



La critique de la preuve ontologique selon Schelling et Kierkegaard

Author(s): Marie-Christine Challiol-Gillet

Reviewed work(s):

Source: *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 2, Subjectivité et langage (AVRIL-JUIN 2000), pp. 237-245

Published by: [Presses Universitaires de France](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40903731>

Accessed: 09/11/2011 05:48

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue de Métaphysique et de Morale*.

<http://www.jstor.org>

La critique de la preuve ontologique selon Schelling et Kierkegaard

RÉSUMÉ. — *La critique de la preuve ontologique de l'existence de Dieu est, pour Schelling comme pour Kierkegaard, caractéristique d'une prise de distance à l'égard de la pensée métaphysique. Mais alors que Schelling prétend élaborer un nouveau type de preuve, Kierkegaard refuse toute déduction de l'existence de Dieu. Il brise ainsi de façon plus décisive que Schelling le cadre de la pensée idéaliste en insistant sur le saut, l'instant, la discontinuité, qui sont autant d'expressions de l'effacement de la raison.*

ABSTRACT. — *For Schelling as well as for Kierkegaard, to refuse the ontological evidence of God's existence was the best way for standing away from metaphysicians. But Schelling claimed that he found a new type of evidence, while Kierkegaard refused any kind of deduction of God's existence. So put he into peaces the frame built by the idealists, more strongly than Schelling did. While emphazing leap, instant or discontinuity, he showed how weak the reason is.*

Les affinités et les points de divergence des pensées de Schelling et de Kierkegaard n'ont pas manqué d'être soulignés¹ même si Hegel demeure, pour le penseur danois, l'adversaire le plus fameux et le plus souvent désigné. Les références explicites à Schelling sont surtout présentes dans le *Concept d'angoisse*, mais la polémique ambiguë contre une philosophie qui a elle aussi pris ouvertement parti contre Hegel est bien plus largement perceptible. Cette étude se limitera à un point précis : la comparaison de la critique de la preuve ontologique de l'existence de Dieu que l'on trouve chez l'un et l'autre penseur, et qui apparaît comme un exemple particulièrement significatif d'une différence qui s'inscrit sur des présupposés communs. La critique de la preuve ontologique, à laquelle Kant accorde une place déterminante parmi les différents types de preuves de l'existence de Dieu, est en effet depuis ce dernier le signe de la prise

1. Pour des références précises et ponctuelles des textes et des thèmes à confronter, cf. X. TILLETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, 1992 (2^e éd.), II, p. 238, n. 18 et p. 465-475, n. 75. Pour une interprétation d'ensemble centrée sur la compréhension de la subjectivité, cf. W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart et Cologne, 1955, p. 146-147, 274-279. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, Mayence, 1965, p. 239, note, insiste particulièrement sur les affinités que tisse entre les deux philosophes la pensée du paradoxe. Les indications qui précèdent ne se prétendent pas exhaustives.

de distance à l'égard de la pensée métaphysique, l'indice incontournable de la volonté de construction d'un autre type de philosophie (Schelling), plus généralement d'un autre type de pensée (Kierkegaard). Mais la référence explicite à Kant est, de la part de Schelling, une critique de sa critique qui n'aurait pas porté sur le point principal ; quant à Kierkegaard, l'un des textes les plus explicites de son refus de toute preuve de l'existence de Dieu implique une critique de la preuve que Schelling prétend substituer à la preuve ontologique, donc bien évidemment un refus de cette dernière.

