

INTRODUCTION

Fidèle à l'enseignement de Socrate, Kierkegaard (Copenhague, 1813-1855) s'est lui-même efforcé, par une ironie constante et méthodique, d'éveiller l'attention de ses contemporains à la nécessité de retrouver le sens d'un idéal véritable. Refusant toute démarche spéculative, il ne prétend jamais dire le *quoi* de cet idéal, mais préfère indiquer *comment* on s'y rapporte. Cette distinction est ici décisive dans la mesure où elle met d'emblée en exergue la césure fondamentale entre l'existence et la pensée, le réel et le virtuel, ou encore l'être et le dire, sur laquelle se fonde la philosophie kierkegaardienne. Alors tracée, cette ligne de démarcation nous permet de nous orienter directement vers ce qui constitue l'originalité de son œuvre dans l'horizon philosophique du 19^{ème} siècle, c'est à dire cette volonté de suspendre le sens au profit du geste, la théorie à celui de l'existence.

Tandis que le philosophe classique tente d'ordonner le monde sensible aussi bien que le monde intelligible selon les principes de la raison, Kierkegaard, lui, se détache nettement de cette philosophie qui appréhende la réalité selon les normes d'une intelligibilité abstraite. L'homme n'est pas le détenteur de la vérité. Il ne la possède pas, mais il est bien plutôt possédé par elle. L'individu ne peut être que le témoin d'une vérité qui toujours déjà lui échappe. Irréductible à l'ordre de la parole et de la raison, la vérité demeure au-delà de toute dicibilité. Socrate déjà l'annonçait : l'essence de la vérité est d'être insaisissable ; elle ne se laisse nullement exposer par le langage humain et c'est pourquoi le penseur existentiel ne peut communiquer que de manière indirecte, en procédant par allusions. Conformément au message socratique, Kierkegaard ne fait qu'orienter ironiquement son interlocuteur vers cette seule certitude : l'homme n'est pas en mesure de posséder une quelconque certitude. De là, la multiplicité des voies empruntées par Kierkegaard : tantôt esthète, tantôt penseur religieux, ou bien encore, virtuose de l'ironie ; la diversité concrète de sa pensée marque sa volonté de s'opposer à l'unité abstraite et impersonnelle de la philosophie classique en général, et systématique en particulier. Il ne s'agit que – tel que le faisait Socrate – d'épuiser par le questionnement les contenus apparents et contradictoires des réponses, afin de les annuler et de laisser place au néant. Tel est précisément le sens de la méthode ironique : « On peut, en effet, interroger avec l'intention d'obtenir une réponse qui donne pleine satisfaction, de sorte que, plus on interroge, plus aussi la réponse prend de profondeur et d'importance ;

ou bien on peut interroger, non pas en vue de la réponse, mais pour épuiser par sa question le contenu apparent et laisser ainsi un vide. La première méthode suppose naturellement qu'il y a une plénitude, et la seconde qu'il y a un vide ; la première est la méthode *spéculative*, la seconde la méthode *ironique*. »¹. L'ironie socratique demeure infiniment négative ; elle ne comporte ni synthèse ni progrès. Elle se contente de nier en interdisant ainsi toute progression dialectique. En d'autres termes, elle ne donne naissance à aucune positivité. Socrate se contente en effet de s'interroger sur l'essence et ne fait qu'indiquer le sens de l'idéal, contrairement à ses contemporains qui transforment l'idéal en objet de savoir.

La philosophie platonicienne est celle qui inaugure l'incompréhension de la pensée de Socrate : Platon s'est leurré en croyant que la négativité de l'ironie fonde en réalité une positivité : celle du concept. Or, en réalité, le discours socratique ne fait que suggérer l'idée, mais ne renvoie jamais à la pleine présence de cette dernière. Il aboutit toujours à une idée vide de tout contenu. Cette erreur, Hegel la reproduit : il fait de la négativité de l'ironie socratique un moment de la dialectique, entièrement absorbé par la positivité qui lui succède. L'opposition Hegel-Kierkegaard² repose ici sur l'interprétation de la méthode socratique et se justifie par les présupposés de leurs philosophies respectives. Hegel fait de l'ironie le premier moment de la dialectique. La méthode socratique repose, selon lui, sur une double détermination. L'une, positive qui correspond au moment maïeutique : là, elle fait naître l'universel à partir du cas particulier et met ainsi au jour l'idée qui est en soi dans chaque esprit. L'autre, négative, détruit les opinions, les certitudes, et jette le trouble dans les consciences. Tandis que Kierkegaard ne retient que ce moment négatif, Hegel fait de Socrate, un personnage *bifrons* balançant perpétuellement entre positivité et négativité. Le négatif pour lui n'étant jamais une fin en soi ; si l'ironie détruit les certitudes, ce n'est que dans le but d'orienter l'individu vers le bien véritable, vers l'universel. Et en ce sens, elle n'est utilisée qu'« au profit de l'idée de justice et de vérité contre l'imagination de la conscience inculte ou sophiste. »³. La figure de Socrate se trouve ainsi inscrite par Hegel, au cœur de la pensée systématique : la négativité de l'ironie n'est plus qu'un moment dialectique, entièrement absorbé par la positivité qui lui succède, et c'est pourquoi,

¹OC II ; *Concept d'ironie*, p.35

² Sarah Kofman a mis en lumière la différence essentielle existant entre la conception hégélienne de la maïeutique, et celle de Kierkegaard : « Après de longs travaux de sape, Socrate, observateur ironique, jouissait de la surprise de l'interlocuteur de voir ainsi tout s'écrouler, sans que rien ne soit offert par ce maître à la place. (...) Tel était l'art socratique de la *maïeutique* à qui Kierkegaard, contrairement à Hegel, ne donne donc aucune orientation positive (...), en accoucheur incomparable, Socrate hâte seulement la délivrance spirituelle de l'individu, coupe le cordon ombilical qui le rattache à la substantialité, sans engager aucunement sa responsabilité sur l'avenir de l'accouché. » S. Kofman, *Socrate(s)*, Paris, Galilée, 1989, p. 273

³ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 140 ; trad. de l'allemand par André Kaan, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1940, p.183

Kierkegaard reproche à Hegel de confondre Socrate avec Platon, faute de distinguer deux types de dialectiques, deux façons d'interroger radicalement divergentes. Mais c'est aussi la raison pour laquelle, la position de Kierkegaard face à Hegel, recouvre précisément celle de Socrate face à Platon. Tandis que Hegel progresse dialectiquement jusqu'à l'idée, réalisant ainsi pleinement l'idéal spéculatif, Kierkegaard, lui se tient toujours en deçà de la pleine possession de l'idée ; il exprime ainsi cet effort incessant d'appropriation, cette tension infinie vers un idéal se dérochant sans cesse.

En mettant l'accent sur l'impossibilité d'atteindre effectivement le vrai par le biais de l'abstraction, il semble ainsi indiquer la nécessité d'un retour à un savoir bien plus primordial : celui de la signification de l'existence pour un individu existant, savoir ne se laissant jamais appréhender par la simple pensée. L'homme doit apprendre à se connaître avant de vouloir saisir le reste du réel, c'est pourquoi l'auteur du *Post-scriptum* souligne : « Socrate a dit non sans ironie qu'il ne savait pas avec certitude s'il était un homme ou quelque chose d'autre ; mais un hégélien peut dire au confessionnal en toute solennité : je ne sais pas si je suis un homme, mais j'ai compris le Système. Je préfère pourtant dire : je sais que je suis un homme et je sais que je n'ai pas compris le Système »⁴. Cette relation mettant en évidence le parallélisme existant entre Socrate et Kierkegaard n'est pas simplement fortuite ou anecdotique. Bien au contraire. Celle-ci nous permet de découvrir, de façon symétrique, la méthode proprement kierkegaardienne qui repose sur une méthode identique à celle qu'inaugurait la maïeutique socratique. Kierkegaard évoque lui-même dans ses *Papirer* « ce lien inexplicable » qui le lia à Socrate dès « sa prime jeunesse »⁵. Dans l'une des notes datant de 1843, relatant très probablement sa propre situation, il évoque la situation d'un jeune homme, qui, échouant à trouver un maître parmi ses contemporains, exprime le désir de devenir lui-même Socrate : « Il y avait un jeune homme comblé de dons comme un autre Alcibiade. Sa vie s'égara. Dans sa détresse il se mit à la recherche d'un Socrate, mais sans en trouver parmi ses contemporains. Alors il pria les dieux de le muer lui-même en Socrate. »⁶. Et en effet, tel Socrate, s'attachant à mettre en exergue par son ironie, l'illusion sophistique, Kierkegaard s'efforça quant à lui, par cette même méthode, de réveiller la chrétienté afin de lui faire retrouver le sens d'un idéal véritable. Il ne prétend cependant jamais dire le *quoi* de cet idéal, mais se contente d'indiquer *comment* on s'y rapporte. C'est pourquoi, par le biais d'une ironie constante et méthodique, que l'on retrouve du *Concept d'ironie* (1841), jusque

⁴*Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. du danois par P. Petit, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1949, p.208

⁵ *Pap.* X 5 A 104 (1853)

⁶ *Pap.* IV A 43 (1842)

aux derniers articles de *l'Instant* (1855), publiés juste avant sa mort, Kierkegaard n'indique pas le lieu de la vérité ; il se borne à signaler que si une vérité existe, elle ne se trouve sans doute pas à l'endroit où ses contemporains semblent vouloir la chercher. D'où les critiques, plus ou moins virulentes, à l'égard de certains penseurs de son époque, mais aussi et surtout à l'égard de l'Eglise officielle qui falsifie le christianisme⁷. C'est pourquoi, selon G. Malantschuk, cette symétrie entre les deux penseurs nous autorise à qualifier Kierkegaard de « Socrate de la chrétienté »⁸. En effet, tandis que le penseur grec s'attachait à éveiller l'attention de ses contemporains à la plus haute vérité du paganisme, Kierkegaard essaye quant à lui d'attirer le regard des siens en direction de la vérité du christianisme. Toutefois, si cette situation dénote d'une grande proximité, celle-ci se limite pourtant à la méthode employée par les deux penseurs. Un événement majeur les sépare en effet ; celui de la Révélation divine dans laquelle, selon Kierkegaard, s'est manifesté l'Être de la Vérité. En ce sens, l'ironie ne fait que rendre l'individu attentif au sens de la vérité, elle n'en révèle pas le lieu. C'est pourquoi, Kierkegaard remarque dans ses *Papirer* : « Socrate n'avait pas le vrai idéal ; ni l'idée du péché, ni celle non plus que le salut de l'homme exigeait la crucifixion d'un Dieu (...). Aussi conservait-il l'ironie qui exprime seulement qu'il était au dessus de la méchanceté du monde. Mais pour un chrétien l'ironie est trop peu, elle ne peut jamais correspondre à cet épouvantement que le salut exige la crucifixion d'un dieu, alors que dans la chrétienté elle peut certes pour un temps faire office de réveil. »⁹.

Le pouvoir de l'ironie ne se limite cependant pas au réveil de la chrétienté. Kierkegaard entend également dénoncer, par une ironie mettant en exergue le décalage existant entre l'être et la pensée, ou encore entre le discours et le sens, cette prétention de la philosophie classique à vouloir appréhender objectivement ou rationnellement le vrai. La vérité, pour lui, ne se découvre jamais par le biais de l'objectivité. La raison n'est que l'incarnation d'une forme suprême de mystification qu'il s'attache à dénoncer, une simple tromperie retenant l'homme captif de l'illusion selon laquelle la vérité est objectivement accessible. Selon lui, cette dernière se situe à un autre niveau : contre le primat accordé par la philosophie classique à l'objectivité du savoir et à la systématisation de la pensée, il affirme l'absolue nécessité de penser l'homme sous l'angle de la subjectivité ; l'auteur du

⁷ Et c'est pourquoi Kierkegaard répondra, dans un article de *Fædrelandet* datant du 27 avril 1855, au pasteur V. Bloch, qui réclamait que les portes de l'Eglise lui soient fermées, que depuis longtemps, il a « choisi pour des raisons chrétiennes » de ne plus fréquenter le lieu du culte. Cf. OC XIX ; *Vingt et un articles de Fædrelandet*, p. 59-62

⁸ OC XX ; *Index terminologique*, p. 170

⁹ *Pap.* X 3 A 253 (1850)

Post-scriptum écrit en effet : « le malheur de notre époque est l'excès de savoir et l'oubli de l'existence et de l'intériorité. »¹⁰. La raison ne fait que cacher l'existence en la dénaturant : il s'agit de retrouver la réalité de l'existence derrière le voile que la raison a jeté sur elle. En ce sens, Kierkegaard délimite dans sa quête de vérité deux formes distinctes du savoir. Le savoir objectif, dans son indifférence à la vie du sujet, ne s'intéresse qu'au monde fini et quantitatif. Il est le domaine d'investigation privilégié de sciences telles que les mathématiques, l'histoire, ou encore les sciences naturelles. Ou pour le dire en termes proprement kierkegaardiens, ce savoir ne concerne que le *quoi* de la quantité. Dans cette perspective, la vérité se détermine comme accord de l'être avec la pensée (idéalisme), ou vice versa, de la pensée avec l'être (matérialisme). Mais dans les deux cas, il ne s'agit toujours que d'une vérité abstraite, étrangère à l'existence de l'individu. C'est pourquoi, à cette région du savoir qui ne fournit qu'une description objective et abstraite de la réalité phénoménale, Kierkegaard oppose une connaissance ayant pour objet l'homme lui-même, car lui seul possède cette capacité de se rapporter à cet éternel, devenant alors le seul garant de la vérité et de la liberté.

