhabilité par la prémisse positive d'Habermas, qui met en lumière les choix ouverts à l'individu moderne désireux de s'affirmer comme sujet singulier : mènera-t-il une existence aventureuse ou adoptera-t-il un projet de vie ? Maintiendra-t-il une attitude autocritique ou adhèrera-t-il, de façon irréfléchie, à une forme de vie spécifique ? Le choix de soi échappait à tout solipsisme, impliquant avant tout un changement radical dans la manière de se percevoir en tant qu'individu historique et contextuel.

Quant à ses ramifications politiques, l'appropriation subjective, mais ouverte, de son identité personnelle ne montrait ni caractère apathique ni inclinaison réactionnaire. En s'engageant de manière tangible comme citoyen responsable dans son environnement, l'éthicien illustre une réflexivité posttraditionnelle et postnationale personnelle tout à fait adaptée à nos sociétés pluralistes contemporaines. Ce processus constituait à éviter de réduire son existence à une forme absolutisée, tout en opérant, de manière répétée, un mouvement concret de prise de distance vis-à-vis de son « moi » et, par extension, de la culture dont il est issu. Cela s'accomplissait sans tomber dans une posture d'« observateur » ou de simple contemplateur, mais dans une praxis active et engagée.

---

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 13. Matušík renvoie ici au schème complémentaire, mais regrettable, entre l'existentialisme subjectiviste et le scientisme objectiviste chez Karl Otto Apel (*Ibid.*, p. 274, n. 24).

### 3.2.2 La deuxième prémisse de Habermas : Kierkegaard, penseur religieux

Quelle est l'importance de l'élément religieux dans la pensée kierkegaardienne de l'individu ? Selon Matušík, la réponse de Habermas à cette question représente l'un des aspects « les plus fascinants » de toute sa réception<sup>622</sup>.

La première prémisse de Habermas mettait en évidence l'écart significatif entre le luthérianisme personnel de Kierkegaard et son souci pour l'individu en tant qu'écrivain. En ce qui concerne la prise en charge autonome de soi, l'éthicien entreprenait une démarche postmétaphysique, se distançant des traditions, y compris de toutes les traditions religieuses, et s'engageait de façon authentique dans un projet de vie qui ne peut être intégré socialement par « le biais de la culture immédiate ou de l'autorité sacrée<sup>623</sup> ». Le choix de soi face à l'alternative existentielle était alors suffisamment réfléchi pour s'opposer au rôle communautariste de la culture chrétienne nationaliste<sup>624</sup>.

Lors de la conférence de 1987, Kierkegaard était reconnu non seulement comme un auteur religieux, mais aussi comme un philosophe<sup>625</sup>. Quelques décennies plus tard, il sera classé parmi les « écrivains philosophes » qui ont « fait passer les contenus des traditions confessionnelles au travers d'un filtre conceptuel philosophique<sup>626</sup> ». Sa conception relationnelle et autocritique de l'individualité, libérée de tout « esprit objectif », reflétait un des idéaux des Lumières : l'élucidation de nous-mêmes<sup>627</sup>. Le dédoublement de soi, entre la personne que l'on est et celle

---

<sup>622</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 12.

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>624</sup> *Ibid.*

<sup>625</sup> Habermas, *Écrits politiques*, p. 307.

<sup>626</sup> Habermas, Jürgen, « Politique et religion », in Habermas, *Parours II*, p. 458.

<sup>627</sup> Habermas, Jürgen, « Politique et religion », in *Ibid.*, p. 456.

que l'on aspire à devenir, évoque une certaine prise de conscience vis-à-vis des traditions culturelles que chacun intériorise au cours de son développement<sup>628</sup>.

Cependant, Habermas exprimait une certaine ambivalence quant à la place du religieux dans la pensée de Kierkegaard, dont l'approche restait ancrée dans un christianisme incompatible avec notre âge posttraditionnel. Selon le penseur allemand, Kierkegaard concevait l'identité de manière profondément « verticale », c'est-à-dire détachée du monde terrestre. La deuxième prémisse de Habermas soulignait précisément les difficultés communicationnelles inhérentes à une stratégie qui repose, en fin de compte, sur la bénédiction d'une réalité transcendantale divine :

Malgré la sympathie exprimée dans sa [prémisse selon laquelle l'individu kierkegaardien, qui ne peut plus être intégré socialement via la culture immédiate ou l'autorité sacrée, fait face à la crise d'identité avec une honnêteté radicale], Habermas critique les déficits de rationalité, de légitimation et de motivation chez Kierkegaard, tous découlant de [la prémisse selon laquelle la continuité de l'ego ne peut être soutenue que par la reconnaissance réciproque]. Il trouve la catégorie de l'individu chez Kierkegaard monologique, son choix de soi (soit dériver, soit devenir responsable) décisionniste, et son langage de l'intériorité ou de la verticalité intraduisible dans les sphères de valeurs (science, morale et droit, art) de la modernité séculière<sup>629</sup>.

Les critiques du « monologisme » et du « décisionnisme » ciblent les modalités subjectives du choix de soi sans complément politique<sup>630</sup>. L'éthicien, malgré son ancrage dans la réalité, proposait un discours qui ignorait les exigences sociales et morales auxquelles l'acteur civique doit répondre pour permettre le renouvellement des traditions au niveau collectif. Comment alors concevoir une communauté plus juste où chacun de ses membres se réalise intérieurement, sans considération

---

<sup>628</sup> Certaines observations de Habermas concernant la relation aux traditions culturelles après les Lumières reflètent sa réception positive de Kierkegaard. Ainsi, dans son texte « La légitimation par les droits de l'homme » (« *Zur Legitimation durch Menschenrechte* »), il écrit : « Acquérir de la distance par rapport à ses propres traditions et élargir les perspectives limitées appartient précisément aux mérites du rationalisme occidental. L'histoire européenne de l'interprétation et de l'actualisation des droits de l'homme est une histoire de *décentremments* successifs par rapport à notre point de vue initial. » (*Ibid.*, p. 18).

<sup>629</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 7.

<sup>630</sup> Cf. *supra*, 2.3.1.

pour l'espace public où l'on discute les questions d'intérêt commun<sup>631</sup> ? Pour Habermas, « la distanciation critique devant l'horizon herméneutique du monde de la vie traditionnelle » doit être socialement reconnue afin que chacun puisse à la fois maintenir son identité et s'orienter vers l'universel<sup>632</sup>.

Habermas était particulièrement préoccupé par la forme religieuse que prend l'*altérité* dans la démarche de Kierkegaard. L'enjeu était de savoir si le langage chrétien de Kierkegaard nuisait à son intégration dans une théorie critique. Lors de son entretien avec Habermas en 1990, Matušík posait la question suivante : *comment parler du Tout-autre après Kierkegaard*<sup>633</sup> ? Cette question faisait explicitement référence à la réponse de Habermas aux critiques des théologiens de la *Théorie de l'agir communicationnel*, notamment aux trois manières de traiter le contenu religieux en philosophie (a). Appliqué au cas de Kierkegaard, Matušík estimait que ce modèle révélait une contradiction entre les deux prémisses de Habermas<sup>634</sup> (b).

a) *Les trois avenues « après Kierkegaard »*

Dans le texte « Digression : transcendance de l'intérieur, transcendance de l'ici-bas » (« *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits* »<sup>635</sup>), publié en 1991, Habermas s'interrogeait sur l'intégration possible de l'expérience religieuse dans un discours critique,

---

<sup>631</sup> Voir Létourneau, Alain, « Remarques sur le journalisme et la presse au regard de la discussion dans l'espace public », in *L'éthique dans la société de l'information*, Québec et Paris, Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, 2001, p. 49.

<sup>632</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 15.

<sup>633</sup> Matušík, « Habermas's Reading of Kierkegaard », pp. 316-317.

<sup>634</sup> Matušík précise cependant que l'aspect critique de la réception de Habermas ne remet en cause sa lecture favorable (le volet « positif »), ni l'originalité de cette réception (Matušík, *Postnational Identity*, p. 8).

<sup>635</sup> Habermas, Jürgen, « Excursus: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits », in *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996, pp. 126-156 ; traduit en français par Mark Hunyadi et Rainer Rochlitz, « Digression: transcendance de l'intérieur, transcendance de l'ici-bas », in *Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, pp. 85-110.

autrement dit sur les conditions de validité d'une revendication de nature religieuse. Trois voies distinctes se présentaient aux théologiens et aux philosophes « après Kierkegaard », c'est-à-dire après l'ébranlement de la synthèse hégélienne « entre la foi d'Israël et l'esprit grec »<sup>636</sup> : celle du protestantisme, du catholicisme éclairé et de l'athéisme méthodique. Chacune d'entre elles envisage différemment le terrain commun entre la religion, la science et la philosophie.

Des figures de l'entre-deux-guerres se réclamant d'une théologie dialectique, Karl Barth notamment, refusaient d'emblée la confrontation directe, même dans une perspective postmétaphysique, entre la conviction religieuse et le discours scientifique. Ces penseurs en appelaient « au kérygme et à la foi comme une source totalement indépendante de la raison<sup>637</sup> ». En « privatisant » l'expérience du fidèle, le discours théologique perdait la possibilité d'entrer dans l'espace argumentatif. Les catholiques modernes, en revanche, entretenaient « un rapport plus tranquille à la *lumen naturale*<sup>638</sup> ». Pour eux, aucun contenu de la foi ne pose un défi aux exigences rationnelles du discours : « la voie du "catholicisme éclairé" (*aufgeklärten Katholizismus*) [...] abandonne la position d'un discours privilégié et expose sur toute la ligne ses énoncés à la discussion scientifique<sup>639</sup> ».

Les théologiens peuvent soit défendre la foi « privée », soit souscrire de fond en comble au jargon scientifique. Seule cette seconde option valorisait la pensée et l'expérience religieuse selon le fondement intersubjectif de la rationalité. Cependant, ces théologiens catholiques se heurtaient

---

<sup>636</sup> Habermas clarifie sa conception de cette synthèse en ces termes : « La philosophie de Hegel est le résultat de cette grande expérience qui détermine l'histoire de l'esprit européen de façon centrale, expérience qui devait produire une synthèse entre la foi d'Israël et l'esprit grec – une synthèse qui, d'un côté, a mené à l'hellénisation de la chrétienté, de l'autre à l'ambivalente christianisation de la métaphysique grecque. Le dieu dialectique des philosophes fait pâlir l'alter ego de la prière jusqu'à n'être que la pensée anonyme de l'absolu. Depuis au plus tard Kierkegaard, cette synthèse est devenue fragile, parce qu'elle a été mise en question des deux côtés. » (Habermas, *Textes et contextes*, p. 92).

<sup>637</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>638</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 95.

à un dilemme paradoxal, expliquait Habermas : « plus la théologie s'ouvre aux discours scientifiques en général, plus s'accroît le danger de perdre, dans ce réseau de tentatives d'échanges réciproques, son statut propre<sup>640</sup>. » En cherchant à *problématiser* leur vision religieuse particulière du monde, ces penseurs se soumettent alors, aux mêmes critères que la science et la philosophie, aux critères de validité<sup>641</sup>. Les contenus des discours théologiques sont ainsi adaptés, révisés, voire transformés en prétentions à la vérité. La voie protestante d'inspiration barthienne, quant à elle, échappe à ces exigences rationnelles en maintenant une distinction ferme entre la théologie d'un côté et la science et la philosophie de l'autre. Elle parvenait dès lors à conserver la spécificité du langage religieux ; cependant, celui-ci ne pouvait pas être inclus dans le discours scientifique et restait, au lieu de cela, un *discours spécial, ou privilégié (Sonderdiskurses)*<sup>642</sup>.

Le Tout-autre doit soit conserver une forte dimension religieuse forte, soit risquer de perdre sa puissance, voire être abandonnée entièrement. La troisième voie possible, celle de l'*athéisme méthodique*, s'inspirait de la philosophie hégélienne de la religion et permettait d'aborder de façon plus nuancée la question théologique à travers une méthode à deux volets : la démythologisation et la liquidation des contenus religieux. Habermas décrivait le premier volet ainsi :

[L'athéisme méthodique] conduit d'abord à un programme de démythologisation (*Entmythologisierung*) qui équivaut à une expérience (*Experiment*). Sans cette réserve, l'accomplissement du programme reste en effet suspendu à la question de savoir si une interprétation théologique (ne relevant donc nullement de la science des religions) du discours religieux, et reposant uniquement sur l'argumentation, autorise un rattachement à la

---

<sup>640</sup> *Ibid.*, pp. 91-92. Traduction modifiée.

<sup>641</sup> La « problématisation » ne renvoie pas ici à une réflexivité personnelle et autocritique, mais à une évaluation critique dans le cadre d'une communication rationnelle : « D'un point de vue fonctionnaliste, la foi, par son ancrage dans le culte, est protégée contre une *problématisation radicale*. Celle-ci apparaît inévitablement lorsque les aspects de validité ontiques, normatifs et expressifs qui, dans la conception d'un Dieu créateur et rédempteur, d'un Dieu de la théodicée et du salut, doivent rester fusionnés, se séparent analytiquement les uns des autres. » (*Ibid.*, p. 94. Je souligne).

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 95.

discussion scientifique qui soit tel que le jeu de langage religieux puisse rester intact, ou au contraire se désagréger<sup>643</sup>.

Après avoir été dépouillés de leurs aspects « mythiques », les contenus religieux peuvent être intégrés dans le discours rationnel, c'est-à-dire sous l'égide plus favorable de la pensée postmétaphysique<sup>644</sup>. Cette « expérience » généralisatrice reflète le processus qui avait permis la coexistence des traditions œcuméniques dans un contexte pluraliste comme le nôtre, où toutes les revendications, y compris théologiques, trouvent désormais une base rationnelle dans des énoncés applicables à tous<sup>645</sup>. La portée universelle des contenus religieux dépend d'une problématisation qui garantit leur acceptabilité publique.

Contrairement à *l'athéisme métaphysique* ou *matérialiste*, qui considère que rien de l'expérience religieuse n'est philosophiquement récupérable<sup>646</sup>, l'athéisme méthodique voit dans

---

<sup>643</sup> *Ibid.*

<sup>644</sup> Tilley, J. Michael, « Jürgen Habermas: Social Selfhood, Religion, and Kierkegaard », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard's influence on social-political thought*, London – New York, Routledge, 2016, p. 80.

<sup>645</sup> Habermas reprenait, à cet effet, la thèse de Talcott Parsons sur la sécularisation et les « mécanismes de l'évolution historique », selon laquelle les confessions religieuses sont amenées à adopter un rapport réfléchi à leurs dogmes tout en faisant preuve de tolérance envers d'autres confessions (Habermas, *TAC II*, p. 312). Cette tolérance vise à garantir « leur coexistence égalitaire à l'intérieur d'une même communauté politique » (Habermas, Jürgen, « La légitimation par les droits de l'homme », in Habermas, *Parours II*, p. 28). Ce principe, loin d'être imposé de manière externe, reflète une responsabilité assumée par les confessions religieuses souhaitant participer aux débats dans l'espace public : « Comme le christianisme depuis le schisme, toutes les visions traditionnelles du monde se transforment en "doctrines compréhensives raisonnables" sous la pression des conditions modernes de vie incitant à la réflexion. » (« La légitimation par les droits de l'homme », in *Parcours. Tome second*, Paris, Gallimard, 2018, p. 29. Traduction modifiée.) Le dialogue pluraliste repose ainsi sur la reconnaissance légitime de toutes affiliations religieuses ou non religieuses qui font partie intégrante de la « communauté morale élargie de la société » (*TAC II*, p. 318). Sur le plan individuel, cette approche permet à chaque croyant de « se placer dans la situation d'être entendu, en exprimant le principal de son discours dans une langue articulée susceptible d'être comprise par tous. » (Portier, Philippe, « Démocratie et religion. La contribution de Jürgen Habermas », *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 277, no. 4, 2013, p. 46).

<sup>646</sup> Le scepticisme de *l'athéisme méthodique* s'inscrit dans le cadre de l'expérience critique que le philosophe éclairé impose à l'expérience religieuse. Bien que le discours religieux émerge toujours au sein d'une forme de vie particulière, il repose sur une transcendance qui diffère fondamentalement de la « transcendance de l'ici-bas », caractérisant l'agir communicationnel. Par conséquent, l'athéisme méthodique se distingue d'un *athéisme métaphysique* ou *matérialiste*, qui exclut toute possibilité de récupération philosophique de l'expérience religieuse (Habermas, *Textes et contextes*, p. 87).

la démystification historique des valeurs religieuses une sorte de « traduction salvatrice<sup>647</sup> ». Selon cette perspective, « celui qui aujourd’hui, sous les conditions de la pensée postmétaphysique, élève une prétention à la vérité, doit (cependant) traduire les expériences qui ont leur siège dans le discours religieux dans la langue d’une culture scientifique d’experts — et, de là, les retraduire dans la praxis<sup>648</sup>. » Le terrain commun entre la philosophie et la religion repose donc sur la sécularisation des contenus de la foi<sup>649</sup>.

Le deuxième volet, complémentaire au premier, vise à exclure tout langage religieux inadmissible dans le domaine de la validité. Habermas soulignait l’incompatibilité entre certains dogmes et les critères de rationalité, ce qui limite le champ d’action de l’interprète laïc. Celui-ci ne peut pas s’approprier l’expérience religieuse en tant que telle :

Aux points de rupture où une traduction neutralisante (*neutralisierende Übersetzung*) [...] ne réussit plus, le discours philosophique doit s’avouer son impuissance ; l’usage métaphorique des expressions telles que rédemption, lumière messianique, restitution de la nature, etc., fait de l’expérience religieuse une pure citation. À ces moments-là de son impuissance, le discours argumentatif passe, au-delà de la religion et de la science, dans la littérature, dans un mode de présentation qui ne se mesure plus frontalement à des exigences de vérité<sup>650</sup>.

Certains objets théologiques résistent fondamentalement à une problématisation, comme les « théologoumènes » de la religion chrétienne tels que la virginité de Marie, la marche sur les eaux

---

<sup>647</sup> Nous reprenons ici une expression de Guy Jobin : « Sans utiliser nommément cette expression, Habermas la suggère fortement dans l’essai “Foi et savoir” (p. 165) lorsque, parlant de la traduction, il la présente comme le processus où les sentiments moraux archivés dans les traditions religieuses « pourront trouver une résonance universelle dès l’instant où une formulation *salvatrice* se présentera pour un de leurs aspects presque déjà oubliés ». (Jobin, Guy, « La traduction salvatrice ? Penser les communautés de foi dans l’espace public avec Habermas », *Revue d’éthique et de théologie morale*, vol. 238, no. 1, 2006, p. 85).

<sup>648</sup> Habermas, *Textes et contextes*, p. 94.

<sup>649</sup> Habermas, *TAC II*, p. 318.

<sup>650</sup> Habermas, *Textes et contextes*, p. 93. Traduction modifiée. Habermas souligne ainsi la rupture fondamentale entre le discours philosophique et la révélation religieuse, précisant : « [Ces expériences religieuses] ne peuvent entrer dans le trésor d’expériences de la philosophie, reconnues comme sa base d’expériences propres, que lorsque la philosophie les identifie par une description qui n’est plus empruntée à la langue d’une tradition religieuse particulière, mais qui appartient à l’universel d’un discours de fondation, découplé de l’événement de la révélation. », *Ibid.*

et la descente de croix. Ces notions théologiques ont une « une réalité qui ne peut être appréhendée que par la foi<sup>651</sup> » et sont donc irrécupérables au sein du discours philosophique.