Rappelons que Kierkegaard fut, en 1841-1842, l'auditeur de la première série de leçons prononcées par Schelling à Berlin, où il succédait à Hegel. La *Philosophie de la Révélation* — selon le titre annoncé par Schelling lui-même — désigne l'ensemble du cycle des cours, comprend donc une introduction qui traite des rapports de la philosophie positive et de la philosophie rationnelle, nouveau nom de la philosophie négative présentée à Munich, le passage à la philosophie positive et les principes de son développement, la position d'un monde extra-divin, les grandes époques de la conscience mythologique, enfin la révélation proprement dite. Précisons que nous ne possédons pas de version publiée, ni approuvée par Schelling lui-même, de cette première série de leçons, celles qui figurent dans les œuvres complètes sont plus tardives², comme le montre particulièrement l'état de l'introduction, les autres parties n'ayant pas, depuis Munich, subi de modifications significatives. Les notes prises par les auditeurs, notamment par Kierkegaard, sont donc des sources précieuses tout autant pour la reconstitution de ce premier état berlinois de la pensée de Schelling que pour la compréhension, de la part de ces auditeurs eux-mêmes, de cette pensée. La comparaison de la *Nachschrift* kierkegaardienne³ avec celle de Paulus, mais aussi avec la version publiée, même plus tardive, permet de conclure à une grande attention et à une grande fidélité du transcripteur... et à une déception à la mesure des espoirs mis dans cette philosophie⁴, puisque la *Nachschrift* s'interrompt avant la fin du cycle, au début de l'exposé de philosophie de la mythologie. Kierkegaard a cependant assisté à l'exposé des prin-

2. Vraisemblablement en date de 1842-1843. Cf. S.W. XIII, 3-529, XIV, 3-334, trad. fr. *Philosophie de la Révélation*, livres I, II, III, Paris, 1989, 1991, 1994.

3. Éditée en 1962, à Munich, par A.M. KOKTANEK, sous le titre *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*. L'ouvrage contient également une *Nachschrift* de la période de Munich, due à G.M. Mittermair, que l'éditeur date de 1830, mais qui présente des similitudes telles avec les introductions berlinoises qu'elle est certainement plus tardive (Schelling enseigna à Munich de 1827 à 1841, avant d'être appelé à Berlin).

4. Cf. Sören KIERKEGAARD, *Tagebücher*, édités par Th. HAECKER, Munich, 1953, p. 148-154. C'est la promesse de l'évocation des rapports de la philosophie avec la réalité, l'effectivité (*Wirklichkeit*), qui provoqua l'enthousiasme de Kierkegaard, tandis que l'importance accordée par Schelling aux puissances sonna le glas de tout espoir.

cipes de la philosophie rationnelle et de la philosophie positive, et à la discussion de leurs rapports, lieu précis de la critique de la preuve ontologique.

Outre la *Nachschrift* déjà citée, nous nous appuyerons sur les *Miettes philosophiques*, en date de 1844⁵, plus précisément sur les quelques pages dans lesquelles Kierkegaard, traitant du paradoxe absolu, montre comment la raison ne peut empêcher la confrontation à la différence absolue, à l'inconnu nommé « le dieu », qu'elle veut et ne peut pas penser, qu'elle pense pourtant mais certainement pas par elle-même. La comparaison avec Schelling sera ici d'autant plus fructueuse que Kierkegaard pense disqualifier définitivement une pensée en définitive « philosophique », qui voudrait prouver ce qui n'est jamais susceptible d'une preuve, alors même que le mouvement, le saut, qu'il nous invite à accomplir ou à accepter n'est pas sans rappeler le renversement extatique qui inaugure déjà en 1841-1842 — même s'il est certes plus explicite dans une version plus tardive de l'introduction, publiée dans les œuvres complètes — la philosophie positive.

Rappelons que les *Miettes philosophiques* reprennent la question posée à Socrate dans le *Ménon* — comment puis-je chercher ce que je ne sais pas, puisque je l'ignore ? — en proposant une solution différente de celle de la réminiscence, une solution selon laquelle nous sommes dans l'ignorance, et non dans l'oubli, de la vérité qui doit donc nous être donnée par celui qui nous dépasse. Nous devons tout attendre de lui et non de nous-mêmes, puisque nous nous sommes nous-mêmes placés, par le péché, dans la non-vérité. À travers les figures du maître — qui s'identifie désormais au dieu puisqu'il ne se contente pas, comme Socrate, d'être l'occasion de l'accès du disciple à sa propre vérité, mais qu'il « recrée le disciple avant de commencer à l'instruire » (IV, 208) — et de son disciple, du roi et de l'humble jeune fille qu'il aime, Kierkegaard montre alors comment la confrontation à la différence, la passion du paradoxe, est le propre de toute pensée. « Le suprême paradoxe de toute pensée est ainsi de vouloir découvrir quelque chose qui échappe à son emprise » (IV, 230), de vouloir un obstacle qui cause sa perte, de vouloir sa propre ruine (IV, 230, 232). Cet obstacle, cette « chose inconnue », ne peut pas être quelque homme, puisque l'homme pense connaître quelque peu son semblable, ni quelque autre chose dont il est informé : il ne reste donc plus qu'à appeler cette chose inconnue « le Dieu », tout en précisant bien que « ce n'est là qu'un nom que nous donnons à cette chose » (IV, 233). Là apparaît déjà le motif central de la pensée de Kierkegaard, qui va tout naturellement le conduire à analyser l'impossibilité de toute