En nous proposant de revenir à cette connaissance primordiale, Kierkegaard nous invite par là même à retrouver un savoir primitif, enfoui de façon immémoriale au cœur de l'oubli. Cet oubli constitutif qu'il s'agit de restituer est l'oubli même de la vie. Le savoir désintéressé élude le problème de l'existence en le reléguant aux confins de son domaine d'investigation. Ne se laissant pas approcher de façon objective, celui-ci demeure irrémédiablement extérieur à son champ d'observation. En ce sens, la pensée spéculative demeure incapable de résoudre les problèmes purement existentiels. Elle se révèle impuissante à fournir à l'individu un principe directeur lui permettant de s'orienter sur le chemin de la vie. Ainsi, comme l'écrit Kierkegaard dans son Journal de 1846 : « La difficulté de toute spéculation philosophique augmente à mesure que dans l'existence on doit appliquer ce dont on spécule. (...) d'ordinaire il en va pour les philosophes (Hegel comme tous les autres) comme pour la plupart des gens : au fond leur existence, dans le train de tous les jours, se situe dans de tout autres catégories que celles de leur réflexion, ils se consolent avec tout autre chose que ce dont ils parlent sentencieusement. De là toute cette menterie et confusion qui règnent dans la pensée philosophique. »¹¹.

Ainsi, Kierkegaard nous propose de faire retour à cette question la plus *primitive* qui est celle de l'individu même ; comme il l'indique dans ses leçons sur la *dialectique de la*

¹⁰ PM p. 179

¹¹ *Pap.* VII A 80 (1846)

communication, « de même que la pensée moderne, et c'est là son plus grave défaut, rend tout objectif, de même l'époque moderne, et c'est là son plus grand malheur, manque de primitivité ; il s'en suit naturellement que les questions primitives proprement dites ne sont jamais posées. Et c'est ce en quoi consiste le manque de probité des temps modernes »¹². Il s'agit ici de revenir au fondement premier de toute connaissance, à savoir l'existence même de l'individu. En ce sens, Kierkegaard n'entend pas, tel que le souligne A. Bellaïche-Zacharie, « édifier tel un archiviste une quelconque *généalogie du savoir* mais au contraire établir une genèse de *l'oubli* en dégagant des hésitations de l'histoire, un savoir transcendantal, un savoir fondamental car fondement de tout savoir »¹³. La pensée de Kierkegaard s'inscrit dans l'horizon métaphysique de la quête d'une origine, d'un sol originaire sur lequel la vérité puisse trouver appui.¹⁴ L'existence apparaît comme ce fondement le plus primitif auquel il s'agit de revenir. Cependant, la retrouver dans toute son authenticité, signifie avant tout pour l'individu, faire retour à ce qu'il a de plus propre, c'est à dire à la vérité de son *Eigentlichkeit*, en laquelle seule se dévoile véritablement le sens de l'existence.

Mais cette position centrale accordée à la subjectivité signifie aussi que toute appréhension objective du réel disperse l'homme dans l'extériorité. Le savoir spéculatif éparpille l'individu dans le monde des choses, en lui interdisant par là même, tout retour sur lui-même. Tant que l'individu ne s'est pas pleinement approprié son être véritable, il court le risque de se dissoudre dans la masse des données particulières ; il devient alors capable de saisir la totalité du réel, mais non de se comprendre lui-même en tant que simple individu. Kierkegaard écrit dès 1835 dans ses *Papirer* : « Quel profit aurais-je de découvrir une vérité soi-disant objective (...) de pouvoir, avec des données particulières tirées de toutes parts,

¹² OC XIV; *La dialectique de la communication*, p. 380

¹³ A. Bellaïche-Zacharie, *Don et retrait dans la pensée de Kierkegaard*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 265

¹⁴ Retrouver l'existence dans toute son authenticité signifie pour Kierkegaard faire retour à l'existence socratique même, en la dégagant de toutes les falsifications – platoniciennes en particulier – qui l'ont transformée en doctrine. Mais cette volonté de se démarquer du principe fondateur de la métaphysique en revenant alors à cette origine existentielle annonce déjà ici la critique heideggerienne de la métaphysique. Lors du colloque sur Kierkegaard organisé par l'Unesco en 1964, M. Heidegger a en effet proposé un exposé sur ce thème, prolongeant la réflexion de *Sein und Zeit* : « Toute métaphysique, y compris sa contrepartie, le positivisme, parle la langue de Platon. La parole fondamentale de sa pensée, celle qui expose l'être même de l'étant, est *eidos, idea*, c'est à dire l'aspect dans lequel l'étant se montre comme tel. Un tel aspect est cependant une modalité de l'état de présence. Aucun aspect sans lumière. Platon en savait déjà quelque chose. Mais pas de lumière, pas non plus de clarté hors de la clairière de l'Ouvert. (...) Cependant, d'un bout à l'autre de la philosophie, l'Ouvert qui règne déjà dans l'être même, dans l'état de présence, reste comme tel, impensé, bien qu'au début de la philosophie il soit parlé de la clairière de l'Ouvert. (...) Ce qu'avant tout procure l'état de non-retrait, c'est le chemin sur lequel la pensée marche à la trace de l'unique et s'ouvre à lui : « que présentement se déploie la présence. » La clairière de l'Ouvert procure avant tout la possibilité du chemin vers l'état de présence dont elle amène à lui-même le règne. » M. Heidegger, "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée" dans *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard, 1966, p. 194 - 196

combinaison d'une totalité, construire un monde où encore une fois je ne vivrais pas. (...) Certes, je ne veux pas le nier, j'admets encore *un impératif de la connaissance (...) mais il faut alors que je l'absorbe vivant.* (...) C'est là ce qui me manquait pour mener une vie *pleinement humaine* et pas seulement bornée au connaître (...) C'est cette action intérieure de l'homme, son côté divin qui compte et non la masse des connaissances ; car elles suivront bien d'elles-mêmes et ne feront pas alors l'effet (...) d'une série de détails juxtaposés sans (...) un foyer où les rayons convergent. (...) On doit commencer par se connaître avant de connaître autre chose. Ce n'est qu'après s'être ainsi compris soi-même intérieurement (...) que la vie s'apaise et prend du sens, alors seulement qu'on est délivré du désagréable et funeste compagnon de voyage qu'est l'ironie de la vie, qui se révèle dans le monde de la connaissance et enjoint au vrai connaître de commencer par un non-connaître (Socrate). »¹⁵. L'appréhension objective de la réalité incarne ainsi pour le penseur spéculatif un refuge évitant de se confronter à sa propre réalité, la philosophie devenant, pour lui, fuite devant soi-même, oubli du propre. C'est pourquoi, il fait affirmer à son pseudonyme dans le *Post-scriptum* : « La réflexion subjective se tourne à l'intérieur vers la subjectivité et veut, dans cette intériorisation, être la réflexion de la vérité, et cela de telle façon que, comme tout à l'heure la subjectivité disparaissait au profit de l'objectivité, ici, au contraire, c'est la subjectivité qui devient ce qui reste, et l'objectivité ce qui disparaît (...) cette identité, propre à la vérité, de la pensée et de l'être est une chimère de l'abstraction. »¹⁶. Contre ces philosophies détournant l'individu de son *ipséité* et du sens même de la vie, il donne une nouvelle dimension à la vérité : elle signifie désormais la nécessité pour chacun de se comprendre soi-même au sein de l'existence, en trouvant un engagement qui lui donne un sens véritable.

Kierkegaard procède donc ici à une profonde remise en cause de la philosophie ; cependant, il ne s'agit pas pour lui de détruire un mode de pensée pour en fonder un nouveau, autrement dit de répondre au dogmatisme par le dogmatisme. Cette attitude stérile marquerait alors, selon sa propre affirmation, l'échec patent de sa pensée. A la thèse qu'il met en cause, il n'oppose pas une nouvelle thèse. Ainsi, comme le met en évidence D. Brezis, « la nouveauté de son message échappe essentiellement à l'ordre théorique. S'il paraît défendre une thèse, ce n'est en réalité pas une thèse. Loin de poser une vérité, il ne fait que

¹⁵ *Pap.* I A 75 (1835)

¹⁶ PM p.130

proposer une certaine transformation du rapport à la vérité. »¹⁷. En ce sens, l'attitude kierkegaardienne se calque exactement sur la démarche de Socrate, qui par l'infinie négativité de son ironie, détruit les fondements du savoir sans leur substituer un nouveau contenu doctrinal. Mais s'il entend dénoncer la stérilité du savoir, il ne peut pourtant combattre sans contradiction ses adversaires sur le terrain même de l'intellectualisme. C'est pourquoi, *Climacus* affirme dans le *Post-scriptum*, qu'il faut absolument éviter la forme doctorale ; car, au même instant, le malentendu entre savoir et existence risque d'utiliser cette tentative d'explication pour conduire à une nouvelle méprise, « comme si exister signifiait apprendre peut-être à savoir quelque chose sur un point. Si l'existence est communiquée comme un savoir, celui qui la reçoit est induit en l'erreur de croire qu'il y a quelque chose à savoir, et alors nous sommes de nouveau sur le plan du savoir. Seul celui qui à une idée de la ténacité avec laquelle un malentendu peut s'assimiler la tentative d'explication la plus ardue tout en restant malentendu, seul celui-là peut réaliser la difficulté de la tâche d'un auteur qui doit faire attention à chaque mot qu'il emploie et où chaque mot doit passer au crible de la double réflexion. »¹⁸. En ce sens, par ce refus de la forme doctorale, Kierkegaard s'est par avance prémuni contre toute tentative ultérieure de critique ou d'exégèse, et c'est précisément pour cette raison que sa pensée reste si difficile à cerner. Quelle pire infidélité peut-on faire à celui qui nous enjoint de vivre au lieu de penser que d'interpréter philosophiquement ses textes ? De son vivant déjà, Kierkegaard redoutait cette confusion. Il note en effet dans les *Papirer* : « Il y en a qui lisent ce que j'écris, l'étudient, l'apprennent par cœur, s'en servent pour leur sermons ou leur leçons : hélas ! mon Dieu, je fais donc presque plus de mal que de bien. »¹⁹.

Néanmoins en choisissant l'écriture, Kierkegaard s'expose toutefois à la critique, puisqu'il recourt alors à ce médium pour en dénoncer l'utilisation chez les autres penseurs. Aussi, par cette apparente ambiguïté, sa philosophie paraît-elle s'offrir aux critiques les plus virulentes, dans la mesure où elle semble rester prisonnière d'un danger qu'elle s'attache pourtant à mettre en évidence. Cependant, une telle condamnation ne peut-être dispensée qu'à tort. Kierkegaard n'utilise en effet nullement le médium de l'écriture en tant que tel, mais joue sur la forme de ses écrits pour dénoncer l'illusion inhérente à tout prétendu savoir objectif. Il procède à un brouillage permanent de ses textes, autant par le jeu de la pseudonymie, que par les contradictions volontaires ou même, que par le renversement des

¹⁷ D.Brezis, *Temps et présence. Essai sur la conceptualité kierkegaardienne*, Paris, Vrin, 1991, p.13

¹⁸ PM p. 165

¹⁹ *Pap.* IX A 120 (1848)

définitions traditionnellement admises. Il indique par ce procédé le refus de voir attribuer à ses écrits un quelconque savoir positif ou contenu doctrinal. Et là, nous revenons à la vérité de l'ironie dans son infinie négativité.

La stratégie de l'écriture pseudonymique symbolise sûrement le geste traduisant le plus fortement cette volonté de ne laisser à la disposition du lecteur aucun énoncé positif auquel il puisse se rattacher. Kierkegaard assume alors ce recours à des auteurs fictifs dans une *première et dernière explication* attenante au *Post-scriptum* : « Je suis en effet impersonnel ou personnellement un souffleur à la troisième personne qui a produit poétiquement des auteurs, lesquels sont les auteurs de leurs *préfaces* et même de leurs *noms*. Il n'y a donc pas dans les livres pseudonymes un seul mot qui soit de moi même ; (...) Un seul mot énoncé par moi personnellement en mon nom serait un impertinent oubli de moi-même, qui à lui seul aurait pour résultat, du point de vue dialectique d'anéantir essentiellement les pseudonymes. (...) De même que dans *Enten-Eller*, je suis tout aussi peu le séducteur que l'assesseur, (...) dans *Crainte et Tremblement* je suis tout aussi peu Johannes de Silentio que le chevalier de la foi... »²⁰. Cette volonté d'être soigneusement distingué de ses pseudonymes, nous donne ici un indice de la duplicité essentielle de son œuvre, qui semble s'inscrire dans un contexte supérieur, finalisé. En ce sens, la pseudonymie contribuerait à la mise en place d'une stratégie proprement kierkegaardienne, et c'est pourquoi nous essaierons, conformément à sa volonté, de citer le pseudonyme en même temps que l'œuvre : « j'exprime le désir et la prière que, si l'idée doit venir à quelqu'un de faire une citation d'un des livres pseudonymes, il veuille bien me rendre le service de citer le nom de l'auteur pseudonyme en question, non le mien, c'est à dire de répartir les choses entre nous de telle façon que le propos appartienne fémininement au pseudonyme et la responsabilité, civilement, à moi. »²¹. Nous nous efforcerons ainsi constamment de prendre en compte les rapports que l'auteur entretient avec ses pseudonymes, afin de saisir comment cette duplicité, inhérente à cette stratégie proprement kierkegaardienne, participe à la mise en place d'une profonde remise en cause de toute son époque.

Mais à ce jeu de la pseudonymie, qui symbolise sa volonté manifeste d'égarer le lecteur, de ne lui laisser aucune certitude à laquelle se rattacher, répond également une

²⁰ PM p. 424

²¹ PM p. 425

oscillation permanente entre l'affirmation d'une position doctrinale et sa négation immédiate. Ce mouvement paradoxal semble nous indiquer que la solution est à chercher ailleurs. Ni dans l'un des termes de l'alternative, ni dans une position médiane. Kierkegaard semble nous indiquer ici que ce n'est pas la découverte de la vérité en tant que telle qui est importante, mais bien le chemin parcouru par l'individu. Aussi l'auteur du *Post-scriptum* met-il en exergue la valeur décisive de ce parcours initiatique, car « ce n'est pas la vérité qui est la vérité mais c'est la voie qui est la vérité ; c'est à dire que la vérité n'est que dans le devenir, dans le processus d'appropriation »²². S'il existe une vérité, elle ne peut donc s'identifier au mouvement de la dialectique hégélienne. Ce processus, par lequel tout est déjà joué d'avance, fige en effet le devenir, en interdisant alors à l'individu de s'échapper du piège de la nécessité. La vérité suppose au contraire l'infinie liberté de l'homme, se trouvant seul face ses choix et à ses responsabilités. L'individu existant est par essence un être en devenir – et c'est à ce devenir même que Kierkegaard porte toute son attention.

