

## Gerhard Krüger, philosophe

Rédigés entre 1924 et 1953, tous les textes du philosophe<sup>[1]</sup> allemand Gerhard Krüger<sup>[2]</sup> (1902-1972) le furent durant une période tourmentée que la force des événements avait rendue étrangère au monde qui l'avait précédée, un monde animé d'un esprit positiviste, plein de confiance et fier des progrès qu'il avait fait accomplir à la « Kultur ». Par les mêmes causes, Gerhard Krüger est donc nécessairement étranger au monde qui lui aura succédé. À l'instar des Européens de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, nous habitons en effet nous aussi un monde « sécularisé », un monde qu'a une nouvelle fois charmé la perspective d'une paix définitive avec le monde. Gerhard Krüger vient quant à lui d'un autre siècle, d'un siècle qui était en rupture radicale avec le monde satisfait du pur ici-bas. Pour cette raison, l'esprit (antiséculariste ou métaphysique) qui anime son œuvre sera regardé par nous, sinon avec suspicion, alors comme une relique d'un passé heureusement révolu et ressortissant au domaine sécularisé de l'histoire des idées. Et pourtant, notre propre sécularisme est récemment, et encore une fois par la force des événements, redevenu pour nous une question. Sans ébranler notre foi en la supériorité de notre mode de vie sur celui, religieux, des islamistes fondamentalistes, le 11 septembre 2001 nous aura certainement rappelé sa relative fragilité. D'un seul coup, la fin de l'Histoire trompétée par certains s'est estompée, faisant place à une inquiétude diffuse face à un futur redevenu pour nous incertain.

Par ce biais tragique, le monde sécularisé postérieur au 11 septembre 2001 s'est insensiblement rapproché de celui qu'habita Gerhard Krüger, *i.e.* du monde que l'hécatombe de la Première Guerre mondiale laissa à tous les Européens de l'époque. Selon Krüger lui-même, la Grande Guerre eut pour effet principal de rendre au destin le caractère menaçant que lui avait retiré la foi moderne en l'inexorabilité d'un progrès devant nécessairement conduire l'humanité à une libération définitive des « chaînes de la finitude<sup>[3]</sup> ». Aux yeux de Krüger, avant même Dieu, c'est en fait le destin ou la fortune qui est l'ennemi juré du sécularisme moderne. La *fortuna* ou le *fatum*<sup>[4]</sup> sont ce contre quoi le projet d'un monde clos sur lui-même, d'un monde sécularisé, a initialement été pensé. Avant la guerre, écrit Krüger en 1933, on pouvait encore croire que l'homme était un être « sans destin<sup>[5]</sup> ». En rendant toute sa force à la conscience angoissante du « danger de l'échec<sup>[6]</sup> », le désastre de la Grande Guerre balaya cette illusion.

Pour cette raison, l'œuvre de Gerhard Krüger est difficilement compréhensible à moins de tenir compte du contexte historique et politique au sein duquel elle s'élabora : la crise de la culture moderne déclenchée par la Première Guerre mondiale. En réaction à cette crise, on assiste dans certaines parties du monde philosophique universitaire allemand à un rejet violent de la « culture » et du sécularisme positiviste auparavant incontestés jusque dans les facultés de théologie<sup>[7]</sup>. En philosophie, la réaction antiséculariste prit la forme d'un regain d'intérêt pour la métaphysique. À Marbourg en particulier, la Grande Guerre ébranla considérablement le magistère philosophique d'un idéalisme néokantien qui

avait toujours regardé la métaphysique avec beaucoup de suspicion. Ainsi, dès le début d'*Être et temps* (1927), Martin Heidegger prend acte du fait que son « temps considère comme un progrès de réaffirmer la “métaphysique” »[8]. Krüger s'explique le lien entre la crise de la culture et le regain d'intérêt pour la métaphysique de la manière suivante. En ébranlant l'optimisme moderne, la crise rend patente l'incapacité du sujet souverain moderne à produire de manière autonome un critère réellement susceptible de donner un sens et une structure à la vie humaine individuelle et commune. Un effet indirect de la crise de la culture moderne est donc que « le vieux discours sur Dieu », le questionnement philosophique sur un Bien qui n'est pas *de ce monde*, ne paraissent plus « aussi vide[s] de sens qu'auparavant »[9]. L'intérêt que Krüger partage avec ses contemporains pour la métaphysique n'a donc rien d'une lubie religieuse. Il n'est pas non plus le fruit arbitraire d'un choix personnel, l'expression d'une passion fortuite qui aurait conduit Krüger à consacrer sa vie à l'étude scientifique de la métaphysique plutôt qu'à celle des papillons ou encore des manuscrits de telle ou telle civilisation disparue. Krüger nie précisément que l'homme possède une telle liberté de choix. D'après lui, si la crise moderne comporte un enseignement, c'est bien celui de l'inanité du concept moderne d'un sujet scientifique qu'une dose suffisante de méthodologie permettrait de dégager de l'emprise de ses propres passions et du destin de la communauté politique historique à laquelle il appartient. Le choix de Krüger n'est pas rien que *son* choix. Il lui est d'abord et avant tout *suggéré* par le destin. Il plonge ses racines dans la crise existentielle qui secoue l'Allemagne de l'entre-deux-guerres.