Selon J. Michael Tilley, l'exclusion de l'expérience religieuse délimite cette opération de traduction ; en d'autres termes, « aucun récit postmétaphysique ne peut rendre compte de la totalité du contenu de ces intuitions [...] Lorsque la philosophie, ou même la théologie, choisissent la voie qui consiste à généraliser les idées religieuses, elles risquent de sacrifier certains éléments présents dans le langage religieux<sup>652</sup>. » En effet, la justification rationnelle des croyances enracinées dans une confession tend « à la scientification du message de rédemption » et, par conséquent, « à émousser l'élément proprement chrétien<sup>653</sup> ». En raison du caractère spécial des dogmes religieux, la théologie « ne parviendra jamais à tout à fait rattraper ou à épuiser le sens performatif de la foi vécue<sup>654</sup>. » L'interprète profane suspend donc son jugement, conformément au deuxième principe de l'athéisme méthodique, lorsque des contenus de nature religieuse défient toute réappropriation rationnelle au sein du discours philosophique.

---

<sup>651</sup> Habermas, Jürgen, « Politique et religion », in Habermas, *Parours II*, p. 457. D'après la définition que donne Christian Bouchindhomme, les théologoumènes sont des « Notions théologiques ayant une réalité qui ne peut être saisie que dans la foi. » (*Ibid.*, p. 595, n. 5).

<sup>652</sup> Tilley, « Jürgen Habermas: Social Selfhood, Religion, and Kierkegaard », p. 81.

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 83 ; Habermas, Jürgen, *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, Paris, Fayard, 2005, pp. 329-330.

<sup>654</sup> Tilley, « Jürgen Habermas: Social Selfhood, Religion, and Kierkegaard », p. 83 ; Habermas, *Une époque de transitions*, p. 346. Précisions toutefois que Tilley paraphrase Habermas et insinue qu'il est question de la philosophie et de la théologie, alors que Habermas dans son texte, distingue clairement le rapport de la philosophie et de la théologie au contenu religieux : « La théologie ne peut pas remplacer la religion ; en effet, la vérité de la théologie vit du verbe révélé, et celui-ci se présente d'emblée sous une forme religieuse, non sous une forme savante. Mais la philosophie a une tout autre position par rapport à la religion. Ce qu'elle peut apprendre, elle veut l'exprimer sous la forme d'un discours argumenté qui est justement indépendant de la vérité révélée. » (*Ibid.*, pp. 346-347).

b) *Classification religieuse du discours kierkegaardien, une contradiction ?*

Comment alors envisager l'élément religieux du projet kierkegaardien sous l'angle de l'athéisme méthodique ? Dans sa « Digression », Habermas associait le phénomène de la scission entre foi et raison, entre religion et philosophie, à son analyse de l'individualité qu'il avait présentée en 1988 :

Cette question [du développement de la religion dans la modernité] doit rester ouverte, tant dans la perspective du sociologue [...] que dans celle du philosophe s'appropriant des traditions et qui, dans une attitude performative, fait l'expérience selon laquelle des intuitions, qui ont été articulées depuis longtemps dans la langue religieuse, ne peuvent être ni écartées ni pleinement intégrées de manière rationnelle — comme je l'ai montré, par l'exemple, avec le concept d'individualité<sup>655</sup>.

D'une part, la lecture « plus séculière » évoquée en 1987 (et en 1988) invitait à se concentrer sur l'intrasubjectivité de l'éthique, tout en affirmant la pertinence philosophique de concepts tels que la responsabilité émancipant l'individu des traditions dogmatiques et la réflexivité permettant de surmonter les crises personnelles pour construire une identité posttraditionnelle. Conformément à la première prémisse de Habermas, Kierkegaard, en tant que critique du nationalisme, ne pouvait concevoir, à la manière de Hegel, la justification de la vie chrétienne dans l'État ou au sein d'un système philosophique particulier. Cet aspect de son individualisme était dépourvu de toute référence religieuse substantielle et s'opposait, sur le plan existentiel, à la « pensée anonyme de l'absolu<sup>656</sup> ».

En revanche, Habermas hésitait à répondre à la question de Matušík concernant la signification du Tout-autre après Kierkegaard, estimant que cette question concernait davantage les théologiens que les philosophes<sup>657</sup>. Selon Habermas, le penseur danois occupait une place pour le moins

<sup>655</sup> Habermas, *Textes et contextes*, pp. 97-98. Traduction modifiée. Cf. supra, 2.2.2.

<sup>656</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>657</sup> Matušík, « Habermas's Reading of Kierkegaard », p. 317.

ambiguë après Hegel. En effet, Kierkegaard avait accentué la séparation entre le discours religieux et le discours philosophique, alors que Hegel les avait unifiés dans son système<sup>658</sup>. Cette tension se retrouve de manière explicite dans l'analyse habermassienne du projet kierkegaardien.

Si la « conversion » à l'éthique reposait sur une approche postmétaphysique (et même généralisable) de l'identité, la seconde conversion, de nature religieuse celle-là, mettait en perspective la première et posait des ennuis considérables pour l'interprète laïc. Comme le montrait Habermas dans son analyse de *La maladie à la mort*, la victoire sur le désespoir comportait des modalités inacceptables dans l'optique d'une théorie identitaire rationnelle et communicationnelle<sup>659</sup>. L'étape ultime du développement individuel reposait sur *une ouverture radicale à la puissance rédemptrice et miséricordieuse de Dieu*. Or, des notions théologiques comme celles du « saut de la foi », l'accomplissement de soi en Dieu et l'attente du Jugement dernier trouvaient une signification en tant que « théologoumènes » et appartenaient en définitive au discours religieux, et non au discours rationnel.

Dans tous ses travaux sur Kierkegaard après 1987, notamment dans son analyse du désespoir dans *La maladie à la mort*, Habermas mettait en évidence la nature profondément religieuse de la relation à autrui, et par extension le dualisme inhérent entre la « cité de l'homme » et la « cité de Dieu » chez Kierkegaard :

Même si la référence littérale à une « puissance » dans laquelle le pouvoir-être-soi-même s'enracine ne doit pas être comprise dans un sens religieux, Kierkegaard insiste sur le fait que l'esprit humain ne peut parvenir à la bonne compréhension de son existence finie que par la conscience du péché : le soi n'existe de manière véreuse qu'en regard de Dieu. Il ne survit aux étapes d'un désespoir inexorable qu'en prenant la figure du fidèle qui, lorsqu'il se rapporte à lui-même, se rapporte à un Autrui absolu auquel il doit tout<sup>660</sup>.

<sup>658</sup> Habermas, *Textes et contextes*, p. 92.

<sup>659</sup> Cf. supra, 2.3.2.

<sup>660</sup> Habermas, *L'avenir de la nature humaine: Vers un eugénisme libéral ?*, p. 21.

En surmontant son désespoir, l'individu singulier dissipait l'illusion d'autosuffisance de l'éthicien en alignant son choix intérieur sur une ouverture à une réalité transcendantale au-delà du monde sensible<sup>661</sup>. Cette forme spéciale que prend la relation à autrui ne respectait pas les exigences de symétries et de réciprocités propres aux discours scientifiques et philosophiques. Le croyant se *justifiait devant le Tout-autre*, une justification dépourvue de toute communication rationnelle et étrangère à un contexte partagé.

Selon Tilley, il existait une tension, mais pas de contradiction entre les deux aspects de la méthode habermassienne appliqués à la religiosité de Kierkegaard<sup>662</sup>. Le penseur allemand parvenait à mettre en évidence la pertinence philosophique de sa pensée tout en excluant les intuitions qui ne peuvent être « ni rejetées ni recouvrées rationnellement ». Le langage religieux conservait une certaine importance en ce qui concerne l'acquisition de sens et ne pouvait pas être complètement éclipsé par le langage philosophique : « Tant que le langage religieux comporte des contenus sémantiques qui nous inspirent ou même nous sont indispensables, et qui (jusqu'à nouvel ordre?) se dérobent à la force expressive d'un langage philosophique, n'étant pas encore traduits dans des discours argumentés, la philosophie — même sous sa forme postmétaphysique — ne pourra ni remplacer ni évincer la religion<sup>663</sup>. » Cependant, les expressions religieuses reprises au

---

<sup>661</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 17 : « Puisque le télos inhérent au langage humain est orienté vers la recherche de l'entente avec l'autre sur quelque chose dans le monde, toutes les formes de transcendance significative doivent se produire de ce côté-ci de la formation de la volonté collective rationnelle. »

<sup>662</sup> Tilley, « Jürgen Habermas: Social Selfhood, Religion, and Kierkegaard », p. 83. Ada S. Jaarsma soutient également cette perspective en inscrivant la réception de Kierkegaard par Habermas dans le cadre de sa conception d'une société post-séculière. Elle observe que : « Les manières spécifiques dont Habermas mobilise la pensée de Kierkegaard illustrent ce que Habermas lui-même préconise pour autrui : un respect appréciatif envers les apports religieux, tout en pratiquant simultanément une autoréflexion sur les limites inhérentes à la pensée séculière et philosophique » (Jaarsma, Ada S., « Habermas' Kierkegaard and the Nature of the Secular », *Constellations*, vol. 17, no. 2, juin 2010, p. 271. Notre traduction).

<sup>663</sup> Habermas, Jürgen, « Thèmes de la pensée postmétaphysique », in Habermas, *Parcours I*, p. 274. Traduction modifiée.

sein du discours rationnel doivent être sécularisées en des termes postmétaphysiques « pour le bien de la solidarité morale et sociale<sup>664</sup>. »

Matušík, quant à lui, ne partageait pas l'avis de Tilley sur la compatibilité des deux aspects de l'athéisme méthodique, du moins appliqué au cas de Kierkegaard. Selon le penseur tchèque, Habermas souhaitait, conformément à sa seconde prémisse, remodeler philosophiquement Kierkegaard, le déchristianiser en quelque sorte, afin que son individualisme soit conforme au point de vue délibératif et s'inscrive dans l'une des sphères de valeur de la modernité :

Habermas reconstruit la relation entre le sacré et le profane à travers l'attitude performative du discours. Il propose que le langage intérieur ou vertical de Kierkegaard soit sécularisé (*profanized*). Cette sécularisation vise à compenser davantage le monologisme présumé et le décisionnisme de l'alternative qui caractérise le choix radical de soi. En plus de rectifier le statut incertain de l'individu en crise de Kierkegaard grâce au tournant communicationnel, Habermas traduit ce qu'il considère comme un dualisme entre le discours immanent (intérieur) et l'altérité transcendante (extérieure) en une transcendance immanente au sein du discours lui-même<sup>665</sup>.

Dans son entretien avec Matušík, Habermas exprimait en effet son intention de proposer une approche séculière de l'éthique existentielle kierkegaardienne<sup>666</sup>. Le penseur allemand estimait qu'il était nécessaire, en prenant en compte le « tournant linguistique » récent, de transformer le rapport de dépendance à Dieu en une relation de dépendance à autrui en utilisant l'« interprétation déflationniste » (*deflationistische Deutung*) du Tout-autre<sup>667</sup>. L'objectif était de préserver le « sens de l'inconditionnalité » de l'Absolu religieux, tout en reliant la « compréhension éthique de soi » au contexte intersubjectif<sup>668</sup>.

---

<sup>664</sup> Tilley, « Jürgen Habermas: Social Selfhood, Religion, and Kierkegaard », p. 83.

<sup>665</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 16.

<sup>666</sup> Matušík, « Habermas's Reading of Kierkegaard », p. 318.

<sup>667</sup> Habermas, *L'avenir de la nature humaine: Vers un eugénisme libéral ?*, p. 22.

<sup>668</sup> *Ibid.*, p. 23.

Selon Matušík, Habermas rencontrait de sérieuses difficultés (*systematic difficulties*) lorsqu'il tentait de classer le discours discordant de Kierkegaard<sup>669</sup>. Le problème résidait dans la nature hétéroclite de ses deux arguments principaux : « Habermas affirme que, contrairement à Hegel et parallèlement à Marx, Kierkegaard a développé un concept d'identité personnelle tout à fait adapté à la vision critique de l'ère posttraditionnelle et postnationale. Il affirme également que le langage de Kierkegaard doit être davantage sécularisé (*profanized*) et réduit au langage (*linguistified*)<sup>670</sup>. » Alors que le premier argument contre le nationalisme patriotique s'étendait à toute forme de vie absolutisante, actualisant ainsi la pensée éthique kierkegaardienne, le second excluait sa pensée du discours rationnel en raison de l'élément religieux.

Matušík soutenait que Kierkegaard ne pouvait, d'un même souffle, être pleinement adapté au monde contemporain, comme l'affirmait Habermas en 1987, et, à la fois, si chrétien que sa pensée révélerait des discours religieux, comme le suggérait ses travaux ultérieurs sur Kierkegaard. Un tel point de vue, selon Matušík, compromettait *de facto* la valeur philosophique de ce discours. Il estimait que le projet kierkegaardien offrait, au contraire, une position critique permettant de s'opposer à l'adhésion dogmatique, qu'elle soit religieuse ou athée, à une forme de vie spécifique<sup>671</sup>. Il tentait donc de montrer que la sécularisation de Kierkegaard par Habermas, loin d'être nécessaire, annulait même cette radicalité, comme nous allons le voir à présent.

---

<sup>669</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 102.

<sup>670</sup> *Ibid.*

<sup>671</sup> *Ibid.*, p. 13.

### 3.3 Défendre le pathos de l'existence contre son « assimilation sociale »

Selon Matušík, le volet positif de l'interprétation habermassienne permet une appropriation judicieuse du discours philosophique de Kierkegaard. Il favorise également des rapprochements inattendus entre la pensée existentielle et la théorie critique. Pour Kierkegaard comme pour Habermas, la question identitaire comporte une dimension personnelle essentielle, puisque chacun doit s'affirmer de manière tangible, c'est-à-dire en continuité avec un contexte social, et s'appropriier son récit de vie.

En opposant l'*Ich-Identität* kierkegaardienne et la conscience identitaire nationale, Habermas défendait une manière de se comprendre soi-même, de s'approprier son récit de façon critique et de s'exprimer en son propre nom dans une perspective postnationale. Matušík, en se plaçant en « terrain habermassien<sup>672</sup> », approfondissait l'idée que Kierkegaard, en tant que penseur de l'individu, nous enseigne à parler à partir du « je » (3.3.1). Cette capacité intrasubjective garantit l'individualité concrète contre la perte anonyme de soi dans la masse ; elle constitue également la base du mode d'action de l'activiste lorsqu'il s'élève au-dessus des contraintes institutionnelles de l'État.

Cependant, Matušík souhaitait revoir l'objectif habermassien d'intégrer socialement la démarche profondément subjective et chrétienne de Kierkegaard (3.3.2). Un tel réaménagement sous-estimait la gravité de la crise identitaire qui affecte l'individu moderne ainsi que les exigences de concrétude existentielle. Si le discours du penseur danois rencontrait des limites

---

<sup>672</sup> *Ibid.*, p. 20. Matušík clarifie ainsi son intention : « Je cherche à établir une marge pour mon argument entre les usages théologiques de Kierkegaard, jugés philosophiquement inintéressants par Habermas, et les objections de Habermas à l'attitude autocritique intraduisible de Kierkegaard, qui sont critiquées plus tard par ma lecture communicationnelle de Kierkegaard. Mon examen du langage de l'intériorité ou de la verticalité chez Kierkegaard [...] n'a pas besoin d'importer la théologie dans la théorie de la communication. Je reste sur le terrain de Habermas et explore les implications de son utilisation de Kierkegaard pour faire face aux crises identitaires actuelles dans la condition post-métaphysique de notre époque. »

intersubjectives, morales et rationnelles, ce n'est ni en raison d'un subjectivisme abusif ni en raison d'un élément religieux ; Kierkegaard s'adressait à son lecteur, éthiquement contraint à prendre la responsabilité de sa vie de façon répétée et en son propre nom, face au drame de l'existence, où la tâche consiste à *intensifier son pathos*. Un tel défi évoque une difficulté que chacun doit affronter individuellement et dont la réussite ou l'échec ne peuvent être vérifiés par autrui.

Enfin, Matušík adoptait une méthodologie visant à éliminer l'élément religieux résiduel de la « verticalité » kierkegaardienne (3.3.3). Les notions liées à l'intensification du pathos se prêtaient sans mal à une interprétation séculière, dépourvue de toute connotation doctrinale : l'individu est encouragé à se détacher de toute tradition — y compris de toute tradition religieuse — pour faire de sa vie un projet sérieux. En outre, Matušík proposait une lecture non dualiste de la tension permanente entre le monde intérieur et le monde extérieur : l'individu doit adapter sa communication afin de respecter autrui en tant que Tout-autre. De cette façon, le philosophe tchèque épurait le langage chrétien propre à la pensée kierkegaardienne afin de mettre en valeur sa contribution sociopolitique sous un angle original.

### 3.3.1 *Combattre l'anonymat en tant que « je »*

Dans la perspective de l'interactionnisme meadien, qui sous-tend la conception habermassienne de l'identité posttraditionnelle, s'approprier soi-même signifie non seulement reconnaître son appartenance à un contexte immédiat, mais aussi adopter une position décalée par rapport à ce contexte. Habermas était clair sur ce point dans sa *Théorie de l'agir communicationnel* ainsi que dans son article de 1988 : l'individu, pour s'affirmer de manière autonome et consciente

en tant que « je », doit se démarquer d'Autrui généralisé représenté par le « moi »<sup>673</sup>. Même si cette relation critique à son identité marque l'apogée de son développement social, l'intrasubjectivité demeure un moment « individualisant » distinct du moment « socialisant » de ce processus :

Le « moi » qui suit en quelque sorte le « je » n'est plus ici permis par une relation interactive *préalable*. C'est que le « je » *projette* lui-même ce contexte d'interaction qui rend possible la reconstruction au niveau supérieur d'une identité conventionnelle précédemment brisée [...] Bien que celle-ci ne puisse être constituée que socialement, il n'existe aucune formation sociale qui, de quelque façon que ce soit, corresponde [à ce projet.]<sup>674</sup>

La socialisation ne constitue pas l'intégralité de l'individuation, du moins en ce qui concerne le moment où l'individu, arrivé à l'âge adulte, s'affirme de façon décisive. Pour Habermas, le choix de soi qu'effectue l'individu kierkegaardien permet principalement de maintenir un rapport critique à sa propre histoire, transformant celle-ci en projet temporel.

La prise de position personnelle, indispensable à toute « identité du Je », illustre une capacité à se distancier de soi-même sans avoir recours aux exigences de la rationalité communicationnelle. En effet, la marque distinctive du rapport à soi en tant que « je », par opposition au « moi », est que nous n'y avons pas accès réflexivement<sup>675</sup>. À cet égard, Matušík s'appuyait sur Mead, qu'il citait ainsi :

[L'individu] doit faire certaines choses pour rester membre de la communauté. Dans les devoirs de ce que nous appelons la conduite rationnelle [...] nous pouvons dire ce qui va arriver et assumer la responsabilité de ce que nous allons faire. Le soi réel qui apparaît dans cet acte n'apparaît pourtant pas avant l'accomplissement de l'acte lui-même. Or, c'est cet acte vivant qui n'intervient jamais directement dans l'expérience réfléchie. C'est seulement après que l'acte s'est produit que nous pouvons le saisir dans notre mémoire et le replacer dans notre

---

<sup>673</sup> Cf. *supra*, 2.2.1.

<sup>674</sup> Habermas, *Parcours I*, p. 422 ; Matušík, *Postnational Identity*, p. 92.