Définir la vérité comme mouvement d'appropriation signifie qu'il appartient à chacun de se l'approprier, de la faire sienne, car, « la vérité est l'intériorité ; objectivement il n'y a pas de vérité, mais c'est l'appropriation qui est la vérité. »²³. Ce qu'il nomme ici vérité, cette vérité du propre – et non celle de la réalité extérieure, se ressaisissant dans un savoir objectif – nous renvoie au paradoxe le plus profond de sa pensée, mais aussi à son aspect le plus *inquiétant*. Puisque la vérité s'acquiert par un mouvement d'appropriation, alors la nécessité d'un tel effort signifie également qu'elle ne se donne jamais à moi spontanément : je ne suis pas moi, mais j'ai à le devenir ; autrement dit, mon être vrai ne m'est pas donné, il est de ma responsabilité de me l'approprier, c'est pourquoi, je peux toujours le rater. D'où la dimension essentiellement angoissante de cette vérité, que l'homme, usant de multiples échappatoires, tente trop souvent de fuir.

Dès lors, cet effort d'appropriation devient aussi la tâche essentielle de l'individu en quête de vérité. Néanmoins, déterminer la vérité comme intériorisation ne revient nullement à tomber dans le subjectivisme ; une telle définition ne signifie jamais qu'il existe autant de vérités que d'individus. Bien au contraire, l'intériorité ne devient vérité que lors de sa mise en relation paradoxale avec une entité qui la transcende. Seul ce rapport témoigne d'une appropriation authentique de soi-même, et c'est pourquoi la vérité correspond toujours à un double mouvement : la subjectivité ne s'auto-fonde plus, elle tire désormais sa légitimité de

²² PM p. 51

²³ PM p.50

son rapport à la transcendance. Mais cette hétéro-affection de la subjectivité annonce aussi d'ores et déjà implicitement, la critique essentielle que Kierkegaard porte aux philosophies de son époque, visant à dénoncer cette illusion selon laquelle la raison serait en mesure de trouver son fondement en elle-même.

Ce *devenir soi* authentique, autrement dit, ce mouvement d'appropriation au terme duquel la subjectivité devient vérité, procède par étapes que Kierkegaard nomme les *stades sur le chemin de la vie*. Ils représentent les diverses possibilités d'existence qui s'offrent à l'individu et s'ordonnent selon trois niveaux distincts : « il y a trois sphères d'existence : l'esthétique, l'éthique et la religieuse »²⁴. Exister revient toujours pour l'individu à se situer dans l'une de ses sphères. Chacune réfère à une intuition particulière du monde et à une manière spécifique de comprendre l'existence. Mais c'est justement parce que face à la vie il y a plusieurs options possibles, parce que le chemin de l'existence peut emprunter différentes voies, que Kierkegaard signe ses œuvres par de multiples pseudonymes. Ces différents personnages symbolisent la pluralité des attitudes humaines. En dépit de la prétention du rationalisme à uniformiser la pensée humaine au nom du principe de raison, Kierkegaard affirme l'absolue nécessité de penser l'existence sous l'angle de la diversité intrinsèque aux différentes attitudes humaine ; les individus ne sont jamais simplement superposables les uns aux autres. Tandis que le cogito du philosophe rationaliste abstrait l'homme du monde et de la vie²⁵, Kierkegaard, nous replonge avec sa conception des stades de l'existence au cœur de la réalité concrète.

Ces différents stades ne suivent pas une progression nécessaire ; ils ne sont reliés par aucune connexion, ni par aucune phase transitive. Seul un saut permet d'assurer le passage entre eux. A ces trois sphères correspondent deux zones limites, deux confins : « l'ironie est la zone limite entre l'esthétique et l'éthique ; l'humour, la zone limite entre l'éthique et le religieux »²⁶. Ce que Kierkegaard nomme vérité, c'est à dire cette rencontre paradoxale de la subjectivité et de la transcendance, ne se donne à l'individu qu'au terme de ce processus d'appropriation, c'est à dire lorsque l'individu accède au stade religieux. En ce sens, la dynamique des stades apparaît comme un repère permettant à l'individu de s'orienter sur le chemin du devenir soi authentique. Comme l'indique en effet H.B.Vergote, « la dialectique

²⁴ PM p. 339

²⁵ Comme *Climacus* le fait remarquer : « Un penseur abstrait existe bien, mais qu'il existe est plutôt une satire sur lui-même. Qu'il prouve son existence par le fait qu'il pense est une bizarre contradiction, car dans la même mesure où il pense abstraitement il abstrait justement le fait qu'il existe. » PM p. 211

²⁶ PM p. 339

qualitative se donne pour tâche de fixer *in abstracto* les différentes espèces du vertige et les différentes espèces de remèdes. Le penseur subjectif attire sur eux l'attention en les faisant incarner dans des types qui donnent chair à ces nécessaires abstractions. A charge pour le lecteur de déterminer lui-même, sur ces indications, le lieu où il se trouve et le chemin à parcourir pour rejoindre celui où il veut aller et où il s'était imaginé peut-être déjà installé. »²⁷.

En ce sens, en *cartographe* de l'âme, Kierkegaard retrace les différentes formes de souffrances touchant l'individu. Car, à chacun des stades de l'existence correspond aussi un certain type de vertige, ou encore pour reprendre les termes d'Anti-Climacus, de *désespoir*. En ce sens, loin de proposer une solution, la dialectique des stades ne fait qu'explorer les différents états de l'*homme malade*, car c'est bien en terme de maladie qu'Anti-Climacus nous parle du désespoir. Celle-ci, se donnant alors comme l'instrument nécessaire au diagnostic, permet à l'individu de prendre conscience du désespoir dont il est victime. Car avant de vouloir se soigner, celui-ci doit-il encore savoir qu'il est malade. Et comme le médecin « sait que, tout comme il y a une maladie imaginaire, il y a aussi une santé factice ; (...) De même aussi pour le psychologue devant le désespoir. (...) Il convient en effet de noter qu'en un sens ne sont pas toujours désespérés ceux qui prétendent l'être. Il y a un désespoir affecté capable de donner le change. »²⁸. Cette forme de désespoir qui s'ignore est malheureusement la plus communément répandue. Elle caractérise la vie en dehors de la religion et apparaît sous la catégorie de l'esthétique, dans laquelle l'individu peut ignorer jusqu'au fait qu'il soit esprit.

Kierkegaard considère en ce sens l'existence esthétique comme la plus éloignée de l'existence religieuse. Tandis que le religieux représente la sphère de la transcendance, dans laquelle l'individu entretient en vertu même de l'absurde, une relation absolue avec l'absolu, l'esthétique apparaît, au contraire, comme vie immédiate, ancrée dans l'instant et le monde sensible. C'est une existence de poète, échouant sur le récif du temps. *Climacus* définit l'esthéticien comme ce jouisseur impulsif n'existant que dans la succession infinie des possibles, car « son pathos est un pathos de poète, pathos de la possibilité, avec la réalité comme occasion. »²⁹. Le stade éthique apparaît lui comme un stade médian échappant à l'indétermination esthétique, mais n'accédant pas encore à l'absolu religieux. Il incarne à la fois le respect du devoir moral et social, et l'inscription de l'existence dans le temps

²⁷ SR I p. 278

²⁸ OC XVI ; MM p. 181

²⁹ PM p. 262

historique. L'individu éthique est celui qui construit son intériorité selon des règles fixes, échappant ainsi à l'arbitraire et à la contingence de l'esthétique. Aucune médiation ne lie ces trois modes d'existence. Ils demeurent irréductibles les uns aux autres et absolument séparés dans la mesure où seul un saut qualitatif permet de franchir le fossé les séparant.

Il serait ici intéressant de noter que le parallèle qui courait entre Socrate et Kierkegaard se reproduit. Si le penseur danois utilise sa philosophie des stades pour illustrer son propre parcours, il tente également de montrer que l'existence de Socrate a suivi un cheminement identique. C'est pourquoi ce dernier apparaît de façon récurrente tout au long de la dynamique des sphères. Le personnage de Socrate, simultanément esthéticien et ironiste³⁰ dans le *Concept d'ironie* (1841), devient dans la deuxième partie de *L'Alternative* (1843), cet individu possédant une conception éthique de la vie et s'attachant à mettre en valeur les vertus personnelles. Mais surtout, cette autre dimension du personnage qui nous intéressera le plus est celle que dépeint *Climacus* dans les *Miettes philosophiques* (1844). Socrate y est en effet présenté comme le modèle de la plus haute connaissance humaine dans la mesure où il parvient, par le biais de la réminiscence, en approfondissant la « connaissance de soi-même », à « une connaissance de Dieu »³¹. Apparaît ici le fondement de la sphère religieuse. Cependant, et les *Miettes* nous l'enseigneront par une comparaison constante entre Socrate et le Dieu chrétien, la vérité socratique n'est pas la plus haute. Ainsi, comme Kierkegaard l'évoquera par la suite dans ses *Discours chrétiens* de 1848 : « Dès que je songe à ma félicité, à mon salut, lui le simple sage, me devient au plus haut plus haut point indifférent et se réduit à une bagatelle, à un néant. »³². Cette distinction établissant une césure au cœur même de la sphère religieuse entre vérité socratique et vérité chrétienne est absolument essentielle à la compréhension véritable de ce stade. C'est en effet, cette duplicité qui commande toute la logique de l'œuvre de Kierkegaard. Ainsi, H.B. Vergote, insistant sur l'importance de ces deux paradigmes historiques, relève même que « toutes les recherches de Kierkegaard antérieures à la publication du *Concept d'ironie* convergent déjà

³⁰ C'est en effet un personnage, pour lequel séduction et ironie sont absolument inséparables, que nous dépeint Kierkegaard dans le *Concept d'ironie*. Sarah Kofman a mis en valeur ce lien entre l'infinie négativité – sur laquelle repose l'ironie du personnage, et son pouvoir de séduction : « Le corrupteur de la jeunesse était un *séducteur* – pas seulement au sens étymologique où il aurait détourné les jeunes de leur famille – au sens perçu par Hegel – mais aussi au sens moderne où il aurait été avant tout un *allumeur* : il les laisse prendre feu à son contact mais ne leur donne aucune nourriture forte et substantielle : il (...) les fascine, éveille de nostalgiques désirs sans les apaiser. » *Socrate(s)*, p. 272. L'ironie, comme la séduction, jette le trouble et ne donne aucune satisfaction ; elle demeure négative, car elle ne propose aucun terme positif venant remplir le vide qu'elle crée.

³¹ MP p. 42

³² OC XV ; *Discours chrétiens*, p. 226

vers cette antithèse de Christ et de Socrate qui commandera toute la structure de l'œuvre. »³³. En ce sens, une lecture avertie de la dialectique des stades ne pourra se faire qu'en vertu de cet éclairage.

Nous tenterons ainsi dans le présent travail, d'éclairer les rapports existant entre les différents stades de l'existence, et en particulier entre l'esthétique et le religieux. Car, en effet, malgré l'opposition diamétrale de ces deux sphères, situées chacune à un extrême de la dialectique, l'esthétique manifeste une certaine ambiguïté : considérée selon certains de ses aspects, elle semble se rapprocher du religieux. Le personnage de Socrate, dont la position renvoie simultanément à la possibilité d'une existence esthétique, mais aussi, parce qu'il parvient à la connaissance de Dieu, au fondement de toute existence religieuse, nous donnait déjà un certain indice de l'équivoque pouvant subsister entre les deux stades extrêmes de l'existence. Dissiper une telle ambiguïté requerra de confronter cette première forme de religiosité, socratique, à celle qu'expérimente le *témoin de la vérité* chrétienne, afin de déterminer l'enjeu de cette dualité inhérente au stade religieux.

Nous pouvons dès lors, en raison de cette opposition flagrante entre la vie de poète menée par l'esthéticien et la rencontre avec l'absolu qu'expérimente le chevalier de la foi, nous demander quels éléments communs peuvent subsister entre ces deux formes d'existence. Car, il existe bien des données laissant présupposer une certaine proximité entre elles. Certains indices, concernant leur rapport à la temporalité, à une certaine forme de relation à l'absolu, à l'amour, ou encore à la souffrance, nous laissent en effet envisager un possible rapprochement entre ces deux sphères. Nous nous efforcerons ainsi tout au long de notre investigation de mettre en évidence ces divers éléments nous incitant à penser l'ambiguïté fondamentale subsistant entre ces deux sphères. Notre travail sera donc essentiellement centré sur l'analyse des termes permettant de rapprocher l'esthétique et le religieux, des termes qui suggèrent *simultanément* la contiguïté virtuelle *et* l'opposition effective du premier et du derniers des stades. S'ils en arrivent à suivre un cheminement parallèle, mais allant dans des directions opposées, ce parallélisme trouve sa justification dans une stratégie à laquelle contribue la dynamique des stades. Nous tenterons ainsi de déterminer la cause d'une telle cette proximité, mais aussi comment celle-ci fait entièrement partie d'une stratégie à laquelle contribue largement le jeu de la pseudonymie.

³³ SR I p. 22 note. L'importance de ces deux personnages, nous permet en outre de mesurer l'importance de la place occupée par le paradigme dans toute la philosophie kierkegaardienne. Les stades ne se limitent jamais à une description abstraite, mais trouvent chacun leur représentation par le médium d'une personification.