C'est cette même crise existentielle qui explique l'intérêt que Krüger a manifesté pour les modalités de la fondation de la culture moderne chez Descartes[10]. Descartes intéresse Krüger principalement en raison du fait qu'il est encore conscient de la *rupture* que le projet moderne cherche activement à réaliser. Chez Descartes, il devient évident que la culture moderne a voulu provoquer une rupture par rapport à tout ce qu'apportait la tradition, aussi bien gréco-romaine que chrétienne. Dans un article intitulé *L'origine de la conscience de soi philosophique* et consacré à René Descartes, Gerhard Krüger présente cette culture comme ce qui devait permettre à l'homme de conquérir sa propre indépendance face aux trois instances traditionnelles que sont la nature, la communauté politique et le Dieu chrétien devenu alors indiscernable d'un destin aveugle[11]. Une telle présentation de la culture moderne est surprenante. En effet, on pourrait tout aussi bien caractériser la culture moderne par la place prépondérante qu'y occupe la science. La culture moderne n'est-elle pas avant tout une culture scientifique dont le principal souci est la poursuite dans tous les domaines de la vérité ? Gerhard Krüger ne dit pas le contraire. La science moderne, affirme-t-il, constitue la « plus sûre possession[12] » de la culture moderne. Elle s'inscrit dans le projet moderne d'une conquête par l'homme de sa propre indépendance par ce qui la distingue de la science ancienne : son inclination constructiviste, *i.e.* le fait qu'elle comprend ses propres connaissances comme autant de constructions réalisées par un sujet pur supra-individuel, identique à la conscience réflexive de soi[13]. Le constructivisme moderne dépend toutefois d'une opération préalable. Sa condition de possibilité est la réduction du monde tel que nous le connaissons naturellement, *i.e.* un monde de choses hétérogènes (arbres, hommes, planètes, etc.) incluses dans des totalités et auxquelles sont attribuées des « valeurs », à un agrégat de qualités simples, quantifiables et donc susceptibles d'être mises en relation par des lois mathématiques (l'extension pure, la durée, la matière, etc.). C'est au prix d'une telle réduction que la connaissance scientifique moderne de la nature peut coïncider avec sa reconstruction à partir de ses éléments les plus simples. Eu égard au projet moderne d'une conquête par l'homme de sa propre indépendance, l'avantage que procure ce nouveau dispositif est évident. Si le monde peut être réduit à la reconstruction que nous en produisons, le sujet de la science moderne est comme un Dieu face à sa création[14]. Cependant, cette comparaison ne tient pas. Si Dieu n'est pas une partie du monde, l'homme l'est. La réduction du monde naturel affecte donc également l'homme qui ne cesse jamais d'habiter le monde naturel. Elle a pour effet de séparer l'homme en deux. Ainsi, l'élévation de l'homme au statut quasiment divin de sujet pur de la culture scientifique moderne se paye de sa

réduction au statut d'objet totalement déterminé par des lois naturelles et sociales. Pour Krüger, la crise de la culture moderne s'explique philosophiquement par le fait que la culture moderne, qui voulait la *rupture* libératrice d'avec la tradition, produit plutôt une *séparation* aliénante, une fracture de l'être-même de l'homme. C'est la quête d'une solution à cette séparation qui fit chuter l'homme moderne dans l'histoire et qui mit la table pour la crise de la culture moderne.