5. Le texte sera cité selon la traduction française de P.H. TISSEAU et E.M. JACQUET-TISSEAU, Paris, 1973 (S. KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, 7) qui reprend l'édition de Copenhague de 1920-1936. C'est à cette dernière que renvoient les références.

preuve de l'existence de Dieu. C'est bien une tendance naturelle à l'homme — ce qui n'est pas incompatible avec l'idée qu'elle est paradoxale — que de chercher ce qui le dépasse, ce qu'il ne peut connaître. Feuerbach et autres critiques de la religion ont en ce sens parfaitement raison⁶. Mais cette tendance n'est pas le dernier mot de notre rapport à l'inconnu, elle est à l'évidence vouée à l'échec si elle s'en tient à la prétention — qui semble ici le propre de la raison — de prouver l'existence du « Dieu », ce qui ne signifie pas pour autant qu'elle est condamnée à ne jamais pouvoir penser cette différence qu'elle ressent comme constitutive. L'argumentation de Kierkegaard se développe alors en deux temps : il est impossible de prouver l'« être de fait »⁷ du Dieu ; si cet être se trouve pourtant établi, ce n'est pas par une preuve.

Le premier temps doit lui-même être subdivisé. 1. Il ne s'agit pas de prouver « que cette chose inconnue [le Dieu] est de fait » (IV, 233). En effet, soit le Dieu n'est pas de fait, la preuve est alors impossible, soit il est de fait, mais au moment même où commence la preuve, je suppose son être de fait comme établi, bref, je pose ce que je prétends prouver. Nous avons là une autre version du problème central des *Miettes philosophiques* : je ne peux chercher, ici prouver, que ce que je connais, sinon je n'aurai même pas l'idée de le chercher. La réponse de Kierkegaard reproduira la structure de sa réponse à la question centrale de l'accès à la vérité : de même que je n'ai pas en moi la connaissance du vrai, de même, je ne peux, par mon raisonnement, acquérir la certitude de l'existence du Dieu, je dois accomplir un saut, le reconnaître comme déjà là, indépendamment de mon argumentation ou de mon acte de position. Je ne peux produire ni trouver de moi-même ce que je cherche, je dois le recevoir de l'extérieur. Avant d'aborder cette réponse, Kierkegaard doit cependant examiner, et rejeter, une deuxième compréhension possible de la preuve de l'être du Dieu. 2. Ce que j'entends prouver pourrait être que « la chose inconnue qui est de fait est le Dieu » (IV, 233), que cette idée que je possède nécessairement de ce qui me dépasse est celle du Dieu. Il s'agirait alors de prouver, non pas que le Dieu est, mais ce qu'il est, plus exactement de montrer que ce qui résulte de la position de la « chose inconnue » ne peut être que le fait du Dieu. L'essentiel ne porte pas ici sur la position d'un être, mais sur l'examen de ce qu'il est, de ce qu'il fait. L'argumentation, le raisonnement, qui semblaient exclus si la « preuve » se réduisait à la position d'un être, retrouvent ici leurs droits, du fait

6. Cf. en particulier IV, 228, et la note des traducteurs (OC 7, p. 33, n. 87) qui rappelle que Kierkegaard lisait *L'essence du christianisme* tout en écrivant les *Miettes philosophiques*.