Parallèlement, éclaircir le rapport qu'entretiennent les stades de l'existence, impliquera aussi de réfléchir sur la manière dont il s'articulent entre eux par le biais d'une dialectique proprement kierkegaardienne qui place en son centre le concept de « saut ». Essentiel dans le mouvement de la dynamique des stades, le saut qualitatif apparaît comme le garant de la plus stricte hétérogénéité entre les différentes sphères. Il assure à l'individu la liberté de choisir son existence parmi les différentes options – incarnées par les stades – se présentant à lui. Avec l'introduction de cette nouvelle catégorie, Kierkegaard entend soustraire l'individu à ce qui pourrait ressembler à un engrenage, tel celui dans lequel l'enferme la médiation hégélienne. L'idée de saut lui permet d'affirmer une césure nette entre sa conception de l'existence et celle de Hegel. Elle nie la possibilité d'une médiation venant assurer la continuité de la progression.

Cette négation du système hégélien, par le refus de l'*Aufhebung*, s'inscrit pour Kierkegaard dans la création d'une nouvelle forme de dialectique, qu'il nomme *dialectique qualitative*. Là où Hegel affirmait une médiation liant nécessairement les différentes phases entre elles, Kierkegaard, lui, place un saut entre les stades, garant de la liberté de l'individu. A la dialectique de l'Absolu s'oppose alors la dialectique de l'existence : « toute la question est de distinguer absolument entre dialectique quantitative et dialectique qualitative. Toute la logique n'est que dialectique quantitative ou modale, car le tout est, et le tout n'est qu'unité et identité. C'est dans l'existence que règne la dialectique qualitative. »³⁴. Tandis que le philosophe spéculatif fait régner l'unité, Kierkegaard pense l'existence en termes de contradictions inconciliables : « Tant que je vis, je vis dans la contradiction, car la vie n'est que du contradictoire : d'une part j'ai la vérité éternelle, de l'autre le foisonnement de l'existence que l'homme à lui seul est incapable de pénétrer car il lui faudrait être omniscient »³⁵. Le rôle de la dialectique qualitative est de maintenir la pensée de l'existence dans la vérité de sa contradiction. Elle ne doit pas viser à résorber les oppositions tel que le réalise la synthèse hégélienne, mais au contraire, à sauvegarder les couples d'opposés constituant la texture même de l'existence. La dynamique des stades ne retrace pas l'histoire d'une progression allant vers l'unification, d'une réconciliation dialectique des contraires. L'essence même de la vérité est de maintenir l'homme au cœur d'un paradoxe irréductible, celui d'une subjectivité se faisant le lieu de rencontre de la Transcendance. Seule une scission originaire et constitutive de l'esprit humain entre temporel et éternel, fini

³⁴ *Pap.* VII A 84 (1846)

³⁵ *Pap.* V A 68 (1844)

et infini, possible et nécessaire, permet de penser ce mouvement paradoxal de l'appropriation subjective.

On comprendra dès lors pourquoi Kierkegaard, raillant l'*Aufhebung* hégélienne qui réussit, comme par magie, à concilier une chose et son contraire, fait dire à l'auteur du *Post-scriptum* : « Il y a dans le parler populaire une expression simple par laquelle on indique humoristiquement l'impossible : à la fois avoir la bouche pleine de farine et souffler ; c'est à peu près ce tour d'adresse que fait la spéculation quand elle emploie un mot qui désigne justement son propre contraire. (...) Et, si l'on regarde de plus près, la confusion devient encore plus évidente. *Aufheben* au sens de *tollere* veut dire détruire, au sens de *conservare* maintenir dans un état inchangé, ne rien faire avec ce qu'on garde. »³⁶. Ici se justifie la raison pour laquelle Kierkegaard, voulant maintenir l'existence dans la vérité de sa contradiction, crée un fossé entre les différents moments de sa dialectique. Car, si « l'important est toujours de maintenir les sphères nettement séparées par la dialectique qualitative en sorte que tout ne soit pas la même chose. »³⁷, c'est justement pour qu'aucune confusion entre les différents stades de l'existence ne soit possible.

Or, pourtant, s'il est possible de faire l'hypothèse d'une certaine proximité entre l'esthétique et le religieux, la légitimité du concept de saut, sur lequel repose toute la dialectique qualitative, ne se trouve-t-elle pas remise en cause ? Le concept garantirait toujours à l'individu la possibilité de choisir son existence, il ne serait en effet pas soumis à une progression nécessaire et continue de la dialectique, mais en revanche, il ne répondrait plus à l'exigence kierkegaardienne de maintenir une stricte hétérogénéité entre les sphères. Ou plutôt, selon une seconde hypothèse, ne pourrions nous pas considérer que Kierkegaard joue lui-même sur cette possible confusion, qui participerait alors à l'élaboration de cette stratégie précédemment évoquée ? Ainsi, clarifier le problème du rapport existant entre l'esthétique et le religieux nécessitera de cerner précisément le concept de dialectique qualitative, mais aussi d'élucider la question de sa relation à la dialectique hégélienne. Car, en effet, comme le précise H.B. Vergote, le développement kierkegaardien des stades a précisément pour but de répondre à la philosophie de Hegel : « ce qu'on a nommé la *philosophie des stades* (...) a pour visée explicite d'opposer à la théorie moderne des "formes de la conscience" exposée dans la "Phénoménologie de l'Esprit", une autre théorie du devenir-vrai de l'homme telle qu'il apparaisse que chacun y peut attendre dès lors que l'homme y est toujours essentiellement le même, ayant toujours "tout à la fois", les

³⁶ PM p. 147

³⁷ PM p. 294

différences entre les hommes et même entre les hommes et l'Homme-Dieu n'étant point des différences d'essence mais de qualité »³⁸.

En outre, l'élucidation de cette question de la relation entre les deux sphères extrêmes, obligera à s'interroger sur le statut de la sphère éthique. Celle-ci apparaît en effet à bien des égards comme un stade médian, conjuguant étroitement certains aspects de l'esthétique et du religieux. Supposer une possible contiguïté entre les deux sphères extrêmes oblige à examiner la manière dont s'opère le passage entre elles ; or, sans nullement retomber dans le schéma hégélien, il semble possible de considérer, que l'éthique, plutôt que comme sphère à part entière apparaît comme une sphère de passage, car c'est bien ces termes que *Frater Taciturnus* la définit dans la dernière partie des *Stades*.³⁹ Elle se donne ainsi comme un stade de transition, marquant le passage entre les deux sphères extrêmes. Nous nous interrogerons donc sur son rôle, mais aussi sur sa relation avec les autres stades. De plus, si l'éthique comporte simultanément certaines déterminations esthétiques et religieuses – si donc elle ressemble à une médiation – alors nous aurons à approfondir la question du rapport réel existant entre le modèle kierkegaardien de la dynamique des sphères et celui de la dialectique hégélienne. Kierkegaard fonde en effet un nouveau type de dialectique qui tout en refusant la médiation possède pourtant une structure commune avec le système hégélien.

Si la philosophie kierkegaardienne est une réponse à celle de Hegel, elle ne constitue pas pour autant une négation absolue de toute la pensée de son *frère ennemi*. Ainsi, tout en tentant de mettre en parallèle ces deux modes de dialectiques, nous nous attacherons aussi à mettre en évidence le lien philosophique les unissant, car « Kierkegaard est autre chose qu'un Don Quichotte pitoyable menant un combat d'arrière garde, avec des armes dérisoires fournies de toute manière par l'ennemi, contre un système qui l'a déjà vaincu. »⁴⁰ Il s'agit ici, plus que d'une simple opposition caricaturale entre les deux penseurs, d'un dialogue véritablement effectif ; il existe entre eux des relations profondes et complexes que cette réflexion sur la dynamique kierkegaardienne des stades de l'existence permettra d'éclairer.

³⁸ SR II p. 232

³⁹ OC IX ; SCV p. 438

⁴⁰ V. Delecroix, préface à l'article de J. Wahl, « Hegel et Kierkegaard », dans *Kierkegaard. L'Un devant l'autre*, Paris, Hachette, coll. « Coup double », 1998, p. 98

En outre, cette relation entre les deux sphères extrêmes devra également être interrogée à partir de la position même de Kierkegaard. Cette question ne se limite en effet nullement à la résolution d'un problème théorique ou spéculatif qu'il suffit de poser sur le papier, mais trouve une résonance dans sa propre existence. Envisagée à partir de la situation même de Kierkegaard, cette ambiguïté acquiert alors encore une autre portée, le lien entre l'œuvre et la vie de son auteur devenant ici décisif. Le rapport entre esthétique et religieux nous renvoie en effet à une difficulté constitutive de sa propre existence, qu'il nous faudra tenter de comprendre.

PREMIERE PARTIE

LES INDICES D'UNE PROXIMITE

Avant d'entamer toute recherche visant à déterminer la relation liant les deux stades extrêmes, il semble nécessaire de fonder cette réflexion sur une approche – asymptotique au moins – de l'essence de ces deux stades. Nous allons ainsi tenter de cerner les contours flous de ces objets aux multiples facettes. La sphère éthique n'est pas ici exclue au nom d'une opposition binaire simplificatrice ; la définition de ce stade trouvera sa place au cœur de la problématique de la deuxième partie, entièrement consacrée au rapport liant aux deux autres stades.

I) Une première approche

1) L'esthétique

a) Ses paradigmes

D'un point de vue logique, l'esthétique occupe la première place dans la dynamique des sphères de l'existence. Celle-ci repose sur une ambivalence constitutive. La désignation de vie esthétique semble en effet découler de la théorie de l'art que Kierkegaard expose dans le premier volume de *L'Alternative*. Sa réflexion sur cette sphère y entremêle alors intimement ces deux aspects, si bien qu'il devient difficile de déterminer lequel des deux termes est premier, autrement dit si sa pensée sur l'art apparaît comme le prétexte à un exposition du mode de vie esthétique, ou vice versa. C'est en effet à partir de personnages littéraires tel que Don Juan, Faust, ou Ahasvérus, que Kierkegaard donne corps aux

différentes incarnations de l'esthéticien⁴¹, mais, c'est aussi en même temps à partir de ces figures qu'il construit sa théorie de l'art.

La majeure partie de sa réflexion est consacrée au *Don Giovanni* de Mozart, qui selon lui requiert toutes les qualités pour postuler au rang de chef d'œuvre. Il répondrait à ce critère auquel toute production artistique réussie doit se soumettre : porter une idée digne d'être représentée, une grande œuvre n'admettant jamais de revêtir une signification médiocre. Selon l'auteur anonyme de *L'Alternative*, l'idée la plus belle qu'une œuvre d'art puisse exprimer, est celle qu'incarne Don Giovanni, celle de la *génialité sensuelle*. Pour cette raison, « il n'y a aucune probabilité que Mozart ait jamais un concurrent. Sa chance est d'avoir trouvé un sujet absolument musical en soi. »⁴². Cette idée portée par Don Juan, celle de la *génialité sensuelle*, est aussi celle qui fait de lui un personnage éminemment *esthétique*.

C'est ici que théorie de l'art et existence se rejoignent. Le personnage du séducteur qu'est Don Juan incarne par excellence le mode de vie esthétique. Il est celui qui crée poétiquement sa vie, qui fait de sa vie un art. L'idée de *génialité sensuelle* désigne une existence vécue uniquement sur le mode de l'immédiateté, entièrement ancrée dans l'instant et dans le monde sensible, se déroulant ainsi en dehors de toute continuité temporelle : la séduction pour Don Juan « ne réside en effet que dans le moment, mais envisagé dans le concept, le moment n'est que la somme des moments, et c'est ainsi que nous avons le séducteur. (...) La voir et l'aimer, c'est une seule et même chose, mais dans le moment, tout est fini et l'aventure se répète à l'infini. »⁴³.

Cependant, Don Juan ne représente que l'une des modalités de l'esthétique, celle de l'immédiateté érotique. Elle trouvera d'autres expressions, notamment sous les traits de Faust, incarnation d'une quête désespérée de connaissance, ou encore, elle sera errance infinie avec le personnage biblique du Juif errant. Malgré toutes ses différentes incarnations, l'esthéticien représente toujours un personnage livré à une quête sans fin, dont le but se dérobe constamment. Ces trois personnages évoluent parallèlement. Faust n'est que le pendant intellectuel de Don Juan. Si la finalité de leur quête diverge, en revanche la manière dont elle s'exprime est semblable. Don Juan ne vivait que dans la répétition de l'acte de séduction, Faust lui, est condamné à passer sans cesse d'une idée à une autre, sans jamais atteindre à la vérité, en ce sens, son existence est également vouée à la répétition. Le séducteur incarne

⁴¹ « Les trois grandes idées – *Don Juan*, *Faust*, et le *Juif errant* – représentent pour ainsi dire la vie hors de la religion, dans sa triple direction. » *Pap.* I A 150 (1836)

⁴² OC III ; A1 p. 56

⁴³ OC III ; A1 p. 91-92

l'immédiateté sensuelle, Faust, celle de l'esprit : il refuse tout intermédiaire entre lui et l'absolu : il est « l'esprit purement et simplement posé comme tel »⁴⁴. Ahasvérus, la dernière figure esthétique, poursuit un cheminement similaire, mais sa quête se place à un autre niveau. Figure traditionnelle de l'expiation éternelle, il devient pour l'auteur *de L'Alternative*, le symbole même de la souffrance. Le Juif errant est ce personnage biblique qui ayant frappé le Christ lui demandant de l'aide se trouva condamné à une peine éternelle : la marche autour du monde jusqu'à la fin des temps. Il incarne, à travers la répétition infinie de sa condamnation, la dernière forme de l'existence esthétique. Celle-ci peut donc se résumer en la répétition stérile d'un instant toujours dénué de sens.

b) Poésie et spéculation

Mais la vie esthétique ne se résume ni au donjuanisme, ni à l'errance désespérée d'Ahasvérus. L'esthétique, c'est aussi le domaine de la création poétique. Elle devient en ce sens cette vie imaginative, se confinant sur le plan de la virtualité. Le poète étant compris comme cette individualité qui place son existence dans des catégories tout autres que celles qu'il crée poétiquement, cette figure traduit donc essentiellement le décalage existant entre l'être et la pensée. Dès lors, d'une façon plus générale, l'esthéticien devient cet individu qui se rapporte au réel comme à une succession de possibilités. Conjuguant intellectuellement les possibles au lieu de les vivre, c'est par la pensée que l'esthéticien se tient à distance de la réalité de l'existence. Mais de ce fait l'esthétique s'apparente aussi à la spéculation, l'existence du philosophe spéculatif se situant, telle que celle du poète, dans des catégories tout autres que celles de sa réflexion. Aussi Kierkegaard s'autorise-t-il cette métaphore : « la plupart des faiseurs de systèmes sont comme un homme, qui construirait un immense château, mais n'habiterait qu'à côté dans une grange, ils ne vivent pas eux-mêmes dans cette immense bâtisse systématique. Mais dans les choses de l'esprit, c'est toujours une lacune capitale. Au spirituel, il faut que les pensées d'un homme soient la maison où il habite – sinon tant pis pour elles. »⁴⁵. Esthétique et spéculation se rejoignent ainsi dans cet écart maintenu entre l'être et le dit, dans ce décalage entre la pensée de l'individu et les actes concrets qui composent sa vie.