Le fait que la culture moderne produise une telle *séparation* devient une première fois visible dans le domaine des sciences de l'esprit. Il existe ainsi une filiation, sur laquelle Krüger a beaucoup insisté, entre Dilthey, critique du positivisme comme méthode appropriée aux sciences de l'esprit, et Heidegger, critique de la culture moderne en général. Les sciences de l'esprit sont une partie essentielle de la culture moderne dès lors qu'il est reconnu que l'indépendance absolue de l'homme ne peut être acquise uniquement par l'entremise de la science de la nature. Cette indépendance semble requérir en outre la domination par l'homme de son milieu social et historique. Les sciences de l'esprit connaissent des lois qui lient entre eux des faits. Or, le « fait » historique ou social n'est pas naturellement donné comme tel. Pour exister, il doit lui aussi être désengagé de son inclusion « naturelle » au sein de totalités qui lui donnent toujours déjà un sens ou une valeur. Pour exister, les sciences modernes de l'esprit dépendent donc elles aussi d'une réduction préalable : une réduction du monde de la vie à un agrégat de faits. Le « fait » voit le jour en étant méthodologiquement séparé de la « valeur » qu'il peut avoir pour la culture au sein de laquelle il est trouvé. Pour cette raison, le regard objectif du sujet des sciences de l'esprit ne doit pouvoir voir ni *progrès* ni *crise* d'aucune culture quelle qu'elle soit. Par le fait même, et sans l'avoir expressément voulu, les sciences de l'esprit rendaient douteux, ou en tout cas non scientifique, le caractère souhaitable de la culture moderne. Ce paradoxe un peu embarrassant renvoie à un problème de méthode qui fut entre autres pris en charge par Wilhelm Dilthey. Transférée au monde humain, la réduction scientifique aux « simples » rend très difficile la compréhension des « faits » historiques ou sociaux tels qu'ils nous sont donnés dans l'expérience naturelle ou préscientifique. À moins de laisser le champ libre à un matérialisme historique avilissant, la causalité historique est inexplicable sans référence aux « valeurs » qui motivent les acteurs historiques eux-mêmes. Par conséquent, les sciences historiques ne peuvent se contenter d'appliquer au monde humain la méthodologie positiviste des sciences de la nature moderne. Sans entrer dans les détails, la solution de Dilthey à ce problème de méthode consista à replacer la science elle-même, naturelle aussi bien qu'historique, dans l'histoire.

Le problème posé par la méthodologie positiviste pour la compréhension des phénomènes humains sembla ne pouvoir recevoir d'autre solution que l'historicisme et le relativisme absolu de toutes les cultures. Dilthey se refusa à tirer pour la culture moderne les conséquences qui paraissaient devoir être tirées de sa décision. Martin Heidegger ne fit pas preuve d'autant de timidité. Il démontra l'insuffisance de l'historicisme relativiste diltheyien en mettant en lumière l'inauthenticité du scientifique qui prétend pouvoir placidement constater la diversité des cultures et la relativité de tous les critères. En vérité, et telle est pour Krüger la contribution philosophique principale de l'existentialisme heideggérien, l'historicité de l'être humain est un problème *existentiel* et *individuel* très sérieux. De prime abord, cette historicité n'est pas la conclusion des réflexions méthodologiques d'un scientifique protégé des aléas de la vie par les murs de son Université. Elle est la marque d'un être dont l'être même consiste dans le fait qu'il *doit* toujours se décider, et dont la décision décide de cet être-même. Du point de vue de l'existence individuelle, le seul point de vue concret et authentique pour Heidegger, l'historicisme signifie que la décision de l'existant ne peut se raccrocher à aucun critère transcendant. Il est donc la plus grande menace pour l'être-même de l'homme.

Si la théologie de Karl Barth est une théologie de la crise, la philosophie existentialiste de Heidegger mérite assurément l'appellation parallèle de « philosophie de la crise ». Pour Krüger, l'existentialisme de Heidegger est le lieu où la liberté individuelle moderne est brutalement confrontée