<sup>675</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 83.

conduite. C'est le « je » qu'on peut décrire comme essayant sans arrêt de se réaliser et se réalisant grâce à la conduite elle-même<sup>676</sup>.

La réalisation de soi en tant que « je », qui n'a pas un caractère hypothétique, « ne peut être observée de manière réfléchie en dehors de l'action<sup>677</sup> ». Elle n'est pas directement associée à l'attitude performative du citoyen participatif lorsqu'il soumet sa requête à un interlocuteur réel<sup>678</sup>. Elle échappe à ce type d'expérience communicationnelle et rationnelle. Habermas distinguait ainsi la *perspective politique et normative* de ce citoyen responsable, qui adopte un point de vue moral et s'oriente vers les normes universelles, de celle de l'individu kierkegaardien, qui opte pour une conception éthique de la vie. Le choix des traditions et le choix de soi appellent à deux types d'exigences complémentaires indispensables à toute identité posttraditionnelle : tandis que le second permet de façonner une intériorité critique, le premier favorise des orientations morales universelles du groupe par la projection d'une communauté idéale.

Habermas rejetait tout subjectivisme moral, mais insistait toutefois sur l'importance de la *dimension individuelle* dans toute projection d'une communauté idéale. En effet, le rapport indirect du « je » au « public » était essentiel pour toute prise de position sociocritique de grande portée. Selon Mead et Habermas, c'est par un *acte créatif* que l'individu exprimait sa capacité à s'élever au-dessus de son milieu<sup>679</sup>. Ce pouvoir, que met en œuvre notamment l'activiste, appartient à l'individu et non à la collectivité, lui permettant de remettre en question le statu quo dans une société nivelée, inégalitaire ou répressive. Cela présuppose non seulement l'existence d'un public<sup>680</sup>, mais aussi une vision plus élevée de la communauté.

---

<sup>676</sup> Mead, *L'esprit, le soi et la société*, p. 173 ; Matušík, *Postnational Identity*, p. 85.

<sup>677</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 85.

<sup>678</sup> Cf. supra, 2.3.1.

<sup>679</sup> *TAC II*, p. 111.

<sup>680</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 81.

Matušík prenait l'exemple de figures comme Socrate et Jésus, qu'il voyait comme des « extrémistes ayant une vision d'un monde plus juste<sup>681</sup>. » De même, la résistance non violente de Martin Luther King représentait « un acte socialement critique d'un individu dont la résistance aux impératifs systémiques au nom du monde de la vie et la transcendance de la culture sont inconcevables sans un idéal communautaire projeté<sup>682</sup>. » En mettant en œuvre leur capacité créative, ces individus adoptaient un *mode de vie* leur permettant de transcender la communauté immédiate de même que les contraintes institutionnelles.

Sans cette capacité de résistance et de transcendance individuelle, il est impossible de formuler une théorie sociale critique, ajoutait Matušík<sup>683</sup>. Le clivage entre le monde intérieur et le monde extérieur s'avère être la voie nécessaire non seulement pour maintenir un rapport critique à soi, mais aussi pour défendre sa cause face à une société oppressive : « L'idéal communautaire est toujours fixé par l'élargissement de l'identité de l'individu, et non par la forme de vie donnée de la famille, de la nation ou de l'Église<sup>684</sup>. » La transformation sociale naît, à bien des égards, d'une réflexion critique personnelle, qui pousse l'individu à transcender sa condition pour rejoindre une communauté supérieure.

L'individu kierkegaardien poursuit-il un idéal communautaire, à l'instar de l'activiste ? Pour (éclairer cette question et) préciser la portée critique du rapport réflexif à soi, Matušík se référerait à nouveau à la conférence de 1987. À cette occasion, Habermas soulignait que l'éthicien *fait un choix subjectif* et ne part pas en guerre pour sa patrie<sup>685</sup>. Cette décision échappe à la délibération ;

---

<sup>681</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>682</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>683</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>685</sup> Cf. *supra*, 2.1.2.d.

elle ne découle pas du respect des normes, mais d'une *attitude spécifique* envers tout contenu qui se présente à soi.

Pour l'assesseur Wilhelm, le pathos constitue une modalité fondamentale de la conception éthique de la vie : « Si tu veux bien me comprendre correctement, je suis prêt à dire que ce qui compte le plus dans le choix, n'est pas de choisir ce qui est juste, mais *l'énergie, le sérieux et la passion* avec lesquels on choisit. C'est en cela que la personnalité se manifeste dans son infinité intime et, c'est par là que la personnalité à son tour est consolidée<sup>686</sup>. » Dans une perspective similaire, Climacus affirmait sans détour dans le *Post-scriptum aux miettes philosophiques* : « Exister si l'on n'entend pas par là un simulacre d'existence, ne se peut faire sans passion (*Lidenskab*)<sup>687</sup>. » Cette exigence révèle une sincérité envers soi-même difficile à atteindre et qui concerne chaque individu, aujourd'hui encore : « Ainsi en va-t-il à notre époque pour la plupart des hommes, parmi lesquels on entend si rarement quelqu'un parler comme s'il était conscient d'être un homme individuel existant<sup>688</sup>. » Selon Matušík, en affirmant sa singularité, l'individu kierkegaardien amorce déjà une critique sociale contre l'absence de pathos. En ce sens, le choix de soi démontre avant tout une capacité à s'exprimer en son propre nom de manière assumée, une démarque qui, par ricochet, trouve une résonance auprès de tous les membres de la communauté.

L'interrogation existentielle centrale est la suivante : *Qu'est-ce que s'exprimer en tant que « je »*<sup>689</sup> ? Kierkegaard donnait à cette question, qui concerne chaque individu, une signification bien précise. Face à la « tyrannie moderne de l'anonymat », il encourageait son lecteur à prendre

---

<sup>686</sup> SKS, 3, 164 ; OC, 4, 152. Je souligne.

<sup>687</sup> SKS, 7, 283 ; OC, 11, 11.

<sup>688</sup> SKS, 7, 285 ; OC, 11, 12.

<sup>689</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 107.

sa responsabilité sur son existence et à devenir un individu<sup>690</sup>. Le penseur danois déplorait en ce sens la tendance chez ses contemporains à éviter de parler en leur propre nom :

À notre époque, l'anonymat a une signification bien plus importante qu'on ne le pense peut-être ; il a une signification presque épigrammatique. Non seulement les gens écrivent de manière anonyme, mais ils écrivent de manière anonyme sur leur signature, oui, ils parlent même de manière anonyme. [...] Aujourd'hui, il est possible de parler avec des gens, et ce qu'ils disent est certes très sensé, mais la conversation laisse l'impression que l'on parle avec un anonyme<sup>691</sup>.

En approfondissant le raisonnement habermassien sur l'intrasubjectivité kierkegaardienne, Matušík plaçait l'affirmation de soi en tant que « je » face aux risques liés à l'absence d'une prise de position personnelle assumée et à son corollaire, la prise de position anonyme. Kierkegaard relevait en effet plusieurs problèmes associés à l'anonymat, notamment pour un écrivain qui n'assume ni la responsabilité de ses propos ni celle des conséquences de ses actes, ce qui peut influencer le lecteur<sup>692</sup>. D'un point de vue éthico-existential, l'anonymat est encore plus grave, car il entraîne la perte de son caractère particulier. Kierkegaard associait l'anonymat de l'auteur « invisible » à celle de l'individu moderne ayant « oublié ce que signifie être un être humain individuel<sup>693</sup> » ; l'anonymat est « l'expression la plus élevée de l'abstraction, de l'impersonnalité, de l'impénitence et de l'irresponsabilité », en somme, « une source fondamentale de la démoralisation moderne<sup>694</sup> ». L'individu anonyme vise, en quelque sorte, à « devenir objectif » ou abstrait, ce qui entraîne une absence d'identité et, par conséquent, un échec de la subjectivité et, par extension, de l'existence elle-même<sup>695</sup>.

---

<sup>690</sup> *Ibid.*, pp. 107-108.

<sup>691</sup> *SKS*, 8, 98 ; *OC*, 8, 222.

<sup>692</sup> *SKS*, 14, 15-16.

<sup>693</sup> *Ibid.*, pp. 16, 38 ; *OC*, 17, 32.

<sup>694</sup> *SKS*, 16, 38 ; *OC*, 17, 32.

<sup>695</sup> *SKS*, 7, 123 ; *OC*, 10, 122-123.

Dans son modèle centré sur la communication rationnelle, Habermas négligeait le rôle de veille joué par une individualité radicalement autocritique. Il cherchait principalement à promouvoir l'universalisme inhérent à la perspective réfléchie du citoyen actif. Toutefois, l'appel kierkegaardien à entrer dans le concret ne doit pas être réduit à une opposition entre l'observateur (*Betrachter*) désengagé et le participant à la discussion ; cet appel incarne un idéal communautaire lié à la prise de position personnelle face à soi-même et à son environnement. Le caractère concret inclut non seulement la compréhension sociale et historique de l'individualité, mais également la subjectivité elle-même, entraînant une opposition plus profonde entre le point de vue *participatif* et celui de l'*existant* que ce qu'envisageait le penseur allemand. Celui qui existe anonymement se prive non seulement d'une participation sincère à la discussion publique, mais aussi, et plus gravement, d'un rapport authentique à lui-même.

Matušík adoptait ainsi l'intrasubjectivité mise de l'avant par Habermas lors de sa conférence de 1987. Il réinterprétait la crise identitaire sous un angle existentiel, où l'exigence de concrétude impliquait une prise en compte sérieuse de la question de la subjectivité pour elle-même, ainsi qu'une lutte contre la tendance à préserver l'anonymat et à se fondre dans la masse. Dans son œuvre, Kierkegaard cherchait à « édifier le “je” pour qu'il redevienne le centre de la vie<sup>696</sup> » ; un tel effort, tout comme l'action de l'activiste, possède une dimension sociopolitique tout en étant enraciné dans une perspective individuelle. Ainsi, le choix de soi renvoie à des modalités fondamentales pour le développement d'une personnalité accomplie dans un monde pluraliste, où

---

<sup>696</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 117.

l'honnêteté radicale devient une des conditions essentielles pour toute transformation personnelle et sociale<sup>697</sup>.

### 3.3.2 Le « mode existentiel », ou le devenir subjectif

Matušík formulait de cette manière l'un des enjeux interprétatifs qui ressortaient de la conférence habermassienne de 1987 : « Comment l'individu en crise de Kierkegaard peut-il être intégré socialement dans une forme de vie collective<sup>698</sup> ? » Cette question aborde le cœur du problème que soulèvent le monologisme et le décisionnisme kierkegaardien pour une philosophie rationnelle de la communication.

Dans une optique sociale de la formation identitaire, comme celle de Habermas, l'approbation par autrui est essentielle pour valider son projet de vie<sup>699</sup>. L'individu maintient son identité en devenant un « je » face à un « tu » ; il engage alors une présentation communicationnelle de soi et se conforme aux exigences de reconnaissance réciproque. Un individu bien socialisé doit également reconnaître son appartenance à une forme de vie collective. Toute identité personnelle est stabilisée par une identité de groupe, où chaque membre se perçoit à la fois comme un « je » et comme une partie intégrante d'un « nous » ; l'individu peut alors ajuster ses aspirations particulières pour le bien du groupe et s'élever au-delà de lui-même en respect des orientations universelles.

---

<sup>697</sup> Matušík, « Kierkegaard's Radical Existential Praxis, or: Why the Individual Defies Liberal, Communitarian, and Postmodern Categories », p. 240.

<sup>698</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 108.

<sup>699</sup> Cf. supra, 2.3.2.a.

Chez Kierkegaard, le choix de soi n'était ni accompagné de délibérations publiques ni validé par le jugement d'autrui. Selon Habermas, cette démarche foncièrement subjective et religieuse du penseur danois compromettait le lien nécessaire du citoyen avec le contexte intersubjectif, via la communication rationnelle et la projection d'une communauté idéale. Intégrer socialement l'individu de Kierkegaard nécessitait de limiter ce choix à une fonction précise, en tant que complément personnel à une identité politique : au cours de son développement, l'individu prend conscience de son appartenance sociale et de l'irréductibilité de son récit de vie par rapport au récit national. Ce moment « individualisant » de la socialisation lui permet de prendre du recul par rapport à la communauté immédiate et de se forger un espace intérieur, se reconnaissant ainsi comme un « je » à part entière. Par la suite, le participant à la discussion publique utilisera cette capacité à se distancier de son « moi » pour embrasser les principes plus mesurés du patriotisme constitutionnel et de contribuer aux discussions sur le renouvellement des conventions collectives.

D'après Matušík, cette assimilation du projet kierkegaardien à la perspective psychosociale entraîne paradoxalement une dilution de sa signification sociopolitique, réduisant la réflexion kierkegaardienne sur le parcours de vie à un simple enjeu de développement. Or, comment la reconnaissance réciproque pourrait-elle d'étouffer le drame de l'existence<sup>700</sup>? En incitant son lecteur à s'exprimer à la première personne du singulier, Kierkegaard faisait référence à un « mode existentiel », une façon d'exister en période de crise, c'est-à-dire de s'approprier pleinement son existence dans une société hétérogène. Comme nous l'avons vu, même une décision de nature politique, telle que partir en guerre pour défendre sa patrie, échappe aux exigences rationnelles du débat public. Une telle décision repose avant tout sur la capacité à se choisir en tant qu'individu unique, irréductible à l'ensemble national. Ainsi, l'aspect autocritique de l'identité ne se limite

---

<sup>700</sup> Matušík, *Postnational Identity*, pp. 211-212.

pas au moment « individualisant » du développement social, mais s'étend à toute réflexion sérieuse sur sa propre existence.

La question suivante orientait la réflexion post-habermassienne de Matušík sur le discours individualiste et posttraditionnel de Kierkegaard : « Quel est ce *mode* qui est requis de l'identité dans la communication selon l'idéal projeté de la communauté de la communication<sup>701</sup> ? » Ce « mode » désigne la relation à soi-même en tant que « je » pathique, opposé aux dangers de l'anonymat, du fanatisme, ou toute autre forme de dissolution de son individualité<sup>702</sup>. *Se choisir* concrètement est un moment décisif, et répété, où l'individu affronte seul la « difficulté des débuts dans l'existence » (*difficulty of beginnings*) (a). Ce moment échappe à toute réflexion morale comme à toute action délibérative, car personne ne peut authentifier la prise de responsabilité sur son récit de vie. En ce sens, le « mode existentiel » est radicalement distinct du « domaine de la validité » (b). Enfin, l'authenticité de tout projet de vie ne peut être directement communiquée à autrui ; par conséquent, ce « mode » invite chacun à respecter l'asymétrie inhérente à chaque être confronté à l'angoisse et à être réceptif à son pathos (c).

a) *Se choisir face aux débuts dans l'existence*

La quête personnelle d'un individu en crise prend racine dans une situation éprouvante et intime, compliquant toute réflexion philosophique ou théologique sur son rapport authentique à soi-même :

La raison pour laquelle Kierkegaard pose un problème aux théologies positives réside dans la difficulté des commencements. Cette difficulté réside dans mon interrogation temporelle, qui ne peut être résolue

---

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 215. Je souligne.

<sup>702</sup> Chez Habermas, le sujet « pathique » complète le point de vue du sujet « pratique » (Habermas, *TAC II*, pp. 112-113).

indépendamment du fait que j'ai commencé dans l'action. Pour Kierkegaard, le fossé entre le souvenir métaphysique et la répétition vécue reste infranchissable. L'individu doit apprendre à modifier ses choix de vie, à façonner sa personnalité et à mettre en scène le drame de l'histoire de sa vie qu'il s'est concrètement appropriée. [...] Le pathos de Kierkegaard signifie également, pour tout individu et pour toute communauté, à toute époque, une résolution interminablement différée de la difficulté des commencements et une ouverture permanente à ce qui n'est pas encore, à ce qui est totalement autre<sup>703</sup>.

Tant le théologien cataphatique que le philosophe idéaliste estiment avoir surmonté rationnellement la difficulté initiale de l'existence, apaisant ainsi toute inquiétude profonde concernant leur récit de vie. Pour eux, les fondements religieux ou philosophiques assurent au sujet pénitent ou pensant l'accès à une vérité absolue, à travers un cadre rassurant et bien défini. Habermas, quant à lui, évitait ces écueils propres à la pensée métaphysique en soulignant l'écart entre la personne humaine et toute forme de vie absolutisée qui dépouille la réalité individuelle de ses caractères particuliers<sup>704</sup>. Il résolvait néanmoins le problème des commencements d'une manière non-kierkegaardienne, en proposant une théorie identitaire intersubjective<sup>705</sup>. En effet, Habermas considérait l'individualité du point de vue de l'achèvement du développement social, celui du participant à la discussion, au détriment de la question existentielle du point de départ, laquelle est sans solution définitive.

Bien que Kierkegaard ait abordé l'édification de la personnalité sous un angle psychologique et social, il se méfiait de l'idée que « l'individuation par la socialisation soit à la base de la formation de l'identité<sup>706</sup>. » Ni la maturité développementale ni la participation publique ne garantissent la capacité de s'affirmer résolument en tant que « je » et de résister au nivellement individuel au sein de la collectivité<sup>707</sup>. La réussite d'un tel acte repose avant tout sur ce que

---

<sup>703</sup> Matušík, *Postnational Identity*, pp. 19-20.

<sup>704</sup> Cf, *supra*, 2.2.2.

<sup>705</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. lxviii, 20.

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>707</sup> Nous avons exposé la notion de « nivellement » au chapitre 1 (cf. *supra*, 1.3.1).

Kierkegaard appelle dans *Un compte rendu littéraire* « l'élan de la passion » (*Lidenskabens impetus*), cette force qui est l'opposé de la réflexion stérile et peu féconde<sup>708</sup>. En effet, l'angoisse intérieure se présente comme une épreuve difficile à surmonter sans une activité réelle et continue, démolissant l'idée qu'on puisse prendre une décision sérieuse sur son existence en étant un simple observateur, que ce soit en réfléchissant seul ou en discutant avec d'autres.

« Entrer dans le concret » nécessite une distance critique vis-à-vis des Institutions de l'État et le rejet des illusions de la raison, en évitant de s'appuyer sur une « prémisse métaphysique » ou une description substantielle a priori de l'individualité<sup>709</sup>. L'individu est encouragé à « habiter la perspective d'un existant<sup>710</sup> », à s'approprier son parcours de vie, à en déterminer le sens et les orientations par sa propre initiative et, ainsi, à prendre conscience de cette distance infranchissable entre le commencement de la vie (dans laquelle nous sommes « jetés », selon le lexique heideggérien) et les débuts dans l'existence, où l'on doit choisir<sup>711</sup>. L'assesseur Wilhem désapprouvait, à cet effet, toute position distante ou désengagée devant l'alternative existentielle : « Il y a des circonstances dans la vie auxquelles il serait absurde ou même fou d'appliquer une alternative, un “ou bien — ou bien” ; mais on trouve aussi des gens dont l'âme est trop dissolue pour comprendre ce que signifie un tel dilemme et dont la personnalité est privée de l'énergie nécessaire pour dire avec passion (*pathos*) : “ou bien — ou bien”<sup>712</sup>. » L'esthète, de son côté, refusait l'invitation impérative et réitérée à « intensifier le pathos de l'existence », exemplifiant de

---

<sup>708</sup> SKS, 8, 64 ; OC, 8, 187.

<sup>709</sup> Matuščík, *Postnational Identity*, p. 12.

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 129. Voir également SKS, 7, 393 ; OC, 11, 124.

<sup>711</sup> Voir la section sur le pathos et la temporalité (Matuščík, *Postnational Identity*, pp. 141-142).