⁴⁴ OC III ; A1 p.86

⁴⁵ *Pap.* VII A 82

2) Le religieux

Cette succincte présentation de l'esthétique peut d'abord nous amener à nous demander quel rapport ce type d'existence peut-il entretenir avec le religieux. Ces deux sphères semblent en effet se tenir au plus loin l'une de l'autre. L'homme du religieux, contrairement à l'esthéticien, est celui qui a pris la mesure, avec ce détachement salvateur lui épargnant le désespoir absolu, de son incomplétude. Il est aussi celui qui a accepté de jeter la raison par dessus bord, en faisant le saut de la foi, percevant désormais qu'il lui est impossible de comprendre sa situation avec les seules ressources de la raison.

Présenter brièvement cet idéal religieux reste cependant une tâche complexe. Celui-ci ne possède pas une essence figée qui se donnerait à lire dès les premiers écrits de Kierkegaard ; il acquiert de nouvelles inflexions tout au long de la progression de son œuvre. De façon schématique, nous pouvons distinguer deux grandes phases de cette production, la publication du *Post-scriptum* marquant symboliquement leur articulation.⁴⁶ Comme l'explique H. B. Vergote, cette césure respecte en effet le clivage instauré dans le *Concept d'angoisse* entre une première éthique et une seconde éthique : « Jusqu'au *Post-scriptum* en effet, c'est à dire dans ce qu'on a nommé les œuvres du premier parcours, les analyses psychologiques semblent n'avoir qu'un seul but : montrer l'impossibilité pour cet homme naturel parvenu, au terme de son évolution, à l'âge d'Ahasvérus, de trouver dans le terrestre ce qui pourrait correspondre totalement à son intention. L'éthique lui-même (...) doit échouer sur la conscience de la faute. Il faut en effet que puisse paraître ce que Vigilius Haufniensis nomme la "seconde éthique". (...) Cette seconde éthique n'apparaît dans l'œuvre de Kierkegaard qu'après le *Post-scriptum*, dans les œuvres du second parcours. C'est elle qui répète incessamment le "Tu dois" des *Œuvres de l'amour*. »⁴⁷. Kierkegaard avait l'intention avec le *Post-scriptum* de marquer un point final à son œuvre, symbolisant ainsi la fin de son activité d'écrivain. En réalité, commence une nouvelle période dans sa production, se distinguant essentiellement par le nouveau pseudonyme *Anti-climacus*. Mais la rupture qu'inaugure le *Post-scriptum* se donne aussi à comprendre comme cette tension existant entre d'un côté l'idéal éthique et de l'autre un idéal proprement religieux. Oscillant tantôt entre la possibilité d'une véritable appropriation de soi, tantôt entre son impossibilité radicale, l'idéal religieux, tel qu'il est dépeint dans les œuvres antérieures à 1846, reste

⁴⁶ Nous entendons simplement ici indiquer une certaine bifurcation de la pensée kierkegaardienne et non proposer un relevé exhaustif des différents moments composant l'œuvre.

⁴⁷ SR I p. 259

intimement lié à l'idéal éthique. Kierkegaard notait fin 1845 : « Le retour éthique sur soi-même décide de tout dans la vie humaine. Il est l'autorisation et la mesure de l'existence humaine. Hors cela, les autres différences ne comptent pas : qu'un négociant aune dans son année des milliers de pièces de drap ou qu'une pauvre veuve n'en aune que quelques centaines, l'écart est indifférent, mais ce qui ne l'est pas, c'est que, pour mesurer, tous deux se servent du mètre autorisé. »⁴⁸. C'est donc à partir de la possibilité même d'un retour éthique sur soi-même que se comprend encore dans un premier moment le religieux.

La première période est essentiellement marquée par une abondante publication pseudonyme à laquelle correspond aussi parallèlement la production autonome de discours édifiants. Alors que *L'Alternative* (publiée en février 1843), concluait explicitement à la supériorité de l'éthique en nous donnant à choisir entre deux possibilités d'existence : soit l'éparpillement, la perte de soi dans l'immédiateté esthétique, soit au contraire, la saisie du *moi*, de l'identité personnelle par le biais d'une appropriation éthique, c'est dans les discours édifiants que se profile l'horizon religieux. Car, tandis que Kierkegaard offrait au monde *L'Alternative* de sa main gauche, de la droite, ce sont *Deux discours édifiants* qu'il lui tendait.⁴⁹ L'œuvre était donc déjà religieusement orientée, quoique ces discours ne rompent pas encore véritablement avec l'idéal éthique, tel que le souligne *Climacus* dans le *Post-scriptum*, ces discours ne font usage que « des catégories éthiques de l'immanence et non des catégories religieuses doublement réfléchies dans le paradoxe. »⁵⁰.

En ce sens, malgré la conclusion éthique de *L'Alternative*, Kierkegaard pressent déjà que cette sphère ne lui offrira pas « la conclusion de toutes les prémisses excentriques »⁵¹ de sa vie. Son existence oscille déjà entre les deux termes d'une alternative qui n'est pas, ou bien l'esthétique ou bien l'éthique, mais « ou bien me précipiter dans le désespoir et la sensualité, ou bien choisir absolument le religieux comme l'unique chose nécessaire (...). Au fond, il était décidé que j'opterais pour ce dernier parti (...); l'excentricité du premier mouvement exprimait simplement l'intensité du second (...). *L'Alternative* en témoigne. Je m'y libérais de la poésie, sans toutefois dépasser la sphère éthique. J'étais personnellement bien éloigné de vouloir placer dans le mariage l'apaisement de la vie ; j'étais déjà

⁴⁸ *Pap.* VI A 113

⁴⁹ « De la main gauche, j'offris au monde *L'Alternative*, et de la droite, *Deux discours édifiants* ; mais tous ou autant dire tous tendirent leur droite vers ma gauche. » OC XVI ; PVE p. 14

⁵⁰ PM p. 170

⁵¹ Avant même la rupture des fiançailles, Kierkegaard s'interrogeait déjà sur la possibilité pour lui de trouver dans le mariage, la finalité de son existence. Il achève ainsi cette supplique datant de 1839 adressée à Régine : « Trouverai-je ce que je cherche, ici-bas même, vivrai-je la *conclusion* de toutes les prémisses excentriques de ma vie, devrai-je t'enclorre dans mes bras, - ou l'ordre est-il de passer outre ? » *Pap.* II A 347 (1839)

religieusement au cloître, et cette pensée est cachée sous le pseudonyme : Victor... Eremita. »⁵²

La publication de *Crainte et tremblement* (octobre 1843), sous le pseudonyme de Johannès de Silentio, inaugure la rupture avec l'éthique. Cet ouvrage met en scène l'histoire de ce chevalier de la foi, Abraham, qui recevant l'ordre de Dieu de lui sacrifier son unique fils, Isaac, se mit en devoir d'obéir, mais en fut empêché au dernier moment. Nous sommes ici, selon l'auteur de *Crainte et tremblement* au cœur de *l'absurde*. Non seulement Dieu viole les commandements qu'il a lui même édictés, mais en plus il rompt la promesse faite à Abraham de lui assurer une descendance. Nous entrons ici dans la sphère même de la foi. En transgressant la loi de Dieu à son service même, Abraham devient celui qui veut croire contre la raison, Dieu ne se laissant pas atteindre par les voies de l'entendement. Le saut de la foi est en effet nécessaire pour qu'il cesse de relever du concept et devienne une réalité vivante et effective, car « au point de vue immanent, Dieu n'existe pas ; il est – pour l'existant, seul Dieu est, c'est à dire qu'il existe dans la foi. ». C'est aussi pourquoi, « quand un existant n'a pas la foi, Dieu n'est pas, et il n'existe pas davantage, bien que, au sens éternel, il soit éternellement. »⁵³.

Cependant, *Crainte et tremblement* ne rompt pas encore réellement avec l'équilibre que *L'Alternative* avait instauré entre l'esthétique et l'éthique. L'expérience du chevalier de la foi implique certes une désappropriation de soi par laquelle l'individu est rendu hétérogène à l'éthique, mais aussi un retour à soi. Car si l'engagement d'Abraham passe par une phase de rupture avec l'éthique, celle-ci n'est pourtant que *téléologiquement suspendue*⁵⁴. En d'autres termes, elle n'est pas purement et simplement supprimée, mais mise en suspension en vue d'être restaurée. En outre, un certain rapprochement de l'esthétique et le religieux se dessine également. L'éthique mettait fin à la dispersion esthétique, or le religieux retrace ici un retour à cette dispersion. Cette excentricité, qui caractérisait l'esthétique, se trouve alors maintenant élevée avec l'expérience du religieux, au dessus même de l'éthique. Mais simultanément, selon D. Brezis « se déplace aussi le sens de l'alternative dont nous sommes partis. Tout ce qui fait signe vers la dispersion, le déroberment à la présence... cesse de définir exclusivement l'esthétique vouée à s'abolir dans la centralité éthique, il y a à côté d'elle, une excentricité religieuse qui ne doit pas se rendre

⁵² OC XVI ; PVE p. 13

⁵³ *Pap.* VII A 139 (1846)

⁵⁴ OC V ; CT p. 146

concentrique à la sphère du général... »⁵⁵. Toutefois, si *Crainte et tremblement* met en scène une suspension provisoire, mais nécessaire, de l'éthique, il annonce aussi déjà une rupture définitive.

Dans le *Post-scriptum* (février 1846) se formule clairement l'irréductibilité de l'idéal religieux à l'idéal éthique. Le clivage institué par l'auteur entre ce qu'il nomme religieux A et religieux B instaure une réelle solution de continuité entre ces deux sphères. Si l'exigence éthique s'impose toujours, en revanche lui est maintenant attribué le statut d'idéal chimérique. Le *Post-scriptum* ne retrace en effet rien d'autre que l'histoire de l'improbabilité de cette appropriation éthique. Au phantasme d'une telle unité se substitue désormais la scission d'une subjectivité incessamment tendue vers cet Autre inaccessible. L'existence religieuse renvoie alors à cette tension infinie de la subjectivité de l'individu vers la transcendance. L'idéal éthique d'une pleine appropriation de soi, qui n'était que *téléologiquement suspendu* dans *Crainte et tremblement*, est maintenant dépassé par l'hétéro-affectation du sujet religieux.

L'intériorité n'est plus le tout de la vérité ; elle dépend absolument de cet inconditionné qui fonde la relation. Aussi *Climacus* détermine-t-il la différence entre les sphères d'existence à partir de la question de l'excusivité du rapport à soi : « S'enquérir avec un intérêt infini d'une réalité qui n'est pas la sienne, c'est vouloir croire, et cela exprime le rapport paradoxal avec le Paradoxe. Esthétiquement on ne peut s'enquérir ainsi, sauf par étourderie, car esthétiquement la possibilité est plus haute que la réalité ; (...) éthiquement non plus, car éthiquement l'individu n'est intéressé infiniment au plus au point qu'à sa propre réalité. La foi ressemble à l'éthique par l'intérêt infini qui différencie absolument le croyant d'un esthéticien ou d'un penseur. En outre, le croyant se distingue de l'éthicien en ce qu'il porte un intérêt infini à la réalité d'un autre. »⁵⁶ Une note des *Papirer*, parallèle à la rédaction du *Post-scriptum*, s'intitulant la *dialectique de l'admiration*, éclaire encore différemment ce déplacement successif entre centralité et excentricité qui s'opère au fil de la progression des sphères : « L'homme des sens, l'esthète, admire ce qui lui est étranger, ce qui n'a aucun rapport à lui-même ; l'homme de l'éthique admire ce qui contient une ressemblance essentielle avec lui, cette grandeur qui peut être le modèle de ce qu'il lui faut devenir lui-même ; l'homme religieux admire Dieu qui, certes, est l'absolue différence, tout en étant ce avec quoi il doit avoir ressemblance à travers l'absolue dissemblance

⁵⁵ D.Brezis, *Temps et présence*, p. 144

⁵⁶ PM p. 216

(l'adoration). »⁵⁷. Le *Post-scriptum* confère ainsi une nouvelle valeur à l'éthique. Cependant, cette dernière subsiste toujours en arrière plan, sous forme d'exigence idéale, qui ne saurait être supprimée au nom d'un idéal spécifiquement religieux, que dans un dernier moment de l'œuvre de Kierkegaard.

Durant cette ultime période s'échelonnant de l'année 1846 à la publication de l'*Instant* en 1855, sa production prend un nouveau tournant. Comme l'indique le Journal de 1846, Kierkegaard pensait à ce moment son œuvre achevée et envisageait de demander une paroisse de campagne : « Mon idée maintenant, c'est de me préparer à être pasteur. Voilà des mois que je prie Dieu de m'aider plus avant, car depuis longtemps j'ai bien vu que je dois cesser d'écrire, voulant en effet n'être qu'écrivain ou ne pas l'être du tout. Aussi n'ai-je pas non plus, en corrigeant les épreuves, entrepris du nouveau, sauf la petite chronique sur *Deux époques* qui, elle aussi, met comme un point final. »⁵⁸. Or, des circonstances particulières l'incitèrent à reprendre l'écriture et à abandonner le projet de devenir pasteur.