aux conséquences existentielles de sa propre historicité[15]. Cependant, elle n'est pas pour autant le lieu où cette liberté est abandonnée. En effet, Heidegger nie moins l'absence de tout critère transcendant – naturel ou divin – qu'il n'insiste sur le *fait* de la chute de la liberté moderne sans critère dans l'histoire. Certes, en enregistrant cette chute, Heidegger retire au sujet réflexif moderne la primauté et l'indépendance que la culture moderne avait voulu lui octroyer. Plutôt qu'au comprendre rationnel et conscient de soi, c'est aux passions que renvoie le monde historicisé dans lequel est toujours déjà submergé l'existant individuel[16]. C'est en fin de compte parce qu'il est passionné que l'existant est en proie aux dogmes historiques, soumis à la dictature du « On ». Partant, Heidegger rend manifeste ce qu'il croit être l'erreur que représente le fait de croire qu'un accès à la vérité pourrait être ménagé à l'homme par le biais d'un quelconque discours sur la méthode. La seule liberté possible pour l'homme ne s'acquiert pas dans les cours de méthodologie. En tant que possibilité humaine, la liberté s'enracine elle aussi dans les passions. Chez Heidegger, l'angoisse est la passion libératrice car, sans libérer l'existant de sa propre historicité, elle le met face à l'inévitabilité de sa *propre* mort. L'angoisse offre ainsi à l'existant individuel une libération formelle des limites que lui impose son historicité. Elle rend possible un mode de vie historique supérieur[17]. En affranchissant *en un premier temps* cet existant « des idoles[18] » historiques auprès desquelles il cherche ordinairement son réconfort, la conscience de la mort permet *en un second temps* une autre manière historique d'exister : nulle sortie de la caverne, mais la vraie « fidélité » de l'existant individuel vis-à-vis de son passé. Par l'effet dégrisant de la conscience de sa propre mort, l'existant individuel devient alors capable de *répéter* les possibilités les plus grandioses que lui offre son passé, de « [choisir] ses héros[19] » et de préserver ces « héros dans [son] âme[20] ».

Pour Krüger, et d'un point de vue historique, la description de l'existence individuelle que fournit Heidegger dans *Être et temps* est irréprochable. Avec les catégories qui sont historiquement à sa disposition, elle prend acte du fait que la liberté absolue du sujet de la culture moderne est mise en doute *à ce moment précis de l'histoire occidentale*. Cependant, elle fait un pas de plus en accordant à ce moment de crise une valeur absolue. Heidegger a beau jeu de nier qu'*Être et temps* renferme une éthique, et d'insister sur le caractère historique de sa propre description de l'existence historique. Pour Krüger, ces avertissements ne changent rien au fait que la liberté historicisée de l'existant individuel est présentée par Heidegger comme la vérité enfin révélée de la condition humaine en général. Ainsi, selon Krüger, par son éthique de la liberté lucide et résolue, Heidegger cède lui aussi finalement à la tentation de vouloir penser les termes d'une liberté humaine *autonome*. Chez Heidegger, et malgré sa critique de la philosophie de la subjectivité, le choix lucide et courageux, *i.e. formellement souverain*, de l'existant est la source de « l'unique autorité que peut avoir un libre exister[21] ».

Nous avons dit de la philosophie de Gerhard Krüger qu'elle devait être replacée dans le contexte historique de la crise de la culture moderne. Nous pouvons maintenant ajouter qu'elle se comprend elle-même comme une réflexion critique sur la critique heideggérienne de la liberté abstraite du *sujet* « désincarné » et « déshistoricisé » de la philosophie moderne. Pour Krüger, Heidegger ne pêche pas seulement en contredisant sa propre profession de foi historiciste. Plus troublant encore est le critère choisi par Heidegger pour mettre en place son éthique. En dépit de ses démentis répétés, c'est la mort de l'existant individuel interprétée *a priori* comme son anéantissement *certain* qui est l'instance ultime et la condition de possibilité de l'éthique de Heidegger. Or, insiste Krüger, le choix de ce critère purement immanent ne va pas de soi. Après tout, rien n'assure l'existant individuel que sa mort est sa fin pure et simple. Socrate, Platon et Kant ne semblent pas avoir partagé cette certitude. Vue à partir d'une telle perspective historique, l'élévation de la mort individuelle au rang de certitude ultime a moins les allures d'une évidence angoissante et libératrice que le symptôme d'une dette historique imparfaitement assumée. Elle trahit le fait que la compréhension heideggérienne de l'existence individuelle reste dépendante de la décision moderne de faire du choix individuel lui-même le critère ultime. En choisissant la certitude apparente de la mort individuelle, Heidegger se confectionne une