<sup>712</sup> SKS, 3, 155 ; OC, 4, 143. Kierkegaard soutient encore cet argument dans *Un compte rendu littéraire* : « La présence de l'alternative cruciale dépend du désir passionné de l'individu d'agir de manière décisive, de sa compétence intrinsèque, et c'est pourquoi un homme compétent convoite une alternative dans chaque situation parce qu'il ne veut rien d'autre. Mais dès que l'individu n'a plus d'enthousiasme essentiel dans sa passion, mais qu'il est gâté par le fait que sa compréhension le frustre à chaque fois qu'il veut agir, il ne découvre jamais de sa vie la disjonction. » (SKS, 8, 65 ; OC, 8, 188).

la sorte un mode de vie abstrait et impersonnel. L'éthicien, en revanche, s'efforçait de se choisir à répétition face à toute situation, s'appropriant son historicité « à partir d'une préoccupation permanente<sup>713</sup> ».

Dans le cadre de sa quête existentielle, l'individu *en situation* se demande notamment « comment penser et (incarner) son identité dans l'ouverture radicale<sup>714</sup> ». L'essence même de cette ouverture réside dans la réceptivité aux exigences et aux conditions imposées par cette quête, favorisant une réflexion approfondie sur ses propres orientations. Divers obstacles peuvent jalonner son parcours de vie : le patriotisme fanatique, le fondamentalisme religieux, ou encore le scepticisme extrême<sup>715</sup>. En devenant un « je » tangible, l'individu s'investit pleinement dans son projet de vie, rejetant à la fois l'abstraction de soi et l'absolutisation d'une forme de vie comme réponses à la crise. Ainsi, la question éthique ne se limite pas à spéculer sur la personne que l'on est et celle que l'on souhaite devenir ; elle implique de *vivre* cette interrogation de manière concrète et continue, car s'en défaire reviendrait à renoncer à une existence véritablement incarnée.

#### b) *Prendre sa responsabilité sur son existence*

Le pathos réfère à une *manière d'exister* — une disposition, une attitude — face à tout contenu qui se présente à la conscience, plutôt qu'un contenu à élire. Pour être soi-même de manière authentique, l'individu ne se demande pas « que dois-je être ? » ou « pourquoi suis-je ceci ou cela ? » ; le véritable drame ne porte pas sur « comment devenir un participant à la discussion ? »,

---

<sup>713</sup> Matuščík, *Postnational Identity*, p. 13.

<sup>714</sup> Matuščík, *Postnational Identity* ; Matuščík, Martin Beck, « Existence and the communicatively competent self », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 25, no. 3, mai 1999, p. 103.

<sup>715</sup> Selon Matuščík, nous vivons aujourd'hui dans une « ère fondamentaliste » (Matuščík, *Postnational Identity*, p. 127).

mais plutôt sur « suis-je une identité ? » et « comment puis-je être une identité ? »<sup>716</sup>. Ce type de questionnement trouve sa réponse dans une éthique existentielle, centrée sur les notions de choix absolu et de responsabilité personnelle. Chaque choix décisif concernant sa vie repose donc davantage sur une disposition personnelle que sur des orientations universelles ou politiques d'un patriotisme plus sobre.

Cette conception « formelle » de l'éthique s'oppose à la conformité exigée par une éthique de l'État — la *Sittlichkeit* hégélienne — qui assimile l'identité individuelle à l'identité communautaire. Selon Matušík, elle se démarque également d'une « éthique de la vertu » et ses questions eudémoniques sur la vie bonne (*the good life*), par exemple le choix de valeurs, d'idéaux de vie et de société<sup>717</sup>. Pour Kierkegaard, se demander, par exemple, « qu'est-ce que la vertu ? » à la manière de Platon et d'Aristote, en prenant la position reculée d'un contemplateur atemporel, est une manière non éthique de s'interroger sur l'éthique<sup>718</sup>.

La responsabilité éthique kierkegaardienne implique un examen critique de soi-même, de son parcours personnel et de ses rôles sociaux, sans connotation normative. Comme l'expliquait l'assesseur Wilhem dans *Ou bien...ou bien...*, l'éthique ne pousse pas l'individu à prendre une décision de nature morale : « Qu'est-ce donc que je sépare dans mon “ou bien — ou bien” ? Est-ce le bien et le mal ? Non, je ne désire que t'amener au point où ce choix aura vraiment de l'importance pour toi [...] Mon “ou bien — ou bien” ne signifie surtout pas le choix entre le bien et le mal, il signifie le choix par lequel on les exclut<sup>719</sup>. » L'éthique *prépare* l'individu à aborder

---

<sup>716</sup> *Ibid.*, pp. 117-118.

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 96. Selon Matušík, la « mise en langage » habermassienne de Kierkegaard a pour effet de réduire « l'éthique existentielle à une éthique eudémoniste. » (Matušík, Martin Beck, « Existential Social Theory After the Poststructuralist and Communication Turns », *Human Studies*, vol. 25, no. 2, juin 2002, p. 160).

<sup>718</sup> Matušík, *Postnational Identity*, pp. 116-117.

<sup>719</sup> SKS, 3, 164-165 ; OC, 4, 153.

les questions normatives relatives au bien et au mal, au juste et à l'injuste, en leur donnant un sens approprié et une place dans son récit de vie — le repentir étant par ailleurs la première forme de conscience morale. Sa prise de position assumée face à l'alternative existentielle est toujours *présupposée* dans l'ensemble des valeurs particulières. De même, la conformité aux normes universelles nécessite la capacité de se reconnaître d'abord comme « je » et ensuite comme participant à la discussion. Ainsi, la priorité accordée à l'accomplissement personnel par rapport à la définition morale de soi dans la construction d'une individualité autocritique nécessite de distinguer la façon dont on se perçoit — le processus d'identification — des orientations collectives et morales qui définissent notre identité.

Le mode existentiel offre une possibilité tangible de prendre du recul vis-à-vis de ses origines, qui n'est ni totalisante (ou abstraite) ni hypothétique (ou contemplative)<sup>720</sup>. Matušík utilisait, à cet effet, la distinction kierkegaardienne entre le *quoi* (*hvad*) et le *comment* (*hvorledes*) afin d'écarter toute accusation de décisionnisme moral : la question de ce qui est valide (vrai, bon ou juste) doit être différenciée de la question plus personnelle du *rapport* (*Forhold*). Sans cette étape d'appropriation personnelle, il est impossible pour un contenu quelconque d'avoir une valeur *pour soi*. Cela ne conduit pas Kierkegaard à un subjectivisme radical, mais met en avant l'importance du lien entre la subjectivité et l'objectivité, entre le *comment* et le *quoi*, même en ce qui concerne le problème identitaire. Toute requête soumise au forum public, y compris une revendication identitaire, soulève une interrogation plus profonde sur son pathos individuel. Le mode existentiel qualifie ainsi la manière dont on prend part au forum public de façon individuelle et concrète. Un

---

<sup>720</sup> Matušík, *Postnational Identity*, pp. 218-219.

tel individu assume sa responsabilité de manière soutenue, « en tant qu'individu capable de compléter le point de vue moral de l'éthique de la discussion (*communicative ethics*) »<sup>721</sup>.

Que devient alors la quête personnelle lorsqu'elle est transformée en revendication performative, c'est-à-dire « en respect des exigences intersubjectives, mais fondamentalement atemporelles, de la réciprocité en vue de l'entente<sup>722</sup> » ? Selon Habermas, comme nous l'avons vu, l'individu doit entériner son identité personnelle à travers une présentation communicationnelle de soi. Cette « problématisation » de la question identitaire néglige les enjeux existentiels au profit de ceux qui sont sujets à la validation rationnelle. Selon Matušík, Habermas absorbait « l'identité ouverte et autocritique dans l'éthique sociale, puis dans l'autonomie morale<sup>723</sup> ». En procédant de cette manière, le penseur allemand « domestiquait la crise individuelle<sup>724</sup> » et ignorait la difficulté de se choisir comme rédacteur de sa biographie, ce qui relève d'une *décision solitaire*, passionnée, sans aucune garantie, et qui doit être assumée comme un nouveau point de départ.

### c) *Communiquer indirectement sa quête personnelle*

Enfin, selon Matušík, « le [mode existentiel] n'est pas défini par quelque chose dans les mondes objectif, social et subjectif, mais par la manière dont je me rapporte à moi-même et à autrui<sup>725</sup> », ce qui suggère une forme spécifique de communication et de réceptivité, fondée sur les traits distinctifs (ou asymétriques) de toute quête personnelle<sup>726</sup>.

---

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 104. Concernant l'éthique de la discussion, cf. supra, n. 482.

<sup>722</sup> *Ibid.*, pp. 19, 113.

<sup>723</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>724</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>725</sup> *Ibid.*

<sup>726</sup> *Ibid.*, pp. 237-238. Matušík oppose ainsi la *réciprocité symétrique* de la communication atemporelle et la *réciprocité asymétrique* entre individuels temporels.

Chez Habermas, la communication renvoie, de façon formelle, aux rôles bien établis du locuteur, du destinataire, ainsi qu'au contenu particulier susceptible d'être entériné par le biais d'un consensus entre les participants sur la place publique. Afin d'éviter de tomber dans l'arbitraire, l'individu proprement délibératif respecte les « structures formelles de l'interaction linguistique<sup>727</sup> ». Loin d'être introspective, la constitution d'une identité place *Ego* devant *Alter*, et repose ainsi sur « l'équidistance symétrique et réciproque de confirmation ou rejet de prétentions à la validité<sup>728</sup> ». Dans ce contexte discursif, l'égalité entre les participants permet d'éviter la distorsion du discours due à un déséquilibre du pouvoir<sup>729</sup>.

Comme nous l'avons vu, le mode existentiel échappe à la nécessité de justifications intersubjectives devant le forum public, c'est-à-dire qu'il ne dépend pas de l'objectif d'une entente mutuelle sur un sujet donné dans le monde. La difficulté d'accepter, de façon répétée, l'invitation à adopter une attitude décentrée et ouverte est toujours *une épreuve personnelle*<sup>730</sup>. Considérer que cette difficulté soit insignifiante, en supposant qu'elle pourrait être résolue définitivement par une prétention intersubjective à la validité, minimise le drame passionnel en comparaison avec ce qui est sujet à délibération. Aucun projet de vie ne peut être accepté ou rejeté objectivement, car les conditions nécessaires pour une réflexion sérieuse (*earnest thinking*) ne peuvent être prouvées que par leur mise en pratique<sup>731</sup>. Il existe donc une asymétrie fondamentale entre chaque individu en tant qu'être temporel qui se construit comme un « je » concret. Dans le cadre du mode existentiel,

---

<sup>727</sup> Selon la théorie des actes de paroles, *Ego* soulève sa prétention à la validité devant *Alter*, qui peut alors l'accepter, la refuser, ou encore demander une justification supplémentaire : « cette possibilité de justification par oui ou non représente le fondement de la motivation rationnelle de l'assentiment. » (*Ibid.*, p. 16).

<sup>728</sup> *Ibid.*

<sup>729</sup> *Ibid.*

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>731</sup> *Ibid.*, p. 129.

l'objectif est d'être réceptif non pas à la demande extérieure d'autrui, mais à sa quête intérieure, et d'adapter sa communication en conséquence<sup>732</sup>.

Matušík établissait un lien, à cet égard, entre le type de communication employé par Rousseau dans ses écrits autobiographiques et celui utilisé par Kierkegaard dans l'ensemble de son œuvre. Habermas, on l'a vu, mettait en contraste la revendication identitaire chez ces penseurs en raison de la place qu'occupe l'élément religieux<sup>733</sup>. Cependant, Matušík soulignait que Kierkegaard considérait son lecteur comme un « destinataire actif » de sa communication<sup>734</sup>, capable de s'approprier un contenu et de lui donner une signification personnelle. Ainsi, toute décision sérieuse au sujet de son identité doit être respectée en tant que décision subjective, tel que l'expliquait du reste Climacus :

[La] question est de savoir si le sujet l'accepte, et croire que le passage de quelque chose d'objectif à une acceptation subjective se produit immédiatement comme allant de soi ne peut être considéré que comme un égarement dans l'illusion (ne pas savoir que *la décision réside dans la subjectivité*), ou comme une excuse astucieuse (qui retarde la décision en la traitant comme une affaire objective, laquelle de toute éternité n'est pas susceptible de solution) ; car ce passage est justement ce qui est décisif, et l'acceptation objective n'est, *sit venia verbo*, que paganisme ou manque de réflexion (*Tankeløshed*)<sup>735</sup>.

Quiconque entreprend le défi du choix de soi et de la prise de responsabilité personnelle est encouragé à développer sa réciprocité en respectant l'exigence de concrétude et l'indépendance d'autrui — sa quête individuelle restant toujours *la sienne*<sup>736</sup>. Dans une perspective kierkegaardienne, seule la *communication indirecte* permet d'honorer le caractère temporel de tout projet de vie et l'asymétrie inhérente entre chaque individu :

---

<sup>732</sup> *Ibid.*

<sup>733</sup> Cf. *supra*, 2.3.2.a.

<sup>734</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 130.

<sup>735</sup> *SKS*, 7, 121-122 ; *OC*, 10, 121-122 ; Matušík, *Postnational Identity*, p. 129. Je souligne.

<sup>736</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 207.

[La] communication reste abstraite si nous n'inscrivons pas sa structure de réciprocité dans le temps, c'est-à-dire dans le *comment* de la communication. [...] Je suis contemporain de l'existence d'autrui en me rapportant directement à ma temporalité et indirectement à celle d'un autre. [...] Sans tenir compte de la nature temporelle de l'intersubjectivité, je n'obtiens qu'une réciprocité factice<sup>737</sup>.

L'individualisme de Kierkegaard souligne un aspect de l'identité qui ne se proclame pas, mais qui nécessite néanmoins une forme de communication entre des individus désireux de s'approprier intensément leur subjectivité. Le lecteur d'une autobiographie — comme celle de Rousseau — peut attester la confession de l'écrivain d'un point de vue général et atemporel, mais ne peut pas en authentifier le projet de vie, puisque la biographie n'a pas de valeur normative comparable aux prétentions de validité<sup>738</sup>. Kierkegaard, quant à lui, s'adressait à *son* lecteur en reconnaissance de son caractère unique et irréductible. Son admiration pour Gotthold Ephraim Lessing et Socrate notamment reposait en partie sur le fait que ces « penseurs subjectifs » s'opposaient à toute forme de communication directe ou objective dans la sphère de l'existence, où *Ego* peut tout au mieux amener *Alter* au moment de la décision, mais ne peut pas décider pour lui<sup>739</sup>.

Dans cette optique, la comparaison entre l'attitude de Kierkegaard envers son lecteur et la confession de Rousseau apparaît plus favorable que ce que croyait Habermas<sup>740</sup>. Alors que le philosophe allemand voyait en Rousseau une position séculière et en Kierkegaard une position religieuse, Matušík estimait qu'aucun des deux ne présente l'authenticité comme une prétention

---

<sup>737</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>738</sup> Matušík distinguait à cet effet la rationalité « masculiniste » qui met l'accent sur le rapport direct à un contenu objectif, d'une réceptivité « non-masculiniste », qui met l'accent sur la réceptivité subjective à autrui (*Ibid.*, pp. 130-133).

<sup>739</sup> Voir Colette, Jacques, « Kierkegaard et Lessing », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 44, no. 1, janvier 1960, pp. 17-19.

<sup>740</sup> De manière surprenante, Matušík note que Habermas rapprochait Kierkegaard et Rousseau en fonction de leur rapport au public : « Des phénomènes tels que la communication gestuelle, le discours intérieur et la communication indirecte présupposent un public. Habermas adopte cette explication lorsqu'il note que Kierkegaard et Rousseau adressent leurs journaux et leurs écrits à la communauté en général » (Matušík, *Postnational Identity*, p. 81). Toutefois, cet aspect relève d'une caractéristique essentielle de l'écriture d'une pensée singulière : Kierkegaard s'adresse à *son lecteur*, et non à *un large public*.

à la validité. Il ne s'agit plus d'aborder la question du point de vue du degré de la religiosité et d'acceptabilité rationnelle, où l'approche luthérienne de Kierkegaard serait avant tout un « monologue intérieur » de type augustinien ; il s'agit plutôt de considérer la communication indirecte de personnes pleinement engagées dans l'existence<sup>741</sup>. En effet, de quel droit le lecteur peut-il authentifier l'« intériorité » de l'écrivain ? Comment une telle attitude démontre-t-elle une ouverture radicale vis-à-vis la tâche que se donne Kierkegaard ?

À travers ces questions, Matušík cherche à corriger cet angle mort de la réception de Habermas, lorsqu'il lie l'éthique de Kierkegaard à une finalité religieuse. Les conditions d'existence que met en lumière Kierkegaard concernent certes l'idée d'une édification de soi par étape, mais qu'il fait détacher d'une perspective plutôt statique des stades de l'existence ou d'un cheminement radicalement individuel. Selon le penseur tchèque, la communication existentielle de Kierkegaard n'est pas intérieure à la communication rationnelle de Habermas, puisqu'elle n'a tout simplement pas le même objet (la souffrance d'autrui), ni la même méthode (le rapport indirect)<sup>742</sup>. Elle ouvre alors à une réflexion plus profonde sur l'identité et la communication, en particulier sur les conditions éthico-existentielles d'une contemporanéité avec autrui.

L'individu kierkegaardien n'avait pas besoin d'être « intégré socialement » pour compenser le caractère subjectif ou arbitraire de sa démarche. Le mode existentiel évoque différentes modalités du rapport authentique à soi-même et à autrui, tout en définissant un idéal communautaire où chacun peut s'exprimer en tant que « je » et interagir avec autrui de « Je » à « Je » c'est-à-dire

---

<sup>741</sup> Sur la communication indirecte, voir notamment les sections 4, 5 et 6 de la deuxième partie de *L'École du christianisme* (SKS, 12, 140-146 ; OC, 17, 122-130).

<sup>742</sup> Matušík, *Postnational Identity*, pp. 158, 171.

comme contemporains <sup>743</sup>. Pour Matušík, la prise de position assumée face à son histoire représente un modèle d'individualité concrète au sein d'une société cosmopolite posttraditionnelle. Cette approche précise également le rôle du pathos en relation aux questions de choix, de responsabilité, d'identité et de communication, dans une perspective non évolutive et cela au-delà des limites de la discussion rationnelle. En fin de compte, le mode existentiel *qualifie* la manière dont chacun se détermine en tant que participant au dialogue moral et complète, au lieu de mettre à mal, le point de vue délibératif.

### 3.3.3 L'« équivalent philosophique » du devenir chrétien

Le « mode existentiel » permet de revisiter l'image religieuse de Kierkegaard, telle qu'elle a été véhiculée de Lukács à Habermas. Pour ce dernier, l'individualisme kierkegaardien devait être transposé dans l'horizon de la communication pour assurer une plus grande stabilité sur le plan personnel et collectif. Le remède religieux de Kierkegaard à la crise identitaire était considéré comme philosophiquement inacceptable, puisqu'elle éloignait l'individu de la communauté par l'entremise d'un langage essentiellement chrétien. Dans le cadre du volet négatif de sa réception (3.2.2), Habermas visait à intégrer socialement cet individu *en sécularisant* le type de relation qu'il maintient avec lui-même et avec autrui face à la crise. Matušík, en revanche, considérait que son interprétation critique rendait superflue la sécularisation du discours kierkegaardien. Le penseur tchèque approfondissait l'intuition positive de Habermas au sujet du choix de soi (3.2.1) et en suivait ses « implications immanentes<sup>744</sup> ». Il revisitait alors la question religieuse, afin de trouver une marge suffisante entre la réflexion sur le pathos de l'existence et le devenir chrétien :

---

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>744</sup> Matušík, « Habermas's Reading of Kierkegaard », p. 317.