7. Comme le soulignent les traducteurs (p. 38, n. 100), il importe de distinguer entre « être de fait » et « existence », puisqu'il y a un « être de fait », un donné, une réalité immédiate, de l'essence elle-même. L'être de fait est ce qui n'est pas susceptible de plus ou de moins d'être, ce qui est, tout simplement, mais cela est vrai tout aussi bien de l'essence que de l'existence.

même que cette position n'est plus de leur ressort. Kierkegaard ne saurait pourtant davantage admettre cette forme de la preuve. Il insiste tout d'abord sur le fait qu'il y a au moins dans ce cas une erreur de termes, « je m'exprime alors avec assez peu de bonheur, car je ne prouve rien, et surtout pas une réalité de fait, je ne fais que développer un concept » (IV, 233). Mais là n'est évidemment pas la critique principale de cette « preuve » qui, en effet, ne prétend pas prouver un être, mais montrer ce qu'il est. L'argumentation de Kierkegaard se poursuit donc en examinant le rapport existant entre le Dieu et ses actes : la « preuve » ne peut être valable que si ce rapport est « absolu » (IV, 234), c'est-à-dire si, à l'inverse de ce qui se produit pour un individu, les actes du dieu ne sont pas contingents, si, seul, il peut en être l'auteur. En admettant que tel soit le cas — supposition qui repose pourtant, semble-t-il, sur une conception erronée de l'être de dieu, sur une confusion entre « l'être de fait et l'être idéal » (note à la p. 234) — il n'en demeure pas moins que les actes que j'attribue au dieu ne le sont qu'en vertu de mon interprétation du monde, qui est elle-même le résultat des actes que je pense devoir attribuer au dieu en vertu de son concept. Il ne s'agit donc pas de montrer que « la chose inconnue qui est de fait est le Dieu » (233), mais de supposer que « le Dieu est de fait »⁸ (236), bref, une fois de plus, de supposer ce que nous prétendions démontrer.

Précisons que le refus de toute preuve de l'existence de Dieu est bel et bien ici centré sur le refus de la preuve ontologique, sans laquelle les preuves *a posteriori* qui, des effets ou des actes de Dieu, concluent à son être, à son existence, ne seraient pas pensables. Voilà qui est particulièrement net dans le paragraphe qui encadre la longue note de la page 234, portant sur Spinoza. Dire qu'entre « le Dieu et ses actes, il y a un rapport absolu », que si « Dieu n'est pas un nom mais un concept, peut-être cela vient-il de ce que son *essentia involvit existentiam* » (IV, 234), c'est bien évidemment se référer à la preuve ontologique, preuve *a priori* qui, de l'essence, du concept, prétend déduire l'existence, c'est-à-dire les actes. Mais, même lorsque je semble adopter la démarche inverse (que l'on trouve, entre autres, chez Thomas d'Aquin ou Duns Scot), je suppose ce fameux rapport absolu entre Dieu et ses actes ou ses effets. La confrontation avec la pensée de Schelling ne peut alors manquer d'être fructueuse, puisqu'il pense apporter une issue à l'enfermement dans la preuve ontologique supposé par Kierkegaard.

« Qu'on appelle l'être de fait un *accessorium* ou l'éternel *prius*, jamais il ne peut être prouvé » (IV, 233) : il est incontestable que l'emploi du terme « *prius* » est une référence explicite à Schelling, mais là n'est pas le seul élément qui nous rappelle que les cours de Berlin sont encore présents à l'esprit de Kier-