certitude absolue qui, tout en étant une bouée à laquelle l'existant moderne peut s'accrocher dans le flux historique, ne remet jamais en question la supériorité incontestable du choix ou de la décision individuels. La compréhension heideggérienne de la finitude humaine ne rompt donc pas avec le sécularisme de principe qui est le trait fondamental de la culture moderne. Par conséquent, elle ne permet pas non plus de trouver à la crise de la culture moderne une véritable solution. Cela dit, Krüger accorde tout de même à l'existentialisme un statut particulier, en quelque sorte intermédiaire. Heidegger effectue un premier pas vers une solution à la crise de la culture moderne en nous permettant de contraster sa propre compréhension immanente de la finitude humaine à d'autres compréhensions non sécularisées de cette même finitude. L'historicisme radical de Heidegger correspond à une expérience réelle que Krüger n'écarte jamais du revers de la main comme une pure illusion[22]. L'existentialisme heideggérien est pour Krüger le fil d'Ariane qui rend à nouveau possible une véritable compréhension des philosophies de Platon, d'Augustin et de Kant. Les ouvrages et les séminaires que Krüger leur aura consacrés tout au long de sa carrière sont incompréhensibles sans prendre en compte l'impulsion de départ donnée par Heidegger. Celui-ci, on le sait, a lui-même évoqué sa proximité d'avec ces philosophes. Peut-être encouragé par sa foi personnelle, Gerhard Krüger se crut lui-même en mesure de faire un pas supplémentaire vers ces derniers. Plutôt que de coller sur ces philosophes la compréhension heideggérienne sécularisée de la finitude humaine, réapprendre à leur contact à voir la finitude humaine comme un « problème moral[23] » ouvrant naturellement à l'homme des perspectives sur ce qui est plus grand que lui.

## Fabrice Paradis Béland\*

### NOTES

---

\* Fabrice Paradis Béland complète une thèse sur l'interprétation de la philosophie kantienne par Gerhard Krüger sous la direction du professeur Pierre Manent à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris).

[1] S'il faut insister sur le fait que Gerhard Krüger est un philosophe, c'est d'abord et avant tout parce qu'il fut un philosophe chrétien (d'abord protestant, puis catholique) qui s'intéressa à la théologie naturelle ou philosophique. Il importe de garder présent à l'esprit le fait que Krüger se comprenait lui-même comme un philosophe. En 1937, il fait précéder sa conférence intitulée *Thomas d'Aquin. Le professeur de l'Église catholique (Thomas von Aquin. Der Lehrer der katholischen Kirche)* d'une précision au sujet de son propre statut : « Je ne peux pas m'empêcher de commencer ma conférence par une remarque personnelle : je ne suis pas un prédicateur et je parle dans une Église pour la première fois de ma vie. Ma tâche est philosophique, et elle ne relève pas de la théologie chrétienne » (publié dans *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1964 p. 571).

[2] Gerhard Krüger est un philosophe protestant (converti au catholicisme en 1950) qui apprit la philosophie durant les années 1920 à l'Université de Marbourg. En 1929, il y soutint une thèse d'habilitation consacrée à la philosophie de Kant sous la direction de Martin Heidegger, thèse dont une version abrégée fut publiée peu après : *Philosophie et morale dans la critique kantienne (Philosophie und Moral in der kantischen Kritik)*. Ce premier ouvrage fut suivi, huit années plus tard, d'un second, cette fois sur la philosophie platonicienne : *Intuition et passion. L'essence de la pensée platonicienne (Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens)*. Déjà gênée par les nazis à l'égard desquels il avait manifesté son peu de goût, la carrière philosophique de Krüger fut alors interrompue par la Seconde Guerre mondiale. Aussitôt la guerre terminée, et après la publication d'un petit livret rassemblant deux conférences qu'il avait prononcées sur le thème de l'*Humanité occidentale*[2], cette

carrière de professeur de philosophie à l'Université de Tübingen trouva un terme brutal en 1953 alors que Krüger fut victime d'un anévrisme cérébral. Il passa ainsi les dix-neuf dernières années de sa vie emprisonné dans un corps brisé, privé de l'usage de la parole et de la possibilité d'écrire.

[3] Gerhard Krüger, *Questions limites de la philosophie et de la théologie*, p. 1.

[4] Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Première Méditation : « Il y aura peut-être ici des personnes qui aimeront mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant, que de croire que toutes les autres choses sont incertaines. Mais ne leur résistons pas pour le présent, et supposons, en leur faveur, que tout ce qui est dit ici d'un Dieu soit une fable. Toutefois, de quelque façon qu'ils supposent que je sois parvenu à l'état et à l'être que je possède, soit qu'ils l'attribuent à quelque destin ou fatalité, soit qu'ils le réfèrent au hasard, soit qu'ils veuillent que ce soit par une continuelle suite et liaison des choses, il est certain que, puisque faillir et se tromper est une espèce d'imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours. » Nous soulignons.

[5] Gerhard Krüger, *Questions limites de la philosophie et de la théologie*, p. 1.

[6] Gerhard Krüger, *Questions limites de la philosophie et de la théologie*, p. 5.