Le pathos des débuts offre la transformation la plus intense de l'idéal communautaire [...] Ici, on vit dans le concret tout en étant conscient que l'identité et la formation de la volonté sont maintenues et stabilisées par d'autres forces que les siennes ou les nôtres. La traduction par Habermas de la verticalité de Kierkegaard en structures horizontales ne tient pas compte de l'expérience de Climacus, marquée par le pathos. Dans l'esprit de Habermas, une telle traduction vise à se débarrasser du langage théiste de Kierkegaard, prétendument intraduisible. Cependant, cet objectif révèle une vision démodée de la piété du XIX<sup>e</sup> siècle, tout en passant à côté du mode performatif de l'expérience de Kierkegaard avec la chrétienté. Parce que Habermas se limite à ne concevoir l'intériorité ou la verticalité sous aucune autre forme que cette piété quiétiste, sa traduction complète l'individu de Kierkegaard avec une forme de vie qui contourne le pathos lui-même<sup>745</sup>.

L'individu kierkegaardien intensifie le pathos en mettant de côté tout cadre fondamental (*substantive frameworks*)<sup>746</sup> lié à l'identité. L'existence authentique nécessite un détachement par rapport au contexte et une réceptivité personnelle, éprouvés à maintes reprises à travers l'activité réelle de l'individu<sup>747</sup>. Dans cette perspective, chacun est ainsi invité à examiner sa situation particulière de manière ouverte et radicale, en maintenant un recul critique par rapport à son appartenance et à ses convictions religieuses issues de son héritage culturel. En s'affirmant en tant que « je », l'individu ne choisit « ni tel bonheur substantiel ni un télos pour son projet de vie », mais apprend plutôt à transformer la nature de ses relations avec lui-même et avec autrui<sup>748</sup>. La décision de se créer un for intérieur fixe les bases d'une réalisation de soi au-delà des traditions nationales, tout en reconnaissant les défis propres aux débuts dans l'existence<sup>749</sup>.

Matušík soulignait la distinction cruciale faite par Climacus, pseudonyme utilisé dans les *Miettes philosophiques* (*Philosophiske Smuler*, 1844) et le *Post-scriptum aux miettes philosophiques* (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, 1846), entre la

---

<sup>745</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 147.

<sup>746</sup> *Ibid.*

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>748</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>749</sup> Concernant la « manière existentialiste de parler » de Habermas, cf. *supra*, pp. 121 et ss.

« religiosité A » (*Religiositet A*) et la « religiosité B » (*Religiositet B*) pour soutenir son interprétation du pathos kierkegaardien :

[Je] ne m'avance pas pour devenir contemporain de la passion de Kierkegaard pour exister en tant que chrétien, je ne suis pas pressé d'être attaqué et repoussé par l'offense à la religiosité chrétienne communiquée par le pseudonyme de Kierkegaard, Johannes Climacus, sous le thème de la religiosité « B ». Je me contente de m'installer dans l'entreprise risquée d'affronter la difficulté des commencements enregistrée sous le thème « A » (*Topic « A »*) de Climacus en tant que pathos intensifié<sup>750</sup>.

Kierkegaard utilisait rarement le terme à caractère institutionnel de « religion » dans ses écrits, préférant parler du « religieux » (*Religiøse*), ou de « religiosité » (*Religiøsetet*), termes qui évoquent la vie religieuse en lien avec une certaine disposition individuelle et un idéal à atteindre. La catégorie du religieux a un caractère édifiant qui transforme de façon significative la manière dont l'individu se rapporte à lui-même. Pour Climacus, ce changement se manifeste dans deux étapes successives et en tension de la vie religieuse : le « religieux A » (que Matušítk renomme « *Topic "A"* » dans la citation ci-dessus) représente l'approfondissement de son intériorité à travers une religiosité immanente, générale et non doctrinale. Ce modèle trouve son inspiration chez Socrate et sa maïeutique, par laquelle l'individu découvre en lui-même la vérité et le moyen d'y parvenir<sup>751</sup>. Le « religieux B », pour sa part, repose sur une transcendance divine plutôt que sur l'intériorité humaine ; l'individu se livre aux passions chrétiennes et est transformé par la grâce divine. Son cheminement vers Dieu consolide et stabilise son identité, et le pousse à s'orienter « vers un nouveau pathos<sup>752</sup> », celui du « devenir chrétien<sup>753</sup> ».

<sup>750</sup> Matušítk, *Postnational Identity*, p. 127.

<sup>751</sup> Voir le premier chapitre des *Miettes philosophiques*, *SKS*, 4, 218-230 ; *OC*, 7, 9-21.

<sup>752</sup> *SKS*, 7, 505 ; *OC*, 11, 238.

<sup>753</sup> Voir la section « Subjectivement le fait d'être un chrétien se détermine de la façon suivante : » (« *Subjektivt bestemmes det at være Christen saaledes:* »), *SKS*, 7, 554-559 ; *OC*, 11, 288-293.

Bien que pour Climacus, les deux stades de la vie religieuse incarnent deux types de rapport à soi-même et, par conséquent, deux voies vers la vérité, le « devenir subjectif » propre au religieux A restait la condition préalable au christianisme du religieux B<sup>754</sup> :

La religiosité A doit tout d'abord être donnée dans l'individu pour qu'il soit question de faire attention à la dialectique de la religiosité B. Quand un individu se rapporte à une félicité éternelle en exprimant de la façon la plus décisive le pathos existentiel, il peut alors être question de porter l'attention sur la façon dont le dialectique qui vient *secundo loco*, par le choc qu'il produit, fait tomber cet individu dans le pathos de l'absurde. On verra ainsi combien il est sottement présomptueux pour un homme sans pathos de prétendre se rapporter au spécifique chrétien ; car d'être simplement en mesure de s'en aviser, il faut commencer par être dans la religiosité A<sup>755</sup>.

En partant de la distinction nette entre ces deux étapes de la construction de soi, Matušík relie le religieux A au mode existentiel et, par conséquent, à une éthique qui n'a pas de signification religieuse profonde. Cette première forme de religiosité ne se réfère ni à une doctrine, ni à un dogme, ni à une révélation divine dans l'Histoire<sup>756</sup>. Elle représente un changement d'attitude important concernant ses choix, ses engagements et ses responsabilités, où l'individu prend conscience de l'importance du *comment* de son identité et de la communication, par opposition au *quoi* d'une objectivité abstraite et contemplative.

Dans cette perspective séculière, l'alternative existentielle sur laquelle Habermas s'appuyait en 1987 précède toute décision consciente concernant une éventuelle adhésion religieuse, car l'accent est principalement mis sur le développement d'une intériorité radicale comme un moment déterminant dans la formation de la personnalité. Pour Habermas, ce lien entre l'épanouissement

---

<sup>754</sup> Sur le lien entre le religieux A et le Religieux B, voir Chevallier, Philippe, « Intériorité et extériorité chez Kierkegaard », *Archives de Philosophie*, vol. 76, no. 4, 2013, pp. 651-659. Merold Westphal distinguait, pour sa part, un « religieux C » dans certains travaux de Kierkegaard comme les *Œuvres de l'amour*, où le *credo quia absurdum est* supplante par l'appel à imiter le Christ (voir Westphal, Merold, « Kierkegaard's Teleological Suspension of Religiousness B », in *Foundations of Kierkegaard's vision of community*, pp. 110-129 ; « Kierkegaard's Religiousness C: A Defense », *International Philosophical Quarterly*, vol. 44, no. 4, 2004, pp. 535-548).

<sup>755</sup> SKS, 7, 506 ; OC, 11, 239. Traduction modifiée.

<sup>756</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 108.

personnel et la culture moderne constituait précisément la force du discours kierkegaardien sur l'existence individuelle, particulièrement dans le contexte d'un débat sur l'identité nationale et postnationale<sup>757</sup>.

Selon Matušík, la lecture séculière de Kierkegaard butait néanmoins sur une difficulté plus profonde. Le penseur danois, dans ses écrits, adoptait un langage dualiste qui privilégiait de façon excessive l'intériorité au détriment de l'extériorité<sup>758</sup>. Pour Climacus, par exemple, l'intensification de la personnalité impliquait un retrait du monde extérieur<sup>759</sup>. Ce thème anti-hégélien de l'« intériorité cachée » (*skjulte Inderlighed*), nous l'avons vu, était la cible des théoriciens critiques marxistes, qui y voyaient une tentative religieuse ultime — mais inefficace — de résoudre les problèmes individuels et sociétaux<sup>760</sup>. L'écart insurmontable entre « le discours immanent et l'altérité transcendantale » posait toujours un problème pour Habermas, puisqu'il isolait l'individu de la communauté immédiate et du forum public, au profit d'une relation repentante à Dieu<sup>761</sup>.

Matušík, pour sa part, proposait une interprétation non dualiste du motif pour lequel l'individu se « cache », soulignant que cela implique un certain type de relation à autrui<sup>762</sup>. En situation de crise identitaire, chacun est invité à « intensifier » son pathos existentiel et à devenir une subjectivité à part entière, ce qui génère une tension insurmontable entre le monde intérieur et le monde extérieur. Sans cette tension, les aspects du *rapport* — telles la disposition à la tâche, l'intensité du devoir et la réceptivité personnelle — disparaîtraient. L'intériorité cachée revêt donc

<sup>757</sup> Matušík, « Habermas's Reading of Kierkegaard », p. 316.

<sup>758</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 154.

<sup>759</sup> *Ibid.*, pp. 161-162. Matušík reprend la formule de Climacus selon laquelle « Moins il y a d'extériorité plus il y a d'intériorité. » (*SKS*, 7, 348 ; *OC*, 11, 78-79).

<sup>760</sup> Cf. *supra*, 1.2.1.

<sup>761</sup> Cf. *supra*, 2.3.2.

<sup>762</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 165.

une signification intersubjective : l'individu ne se coupe pas des autres, mais apprend plutôt à devenir leur contemporain, non pas en tant que *participant à une discussion*, mais en tant qu'*être existant*<sup>763</sup>. Comme nous l'avons vu, la communication existentielle de Kierkegaard ne repose pas sur un accord à propos d'un contenu objectif, mais sur un rapport indirect à la subjectivité d'autrui<sup>764</sup>. Ce rapport aspire à une communauté ouverte d'individus radicalement honnêtes, attentifs à la souffrance intérieure d'autrui, et confrontés eux-mêmes au drame de l'existence<sup>765</sup>.

Pour Matušík, les différents problèmes de l'individualisme kierkegaardien pouvaient être abordés à travers des « équivalents formels » de l'élément religieux<sup>766</sup>. Ces équivalents mettaient en lumière le type de réceptivité personnelle nécessaire pour devenir contemporain des autres, un enjeu laissé irrésolu dans le cadre d'une discussion rationnelle fondée sur la symétrie entre citoyens égaux. Le modèle de Kierkegaard encourageait chacun à se rapporter à autrui en tant que « Tout-autre », en respectant le pathos de l'existence et l'asymétrie première entre chaque individu particulier : « Dans la conversation de Kierkegaard, enracinée intérieurement ou verticalement, je suis conscient que l'autre est tout autre (*wholly other*) que moi<sup>767</sup> ».

L'interprète n'a donc pas besoin de démythologiser la pensée de Kierkegaard, puisqu'elle se prête facilement à une lecture séculière. L'équivalent philosophique de Matušík permettait de trouver un juste milieu entre l'élimination des théologoumènes (l'opération d'exclusion) et leur

---

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 167. Concernant la notion de contemporanéité, cf. supra, n. 296. Chez Matušík, le thème de la « contemporanéité » est dépouillé de tout élément religieux. À titre d'exemple, il cite un passage de *L'École du christianisme*, il omet la partie où Anti-Climacus associe la contemporanéité au Christ : « Le passé n'a pas force de réalité pour moi ; seul est pour moi réalité ce dont je suis contemporain. Ce dont tu es contemporain est réalité pour toi. Et ainsi, tout homme peut seulement devenir contemporain du temps où il vit, d'une chose encore, de la vie de Christ ici-bas, car la vie de Christ sur la terre, l'histoire sacrée, se trouve à part, en dehors de l'histoire. » (SKS, 12, 76 ; OC, 17, 64 ; Matušík, *Postnational Identity*, p. 169).

<sup>764</sup> Matušík, *Postnational Identity*, pp. 139-140.

<sup>765</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>766</sup> Matušík, « Habermas's Reading of Kierkegaard », p. 317 ; *Postnational Identity*, p. 148.

<sup>767</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 18.

problématisation au sein du discours philosophique (l'opération de traduction) comme proposé par Habermas. Le choix de soi, bien que marqué par une orientation « verticale », pouvait être reconfiguré dans un cadre post-religieux. Matušík suspendait d'abord la religiosité B chrétienne afin de circonscrire son analyse à une individualité non substantielle<sup>768</sup>. Il épurait ensuite la religiosité A de tout contenu religieux, en la reconfigurant en un « sujet A » (*topic A*) adapté à une application intersubjective non dualiste plus large. Dans ce contexte, le rapport au Tout-autre (Dieu) devenait le rapport à autrui (en tant que Tout-autre), évoquant une « transcendance » sans religion : « La passion de Kierkegaard pour le Tout-autre ne peut être ni assimilée à des appels substantiels au sacré, ni transcrite dans l'Autrui généralisé de l'idéal communautaire de Habermas<sup>769</sup>. » Dès lors, la vision kierkegaardienne de la contemporanéité se relevait applicable à des problématiques plus générales, sans réduire le pathos aux seules conditions de validité identitaire.

En somme, Matušík fait de la concrétude kierkegaardienne un enjeu philosophique pertinent pour une théorie critique. L'opposition à l'anonymat incarne une éthique d'existence qui, tout en étant consciente de la précarité de la condition humaine, s'affranchit de toute résolution religieuse définitive. En définitive, cette approche séculière se tourne vers la question incertaine du « point de départ », soulignant l'importance de la tension intérieure, de la responsabilité personnelle et de l'ouverture à autrui face au drame de l'existence.

---

<sup>768</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>769</sup> *Ibid.*

### 3.4 Bilan

Dans ce chapitre, nous avons examiné comment Matušík a illustré la pertinence sociopolitique de la pensée kierkegaardienne en abordant des thèmes essentiels de sa réception au XX<sup>e</sup> siècle et en proposant un usage particulier de ses catégories philosophiques.

Matušík se démarquait d'emblée d'une « réception classique » de Kierkegaard et de ses postulats discutables concernant l'actualité de sa pensée existentielle. Cette approche critique lui offrait l'opportunité de mettre en contraste, à travers une « métaréception », l'image de Kierkegaard transmise par ses premiers lecteurs, qu'il juge peu représentative, avec celle qui commence à émerger à partir des années 1980 dans les milieux allemands et anglo-saxons. Ces travaux récents soulignent le caractère historique, la dimension sociale et la pertinence politique du projet kierkegaardien.

Matušík liait en outre les changements dans cette réception à la *question identitaire* telle qu'abordée par Habermas. Sa lecture originale de l'éthique kierkegaardienne constituait une alternative significative au consensus établi dans la littérature scientifique, et avait joué un rôle clé dans le glissement réflexif à partir des années 1980. Cette relecture offre également de nouvelles perspectives sur l'appartenance de Kierkegaard au courant existentialiste et sur l'étiquette d'irrationalisme que lui attribue la tradition critique. Habermas limitait toutefois le choix de soi à une phase spécifique du développement social, ne pouvant accepter, dans une perspective identitaire, que ce choix puisse constituer sa propre condition de possibilité morale<sup>770</sup>.

Enfin, Matušík mettait en évidence l'enjeu existentiel de la crise identitaire en insistant sur le pathos subjectif. L'acte par lequel l'individu choisit de manière assumée échappe aux légitimités

---

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 92.

intersubjectives et aux identités de groupe, relevant plutôt de la « nature expérimentale et incertaine » de toute identité personnelle. Le problème dramatique de s'ancrer dans le concret se résout par l'acceptation de l'invitation à prendre au sérieux son existence, en s'engageant dans une quête intime, dépourvue de réponse rationnelle ou définitive, et en devenant ainsi un « je » à part entière.

En fin de compte, Adorno et Habermas limitaient la valeur de l'œuvre de Kierkegaard à sa signification religieuse explicite, ce qui marque une rupture majeure avec l'interprétation séculière de Matušík. En élaborant des « équivalents formels » du luthérianisme de Kierkegaard, ce dernier parvient à transformer le langage chrétien en un idiome acceptable philosophiquement. Il transpose alors certaines des modalités du Tout-autre (Dieu) vers autrui (le contemporain), suggérant que la relation authentique avec autrui exige elle aussi un « saut » de la foi.

On le voit, la réception contemporaine de l'œuvre kierkegaardienne est davantage qu'un conflit d'interprétations ou un débat érudit autour de cette œuvre : elle représente un véritable enjeu philosophique pour une pensée existentielle qui accorde toute sa valeur au fait même de recevoir — dans la mesure où la réception est l'engagement subjectif en marche vers une vérité qui est toujours individuelle, fruit d'une acquisition qui advient dans la crainte et le tremblement. Plus que jamais, la maxime de la *philosophia perennis* s'applique ici : « ce qui est reçu est reçu à la manière de celui qui reçoit ».

## Conclusion

Cette thèse examinait la dimension sociale et la portée politique du projet philosophique de Søren Kierkegaard, souvent considéré comme un écrivain « solitaire » peu enclin à s'engager dans la vie politique. Nous avons analysé les travaux des théoriciens critiques de l'École de Francfort tels qu'Adorno, Marcuse, Benjamin et Habermas, ainsi que des penseurs apparentés comme Lukács et Matušík, qui ont profondément interrogé l'actualité d'une pensée existentielle centrée sur l'individu singulier au XX<sup>e</sup> siècle. Il s'agissait en particulier d'illustrer la portée philosophique d'une réception.

L'un des principaux objectifs était de mettre en lumière l'intérêt renouvelé et pratique que ces théoriciens critiques ont porté à Kierkegaard. Avant eux, il s'était penché sur la crise de l'individu moderne face aux bouleversements des sociétés occidentales, mais en adoptant une perspective résolument subjective et religieuse. Les lecteurs contemporains, souvent plus sensibles aux diagnostics de Kierkegaard qu'aux remèdes qu'il propose, ont interrogé les forces, les limites, et la pertinence d'un « souci de soi » comme moyen de préserver le caractère concret de l'individu et de répondre à certaines problématiques majeures de notre temps. Selon Kierkegaard, si l'épanouissement personnel est compromis dans le monde moderne, c'est parce que nous avons perdu de vue ce que signifie véritablement exister. Or l'existence à laquelle nous invite Kierkegaard, on l'a vu, est pourtant relation ; du soi à lui-même d'abord, mais aussi à une transcendance qui échappe aux catégories historico-politiques. La communauté kierkegaardienne est fidéique ; sa nation est celle des croyants. Le « devenir chrétien » n'a pas qu'une valeur subjective : il doit concrètement servir à la société. Sa bataille contre l'Église instituée du

Danemark s'explique en ce sens. La perte de la radicalité de l'appel du Christ d'une Église de fonctionnaires interdit l'édification d'une société véritablement chrétienne, témoin de la Foi<sup>771</sup>.