8. C'est nous qui soulignons.

kegaard. « Prouver que la chose inconnue qui est de fait est le Dieu », voilà qui pourrait en effet résumer la démarche d'ensemble de la philosophie positive. Cette dernière se veut une preuve continuée, ouverte, jamais achevée de l'existence de Dieu (leçon 18, p. 128⁹) en ce sens qu'il s'agit en elle de montrer que le *prius*, l'être qui est avant toute pensée, *das unvordenkliche Sein*, celui qui est donc aveuglément et nécessairement, qui ne peut pas ne pas être, est Dieu, c'est-à-dire un être libre vis-à-vis de sa propre nécessité, qui n'est pas entraîné dans l'être, qui est Seigneur, maître (*Herr*), même de son être nécessaire ou immémorial (leçons 22 à 26). La philosophie positive a donc bel et bien comme origine une position, celle de l'être nécessaire, celle de l'existence aveugle, qu'on ne peut d'emblée identifier à Dieu, du fait même de sa nécessité. Elle ne peut jamais reposer sur une déduction, sur une preuve, mais sur une soumission de la raison à ce qui est toujours en dehors d'elle, à ce qu'elle ne peut elle-même poser, à ce qu'elle doit subir en un renversement extatique. Il est donc clair que la philosophie positive, dans son principe même, suppose une critique de la preuve ontologique, à laquelle Schelling se livre notamment lorsqu'il s'agit de montrer l'insuffisance, les limites de la philosophie négative, alors identifiée à l'« ancienne métaphysique » (leçon 20). Il ne suffit pas de souligner, comme l'a fait Kant, que la preuve ontologique signifie seulement que l'être qui possède toutes les perfections ne peut pas ne pas exister, ne peut pas exister de façon contingente, donc existe nécessairement — *s'il existe*. Il ne s'agit donc pas seulement de constater que l'existence ne peut être déduite de l'essence, ne peut de toute façon jamais être déduite, il faut effectuer ce pas qui nous conduit à la philosophie positive et remarquer que, même si on admet qu'il y a un être nécessaire, que quelque chose existe nécessairement, encore faut-il montrer que cet être est Dieu. La soumission à l'existant nécessaire n'est que le début de la philosophie positive, il y a bel et bien preuve, même si elle ne saurait jamais, pour reprendre les termes de Kierkegaard, être celle de l'« être de fait ». « L'existence de Dieu ne peut être démontrée, mais bien la divinité de l'existant, et cela seulement *a posteriori* » (leçon 26, p. 147).

Kierkegaard partage avec Schelling cette critique d'une conception necessitariste ou logique de Dieu, qui, chez l'un comme chez l'autre, est particulièrement illustrée par Spinoza. Spinoza a en effet, depuis ses tout premiers écrits, toujours exercé une fascination sur Schelling. Alors même qu'il sera, dans la dernière philosophie, le représentant par excellence de la philosophie négative, il est aussi celui qui aurait pu comprendre l'être véritable de Dieu, celui qui a le plus approché le positif, mais sans accomplir toutefois le pas décisif vers la

9. Nous donnons ici les références de la *Nachschrift* de Kierkegaard, selon l'édition Koptanek, mais on peut trouver leur équivalent dans les *Œuvres complètes*.

liberté. Il est on ne peut plus significatif de constater que, chez Schelling également, selon les notes prises par Kierkegaard, la référence à Spinoza illustre la grandeur et l'insuffisance de la preuve ontologique, caractéristique de la philosophie négative. « Ce qu'il y a de vrai dans la preuve ontologique, c'est qu'elle conduit à la philosophie positive [entendons à l'incontournable nécessité de l'existence], et c'est ce qui apparaît chez Spinoza. Mais il n'a saisi ce commencement que pour se précipiter dans la pensée nécessaire [c'est-à-dire qu'il a fait de l'être de Dieu le résultat de la nécessité de l'être en général] » (leçon 20, p. 134). De même, ici, dans une longue note, Kierkegaard célèbre la « profondeur de Spinoza » qui a voulu faire de l'être une détermination de l'essence, et non une propriété accidentelle, mais en précisant aussitôt que le défaut de cette pensée réside dans la confusion entre l'être de fait et l'être idéal. Lorsque Spinoza écrit que, pour Dieu, « son *essentia involvit existentiam* » (234), le dernier terme est impropre, il en reste en fait au niveau de l'essence, sa proposition est de l'ordre de la tautologie. En d'autres termes, l'essence, ou l'idéalité, est le domaine de la nécessité, « le nécessaire a la plus haute idéalité, c'est pourquoi il est » (note, p. 235), mais cela n'implique rien quant à l'être de fait qui « est indifférent à toutes les déterminations de l'essence » (*ibid.*), qui ne peut donc en aucun cas en être déduit¹⁰. Cet indéniable point de convergence entre Schelling et Kierkegaard rend alors d'autant plus surprenante la suite du texte, dans laquelle Kierkegaard ignore la nouveauté de la tentative schellingienne. À moins que cet « oubli » ne soit le signe de la critique adressée à une pensée qui se veut, encore et toujours, une preuve de l'être de Dieu.