Trois évènements furent particulièrement déterminants : l'affaire du *Corsaire*, l'affaire Adler, puis la Révolution de 1848. Les deux affaires, du *Corsaire* et du pasteur Adler, eurent une influence décisive. La première tire son nom du journal de satire politique danois *Corsaren* (le Corsaire), dont l'un des principaux collaborateurs, l'esthéticien libertin P.L. Moller, s'attaqua à Kierkegaard en le pastichant dans l'une de ses publications de 1845. Celui-ci ne tarda pas à répondre, sous le pseudonyme de *Frater Taciturnus*, dans l'un des numéros de *Fædrelandet* par un article caustique intitulé : « Activité d'un esthéticien ambulante, et comment il en vint à faire, malgré tout, les frais de la fête. »⁵⁹ et s'achevant par ce souhait : « Pourvu que l'on parle bientôt de moi dans le *Corsaire*. C'est vraiment bien dur pour un pauvre auteur d'être à ce point mis à l'index de la littérature danoise et d'être le seul (...) à ne pas s'y faire couvrir d'injures. ». Le *Corsaire* rétorqua immédiatement en engageant une vive polémique contre Kierkegaard, qui se poursuivit tout au long de l'année 1846, publiant successivement textes venimeux et caricatures blessantes.

⁵⁷ *Pap.* VI A 123 (1845) ; cette note des *Papirer* ne fait qu'exprimer différemment la thèse énoncée dans le *Post-scriptum* selon laquelle, d'une sphère à l'autre, c'est essentiellement l'objet de l'intérêt de l'individu qui diffère.

⁵⁸ *Pap.* VII A 4 (1846)

⁵⁹ OC VIII ; *Quatre articles de Fædrelandet*, p. 109-120.

Cette polémique avec le *Corsaire* attisa considérablement la crainte de Kierkegaard à l'égard de la prolifération des journaux. Selon lui, ne répond à cette masse grandissante des moyens de communication que l'indigence des messages transmis⁶⁰. La communication de masse devient en ce sens le signe de l'insignifiance dans laquelle se complait son époque. Cette crainte devant la prolifération des journaux donna lieu en 1847 à une série de notes, intitulées *La Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, destinées à un éventuel cours à l'université. Ces leçons, demeurées à l'état d'inachèvement, préfigurent déjà la critique amère à l'égard de la superficialité de ses contemporains, à laquelle il se livrera dans une dernière partie de son œuvre. Tout en prolongeant la problématique du *Post-scriptum*, cette série de leçons s'interroge sur le sens d'une communication véritable. Il y distingue la communication directe, réservée aux seuls savoirs scientifiques et la communication éthico-religieuse, concernant la vérité de l'existence et ne pouvant faire l'objet, tel un savoir objectif, d'une transmission directe. Kierkegaard y fustige « la confusion de l'époque moderne (...) qui manque de probité. »⁶¹. Privilégiant une somme des connaissances objectives, qui par leur quantité deviennent de plus en plus confuses, cette dernière en arrive même à oublier la question primitive de l'individu ; et « voilà ce qui produit l'improbité ; les concepts sont abolis, le langage devient confus, les arguments contradictoires se croisent. (...) C'est l'âge d'or des radoteurs. »⁶². En ce sens, la polémique avec le *Corsaire* radicalisa encore davantage la vision critique de Kierkegaard à l'égard de son époque⁶³, mais aussi sûrement, sa conception de l'existence religieuse.

L'autre affaire décisive fût celle du pasteur Adolf Peter Adler (1812-1869), exerçant dans l'île de Bornholm, au milieu de la Baltique. Ce dernier fut l'auteur de plusieurs ouvrages traitant de l'hégélianisme. Alors qu'il s'appretait à en publier un nouveau, *L'Exposition populaire de la logique objective de Hegel*, celui-ci prétendit avoir eu une révélation du Christ lui ordonnant de brûler tous ses écrits hégéliens et de s'en tenir désormais à la Bible. Suite à cet événement, Adler fut suspendu de sa charge pastorale en 1844, et mis à la retraite anticipée en 1845. Cet affaire intéressa vivement Kierkegaard dans

⁶⁰ « Les moyens de communication se perfectionnent (...) mais la vitesse augmentant, les communications répandent une confusion toujours plus grande. » OC XIV ; *Dialectique de la communication*, p. 364

⁶¹ OC XIV ; *Dialectique de la communication*, p. 361

⁶² OC XIV ; *Dialectique de la communication*, p. 365

⁶³ Comme le signifie cette note du journal, les attaques du *Corsaire* ne furent sans doute pas étrangères à la polémique engagée contre son époque : « Avoir eu comme moi, dès l'enfance, une idée polémique de toute l'existence, et maintenant, dans ces derniers temps, avoir joui à plus d'une reprise d'un traitement de classe dans le *Corsaire*, voilà de quoi passer pour avoir de bons antécédents vis-à-vis de son époque. Ca vaut bien une fortune. » *Pap.* VII A 85 (1846)

la mesure où elle soulève un ensemble de problèmes directement liés à sa conception de la vie religieuse.⁶⁴ Elle repose en effet sur un certain nombre d'oppositions, telles que l'Individu et la foule, le génie et l'apôtre, ou encore le christianisme authentique et la chrétienté établie, qui mettent en jeu l'essence même de l'existence religieuse. Cette série d'oppositions se réduit à une dichotomie centrale opposant deux types d'individualités : d'un côté, le faux Extraordinaire, tel le pasteur Adler qui finit par rétracter ses déclarations – et dont la rétractation témoigne du hiatus subsistant entre ses dires et le prétendu fait de révélation ; et de l'autre, le vrai Extraordinaire, dont les actes demeurent, quelles qu'en soient les conséquences, conformes à sa parole.

Cette opposition entre le faux et le vrai Extraordinaire annonce d'ores et déjà l'engagement final de Kierkegaard qui, avec la publication de *l'Instant*, marquera concrètement son opposition à l'ordre établi. Comme le précise J. Brun dans l'introduction du *Livre sur Adler*, les faux Extraordinaires ne sont rien d'autre « que des stéréotypes du tout venant intellectuel qui ne pèsent guère plus lourd que leur propre poids » alors que « pour Kierkegaard le véritable Extraordinaire ne mendie pas les approbations enthousiastes de ses contemporains ; bien au contraire : il doit se rendre odieux à l'ordre établi et à son temps en accomplissant quelque acte lourd de sens et libéré des contraintes de l'actualité. »⁶⁵. Cette distinction, dont l'enjeu préfigure déjà l'opposition finale de Kierkegaard aux faux témoins de la vérité, annonce sa vision ultime d'une existence religieuse comprise, à l'image de la vie du Christ, comme un engagement absolu pouvant aller jusqu'au martyre.

La Révolution de 1848, qui marque en France le fin du règne de Louis-Philippe et la proclamation de la deuxième République, fut suivie d'importants mouvements politiques, qui eurent des répercussions dans de nombreux pays d'Europe. Elle parachèvera la radicalisation des positions de Kierkegaard, alors amorcée avec les deux affaires. Comme le souligne en effet H.B. Vergote, cette révolution « n'est que la répétition parodique et contradictoire de la science qui survient. Ce qu'on avait déjà remarqué lors de la polémique avec *le Corsaire*, est accompli : (...) on est entré dans la société nivelée. Il n'est plus du tout question de personnalité. Mais seulement de la masse, de la foule, du public. (...) S'il fallait, dans cette situation, partir de la personnalité, c'est au martyr qu'il faudrait songer. On a vu que Kierkegaard y songea, pensant que ce serait alors "appuyer de la manière la plus décisive" l'écrit qu'il préparait sur *Mon activité d'écrivain*. »⁶⁶. Kierkegaard écarta

⁶⁴ Elle fit l'objet d'un ouvrage : *Le livre sur Adler*

⁶⁵ OC XII ; *Livre sur Adler*, Introduction, p. XXI

⁶⁶ SR I p. 191-192

cependant l'idée du martyr pour revenir à sa ligne de conduite initiale : « Je me tais et j'agis »⁶⁷ qui le mena jusqu'au pamphlet de *l'Instant*.

L'idéal vers lequel il s'agit désormais de tendre, dans cette dernière période, est celui de l'imitation du Christ. La figure du martyr devient dès lors l'incarnation du plus haut idéal de l'existence chrétienne. Cette vision extrême de l'idéal est inhérente à sa violente opposition au christianisme, tel qu'il est pratiqué par ses contemporains. Ces derniers, oubliant au profit de la grâce, l'exigence chrétienne de l'imitation du Christ, substituent à la figure du modèle qu'il s'agit d'imiter, celle du rédempteur. Or, comme l'indique G. Malantschuk, la rédemption n'a de sens « que sur la toile de fond des exigences non remplies. Si l'homme ne s'aperçoit pas continuellement que ses efforts pratiqués sur le plan éthique tournent toujours court, la grâce, devenue abstraite, est prise en vain. »⁶⁸. Ainsi, Kierkegaard constate que le protestantisme mensonger de son époque met en avant la grâce afin de tranquiliser ces individus qui, tentant de se soustraire à la difficile loi de l'imitation, se complaisent dans la médiocrité. Considérant la grâce comme l'unique recours de l'homme, Kierkegaard s'attache à montrer comment l'Eglise trahit cette vérité chrétienne, en la transférant dans l'intérêt égoïste de chaque individu⁶⁹. En soustrayant le chrétien à la loi de l'imitation, elle le plonge alors dans une mondanité superficielle, réduisant à néant le sens d'une existence authentique.

Cette dérive justifie l'amertume de Kierkegaard qui, observant le christianisme de son époque, constate que sa seule fonction consiste encore à rassurer l'individu à l'idée qu'« un homme est sauvé uniquement par la grâce, qu'il est même sacrilège de vouloir y participer tant soit peu, et de mettre ainsi le christianisme dehors – et nous voici en plein affairement : gagne-pain, procréation, plaisirs de la vie, etc. »⁷⁰. Mais cette volonté de dénoncer ce christianisme inauthentique se transforme en un véritable combat contre l'Eglise instituée, trouvant son achèvement dans la crise finale de *l'Instant*. La publication d'articles dans le journal *Fædrelandet* (La Patrie) de décembre 1854 à mai 1855, avec la parution simultanée du premier article de *l'Instant*, donne déjà le ton de cette lutte que Kierkegaard entreprit contre la chrétienté officielle. Laissant tomber le masque de la pseudonymie,

⁶⁷ *Pap.* VIII 1 A 554 (1848)

⁶⁸ OC XX ; *Index terminologique*, p.63

⁶⁹ « De génération en génération, le christianisme se trouve au sein de l'Eglise de plus en plus transféré égoïstement dans l'intérêt de l'homme : la rédemption réduit l'imitation à néant ou par fraude on s'y dérobe entièrement. » *Pap.* X 4 A 499 (1851)

⁷⁰ *Pap.* XI 1 A 76 (1854)

Kierkegaard y fustige désormais ouvertement les faux témoins de la vérité, qui omettent « une partie de ce que le christianisme a de plus décisif, ce qui nous paraît le plus gênant (...) ; la mort à soi-même, (...) la souffrance pour la doctrine. »⁷¹. Le premier article de *Fædrelandet* inaugure ainsi la polémique contre l'évêque Mynster, qui selon Kierkegaard n'a fait que jouer au christianisme, car, « c'est jouer au christianisme que de supprimer les dangers (et pour le christianisme "témoin" et "danger" se correspondent), et que d'y substituer la puissance, les biens les avantages, une abondante jouissance (...) pour jouer alors au jeu de dire que l'évêque Mynster fut un témoin, l'un des vrais témoins de la vérité. »⁷². Kierkegaard choisit donc ici de dénoncer le galvaudage de la notion de grâce, qui possède encore pour seule fonction de justifier la médiocrité de l'existence des membres du clergé, incapables de répondre aux exigences infinies du christianisme.

⁷¹ OC XIX ; *Vingt et un articles de Fædrelandet*, p. 4.

⁷² OC XIX ; *Vingt et un articles de Fædrelandet*, p. 4

3) La pseudonymie

Dès lors, si l'œuvre de Kierkegaard se comprend comme étant dès le début religieusement orientée, comment comprendre la place accordée à la production esthétique ? C'est d'abord lorsqu'elle est rapportée à la pseudonymie, cette forme moderne de l'art socratique de la communication, qu'elle prend sens. Comme le met en lumière A. Clair, il y a une justification pédagogique à la pseudonymie. Cette méthode, reposant sur un procédé indirect, se donne comme une ruse lui permettant de s'attaquer à l'illusion des contemporains. Ainsi la production esthétique lorsqu'elle est référée à la totalité de l'œuvre, « procède de l'art de la tromperie ; mais c'est une tromperie de l'ordre socratique en vue d'amener au vrai. D'autre part si l'illusion sociologique disparaissait, la méthode indirecte demeurerait ; concernant le religieux, l'abandon de cette méthode conduirait au silence. Comme dans les leçons sur la communication, la communication indirecte, et aussi la pseudonymie en tant qu'elle est son actualisation moderne, est affirmée comme indépassable en ce qui concerne la communication du religieux-chrétien. »⁷³.