Mais comment la « passion subjective », orientant l'individu sur la voie du « devenir chrétien », pourrait-elle permettre d'échapper à « l'éternité de l'abstraction », fruit d'une relation « désintéressée » à l'existence<sup>772</sup>, et se prémunir ainsi contre des effets dévastateurs de la crise ? Cette question fondamentale englobe toute la réception sociopolitique de Kierkegaard.

Dès les premières réactions au Danemark, les hégéliens danois ont rapidement mis en évidence plusieurs difficultés qu'ils percevaient dans ce qu'ils considéraient comme l'illusion d'un enracinement concret de l'existence humaine chez Kierkegaard. À ce propos, le théologien Hans Larsen Martensen, contemporain de Kierkegaard, écrivait :

Si nous avons dit de Vinet qu'il ne rendait justice ni à la société ni à l'individu, c'est encore plus vrai de Kierkegaard. En effet, chez lui, tous les travers et les défauts de l'individualisme se lisent, pour ainsi dire, en gros caractères et comme à travers une loupe naturelle. [...] Les organisations éthiques de la société terrestre échappent totalement à sa contemplation [...] et sont simplement mentionnées parfois comme des « concrétisations de l'individualité » (*Inividualitets concretioner*). D'une union solidaire entre les individus et les races de l'humanité, de l'histoire et de la tradition dans leur signification intellectuelle et organique, il n'y a pas ici la moindre idée<sup>773</sup>.

Martensen critiquait spécifiquement la conception kierkegaardienne de la religion chrétienne qui ne laissait aucune place à l'Église en tant qu'intermédiaire entre le croyant et Dieu, tout en excluant la communauté chrétienne du processus d'édification personnelle<sup>774</sup>. Selon lui, non seulement la relation directe et isolée de l'individu à Dieu ne rendait pas justice à la société, mais elle privait

---

<sup>771</sup> Voir le premier article du *Fædrelandet*, où Kierkegaard remet en question le fait que l'évêque Mynster soit un « témoin de la vérité » (*SKS*, 14, 121-126 ; *OC*, 19, 3-9).

<sup>772</sup> *SKS*, 7, 285 ; *OC*, 11, 13.

<sup>773</sup> Martensen, Hans Lassen, *Den christelige Ethik.*, København, Gyldendal, 1871, p. 290. Nous traduisons les passages tirés de cet ouvrage.

<sup>774</sup> *Ibid.*, pp. 288-291.

également l'individu de la « plénitude de la révélation de Dieu<sup>775</sup> ». Ainsi, bien que Kierkegaard se soit affirmé comme un penseur de l'individu singulier, il apportait, selon Martensen, une réponse contradictoire aux problèmes qu'il soulevait, puisque l'individu privé de la communauté demeure une abstraction.

La critique de Martensen sur l'inadéquation d'une approche « singulière » des questions religieuses a trouvé un écho au-delà du Danemark, notamment chez les théologiens protestants et catholiques allemands, au tournant du XX<sup>e</sup> siècle. À partir des années 1910, les théoriciens critiques ont eux aussi scruté cette opposition radicale entre l'individu et le monde social, ainsi que sur la fragilité d'un ancrage dans la réalité reposant sur une authenticité personnelle. Leurs analyses ont marqué une étape importante dans la réception sociale et politique de Kierkegaard dans le monde germanophone. Malgré des divergences évidentes avec l'écrivain luthérien, ces lecteurs partageaient avec Kierkegaard une interrogation commune sur la place de la religion face à l'État dans la société moderne. Par ailleurs, le souci kierkegaardien de l'individu, central dans sa pensée, a été particulièrement valorisé, on l'a vu, de Lukács à Matušík. Cet intérêt résonne avec la sensibilité des théoriciens critiques pour la « vie intérieure » de l'individu, souvent étouffée par la culture de masse<sup>776</sup>.

La réception des théoriciens critiques a marqué un tournant par rapport à la perception qu'avait Martensen du combat de Kierkegaard contre l'Église danoise. Le jeune Marcuse, dans son essai de 1929 « Über konkrete Philosophie », s'inspirait de « l'ultime évolution de Kierkegaard » pour mettre en avant les exigences d'une philosophie concrète<sup>777</sup>. Selon Marcuse, Kierkegaard défendait une vérité religieuse éternelle sans pour autant opter pour une voie « abstraite ». Il avait délaissé

---

<sup>775</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>776</sup> Horkheimer, Max, *Kritische Theorie ; eine Dokumentation*, pp. 317-322.

<sup>777</sup> Marcuse, *Philosophie et révolution. Trois études*, p. 150.

l'usage des pseudonymes et les traités volumineux pour s'engager directement, à l'instar de Socrate, dans une lutte publique en faveur de sa cause. Cette démarche se voulait engagée à deux niveaux. D'une part, elle représentait un *investissement résolu dans la sphère publique*, incarnant la posture du philosophe moderne : « prendre position sans équivoque, choisir son point de vue d'une manière visible, être prête à soutenir l'épreuve de la réalité<sup>778</sup> ». D'autre part, son combat se reflétait dans sa philosophie elle-même, cette *pensée de la décision courageuse, ferme et assumée*, visant à « s'émanciper de l'Église officielle » et à « promouvoir de toutes ses forces un mouvement concret dans l'existence de son temps<sup>779</sup> ».

Selon Matušík, cependant, l'enthousiasme de Marcuse s'est érodé au fil des décennies<sup>780</sup>. Cela soulève une question importante concernant les clivages dans la réception de Kierkegaard : peut-on identifier deux voies interprétatives distinctes chez les théoriciens critiques ? L'une, amorcée par Lukács et Adorno, dépeint un Kierkegaard « abstrait », et l'autre, mise de l'avant par le jeune Marcuse et poursuivie par Habermas, présente un Kierkegaard « concret ».

Nous proposons une lecture différente de la réception de Kierkegaard. À nos yeux, le travail du jeune Marcuse reflète l'intérêt sincère de tous les théoriciens critiques pour le projet kierkegaardien. Les questions qu'il pose dans son essai de 1929 irriguent toute cette réception, marquée par une crise incitant à une réflexion plus profonde sur le rôle du philosophe contemporain : « comment la philosophie, en s'engageant dans la vie publique, peut-elle devenir réelle *in concreto* ? À quelle existence concrète la philosophie peut-elle s'adresser, et où peut-elle la saisir ? Y a-t-il quelque chose qui garantisse la possibilité d'une action

---

<sup>778</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>779</sup> *Ibid.*, p. 149. Traduction modifiée.

<sup>780</sup> Matušík, Martin J., *Postnational Identity*, pp. 253-254.

existentielle<sup>781</sup> ? » Ces interrogations continuent d’habiter les lecteurs de Kierkegaard tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. Penser, avec et contre lui, les conditions d’une existence concrète, constituait un défi fondamental. Son projet a ainsi servi de modèle pour un certain type de « praxis » originale, dont la portée dépasse largement ses conflits personnels avec l’Église danoise.

Cette thèse s’éloigne d’une tendance croissante qui segmente la réception sociopolitique de Kierkegaard en deux périodes charnières : une « réception classique », marquée par le mépris des intentions philosophiques de l’écrivain danois et par la construction d’une image déformée de sa pensée « asociale » et « apolitique » ; et une « nouvelle réception » qui se veut plus ouverte et fidèle, arrivant à dépeindre Kierkegaard comme un activiste de son époque. Nous considérons que cette approche occulte l’importance du « souci de soi » en tant que fil conducteur dans la réception kierkegaardienne de « gauche ». Morgan observe, par exemple, que les penseurs de l’École de Francfort eux-mêmes auraient en partie occulté la complémentarité potentielle entre l’œuvre de Kierkegaard et les objectifs philosophiques, politiques et sociaux de la théorie critique, en raison de l’association intellectuelle qu’Adorno établissait entre Kierkegaard et les mouvements fascistes<sup>782</sup>. Pourtant, même si les penseurs de la première génération ne considéraient pas Kierkegaard comme un philosophe explicite du sociopolitique, ils ont malgré tout reçu son œuvre sous cet angle, ouvrant un espace à une réflexion approfondie sur les catégories de « singularité », de « authenticité », de « choix » et « exception ».

Notre approche s’est plutôt inscrite dans une démarche de *métaréception*, évitant de tracer une dichotomie historique trop rigide entre les périodes de réception et les groupes de lecteurs. Elle s’efforçait de prendre en compte l’un des aspects essentiels de la théorie critique, comprise comme

---

<sup>781</sup> Marcuse, *Philosophie et révolution. Trois études*, pp. 149-150.

<sup>782</sup> Morgan, *Kierkegaard and Critical Theory*, p. 2.

*méthode dialectique*, tel que le soulignait Martin Jay dans son introduction à l'histoire de l'École de Francfort :

Au cœur même de la théorie critique se trouvait une aversion pour les systèmes philosophiques fermés. [...] Au lieu de cela, la théorie critique, comme son nom l'indique, s'exprimait à travers une série de critiques d'autres penseurs et traditions philosophiques. Son développement se faisait donc par le dialogue, sa genèse étant aussi dialectique que la méthode qu'elle prétendait appliquer aux phénomènes sociaux. Ce n'est qu'en la confrontant à ses propres termes, comme un aiguillon pour d'autres systèmes, qu'elle peut être pleinement comprise<sup>783</sup>.

Tout au long de ce travail, nous avons cherché à mettre en évidence le *dialogue* qui s'est instauré entre Kierkegaard, lui-même farouche opposant à tout « système » philosophique, et ses lecteurs critiques. Ce dialogue vivant et parfois conflictuel tire sa richesse des désaccords qui en émergent ; une trop grande harmonie aurait en effet signifié la fin de la dialectique. Par dialogue, nous entendons souligner le rôle actif que joue le lecteur qui, en recevant une œuvre, assume diverses fonctions, allant de la discrimination positive et négative à la production du sens<sup>784</sup>. Selon la perspective de l'École de Constance, notamment celle de Hans Robert Jauss, le sens d'une œuvre n'est pas « révélé » d'avance ; le texte a une « structure ouverte », où le sens se développe « dans le champ libre d'une compréhension dialoguée » et « se “concrétise” au fil des réceptions susceptibles dont l'enchaînement correspond à celui des questions et des réponses<sup>785</sup>. »

À notre sens, la dimension sociopolitique de la pensée kierkegaardienne s'est concrétisée à travers les réceptions successives des théoriciens critiques.

L'un des objectifs secondaires de cette thèse était de montrer que ce dialogue n'a pas commencé en 1987, lorsque Habermas a intégré l'éthique de Kierkegaard dans son débat avec les

---

<sup>783</sup> Jay, Martin, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-50*, London, Heinemann, 1973, p. 41. Notre traduction.

<sup>784</sup> Jauss, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 13, 284.

<sup>785</sup> *Ibid.*, p. 272.

historiens conservateurs allemands, ni même dans les années 1990, quand Matušík a présenté Kierkegaard comme le « penseur sociopolitique moderne le plus méconnu<sup>786</sup> ». Au contraire, ses origines remontent bien plus tôt, au début du XX<sup>e</sup> siècle, comme en témoigne l'essai passionné du jeune Lukács de 1909 sur l'impraticabilité de la vocation religieuse chez un écrivain prêt à tout sacrifier pour une idée singulière. Ce dialogue s'est intensifié en 1929, dans l'entre-deux-guerres, avec Adorno, inspiré par Benjamin, qui explorait le pouvoir évocateur de l'œuvre kierkegaardienne à travers les codes esthétiques baroques. Il s'est poursuivi après la guerre, alors que Lukács, Adorno et Marcuse interrogeaient la relation entre Kierkegaard et le nazisme via sa réception de droite. Ainsi, la contribution habermassienne ne s'est pas imposée *ex nihilo* ; elle s'intègre plutôt dans le prolongement d'un dialogue plus large, nourri par la réception « de gauche » de Kierkegaard, reflétant ainsi les enjeux sociopolitiques et philosophiques majeurs auxquels cette réception cherchait à répondre.

Notre approche propose une vision à la fois « cohérente » et nuancée, sans chercher à imposer une « homogénéité » artificielle, afin d'éclairer la réception de Kierkegaard sous un jour nouveau. Les résultats significatifs qui en découlent méritent, à notre sens, d'être mis en lumière ici.

Dans un premier temps, elle permet de repérer les *continuités* qui traversent les diverses interprétations formulées par les théoriciens critiques d'une génération à l'autre. Chaque étape marquante de la réception de Kierkegaard au XX<sup>e</sup> siècle contribue ainsi à façonner un « kierkegaardianisme » dont la portée se mesure à la lumière des grands événements qui ont jalonné l'histoire contemporaine. De Lukács à Matušík, les interprètes de Kierkegaard examinent

---

<sup>786</sup> Matušík, *Postnational Identity*, p. 183.

conjointement la *sociabilité* de l'individu singulier, la *politisation* de catégories telles que le « choix » et l'« authenticité », ainsi que le potentiel critique d'une *religiosité* non dogmatique.

Concernant la *question sociale*, ce lectorat a entrepris une réflexion philosophique sur Kierkegaard en tant que « champion de l'individu ». Les portraits psychologiques et les analyses sociologiques tissent des liens entre l'œuvre de cet écrivain « reclus », son expérience personnelle (notamment la rupture avec Régine Olsen) et le contexte de la société danoise du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces aspects pratiques mettent en évidence le caractère authentique de sa démarche, perçue comme une réponse assumée à une situation à la fois intime et sociétale complexe.

Les théoriciens critiques privilégient la théorie des stades de l'existence et la notion d'intériorité comme clés d'accès au projet kierkegaardien, en particulier pour déterminer l'importance de la communauté dans le processus d'édification de soi. Puisque Kierkegaard qualifie lui-même l'éthique de stade intermédiaire, le lecteur s'efforce de comprendre si le moment où l'individu affirme son appartenance au monde social et adopte une conception éthique de la vie constitue un simple passage transitoire vers le Salut de l'âme, ou bien un tournant décisif et indispensable où l'individu prend pleinement conscience de sa situation existentielle. Une chose est certaine : la notion d'intériorité amène à explorer les tensions profondes entre l'individu singulier, inassimilable à un « Tout », et le monde extérieur, qui contribue inévitablement à modeler son existence<sup>787</sup>.

Sur le *plan politique*, les premiers lecteurs de Kierkegaard ne manquaient pas de souligner son attitude apathique, voire réactionnaire, face aux transformations de son époque et au monde politique en général. Plus troublant encore fut l'intérêt exprimé par certains sympathisants du

---

<sup>787</sup> Ces tensions forment, du reste, les premières pierres d'assise de l'opposition de Kierkegaard à Hegel.

nazisme pour ses catégories philosophiques et théologiques : le penseur de l'exception trouvait une résonance politique dans un mouvement glorifiant l'exceptionnalité du peuple allemand. Cela soulevait une question délicate : le projet kierkegaardien contenait-il en germe des valeurs susceptibles de nourrir, un siècle plus tard, un régime totalitaire d'extrême droite ?

La problématique du lien entre Kierkegaard et le nationalisme a pris une place prépondérante dans les réflexions, notamment chez Adorno et Habermas. Adorno a mis en évidence ce qui immunise fondamentalement Kierkegaard en tant que fervent défenseur de l'individu contre une conception déformée de la communauté. Habermas, quant à lui, a tracé un parallèle entre le rapport critique à soi prôné par Kierkegaard et une prise de distance vis-à-vis des adhésions chauvinistes aux traditions culturelles nationales. Pour ces lecteurs, le projet kierkegaardien, par son insistance sur le caractère incommensurable de la réalité individuelle, offre un outil critique précieux pour analyser certaines formes de nationalisme, qu'elles reposent soit sur un sentiment de supériorité nationale ou sur un révisionnisme historique.

L'*élément religieux* constitue sans doute l'un des aspects les plus complexes de la réception sociopolitique de Kierkegaard par les théoriciens critiques<sup>788</sup>. Il peut sembler paradoxal qu'un écrivain profondément chrétien se soit fait entendre au sein d'un courant de pensée qui, par principe, considère toute religiosité soit comme une composante idéologique de la société, soit comme un domaine extra-rationnel échappant au cadre de la validité critique. Tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, ces lecteurs ont pourtant réfléchi à la place de cet élément dans l'œuvre du Danois et, surtout, sur les implications pour la pertinence contemporaine de sa pensée. Si son projet philosophique est essentiellement animé par une intention religieuse — celle du « devenir

---

<sup>788</sup> Et donc pas seulement chez Habermas, comme l'exprimait Matušík (cf. supra, p. 181).

chrétien » —, cela fait-il de Kierkegaard un auteur dépassé, incapable d'apporter des éclairages utiles sur les crises actuelles ?

De façon inattendue, la question religieuse a suscité une réflexion approfondie et nuancée sur la manière dont le lecteur s'approprie le projet kierkegaardien. Pour Adorno, la réception « de droite » de Kierkegaard, en occultant son fondement religieux et en sécularisant l'individualité singulière, en permettait une appropriation moralement discutable. Adorno mettait plutôt l'accent sur la nécessité de restaurer l'élément religieux comme une composante centrale de la conception kierkegaardienne de l'individu et de sa critique sociale.

Dans une perspective distincte mais convergente, Habermas mobilisait la notion chrétienne de repentir pour répondre aux récits conservateurs des historiens allemands. Il soutenait que le développement de la conscience morale exigeait un examen autocritique de son propre parcours historique, sorte de « conversion » qui transforme le rapport à soi. Selon Habermas, le choix éthique de soi revêtait une légitimité philosophique précisément parce qu'il se différenciait d'un mysticisme purement abstrait. Ces lectures se rejoignent sur un point clé : certains aspects du discours éthico-religieux de Kierkegaard tranchent nettement avec l'absence de réflexivité propre aux mouvements de masses et aux régimes totalitaires.

Dans un second temps, notre analyse examine les ruptures dans la réception de Kierkegaard par les théoriciens critiques. Si les questions demeurent globalement les mêmes, les réponses évoluent, se transforment et se précisent au gré des objectifs propres à chaque lecteur au fil du XX<sup>e</sup> siècle.

Par exemple, l'analyse novatrice de la notion d'esthétique chez Adorno, interprétée comme une réaction aux effets du haut capitalisme du XIX<sup>e</sup> siècle sur la vie humaine, conduit à des

conclusions bien différentes de l'étude ciblée de Habermas sur le choix éthique de soi, envisagé dans la perspective du développement individuel et social. Ce déplacement de l'esthétique vers l'éthique reflète une évolution dans la compréhension du rapport antagoniste entre Kierkegaard et Hegel. Initialement perçu comme une opposition antisociale, encore plus idéaliste que le système hégélien lui-même, ce rapport est ensuite réinterprété comme une tentative sérieuse de mettre en valeur les dimensions négligées de l'existence humaine individuelle par Hegel et le courant idéaliste. Ainsi, les analyses de l'individu kierkegaardien évoluent d'une critique acerbe de l'intériorité « sans objet », perçue comme le produit plus ou moins conscient d'un moment de l'Histoire, vers la valorisation d'une intériorité radicale permettant à l'individu de se définir en tant que sujet historique.

Ces tensions interprétatives participent à façonner une image nuancée de Kierkegaard comme philosophe contemporain de Hegel. Elles ne signalent pas un bouleversement radical au cours de la réception de Kierkegaard par les penseurs des deux premières générations, mais révèlent plutôt les orientations spécifiques des théoriciens critiques, désireux de mettre en lumière des phénomènes sociaux et politiques propres à leur époque. L'attention accordée au lien entre Kierkegaard et les mouvements nationalistes varie ainsi selon les contextes : que ce soit face à l'ascension du parti national-socialiste, dans le contexte de l'après-guerre ou encore à l'ère post-guerre froide, le nationalisme revêt des significations différentes. Tous ces lecteurs reconnaissent l'anticonformisme intrinsèque à la conception kierkegaardienne de l'individu ; ce qui est en jeu, surtout, c'est la pertinence et les limites d'une approche religieuse pour appréhender de tels phénomènes.