Certes, Schelling développe la conception d'un Dieu libre vis-à-vis de son être nécessaire, il est donc tel que son concept ne saurait suffire, il aurait pu agir autrement qu'il ne l'a fait, seule sa révélation, au sens large du terme, peut nous permettre de le connaître, c'est en ce sens que la philosophie ne peut pas faire l'économie du positif. Il n'en demeure pas moins que l'idée centrale selon laquelle les actes de cet être, dans l'ensemble du processus de création, vont permettre de prouver qu'il est Dieu, repose sur une interprétation du monde en termes de progressive révélation divine. Spinoza part du concept et prétend en déduire l'existence, ce dont Schelling, tout comme ici Kierkegaard, reconnaît l'impossibilité. Schelling, lui, part de l'existence et de ce qu'elle produit pour en déduire un concept, celui de l'auteur de ces actes¹¹. Mais, dans les deux cas, le concept de Dieu doit avoir précédé. Même si ce concept est chez Schelling

10. La nécessité de l'existant nécessaire selon Schelling ne doit pas être confondue avec celle que la preuve ontologique prétend déduire de l'essence, puisqu'elle est donnée et reçue par la raison, elle s'impose non par la force de la déduction, mais par celle du fait.

11. « ... je dois momentanément renoncer au concept "Dieu". Je dois partir de l'étant aveugle et voir si je peux parvenir au concept, et ainsi à Dieu » (Schelling, leçon 20, p. 134).

confirmé par l'expérience, par la révélation divine, la démarche de la preuve repose pourtant sur la supposition qui la rend possible.

Une telle objection n'en serait pas une pour Schelling, il revendique le caractère particulier de la preuve de la philosophie positive, peut-être de toute preuve philosophique, qui ne saurait avoir un caractère absolument contraignant, comme c'est le cas des preuves logico-mathématiques. « La preuve de l'existence de Dieu n'est, dans la philosophie positive, que pour ceux qui la veulent ; seuls les hommes sensés apprennent à partir de l'expérience. La preuve de la philosophie positive n'a donc pas la nécessité qui permet presque de l'imposer aux imbéciles » (leçon 18, p. 128). La preuve de la philosophie positive n'est pas destinée à convaincre celui qui refuse d'être convaincu, elle montre comment la raison peut penser ce qu'elle n'a pas elle-même produit, qui la dépasse et la fonde¹². C'est sur ce point précis que l'opposition de Schelling et de Kierkegaard est sans aucun doute la plus profonde. L'importance accordée par Kierkegaard, dans notre texte mais aussi notamment dans le *Concept d'angoisse*, au saut qualitatif qui pose dans l'instant ce qui ne saurait être déduit n'est pas, en dépit des apparences, équivalent à l'attitude extatique de la raison, décrite par Schelling au commencement de la philosophie positive. S'il y a bel et bien renoncement, abatement, aliénation de la raison face à l'existence nécessaire qu'elle ne peut elle-même déduire, Schelling, dans la version conservée par Kierkegaard, insiste sans doute moins sur cet aspect qu'il ne le fera dans la version des œuvres complètes¹³, il souligne ici surtout le redressement de la raison dans la philosophie positive. « La philosophie positive porte à la connaissance ce qui est inconnaissable dans la philosophie négative, elle redresse la raison courbée dans la philosophie négative. La philosophie négative est l'état d'abaissement de la raison, la philosophie positive son relèvement » (leçon 20, p. 132). Pour Kierkegaard, en revanche, le saut rend superflu toute déduction, sa certitude immédiate n'exige pas davantage, le besoin de prouver ou de démontrer manifeste le doute, la faiblesse de notre décision ou de notre certitude (IV, 233-234). La raison et