Que la communication soit directe (les discours édifiants) ou indirecte (la production pseudonyme), elle demeure réductible à un fait de langage. Restant communication *sur* l'existence, celle-ci relève entièrement du *dire* et de ce fait ne requiert aucun engagement immédiat. Cette méthode se détermine donc comme explicitement esthétique. Si la pseudonymie est expressément reconnue comme telle, la catégorie de l'édifiant, en tant que communication directe, reste quant à elle le propre du poète. C'est donc en tant que poète que Kierkegaard entend se rapporter au religieux. Si ce constat ne nous autorise pas à réduire toute l'œuvre à l'esthétique, en revanche la question du rapport entre esthétique et religieux se pose désormais pour Kierkegaard du point de vue même de sa propre existence. Devenant plus qu'ambiguë, sa position requiert d'être déterminée plus précisément. Pour l'instant, nous nous limiterons à poser le constat d'une telle ambiguïté. Tentons de la saisir, tel qu'il nous invite à le faire dans cette note du journal, à partir de l'écart significatif maintenu entre Socrate et Platon :

« N'est-ce pas singulier que Platon dans la *République* veuille en faire expulser les *poètes* (...) ... et pourtant il était lui-même un poète, ou un penseur avec un fort penchant de poésie. Et puis cette étrangeté encore que ce stade chez lui n'est pas antérieur et qu'ainsi l'éthique – le décisif – vienne en dernier. (...) C'est une réminiscence de Socrate qui était, lui, effectivement le moraliste et avait raison de vouloir chasser le *poète*. A la génération qui

⁷³ A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe*, Paris, Vrin, 1976, p. 35

suit, celle de Platon, nous en sommes à l'étape où c'est Platon le poète qui veut supprimer le poète, c'est pure fantaisie poétique chez lui que de vouloir le supprimer, tant il y a eu recul depuis Socrate. Aussi pour moi-même cette position de Platon a eu de l'importance. J'ai toujours reconnu qu'il y a un côté de poète en moi. Mais chez moi il y a lutte cependant pour avancer. Je ne me range pas immédiatement après un Socrate pour faire maintenant un recul. Non, dans la confusion sans bornes de l'esprit religieux, je marque une position en avant. J'indique le virage à faire, (...) j'indique comme un idéal au-dessus de moi l'existence purement éthique. »⁷⁴.

Partant du constat que la paternité d'une telle idée, consistant à vouloir éliminer les poètes, revient nécessairement à Socrate puisque seul un éthicien, c'est à dire un individu concrètement engagé dans l'existence, peut concevoir une telle exigence, et non un poète tel que l'est en réalité Platon, Kierkegaard remarque simultanément que cette critique peut aussi d'une certaine façon s'appliquer à sa propre situation. Sans être totalement enfermé dans l'abstraction spéculative, son discours s'attachant constamment à dénoncer l'abîme séparant le dire du réel, Kierkegaard n'échappe pourtant pas totalement à la contradiction qu'il relevait chez Platon. Son existence semble vaciller constamment entre deux positions antagonistes : celle du poète, tel que Platon d'un côté, et celle de l'éthicien, engagé dans le réel, tel que Socrate de l'autre. C'est en effet, dans un premier moment, par le biais de l'écriture, qu'il entend dénoncer l'insuffisance d'un tel médium face aux exigences concrètes. Cependant, prenant conscience que la dénonciation du discours ne peut se faire, sans tomber dans l'aporie, par le biais même du discours, Kierkegaard recourt d'un autre côté à un engagement positif.

Alors, à cette oscillation entre deux positions contradictoires répond le balancement constant entre l'œuvre pseudonyme et l'œuvre autonome. Tandis que la première se place sur le terrain de la réflexion pure, la seconde correspond à un engagement personnel de Kierkegaard. Mais ici cet engagement ne se comprend qu'à condition de maintenir une distinction au sein même de la communication directe : avec l'œuvre édifiante, il reste poète; c'est avec la publication de *l'Instant* que l'engagement devient politique. Pourtant, Kierkegaard a bien conscience que son action reste lacunaire et ne possède pas le poids qu'aurait celle de se faire martyr. En ce sens, il demeure dans une position intermédiaire, plus que poète, moins que martyr, à partir de laquelle il entend effectuer sa tâche. Dès lors, c'est à partir de cette affirmation des *Papirer* qu'il faudra comprendre sa position : « il y aura quelque part dans mon livre (*L'Ecole du christianisme*) une hérésie dialectique, c'est dans le

⁷⁴ *Pap.* X 2 A 608 (1850)

passage où je montre que le genre du sermon est devenu impersonnel, comme un message de quelqu'un qui n'est personne. L'illogisme est alors de faire parler un pseudonyme qui donc n'est lui-même personne. C'est pourtant là ma limite : je ne peux qu'attirer l'attention sur la chose – pas davantage. »⁷⁵.

Il revient donc à l'œuvre pseudonyme d'attirer l'attention sur cette confusion, brouillant la limite entre l'esthétique et le religieux : l'esthétique symbolisant alors un rapport purement intellectuel, réflexif, au christianisme – poésie, pseudonymie –, et l'existence religieuse incarnant quant à elle un christianisme requérant un engagement véritablement existentiel – pouvant aller jusqu'au martyr, à l'imitation de la vie du Christ. *Climacus* la résume en ces termes : « Que notre époque ait renversé le rapport et transformé le christianisme en une doctrine philosophique qui doit être comprise et l'être chrétien en une bagatelle, je n'y peux rien. Qu'au surplus parce que le christianisme n'est pas une doctrine on dise qu'il est sans contenu, est seulement une chicane. Si le croyant existe dans la foi, son existence a un contenu énorme, mais qui n'est pas butin de paragraphe. »⁷⁶. Tandis que le pseudonyme constate le galvaudage du christianisme, l'œuvre signée, édifiante, nous révèle quant à elle l'essence du religieux. Car là est la limite du poète. Mais le syntagme de poète du religieux recèle en lui même une contradiction. Se faire poète du religieux, c'est toujours tenter de traduire en mots l'essence du religieux. Or, cette essence ne se laisse jamais saisir intellectuellement. Les termes de *poète* et de *religieux* désignent deux idées absolument contraires dans la mesure où l'un renvoie à un mouvement d'extériorisation et l'autre d'intériorisation, ou encore l'un se réalise dans le *dire* et l'autre dans *l'être*. Se qualifier de poète revient donc pour Kierkegaard à reconnaître que sa limite étant le dire, elle se situe bien en delà de l'exigence religieuse. Mais cette reconnaissance est la condition même d'un possible passage à une existence plus haute. Il faut avant tout avoir conscience de n'être qu'un poète, pour être seulement en mesure d'aspirer à devenir autre chose qu'un poète. C'est là ce que Platon semblait ignorer.

La question du rapport entre les stades esthétique et religieux possède donc de multiples enjeux. Clarifier le problème de cette relation impliquera de comprendre comment ces deux formes d'existence évoluant dans des directions diamétralement opposées, reposent pourtant toutes deux sur des catégories communes, donnant ainsi l'apparence d'une

⁷⁵ *Pap.* X 2 A 393 (1850)

⁷⁶ PM p. 256

contiguïté ambiguë. Cette proximité se justifie dès lors qu'on la rapporte à l'idée de ruse ou de stratégie qui se cache derrière la dialectique kierkegaardienne. Car si l'esthétique est toujours là, menaçante, c'est bien parce qu'en tant que parodie, falsifiant les catégories religieuses, elle tend à se confondre avec la seule forme d'une existence véritablement authentique. Or, cette possible confusion engage la détermination même du rapport à la vérité. Car c'est là précisément ce dont il s'agit. L'existence esthétique, alors comprise comme rapport falsifié au vrai, tend insidieusement à se substituer, dans l'esprit embrouillé de l'époque, au religieux comme seul rapport authentique à l'existence. L'esthétique représente un véritable danger dans la mesure, où pastichant le religieux, elle autorise une grande proximité avec un rapport vrai à l'existence, à cette différence près, que celle-ci ne débouche jamais sur un horizon porteur d'espoir, mais sur l'angoisse et le désespoir. Il nous faudra donc comprendre comment les catégories de l'esthétique se construisent par rapport à celles du religieux, afin de déterminer ce qui les rapproche et ce qui les sépare.

II) Des catégories communes ?

1) L'instant

Le problème de la temporalité est central dans la dynamique des stades. Celle-ci s'articule en effet étroitement autour des concepts d'instant et d'éternité. Chacun des stades correspond à une intuition particulière du temps, et la manière dont l'individu s'y rapporte détermine le stade dans lequel il existe. Ainsi, de manière succincte et schématique, l'esthéticien et l'homme du religieux vivent tous deux dans l'instant, tandis que l'homme de l'éthique inscrit son existence dans le devenir. Voici comment l'auteur de *l'Alternative* les définit : « Qu'est-ce que l'esthétique en l'homme, et qu'est-ce que l'éthique ? A cette question je réponds : l'esthétique est en l'homme ce par quoi il est immédiatement ce qu'il est, l'éthique est en l'homme ce par quoi il devient ce qu'il devient. »⁷⁷. Le religieux représente pour l'individu, à nouveau, le retour à l'instant ; mais cette fois-ci, l'instant désigne la plénitude du temps, vécue comme heurt du temps et de l'éternité. Ainsi, s'il existe une continuité entre les stades, elle se comprend d'abord selon cette modalité du rapport à la temporalité.

a) L'instant spéculatif et l'instant existentiel

Cette position centrale accordée au temps démarque la pensée de Kierkegaard de celle du penseur abstrait, qui est elle toujours *sub specie aeterni*. Cette thématique fait l'objet d'une longue analyse dans le *Post-scriptum*, Kierkegaard laissant alors à *Climacus*, son pseudonyme dialecticien, le soin de formuler clairement l'enjeu d'une telle distinction. Le penseur spéculatif escamote le problème de la temporalité, propre à tout individu existant, en le plaçant sous le signe de l'éternité : « Dans la langue de l'abstraction, ce qui constitue la difficulté de l'existence et de l'existant, bien loin d'être éclaircie, n'apparaît à vrai dire, jamais ; justement parce que la pensée abstraite est *sub specie aeterni*, elle fait abstraction du concret, du temporel, du devenir de l'existence, de la détresse de l'homme, posé dans

⁷⁷ OC IV ; A2 p. 162

l'existence par un assemblage d'éternel et de temporel. »⁷⁸. La position du penseur abstrait est inauthentique, parce qu'elle se confine essentiellement dans *l'intemporalité*.

Celui-ci se coupe en effet de la temporalité réelle, car en ne pensant l'existence que sous l'angle de l'éternité, il la sépare intellectuellement de la temporalité effective, à laquelle elle reste pourtant intimement liée. Le penseur abstrait crée ainsi un hiatus artificiel entre le temporel de l'éternel. Et en procédant ainsi, il confond alors l'éternité et l'immortalité ; dénommant abusivement *éternité*, cet espace atemporel où se déploie la pensée, le penseur l'assimile à l'immortalité. En séparant la temporalité de l'éternité, c'est donc en réalité l'immortalité qu'il démontre : « L'embarras de la pensée abstraite se montre précisément dans toutes les questions d'existence, où l'abstraction escamote la difficulté et la met de côté, puis se vante de tout expliquer. Elle explique même l'immortalité, et, voyez, cela va tout à fait bien en ce qu'immortalité devient identique à l'éternité, cette éternité qui est essentiellement le plan de la pensée. Quant à savoir si un individu existant est immortel, ce qui est justement la difficulté, la pensée abstraite ne s'en soucie pas. Elle est désintéressée, mais la difficulté de l'existence consiste en l'intérêt infini que porte à l'existence celui qui existe. La pensée abstraite m'aide donc à obtenir l'immortalité en ce qu'elle me met à mort en tant qu'individu séparé, et, ensuite, me fait immortel. Elle me vient donc en aide à peu près comme le docteur Holberg qui avec sa médecine prenait la vie à son patient – mais aussi chassait la fièvre »⁷⁹.

Le penseur abstrait évacue du champ de son investigation le problème le plus essentiel pour tout individu existant, à savoir celui du temps de l'existence – et plus précisément celui de la jonction du temporel et de l'éternel au sein même de l'instant, seule fraction potentiellement porteuse de vérité. En se confinant dans le domaine de la pensée pure, il échoue en effet à mettre en relation ces deux catégories, demeurant pour lui hétérogènes, que sont le temps et l'éternité⁸⁰. En raison de son abstraction, lui conférant une immortalité abstraite, il oublie de ce fait le problème fondamental pour l'individu, du désir de participer à l'éternité, en faisant de l'instant la possibilité de sa rencontre concrète. En d'autres termes, ce mode de réflexion, se mouvant de manière désintéressée dans la sphère de

⁷⁸ PM p. 201

⁷⁹ PM p. 202

⁸⁰ La spéculation se meut au sein d'une temporalité homogène tandis que Kierkegaard, lui, pense l'instant dans sa verticalité, comme avènement de l'hétérogène, comme rupture de l'homogénéité du devenir. Il est ainsi « éloigné de cette union du rationalisme et du romantisme qu'est la philosophie de Hegel. Sans doute celui-ci attache-t-il une importance au temps, mais c'est un temps qui se déroule de façon homogène. Le temps de Kierkegaard est fait de décisions, de crises, de ruptures. » J. Wahl, « Kierkegaard : l'angoisse et l'instant », dans *Kierkegaard. L'Un devant l'Autre*, p. 58

l'abstraction, ignore donc la question décisive pour l'homme du temps de son existence.

Ainsi, cette valorisation de l'instant est intimement liée à la critique de la temporalité à l'œuvre dans la dialectique spéculative hégélienne. Atermoyant sans cesse l'accès à l'Absolu, celle-ci confine l'individu dans l'attente d'un instant porteur de vérité, dont la venue diffère incessamment. La critique kierkegaardienne vise essentiellement la temporisation à l'œuvre dans la spéculation hégélienne, qui retarde indéfiniment l'accès à une vérité ne se donnant qu'à la fin du procès dialectique. Il fait ainsi, non sans ironie, tenir les propos suivants à *Climacus* : « Je suis prêt à tomber en adoration devant le système si seulement je puis arriver à le voir. Jusqu'à présent je n'y ai pas réussi (...). Plusieurs fois j'ai été presque sur le point d'adorer ; mais voyez, à l'instant où j'avais déjà déplié mon mouchoir pour ne pas salir mon pantalon en tombant à genoux, quand plein de confiance, je demandais pour la dernière fois à l'un des initiés : dis-moi maintenant en toute franchise, est-ce tout à fait terminé, car dans ce cas je vais me jeter à genoux, même si je devais gâter une paire de culotte (en effet, en raison du grand trafic allant vers le système ou en revenant, le chemin n'est pas peu sale), je recevais toujours la réponse : non, à vrai dire, ce n'est pas encore tout à fait fini. Et ainsi tout était à nouveau remis à plus tard – le système et la gémulation. »⁸¹. Kierkegaard indique ici que la vérité requiert toujours d'être appréhendée dans l'immédiateté de l'instant, l'ouverture au temps débouchant sur un effondrement essentiel.