Cependant, des points de frictions plus profonds ont marqué la réception de Kierkegaard par les théoriciens critiques. Habermas et plus encore Matušík ont exploré la possibilité d'une

*déchristianisation* de sa pensée, cherchant à en renforcer la pertinence dans le milieu philosophique contemporain. Cette procédure représentait un tournant significatif dans l'interprétation de l'élément religieux, mais plus profondément encore, dans *la manière de recevoir* Kierkegaard.

Pour Adorno, l'importance de l'élément religieux, malgré son caractère archaïque, demeurait selon lui incontestable. Il s'opposait résolument à une lecture séculière de Kierkegaard, estimant qu'en cherchant à conférer à son projet un sens politique plus immédiat, elle risquait de le rendre conformiste et susceptible d'être récupéré par une idéologie — un détournement que Kierkegaard aurait sans nul doute rejeté. Son analyse des *Œuvres de l'amour* constitue une présentation remarquable de la critique kierkegaardienne (et chrétienne) des effets du système capitaliste sur les relations interpersonnelles. À une époque où l'attention envers autrui semble se dissoudre, Adorno voyait dans l'espérance chrétienne la persistance de l'idée d'une transformation radicale du monde.

Habermas, en revanche, considérait l'élément religieux comme un obstacle philosophique majeur. Les catégories chrétiennes avancées par Kierkegaard dépeignaient une vision du soi, d'autrui et du monde qui lui semblait inacceptable sur le plan rationnel : l'individu, en tant que croyant, cherche à sauver son âme par la prière, et sa relation repentante à lui-même le prépare au Royaume de Dieu de même qu'au Jugement dernier. Habermas proposait donc de traduire certaines notions kierkegaardiennes dans un langage philosophique plus accessible, permettant à la relation critique à soi de se fonder sur une base intersubjective et rationnelle. Il suggérait ainsi une « version procéduraliste faible de l'Altérité<sup>789</sup> », où le Royaume de Dieu se transposerait en

---

<sup>789</sup> Habermas, Jürgen, *L'avenir de la nature humaine : Vers un eugénisme libéral ?*, p. 22.

une communauté idéale de la communication, le Jugement dernier en l'approbation par les pairs, et le « monologue intérieur » en une présentation de soi devant autrui.

Matušík, pour sa part, adoptait une approche séculière plus affirmée encore. Il avançait, non sans ambiguïté, que la pensée de Kierkegaard n'avait pas besoin d'être entièrement démythifiée, bien qu'il soit nécessaire d'écarter son langage théologique. Cette perspective lui permettait de rapprocher le point de vue éthico-existential et la théorie critique en s'appuyant sur des fondements philosophiques communs. Pour Matušík, Kierkegaard soulevait avant tout la question essentielle du « point de départ » dans l'existence, une situation où aucun repère philosophique ou théologique n'est immédiatement disponible. L'objectif, dans cette situation de précarité personnelle, est de maintenir un rapport critique à soi-même et de se choisir, de manière répétée et passionnée, en tant qu'individu singulier. Il s'agit ainsi de résister aux pressions idéologiques, au scepticisme radical, ainsi qu'aux formes de fondamentalisme, qu'elles soient athées ou religieuses, susceptibles de faire obstacle à cette quête existentielle.

Dans un troisième temps, notre démarche consiste à adopter une *posture critique vis-à-vis des tendances dans la réception récente de Kierkegaard*, qui cherchent à actualiser sa pensée en minimisant ou amplifiant certains aspects de son œuvre, ou encore en modifiant des catégories fondamentales telles que celle du singulier.

À cet égard, nous partageons l'analyse de Stephen Backhouse, qui met en évidence une tendance récente parmi les philosophes politiques : celle de diluer l'élément religieux du projet kierkegaardien au point d'en altérer son essence critique. Backhouse cible notamment la lecture « postnationale » de Matušík. Partant de l'idée que l'intériorité correspond à un « mode

théologique de l'existence<sup>790</sup> », il montre comment la philosophie de Kierkegaard est dénaturée lorsque la catégorie du Tout-autre est traduite en catégories sociopolitiques<sup>791</sup>, dans le but de promouvoir une vision non dualiste du rapport entre l'individu kierkegaardien et le monde extérieur.

Pour Backhouse, de telles relectures inversent la méthode de Kierkegaard en orientant l'individu vers la communauté plutôt qu'en préservant son rapport singulier à une réalité transcendante. En procédant ainsi, Matuščík trahit, selon lui, le cœur du projet kierkegaardien en négligeant un point fondamental : « son choix de soi ne peut être fondé que dans le domaine du choix de *quelque chose d'éternel*, par opposition au fait de rester uniquement au sein de sociétés humaines construites et contingentes<sup>792</sup>. » Kierkegaard, en tant que penseur du singulier, ancre en effet cette distinction entre le domaine religieux et le domaine politique dans sa conception de la vérité éternelle, affirmant ainsi leur irréductibilité l'un à l'autre<sup>793</sup>.

À notre sens, les observations de Backhouse soulignent les traits distinctifs d'un *type particulier de réception* de Kierkegaard. La démarche de Matuščík s'inscrit quant à elle dans le prolongement des interprétations postmodernes qui, depuis les années 1970, proposent une nouvelle approche du corpus kierkegaardien<sup>794</sup>. Roger Poole a brillamment résumé cette approche en montrant comment elle rompt radicalement avec celle des traducteurs et interprètes religieux, qui ont dominé la réception de Kierkegaard au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle :

---

<sup>790</sup> Backhouse, *Kierkegaard's Critique of Christian Nationalism*, p. 205.

<sup>791</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>792</sup> *Ibid.*, p. 207. Notre traduction.

<sup>793</sup> Cette distinction apparaît clairement dans la manière dont Kierkegaard présente la catégorie du singulier (cf. supra, pp. 4 et ss.)

<sup>794</sup> Pour une analyse critique de l'appropriation postmoderne de Kierkegaard, voir Shakespeare, Steven, « Kierkegaard and Postmodernism », in Lippitt, John et Pattison, George, dir., *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 464-483.

La lecture brute (*blunt reading*) est ce type de lecture qui, par principe, refuse d'accorder un statut littéraire au texte ; qui ignore les implications de la technique pseudonyme ; qui manque l'ironie ; qui est ignorante des conditions ironiques romantiques prédominantes à l'époque où Kierkegaard écrivait ; et qui, pour des raisons religieuses, ne reconnaît pas qu'une "communication indirecte" est au moins en partie liée au pathos de la vie vécue<sup>795</sup>.

Dans une tentative de rectifier ce qu'ils considèrent comme une approche « sermonneuse », des penseurs comme John D. Caputo, Mark C. Taylor et Poole lui-même ont réévalué l'importance de l'élément religieux dans l'œuvre de Kierkegaard, le reléguant au second plan par rapport à son projet philosophique. Pour eux, la nature « indirecte » de sa communication, surtout après 1846 et la querelle avec le Corsaire, s'oppose à toute défense doctrinale du christianisme. Une interprétation religieuse univoque, selon ces penseurs, ne parvient pas à saisir l'ironie profonde qui structure l'écriture kierkegaardienne, inspirée de la méthode socratique. Dès lors, son œuvre, par son absence de systématisme, doit être perçue comme un « véhicule » invitant le lecteur à se confronter à sa propre subjectivité<sup>796</sup>.

Les nombreux liens entre la réception séculière de Matušík et cette perspective « déconstructiviste » mériteraient une étude plus approfondie. Bien que le penseur tchèque distingue explicitement son approche et celle de Habermas des lectures postmodernes de Kierkegaard<sup>797</sup>, il partage néanmoins certaines affinités avec elles. Il adopte une posture critique vis-à-vis des interprétations religieuses, tout en manifestant, comme Poole, une aversion pour toute approche qu'il juge « dogmatique » du corpus kierkegaardien. De plus, il met l'accent sur l'idée que Kierkegaard cherche davantage à susciter une réaction vive chez son lecteur — l'inciter à

---

<sup>795</sup> Poole, Roger, « The unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions », in Hannay, Alastair et Marino, Gordon D., dir., *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 59.

<sup>796</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>797</sup> Matušík, « Habermas's Reading of Kierkegaard », p. 318.

prendre au sérieux le pathos de sa propre existence — plutôt qu'à promouvoir un contenu doctrinal spécifique<sup>798</sup>.

Cette parenté pourrait aller encore plus loin encore : il serait pertinent d'examiner dans quelle mesure la perspective postmoderne a influencé, de manière implicite, les orientations contemporaines de la réception sociopolitique de Kierkegaard. L'opposition déconstructiviste aux « *blunt readings* » se reflète par exemple dans l'« équivalent philosophique » employé par Matušík. Dans son interprétation séculière, il propose un « mode existentiel » dénué de toutes références religieuses substantielles. Cela se manifeste notamment dans sa mise entre parenthèses du Religieux B » et sa reconfiguration du « Religieux A » en « *Topic "A"* », intégré au pathos de l'individu, qui assume la responsabilité sur son existence dans un cadre résolument pluraliste<sup>799</sup>.

Ce qui attire notre attention, ici, c'est la manière dont la sécularisation de Kierkegaard, dans une perspective sociopolitique qui résonne avec les thèses postmodernes, modifie notre compréhension de la pensée du singulier. Il est vrai que les premiers traducteurs et lecteurs de Kierkegaard avaient tendance à négliger les spécificités de sa méthode, privilégiant une approche plus directive, voire essentiellement littéraire, de ses catégories philosophiques et religieuses. Toutefois, le changement radical de perspective survenu dans les dernières décennies semble mettre de côté l'appariement entre le « souci de soi et le « devenir chrétien » afin de permettre une

---

<sup>798</sup> Poole montre par ailleurs une appréciation profonde pour la démarche de Matušík dans son chapitre (Poole, « The unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions », p. 72).

<sup>799</sup> Dans une perspective diamétralement opposée, Sylvia Walsh aborde le « mode existentiel » sous un angle religieux : « Si nous voulons engager [la pensée de Kierkegaard] de manière appropriée, nous devons également orienter notre réflexion dans le mode existentiel ou le contexte subjectif dans lequel Kierkegaard comprenait le christianisme. Cela implique non seulement de prendre en compte la nature subjective du christianisme, mais aussi de penser théologiquement avec lui, de manière intérieure, dialectique et autoréférentielle, comme indiqué ci-dessus. Comme Hegel, d'une manière étonnamment kierkegaardienne, le dit, nous devons « plonger dans l'eau ». Ne pas le faire, c'est manquer tout le sens du mode de pensée existentiel de Kierkegaard pour penser chrétiennement. (Walsh, Sylvia, *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2009, p. 27). Ainsi, tout comme Backhouse, Walsh propose une approche pertinente pour critiquer la tendance contemporaine à « séculariser » Kierkegaard.

application politique plus étendue de la catégorie du singulier. Ainsi, la version « épurée » du projet kierkegaardien reflète les priorités de ses lecteurs, qui se voient libres de leur donner la signification qui leur convient.

Il conviendrait, donc ici d'ouvrir quelques pistes de réflexion, nourries des enseignements de cette thèse, pour interroger une approche qui met en avant la communication indirecte de Kierkegaard, souvent au détriment de son contenu religieux explicite. Nous explorons également les implications de cette perspective pour une lecture sociopolitique de son œuvre.

Kierkegaard, nous l'avons vu, attachait une importance cruciale à la responsabilité personnelle, liée à un idéal de la vie chrétienne authentique. Il rejetait toute forme d'anonymat, que ce soit celui de l'écrivain qui se dérobe derrière ses propos, que celui de l'individu refusant d'affirmer sa singularité. L'objectif de Kierkegaard, même dans ses œuvres pseudonymes, était d'encourager son lecteur à se constituer en tant que « je », chaque pseudonyme cherchant à répondre à un problème spécifique, et il est essentiel de distinguer la position de Kierkegaard de celle de ses pseudonymes par respect pour sa méthode. Cependant, il serait erroné de conférer aux pseudonymes une « autonomie totale », car chacun de ces personnages contribue au processus d'édification personnelle dans une perspective religieuse et singulière. Par exemple, l'assesseur Wilhelm explore les modalités d'un choix de soi décisif, qui transforme le rapport à son histoire ; Climacus souligne le pathos nécessaire pour s'orienter vers une vérité extérieure et rationnellement inaccessible ; Anti-Climacus décrit les étapes de la guérison du désespoir, condition préalable à un engagement authentique dans la foi. Bien que l'œuvre résiste à toute systématisation des transformations personnelles, elle valorise néanmoins l'existence humaine à

travers une dynamique de crises transformatrices qui jalonnent le parcours de vie de l'individu singulier.

En outre, même si Kierkegaard adoptait une méthode de communication indirecte, il demeure indéniable que sa vocation d'écrivain était de défendre une perspective chrétienne de l'existence, tout en évitant le dogmatisme. Comme l'avait souligné le jeune Marcuse, Kierkegaard se plaçait « sous le signe de l'éternel », et cela devient de plus en plus explicite au fil des années 1840. En s'exprimant en son propre nom dans ses derniers écrits, il révélait la dimension profondément religieuse de son œuvre, destinée à inciter le lecteur à se tourner vers lui-même et à s'engager sérieusement sur le chemin du « devenir chrétien ». Si Kierkegaard ne peut accomplir ce travail à la place de son lecteur, il n'appartient pas non plus à ce dernier de redéfinir librement ce qu'il entend par le « pathos » de l'existence, une attitude « authentique » ou un « choix » éthique. Adorno mettait précisément le lecteur en garde contre une interprétation trop libre de ces catégories, en soulignant l'écart entre la conception kierkegaardienne de l'authenticité et les déformations opérées par certains de ses héritiers allemands. Dans cette perspective critique, la signification sociopolitique du projet kierkegaardien s'inscrit en parallèle de sa signification religieuse explicite : le caractère authentique de ce projet repose sur l'unité intrinsèque entre l'intention de l'auteur et l'œuvre qu'il produit.

En somme, cette analyse invite à approfondir les questions liées à la réception philosophique de Kierkegaard. Recevoir une œuvre, c'est s'engager dans une dynamique active au sein de la relation triangulaire « auteur – œuvre – lecteur ». Les lecteurs postmodernes ont raison de rappeler qu'un Kierkegaard réduit au simple rôle de « didacticien » trahirait l'esprit de son projet ; une telle

lecture risquerait de rompre le dialogue vivant entre l'œuvre et son le lecteur, enfermant la réception de Kierkegaard dans une abstraction stérile.

En revanche, mettre en avant l'importance du processus de réception exige également de préserver les tensions inhérentes au dialogue avec Kierkegaard, non seulement comme écrivain, mais aussi comme penseur religieux. Si Kierkegaard était avant tout un « provocateur », cette qualité résidait autant dans les méthodes qu'il employait — masques, ruses et lyrisme — que dans le contenu qu'il véhiculait. Ignorer ce contenu, notamment sa vision religieuse du monde et de l'individu, au profit d'une interprétation strictement séculière, ne revient-il pas à adopter une posture de la « mort de l'auteur » ? Cela risquerait de réduire la relation complexe entre auteur, œuvre et lecteur à une simple interaction binaire entre œuvre et lecteur.

Peut-être fallait-il édulcorer la « provocation » kierkegaardienne pour continuer à alimenter une réception sociopolitique dans le contexte actuel, où l'on se contente de parler du pathos kierkegaardien faute de pouvoir l'expérimenter pleinement. Pourtant, un tel geste d'atténuation mène inévitablement à mise à l'écart des fondements religieux de sa philosophie existentielle et rompt avec le dialogue concret qu'il souhaitait établir avec son lecteur. À cet égard, ce type de réception n'est-il pas à tout prendre, une forme de rupture avec le type d'engagement mis en valeur par les premiers lecteurs de Kierkegaard ?

## Bibliographie

### Littérature principale

#### A. Kierkegaard

Kierkegaard, Søren, *Søren Kierkegaards Skrifter*, éd. par Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon et Finn Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997-2012 (tekster.kb.dk/sks).

Kierkegaard, Søren, *Œuvres complètes*, trad. par P.-H. et E.-M. Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 20 vols., 1966-1986.

Kierkegaard, Søren, *Ou bien... ou bien...*, trad. F. Prior et M. H. Guignot, Paris, Gallimard, 1943.

Kierkegaard, Søren, *Crainte et tremblement*, trad. C. Le Blanc, Paris, Payot & Rivages, 2000.

Kierkegaard, Søren, *Étapes sur le chemin de la vie*, trad. F. Prior et M. H. Guignot, Paris, Gallimard, 1975.

Kierkegaard, Søren, *Miettes philosophiques - Le Concept de l'angoisse - Traité du désespoir*, trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1990.

Kierkegaard, Søren, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 1949.

Kierkegaard, Søren, *Kierkegaard's Writings, XIII: The « Corsair Affair » and Articles Related to the Writings*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

Kierkegaard, Søren, *Zur Kritik der Gegenwart*, trad. T. Haecker, Innsbruck, Brenner Verlag, 1922.

#### B. Études sur Kierkegaard chez les théoriciens critiques

Adorno, Theodor W., *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Dritte erweiterte Ausgabe*, Tübingen, Suhrkamp Verlag, 1966.

Adorno, Theodor W., *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, trad. É. Escoubas, Paris, Payot & Rivages, 1995.

Adorno, Theodor W., *Kierkegaard. Construction of the Aesthetic*, trad. R. Hollot-Kentor, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

- Adorno, Theodor W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969.
- Adorno, Theodor W., *Jargon de l'authenticité*, trad. É. Escoubas, Paris, Payot & Rivages, 1989.
- Adorno, Theodor W., *The Jargon of Authenticity*, trad. K. Tarnowski et F. Will, Evanston, Northwestern University Press, 1973.
- Adorno, Theodor W., « Études Kierkegaardienes. Jean Wahl. Paris: Fernand Aubier. 1938. 745 pp », *Journal of Philosophy*, vol. 36, no. 1, janvier 1939, pp. 18-19.
- Adorno, Theodor W., « On Kierkegaard's Doctrine of Love », *Studies in Philosophy and Social Science*, vol. 8, 40 1939, pp. 413-29.
- Adorno, Theodor W., « Theodor W. Adorno / Max Horkheimer. Briefwechsel 1927–1969 », in *Theodor W. Adorno. Briefe und Briefwechsel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995.
- Adorno, Theodor W., « Theodor W. Adorno / Siegfried Kracauer. Briefwechsel 1923–1966 », in *Theodor W. Adorno. Briefe und Briefwechsel. Vol. 1-7*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995.
- Adorno, Theodor W., « Wahl, Jean, Etudes Kierkegaardienes. Éditions Montaigne. Paris 1938. (745 S.; fr. fr. 100.—) », *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 8, no. 1-2, 1939, pp. 232-235.
- Benjamin, Walter, « Kierkegaard: das Ende des Philosophischen Idealismus », in *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972, pp. 380-383.
- Benjamin, Walter, « Kierkegaard: La fin de l'idéalisme philosophique », in *Œuvres II*, trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Folio, 2000, pp. 355-358.
- Lukács, Georg, « Sören Kierkegaard és Regine Olsen », in *A lélek és a formák. Kísérletek*, Budapest, Franklin, 1910, pp. 129-150.
- Lukács, Georg, « L'éclatement de la forme au contact de la vie : Sören Kierkegaard et Régine Olsen », in *L'Âme et les Formes*, trad. G. Haarscher, Paris, Gallimard, 1974, pp. 51-72.
- Lukács, Georg, *Soul & form*, trad. A. Bostock, New York, Columbia University Press, 2010.
- Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Luchterhand, 1962.
- Lukács, Georg, *La destruction de la raison, t. I: Les débuts de l'irrationalisme moderne, de Schelling à Nietzsche*, trad. S. George, A. Gisselbrecht et E. Pfrimmer, Paris, L'Arche, 1958.