[7] Dans le domaine de la théologie, domaine qui n'est pas étranger à Gerhard Krüger qui suivit à Marbourg les séminaires du théologien protestant Rudolf Bultmann, la révolte antiséculariste s'organisa autour du théologien Karl Barth, fondateur et figure de proue de la théologie dialectique, ou théologie de la crise.

[8] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 2 [trad. Martineau].

[9] Gerhard Krüger, *Questions limites de la philosophie et de la théologie*, p. 4.

[10] Cf. Gerhard Krüger, *L'origine de la conscience de soi philosophique (Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins)*, publié dans le journal *Logos*, éditeur Richard Kroner, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1933. Une traduction anglaise de cet article paraîtra dans le prochain numéro du *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*.

[11] Cf. note 4.

[12] Gerhard Krüger, *L'origine de la conscience de soi philosophique*, extrait de Gerhard Krüger, *Freiheit und Weltverwaltung (Liberté et administration du monde)*, p. 35.

[13] Ce fait semble être indirectement confirmé par les mouvements postmodernistes qui s'appellent eux-mêmes « déconstructionnistes ».

[14] Cf. Salomon Maimon, *Sur les progrès de la philosophie (Über die Progressen in der Philosophie)*, dans *Gesammelte Schriften*, tome IV, p. 42 : « Dieu ne pense pas de manière discursive comme nous, mais ses pensées sont en même temps des présentations. Objectera-t-on que nous n'avons aucun concept d'un tel type de pensée, alors je réponds : nous en avons bel et bien un concept, du fait que nous possédons nous-mêmes partiellement le même type de pensée. Tous les concepts des mathématiques sont pensés par nous, et en même temps présentés *a priori* en tant qu'objets réels par le biais de constructions. Nous sommes ici par conséquent semblables à Dieu ».

[15] Krüger est bien conscient du fait que Heidegger n'est pas le premier philosophe à avoir insisté sur la signification existentielle de l'historicité de l'homme. Avant lui, Hegel avait lui aussi compris que l'homme était « le fils de son temps ». Et pourtant, Hegel n'avait pas conclu de là à la nécessité d'abandonner le projet moderne. En réaction à la critique romantique, la philosophie hégélienne a voulu combler la séparation qui grevait la culture moderne, abolir ou supprimer la division du sujet

moderne et de sa facticité (naturelle, historique, politique et religieuse). Avec cet objectif en vue, elle avait tenté de procurer au projet moderne des fondements historiques concrets en pensant les termes d'une synthèse originale entre le passé de l'homme européen, *i.e.* le christianisme, et les Lumières. Présentées par Hegel, les Lumières modernes n'étaient donc rien d'autre que l'entreprise sécularisante d'universalisation et de concrétisation de la vérité fondamentale que le christianisme avait été le premier à découvrir : l'âme individuelle possède une valeur infinie. Ce faisant, Hegel avait voulu partiellement décharger la philosophie moderne de l'écrasante responsabilité d'avoir eu à affirmer seule la souveraineté absolue de l'individu comme seul *critère*. Selon Krüger, et bien que Hegel avait été sensible à la nécessité de faire face au problème moderne de la séparation, la synthèse hégélienne entre le christianisme et les Lumières devait être rejetée en tant que solution au problème de la culture moderne, car elle s'effectuait au prix d'une sécularisation inacceptable du premier terme.

[16] Cette connexion entre l'être-passionnel de l'homme et son historicité est conservée dans la philosophie de Krüger. Dans *Philosophie et morale dans la critique kantienne*, elle conduit notamment Krüger à accorder à l'influence de Rousseau sur Kant un rôle primordial. Cf. section 11 intitulée *L'expérience morale fondamentale : Rousseau*.

[17] « La résolution devançante [...] est ce comprendre – consécutif à l'appel de la conscience – qui libère pour la mort la possibilité de s'emparer de l'existence et de dissiper radicalement tout auto-recouvrement fugace », Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Martineau, p. 241 [310].

[18] Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, dans *Questions I et II*, trad. Corbin, Collection « Tel », Paris, Gallimard, p. 72.

[19] Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Martineau, p. 290 [385].

[20] Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, § 30, Klostermann, 1998, p. 159.

[21] Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Martineau, p. 294 [391].

[22] C'est peut-être ici qu'il faut situer ce qui distingue l'approche krügerienne du problème de l'historicisme et celle de son correspondant et ami Leo Strauss.

[23] Krüger, *Philosophie et morale dans la critique kantienne*, p. 5.