12. Les mises au point de Schelling quant au rapport de la philosophie positive et de l'expérience (leçons 17-18) semblent ainsi répondre par avance au texte de Kierkegaard, en montrant que le seul recours au monde de l'expérience ne saurait en aucun cas constituer un point de départ valable d'une preuve de l'existence de Dieu. « La philosophie positive n'est donc pas empirisme en ce sens qu'elle partirait de l'expérience, rien ne lui est non plus *immédiatement* donné, dont elle partirait... » (p. 127). De même, Kierkegaard : « Les actes à partir desquels je veux prouver que [Dieu] est de fait n'existent absolument pas dans l'*immédiat* » (235). (Dans les deux cas c'est nous qui soulignons.) Schelling poursuit : « La philosophie positive va à l'expérience et en elle. L'*a posteriori* n'est pas pris sur l'expérience ; il part du *prius* absolu et développe à partir de celui-ci, par une pensée libre [...] l'*a posteriori* en tant que réel (*das Wirkliche*), pas seulement en tant que possible » (p. 127).

13. Cf. par exemple S.W. XIII, 161, 162, 165.

la « chose inconnue » s'excluent l'une l'autre, la raison ne peut même pas penser par elle-même qu'elle est ici confrontée au différent absolu. Si elle tente de le faire, c'est en le travestissant : « c'est en définitive par un effet de l'arbitraire qui, tout au fond de la crainte de Dieu, et aux aguets avec son caprice insensé, sait qu'il a lui-même produit le dieu » (IV, 238). Elle ne peut l'apprendre que du dieu (IV, 240), mais alors « la raison s'efface elle-même et le paradoxe se livre lui-même » (IV, 251), la raison est congédiée (*ibid.*)¹⁴, cette heureuse passion n'est autre que la foi qui, en vertu du caractère « absurde » (IV, 254) de son objet, l'éternel qui est l'historique, ne saurait être une connaissance.

L'ignorance délibérée de la tentative schellingienne d'une autre « preuve » de l'existence de Dieu est l'un des signes du refus de la philosophie positive qui avait pourtant chez Kierkegaard suscité tant d'espoirs. La révélation ne peut être l'objet d'une philosophie, sous peine d'être précisément objectivée donc méconnue, ce qui laisse pourtant place, à lire Kierkegaard, à autre chose qu'à la contemplation ou à la fuite vers l'ineffable. Schelling comme Kierkegaard font de la confrontation de la raison au Tout-Autre, du paradoxe, un moment essentiel de la pensée, mais Kierkegaard est plus radical que Schelling, il brise de façon plus décisive le cadre idéaliste en insistant sur le saut, l'instant, la discontinuité, qui sont autant d'expressions de l'effacement de la raison. Ce serait cependant occulter un aspect central de la pensée de Kierkegaard que de ne voir dans cette critique de la raison que les prémices du nihilisme¹⁵. Si la conception socratique, selon laquelle « tout homme est son propre centre et le monde entier n'a d'autre centre que lui » (IV, 205) est désormais refusée, c'est au profit de la conception chrétienne du « Dieu comme maître et sauveur » (IV, 216), s'il y a désappropriation de soi, c'est pour rendre possible une « nouvelle naissance » (*ibid.*). La pensée de Kierkegaard a certainement une tonalité plus « existentielle » que celle de Schelling qui tente jusqu'au bout de concilier le positif et la construction philosophique, mais dans l'un et l'autre cas il ne saurait être question de demeurer dans la finitude, même si cette possibilité est précisément le risque d'une pensée du paradoxe et de la confrontation à l'impensable.

Marie-Christine CHALLIOL-GILLET
Docteur en philosophie

14. Kierkegaard insiste à dessein sur ce congé donné à la raison : IV, 254, 255, 256.

15. Sur la pensée de l'instant comme confrontation à l'irreprésentable, et sur les conséquences, selon Kierkegaard, du « décentrement du sujet », cf. J. COLETTE, « L'instant », in *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, 1994, en particulier p. 167-169. Un rapprochement avec Schelling est là aussi signalé, mais à travers la pensée du sublime et l'intuition esthétique.