- Habermas, Jürgen, « Begründete Enthaltensamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem “richtigen” Leben ? », in *Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2018, pp. 11-33.
- Habermas, Jürgen, « Une retenue justifiée. Existe-t-il des réponses postmétaphysiques à la question de la “juste vie” ? », in *L’avenir de la nature humaine : Vers un eugénisme libéral ?*, trad. C. Bouchindhomme Paris, Gallimard, 2002, pp. 9-29.
- Habermas, Jürgen, « Excursus: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits », in *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996, pp. 127-156.
- Habermas, Jürgen, « Digression: transcendance de l’intérieur, transcendance de l’ici-bas », in *Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique*, trad. M. Hunyad et R. Rochlitz, Paris, Éditions du Cerf, 1994, pp. 85-110.
- Habermas, Jürgen, « Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität: Die Westorientierung der Bundesrepublik », in *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1987, pp. 159-179.
- Habermas, Jürgen, « Conscience historique et identité post-traditionnelle. L’orientation à l’Ouest de la RFA », in *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, pp. 293-317.
- Habermas, Jürgen, « Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität » *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988, pp. 187-241.
- Habermas, Jürgen, « L’individuation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de George Herbert Mead », in *Parcours. Tome premier*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2018.
- Habermas, Jürgen, « Kommunikative Freiheit und negative Theologie. Fragen an Michael Theunissen », in *Dialektischer Negativismus: Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, pp. 14-35.
- Habermas, Jürgen, « Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung der Kantischen Religionsphilosophie », in *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005, pp. 216-257.
- Habermas, Jürgen, « La frontière entre foi et savoir », in *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, pp. 11-60.

- Marcuse, Herbert, « The Foundations of the Dialectical Theory of Society », *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, 2nd édition, London, Routledge, 1955, pp. 251-322.
- Marcuse, Herbert, « Les fondements de la théorie dialectique de la société », in *Raison et révolution : Hegel et la naissance de la théorie sociale*, trad. R. Castel et P.-H. Gonthier, Paris, Éditions de Minuit, 1968, pp. 372-435.
- Marcuse, Herbert, « Über konkrete Philosophie », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 62, 1929, pp. 111-128.
- Marcuse, Herbert, « Sur la philosophie concrète », in *Philosophie et révolution. Trois études*, trad. C. Haim, Paris, Éditions Denoël-Gonthier, 1971, p. 121-156.
- Matušík, Martin Beck, *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*, Phoenix, New Critical Theory, 2013.
- Matušík, Martin Beck, « Existence and the communicatively competent self », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 25, no. 3, mai 1999, pp. 93-120.
- Matušík, Martin Beck, « Existential Social Theory After the Poststructuralist and Communication Turns », *Human Studies*, vol. 25, no. 2, juin 2002, pp. 147-164.
- Matušík, Martin Beck, « Kierkegaard as socio-political thinker and activist », *Man and World*, vol. 27, 1994, pp. 211-224.
- Matušík, Martin Beck, « Kierkegaard's Radical Existential Praxis, or: Why the Individual Defies Liberal, Communitarian, and Postmodern Categories », in *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, pp. 239-264.
- Matušík, Martin Beck, « Habermas's Reading of Kierkegaard: Notes from a Conversation », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 17, no. 4, octobre 1991, pp. 313-323.
- Matušík, Martin Beck et Westphal, Merold, dir., *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

## Littérature secondaire

### A. Monographies et recueils

- Augstein, Rudolf, dir., *»Historikerstreit«: Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München ; Zürich, Piper, 1987.
- Avanessian, Armen et Wennerscheid, Sophie, dir., *Kierkegaard and Political Theory*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2015.
- Backhouse, Stephen, *Kierkegaard's Critique of Christian Nationalism*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2011.
- Barrett, Lee C., *Kierkegaard as Theologian: A History of Countervailing Interpretations*, Oxford University Press, 2013.
- Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, trad. S. Muller, Paris, Flammarion, 1985.
- Chevallier, Philippe, *Être soi: Une introduction à Kierkegaard*, Labor et Fides, 2020.
- Clair, André, *Kierkegaard. Existence et éthique*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- Clair, André, *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Éditions du Cerf, 1993.
- Collectif, *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard, 1966.
- Connell, George et Evans, C. Stephen, dir., *Foundations of Kierkegaard's vision of community: religion, ethics, and politics in Kierkegaard*, Atlantic Highlands, N.J, Humanities Press International, 1992.
- Desroches, Dominic, *Expressions éthiques de l'intériorité: Éthique et distance dans la pensée de Kierkegaard*, Québec, Les presses de l'Université Laval, 2008.
- Hannay, Alastair, *Kierkegaard: Existence and Identity in a Post-Secular World*, London, Bloomsbury Academic, 2020.
- Hannay, Alastair, *On the public*, London – New York, Routledge, 2005.
- Horkheimer, Max, *Kritische Theorie ; eine Dokumentation*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1968
- Høyen, Niels Laurits, *Skrifter. Tredie Bind*, København, Gyldendal, 1876.
- Jauss, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, C. Maillard, Paris, Gallimard, 1978.

- Kirmmse, Bruce H., *Kierkegaard in golden-age Denmark*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- Kisiel, Theodore et Sheehan, Thomas, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy: Volume 9, Special Issue*, Hoboken, Taylor and Francis, 2015.
- Kondrup, Johnny, *Livsværker. Studier i dansk litterær biografi*, Valby, Amadeus, 1986.
- Haecker, Theodor, *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Munich, Schreiber, 1913.
- Jay, Martin, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-50*, London, Heinemann, 1973.
- Habermas, Jürgen, in *Parcours. Tome Premier*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2018.
- Habermas, Jürgen, *Parcours. Tome Second*, trad. C. Bouchindhomme, F. Joly et V. Pratt, Paris, Gallimard, 2018.
- Habermas, Jürgen, *Écrits politiques : Culture, droit, histoire*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Flammarion, 1999.
- Habermas, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, 1992.
- Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel, tome second : critique de la raison fonctionnaliste*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987.
- Habermas, Jürgen, *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 1986.
- Heidegger, Martin, *Être et temps*, trad. É. Martineau, Édition numérique hors-commerce, 1985.
- Hegel, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 1 : La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1994.
- Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940.
- Hegel, G.W.F., *Science de la logique, Deuxième tome, Deuxième livre*, trad. P.J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1981.
- Hirsch, Emanuel, *Christliche freiheit und politische bindung; ein brief an dr. Stapel und anderes*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1935.
- Lukács, Georg, *Existentialisme ou marxisme ?*, trad. E. Kelemen, Paris, Nagel, 1948.

- Marcuse, Herbert, « Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le Néant* », *Philosophy and Phenomenological Research*, no. 3, 1948, pp. 309-336.
- Martensen, Hans Lassen, *Den christelige Ethik.*, København, Gyldendal, 1871.
- Malik, Habib C., *Receiving Søren Kierkegaard: the early impact and transmission of his thought*, Washington, D.C, Catholic University of America Press, 1997.
- Matušítk, Martin Beck, *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
- Matušítk, Martin Beck, *Out of Silence: Repair across Generations*, New Critical Theory, 2015
- Matušítk, Martin Beck, *Radical Evil and the Scarcity of Hope: Postsecular Meditations*, Bloomington, Indiana University Press, 2008
- Mead, George H., *L'esprit, le soi et la société*, trad. J. Gazeneuve, E. Kaelin et G. Thibault, Paris, Presses universitaires de France, 1963.
- Morgan, Marcia, *Kierkegaard and Critical Theory*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2012.
- Politis, Hélène, *Kierkegaard en France au XX<sup>e</sup> siècle : archéologie d'une réception*, Paris, Éditions Kimé, 2005.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Collection complète des œuvres de Rousseau*, 25 vol., Genève, Bibliothèque de Genève, 1782.
- Ryan, Bartholomew, *Kierkegaard's Indirect Politics: Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno*, Amsterdam - New York, Brill Rodopi, 2014.
- Saint Augustin, *Confessions*, trad. L. de Mondadon, Paris, Seuil, 1982.
- Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- Schmitt, Carl, *Théologie politique 1922, 1969*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988.
- Shakespeare, Steven et Pattison, George, dir., *Kierkegaard: The Self in Society*, Palgrave Macmillan, 1998.
- Stewart, Jon, *Kierkegaard's influence on social-political thought*, London – New York, Routledge, 2016 (Kierkegaard Research : vol. 14).
- Stewart, Jon, *Kierkegaard's Relationship to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Theunissen, Michael, *Théologie négative du temps*, trad. M. Sagnol, Paris, Éditions du Cerf, 2013.

- Thompson, Curtis L., *Following the Cultured Public's Chosen One. Why Martensen Mattered to Kierkegaard*, Museum Tusulanum Press, 2008.
- Tilley, J. Michael, *Interpersonal Relationships and Community in Kierkegaard's Thought*, Lexington, University of Kentucky Doctoral Dissertations, 2008.
- Wahl, Jean, *Études kierkegaardienes*, Paris, Montaigne, 1938.
- Walsh, Sylvia, *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2009.
- Westphal, Merold, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, University Park, Penn State University Press, 1991.

## **B. Articles et chapitres d'ouvrages**

- Arendt, Hannah, « Søren Kierkegaard », in *La philosophie de l'existence et autres essais*, trad. M. Ziegler, Paris, Payot & Rivages, 2015, pp. 81-88.
- Avanessian, Armen, « Anti-Ironic Politics? The Fundamentalisms of Søren Kierkegaard and Carl Schmitt », in Avanessian, Armen et Wennerscheid, Sophie, dir., *Kierkegaard and Political Theory*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2014, pp. 199-220.
- Baubérot, Jean, « Sécularisation, laïcité, laïcisation », *Empan*, no. 2, juillet 2013, pp. 31-38.
- Beabout, Gregory R. et Frazier, Brad, « A Challenge to the "Solitary Self" Interpretation of Kierkegaard », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 17, no. 1, 2000, pp. 75-98.
- Brittain, Christopher Craig, « Love as Power and Powerlessness: Kierkegaard and Adorno Revisited », *Toronto Journal of Theology*, vol. 33, no. 1, juin 2017, pp. 43-62.
- Brossat, Alain, « Karl Jaspers, la faute et la responsabilité », *Cahiers critiques de philosophie*, vol. 2014/1, no. 13, 2014, pp. 7-23.
- Browne, Paul, « Philosophy as Exile from Life: Lukács' "Soul And Form" », *Radical Philosophy*, vol. 53, 1989, pp. 20-30.
- Chevallier, Philippe, « Intériorité et extériorité chez Kierkegaard », *Archives de Philosophie*, vol. 76, no. 4, 2013, pp. 651-659.

- Chevallier, Philippe, « La « doctrine » kierkegaardienne de l'amour », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 89, no. 1, 2001, p. 87.
- Colette, Jacques, « Kierkegaard et Lessing », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 44, no. 1, janvier 1960, pp. 3-39.
- Czakó, István, « Karl Jaspers: A Great Awakener's Way to Philosophy of Existence », in *Kierkegaard and Existentialism*, vol. 9, London – New York, Routledge, 2011, pp. 155-198.
- Desroches, Dominic, « Existence esthétique, musique et langage: Retour sur la réception critique de Kierkegaard par Adorno », *Horizons philosophiques*, vol. 16, no. 2, 2006, pp. 21-38.
- Dietz, Walter R., « Selbstverhältnis und Gottesverhältnis bei Augustine und Kierkegaard », *Kierkegaardiana*, vol. 17, 1994, pp. 109-129.
- Escoubas, Eliane, « Adorno lecteur de Kierkegaard: Subjectivité et individualité », *Tumultes*, vol. 17-18, no. 2, 2001, pp. 45-56.
- Gayraud, Agnès, « Le *kierkegaardbuch* Revisité : Enjeux adorniens de la critique de l'intériorité kierkegaardienne », *Philosophie*, vol. 113, no. 2, février 2012, pp. 7-22.
- Hannay, Alastair, « Two Ways of Coming Back to Reality: Kierkegaard and Lukács », *History of European Ideas*, vol. 20, no. 3, 1995, pp. 161-166.
- Heller, Ágnes et De Laczay, Etti, « Georg Lukacs and Irma Seidler », *New German Critique*, no. 18, 1979, pp. 74-106.
- Holm, Anders, « Nicolai Frederik Severin Grundtvig: The Matchless Giant », in *Kierkegaard and his Danish Contemporaries. Tome 2, Theology*, London – New York, Routledge, 2016, pp. 95-152 (Kierkegaard research : vol. 7, t. 2).
- Horeau, Mathieu, « Saut qualitatif et rationalité: La position philosophique de Kierkegaard », *Archives de Philosophie*, vol. 66, no. 4, octobre 2013, pp. 635-649.
- Jaarsma, Ada S., « Habermas' Kierkegaard and the Nature of the Secular », *Constellations*, vol. 17, no. 2, juin 2010, pp. 271-292.
- Janik, Allan, « Haecker, Kierkegaard and the Early Brenner: a Contribution to the History of the Reception of Two Ages in the German-Speaking World », in Perkins, Robert L., dir., *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, Macon, Mercer University Press, 1984, pp. 175-189.
- Jobin, Guy, « La traduction salvatrice ? Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas », *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 238, no. 1, 2006, pp. 85-112.

- Kauffmann, Michel, « La pensée de Fichte, du Moi absolu à l'ipséité collective », in Wintermeyer, Rolf, dir., *Figures de la singularité*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2018, pp. 55-69.
- Kirmmse, Bruce H., « Kierkegaard and 1848 », *History of European Ideas*, vol. 20, no. 1-2, 1995, pp. 167-175.
- Kosch, Michelle, « “Despair” in Kierkegaard’s Either/Or », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 44, no. 1, janvier 2006, pp. 85-97.
- Kracauer, Siegfried, « Der enthüllte Kierkegaard », in *Siegfried Kracauer. Schriften. Band 5.3: Aufsätze (1932-1965)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1990.
- Létourneau, Alain, « Remarques sur le journalisme et la presse au regard de la discussion dans l'espace public », in *L'éthique dans la société de l'information*, Québec et Paris, Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, 2001, pp. 47-71.
- Löwy, Michael, « Naphta or Settembrini? Lukacs and Romantic Anticapitalism », *New German Critique*, no. 42, 1987, pp. 17-31.
- Marsh, James L., « Kierkegaard and Critical Theory », in *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 1993, pp. 199-215.
- McCarthy, Vincent, « Martin Heidegger: Kierkegaard’s Influence Hidden and In Full View », in *Kierkegaard and Existentialism*, London – New York, Routledge, 2011, pp. 95-126.
- Morgan, Marcia, « Adorno’s Reception of Kierkegaard: 1929-1933 », no. 46, 2003, pp. 8-11.
- Nagy, András, « György Lukács: From a Tragic Love Story to a Tragic Life Story », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard’s Influence on Social-Political Thought*, London – New York, Routledge, 2016, pp. 107-136 (Kierkegaard Research : vol. 14).
- Poole, Roger, « The unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions », in Hannay, Alastair et Marino, Gordon D., dir., *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 48-75.
- Portier, Philippe, « Démocratie et religion. La contribution de Jürgen Habermas », *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 277, no. 4, 2013, p. 25-47.
- Puchniak, Robert, « Augustine: Kierkegaard’s Tempered Admiration of Augustine », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard and the Patristic and Medieval traditions*, London – New York, Routledge, 2016, pp. 11-22 (Kierkegaard Research : vol. 4).
- Russ, Jacqueline, « Morale et éthique chez Jürgen Habermas », in *La pensée éthique contemporaine*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, pp. 25-39.

- Ryan, Bartholomew, « Carl Schmitt: Zones of Exception and Appropriation », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*, London – New York, Routledge, 2016, pp. 177-208 (Kierkegaard Research : vol. 14).
- Šajda, Peter, « Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Unintended Triumphs and Defeats », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard's influence on philosophy: German and Scandinavian philosophy*, London – New York, Routledge, 2016, pp. 3-48 (Kierkegaard Research : vol. 11, t. 1).
- Schmider, Christine, « Walter Benjamin – la barbarie positive : pour une pratique révolutionnaire dans l'art, l'histoire et la politique », *Psychanalyse YETU*, vol. 1, no. 47, 2021, pp. 43-59.
- Schmidt, Michael, « L'allégorie entre écriture et instant », in Wismann, Heinz et Lavelle, Patricia, dir., *Walter Benjamin, le critique européen*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2010, pp. 199-211.
- Schulz, Heiko, « Germany and Austria: a Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard's International Reception*, London – New York, Routledge, 2016, pp. 307-420 (Kierkegaard Research : vol. 8, t. 1).
- Shakespeare, Steven, « Kierkegaard and Postmodernism », in Lippitt, John et Pattison, George, dir., *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 464-483.
- Stan, Leo, « Kierkegaard's Social-Political Posterity: A Still Unnavigated Maze », in Stewart, Jon, dir., *A Companion to Kierkegaard*, Chichester, West Sussex, Wiley Blackwell, 2015, pp. 435-450.
- Tilley, J. Michael, « Herbert Marcuse: Social Critique, Haecker, and Kierkegaardian Individualism », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*, London – New York, Routledge, 2016, pp. 137-146 (Kierkegaard Research : vol. 14).
- Tilley, J. Michael, « Kierkegaard's Social Theory », *The Heythrop Journal*, vol. 55, no. 5, septembre 2014, pp. 944-959.
- Tilley, J. Michael, « Jürgen Habermas: Social Selfhood, Religion, and Kierkegaard », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard's influence on social-political thought*, London – New York, Routledge, 2016, pp. 73-88 (Kierkegaard Research : vol. 14).
- Tomko, Helena M., « Beyond reception: understanding Theodor Haecker's Kierkegaardian authorship in the Third Reich », *International journal of philosophy and theology*, vol. 80, no. 4-5, 2019, pp. 307-325.

- Tullberg, Steen, « Denmark: The Permanent Reception—150 Years of Reading Kierkegaard », in *Kierkegaard's Internationalk Reception. Tome 1: Northern and Western Europe*, London – New York, Routledge, 2016, pp. 3-120.
- Vammen, Hans, « Die Casino – “Revolution” in Kopenhagen 1848 », *Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte*, 1998, pp. 57-90.
- Wahl, Jean, « Kierkegaard : Le paradoxe », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 24, no. 2, 1935, pp. 218-231.
- Westphal, Joseph, « Walter Benjamin: Appropriating the Kierkegaardian Aesthetic », in Stewart, Jon, dir., *Kierkegaard's influence on philosophy: German and Scandinavian philosophy*, London – New York, Routledge, 2016, pp. 49-66 (Kierkegaard Research : vol. 11, t. 1).
- Westphal, Merold, « Society, Politics, and Modernity », in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 309-327.
- Westphal, Merold, « Kierkegaard's Religiousness C: A Defense », *International Philosophical Quarterly*, vol. 44, no. 4, 2004, pp. 535-548.
- Wilke, Matthias, « Emanuel Hirsch: A German Dialogue with “Saint Søren” », in *Kierkegaard's Influence on Theology*, London – New York, Routledge, 2012, pp. 155-184.