Mais cette exaltation de l'instant coïncide aussi étroitement avec sa conception du pathos existentiel. Ce dernier devient alors le signe de la vie spirituelle authentique et correspond toujours à cet agir qui transforme l'existence en la mettant en rapport avec l'absolu : « le pathos existentiel apparaît quand l'idée se comporte de façon créatrice en transformant l'existence de l'individu. »⁸². Le pathos existentiel culmine avec l'instant de la passion, qui lui ne saurait supporter aucun retard. L'engagement passionné, par sa dimension existentielle, ne se comprend que dans une parfaite immédiateté, se distinguant radicalement de cette temporisation, qui est aussi le propre de la spéculation. Comme le met en effet en exergue D. Brezis, « n'est en mesure de spéculer que celui qui évite de s'engager sans réserve ou sans retour, que celui qui, ne cessant de se tenir sur la réserve, sauvegarde sans cesse la possibilité de faire retraite hors de l'existence. (...) On comprend à partir de là pourquoi le procès spéculatif se "temporalise" en laissant différer perpétuellement la pleine

⁸¹ PM p. 71

⁸² PM p. 261

présence de l'instant. C'est que dénué de pathos existentiel, il est essentiellement temporisation, engagement jusqu'à un certain point, procès économique écartant la dépense sans réserve d'un engagement inconditionné. »⁸³. La spéculation, demeurant abstraite, n'engage nullement l'existence de l'individu. Or pour Kierkegaard, la vérité ne supporte justement pas de se déployer hors de la pure intensité d'un présent existentiel, sous peine de se métamorphoser en doctrine.

Du point de vue de l'histoire de la philosophie, Platon inaugure ce passage de l'instant à une temporalité qui diffère l'accès à la vérité, ou autrement dit, le passage de l'existentiel au doctrinal⁸⁴. Mais Kierkegaard remarque également que cette même critique pourrait tout aussi légitimement être adressée aux autorités religieuses de son époque. Cette même falsification qui consiste à passer de l'existentiel au doctrinal se reproduit en effet au sein du christianisme :

« ...On dit : cependant chez Socrate la philosophie était **encore seulement** (remarquez cet : encore seulement) était encore seulement une vie... Chez Platon au contraire (donc il y a un progrès, on monte), elle devient (...) doctrine. Elle progresse ensuite jusqu'à notre époque, où nous sommes au faîte de la science, et regardons Socrate comme un stade inférieur, car en lui la philosophie n'était encore qu'un vie.

Dans le Christ, les apôtres, les 1^{ers} chrétiens, le christianisme était **encore seulement** (...) une vie. Puis il y a un progrès, on monte, le christianisme devient doctrine, ensuite science... (...) et nous regardons en arrière vers les 1^{ers} chrétiens, car en eux le christianisme n'était vraiment encore qu'une vie. »⁸⁵

Ainsi, qu'il s'agisse de Socrate ou du Christ, tous deux vivaient au présent, dans un engagement immédiat, étranger à toute réflexion. Or, vivre dans ce pur présent existentiel semble être la tâche la plus ardue pour un être essentiellement pensant. D'où aussi, tel que le met en lumière D. Brezis, la tentation de succomber à la facilité, en adoucissant la rigueur de cette exigence, en se donnant du temps, autrement dit en privilégiant la doctrine à l'existence : « Ce qui se donne à penser ici, c'est la nécessité tant pour l'histoire de la chrétienté que pour celle de la spéculation de se constituer en un mouvement qui la soustrait à la proximité mortelle de son origine. En ce mouvement, l'origine s'oublie ou s'efface de sorte que se trouve peu à peu atténuée, adoucie, tempérée la terrible rigueur de l'exigence

⁸³ D. Brezis, *Temps et présence*, p. 27

⁸⁴ Kierkegaard souligne dans ses *Papirer* : « Oui, déjà Platon lui-même était un malentendu par rapport à Socrate. Seul Socrate était capable de se tenir sur cette pointe où l'on exprime constamment l'existentiel, toujours le présent, sans donc avoir de doctrine, de système ou rien de tel, l'ayant seulement en acte. Platon s'est donné du temps... en vertu de cette énorme illusion, il en sortit une doctrine. Alors qu'on perdait peu à peu de vue l'existentiel, la doctrine s'étendait de plus en plus en dogmatisme. » *Pap.* X 2 A 229 (1849)

⁸⁵ *Pap.* X 1 A 383 (1849)

dont elle est porteuse.(...) A l'engagement le plus extrême dans l'existence se substitue la doctrine, un savoir doctrinal qui s'instaure comme la possibilité même de tenir à distance ce que la pure "instantanéité" de l'origine interdit de différer. »⁸⁶

Mais ici s'établit aussi à nouveau un parallèle entre la doctrine platonicienne et la spéculation hégélienne. Comme le met en évidence *Vigilius Haufniensis* dans *Le Concept d'angoisse*, l'instant se définit pour Platon comme un atome de temps abstrait, échouant à conférer au présent sa valeur éternelle. Cet échec tient à la dialectique sur laquelle se fonde toute sa philosophie. L'instant y est en effet assimilé à une catégorie de passage, comparable à celle de la médiation hégélienne : « L'instant se révèle alors comme cet être étrange situé dans l'intervalle du mouvement et de l'immobilité hors de tout temps, point d'arrivé et point de départ du mobile quand il passe au repos, et de l'immobile quand il change en mouvement. L'instant devient donc la catégorie de passage d'une façon générale : car Platon montre que de la même façon l'instant aussi entre en jeu pour le passage de l'Un au multiple et du multiple à l'Un, du semblable au dissemblable, etc. (...) Dans tout ceci Platon a le mérite d'avoir mis le doigt sur la difficulté, mais l'instant chez lui n'en devient pas moins une muette abstraction atomique... »⁸⁷. Mais cette abstraction transparait également dans la philosophie hégélienne.

Elle induit alors non seulement la perte de la valeur existentielle de l'instant, mais aussi son impossibilité à devenir le reflet vivant de l'éternité dans le temps. Cependant, ce double échec prend encore ici une nouvelle inflexion. Tandis que Kierkegaard pense la rencontre de l'éternel et du temporel dans l'instant en terme de collision paradoxale, Hegel le conçoit à l'inverse comme cette synthèse résolvant toutes les contradictions : « Dans la philosophie d'aujourd'hui l'abstraction culmine dans l'être pur ; mais l'être pur est l'expression la plus abstraite de l'éternité et, comme néant, il est encore précisément l'instant. Ici on voit de nouveau toute l'importance qu'a "l'Instant", puisque ce n'est que par cette catégorie qu'on arrive à donner son sens à l'éternité, et à l'instant, le même sens, l'éternité et l'instant devenant ainsi les termes extrêmes d'une contradiction, tandis qu'autrement la sorcellerie dialectique aboutit à donner à l'éternité et à l'instant le même sens. Ce n'est qu'avec le christianisme que deviennent intelligibles le sensuel, le temporel et l'instant, justement parce que ce n'est qu'avec lui que l'éternité devient essentielle »⁸⁸.

⁸⁶D. Brezis, *Temps et présence*, p. 28. Concernant la question de ce glissement de l'existentiel au doctrinal, nous nous référons dans tout ce passage à l'analyse de D. Brezis dans *Temps et présence*, p. 28 sqq.

⁸⁷ CA p. 249, note

⁸⁸ CA p. 250, note

Platonisme et hégélianisme se prêtent ainsi pour Kierkegaard à une critique similaire, dans la mesure où tous deux ont en commun de considérer l'instant comme une entité stérile et abstraite ne prenant sens que lorsqu'elle s'inscrit au cœur d'un procès dialectique et finalisé.

- *Paganisme et christianisme*

Ici apparaissent deux modalités du rapport à l'instant. La première réfère à la pensée de l'Antiquité et du paganisme⁸⁹, où l'instant se confine sur le plan de l'immanence ; la seconde renvoie à la modernité et plus précisément au christianisme, dans lequel l'instant est vécu comme la rencontre du temps et de l'éternité, en référence à l'Incarnation christique. Ainsi, coexistent, selon J. Wahl, au sein même de la pensée de Kierkegaard, deux conceptions de l'instant définitivement hétérogènes : « pour la sagesse païenne, l'instant n'est pas là, il n'est pas devenu ; il ne deviendra pas. Au contraire, pour le christianisme, il y a un instant où l'homme obtient l'éternelle condition de la vérité ; il y a un instant de la décision et de la liberté ; il y a l'instant, paradoxal entre tous, où les péchés sont remis. »⁹⁰. Mais ces deux conceptions de l'instant nous renvoient également à une dichotomie centrale, sur laquelle se fonde toute la philosophie kierkegaardienne.

A ces deux formulations font écho, dans la dialectique des stades, deux types différents du rapport à l'instant. La construction du personnage de l'esthéticien repose alors sur le modèle socratique, tandis que le chevalier de la foi – en référence à l'Incarnation – représente cette figure faisant l'expérience paradoxale de la rencontre de l'Absolu. Si le rapport entre la temporalité au stade religieux et la conception chrétienne de l'instant transparaît directement, en revanche la relation entre l'esthétique et l'ironie socratique reste implicite. Il peut même sembler curieux de vouloir faire de Socrate le précurseur du séducteur esthétique. Cependant, tel que Kierkegaard le met en évidence dans le *Concept d'ironie*, l'attitude ironique de Socrate est inséparable de son versant *démoniaque*⁹¹.

⁸⁹ Dans son parallélisme avec la doctrine platonicienne, la philosophie hégélienne appartient également à cette première catégorie. Nous pouvons ici d'ores et déjà annoncer, sans plus de précisions, car nous y reviendrons largement plus tard, que cette présente classification place d'emblée la philosophie hégélienne sur un plan esthétique puisque celle-ci échoue à mettre en relation instant et éternité.

⁹⁰ J. Wahl, « Kierkegaard : l'angoisse et l'instant », *Kierkegaard. L'Un devant l'autre*, p. 59

⁹¹ Le concept de démoniaque, comme nous le verrons plus précisément, est dominant dans toute l'esthétique kierkegaardienne ; il fait ici référence à ce mode de séduction caractéristique du don juanisme, c'est à dire une séduction immédiate, indépendante de la sphère de la réflexion : « Dès que la sensualité apparaît comme chose vouée à l'exclusion, avec laquelle l'esprit ne veut aucun contact sans pourtant qu'il l'ait encore ni jugée ni condamnée, elle prend cette forme ; elle est le démoniaque dans l'indifférence propre à l'esthétique. » OC III ; A1, p. 87

Ce lien signifie alors que Socrate détient son pouvoir de séduction de cette négativité qui semble plonger ses disciples dans un trouble de nature essentiellement érotique. Selon Kierkegaard, à ne « jamais exprimer l'idée comme telle », c'est à dire à ne jamais dire la vérité, Socrate provoque l'angoisse chez ses auditeurs et rend ainsi la relation amoureuse « non seulement possible mais nécessaire »⁹². Socrate ne révèle rien, sinon sous la forme de l'allusion, et c'est pourquoi ses disciples s'attachent à lui. En ne communiquant l'idée que de manière implicite, il plonge ses auditeurs dans le doute ; ainsi prisonniers de leurs incertitudes, ils se lient à l'ironiste, qui seul peut les en délivrer. La communication allusive et indirecte qui caractérise l'ironie crée ainsi des liens indissolubles entre maître et disciple : « Le masque mystérieux dont elle se couvre, la communication télégraphique qu'elle établit – car l'ironiste doit toujours être compris de loin – l'infinie sympathie qu'elle suppose, l'instant fugace de la compréhension, instantanément banni par la crainte de la méprise : tout cela retient captif des liens indissolubles. »⁹³. Et cette forme socratique de *séduction* inspire aussi largement celle de l'esthéticien.⁹⁴

Ainsi, le héros du *Journal du séducteur* se comporte face à sa fiancée, tel Socrate face à ses disciples. Il ne séduit que dans le but de déstabiliser la jeune fille, en rompant alors inopinément la relation. Seule la rupture peut effet confronter l'autre au néant, en le dépouillant de ses certitudes, et en lui permettant ainsi de dissocier existence et idéalité. Ces deux modes de pensée, esthétique et socratique, possèdent en commun de se rapporter à la séduction par le biais d'une appréhension similaire de l'instant.⁹⁵ Qu'il s'agisse de Socrate ou de l'esthéticien tous deux vivent dans l'urgence d'un présent existentiel. Et cette modalité du rapport au temps serait pour l'individu la plus authentique, si le christianisme n'avait pas introduit, avec l'événement de l'incarnation, une pensée faisant de l'instant l'avènement de la transcendance au cœur de l'existence. Ainsi, comme le souligne J. Wahl : « S'il n'existait que des hommes, la relation socratique serait la plus haute. C'est à dire que le temps ne serait rien d'essentiel. Mais il y a un être hétérogène à l'homme et supérieur à lui ; alors le temps où l'homme entre en rapport avec cet être a une importance extraordinaire. Et ce n'est pas un

⁹² OC II ; *Concept d'ironie*, p. 46-47

⁹³ OC II ; *Concept d'ironie*, p. 47

⁹⁴ Nous tenons ici à signaler l'ouvrage de S. Agacinski, *Aparté. Conception et mort de S. Kierkegaard*, que nous ne citons pas explicitement, mais qui nous a été précieux concernant toute la question de l'ironie socratique.

⁹⁵ Dire sans plus de précisions que l'esthéticien et l'hellène ont en commun cette catégorie de la séduction est ici simplificateur : il la partage en effet de manière formelle (on peut dire que Socrate est un séducteur, vivant sur le mode de l'instantané, tout comme on peut le dire de Don Juan), à cette différence près que, en raison de l'introduction du christianisme, chez Don Juan la séduction devient un principe érigé *contre* la notion chrétienne de péché - qui fait de la chair l'élément à rejeter. Kierkegaard consacre un essai à ce sujet dans la première partie de la première partie de *L'Alternative*. Cf. « les Stades immédiats de l'éros », OC III ; A1, p.45-128

temps qui s'étend en longueur, mais un temps qui s'étend en profondeur, qui se creuse, qui rejoint l'éternel. C'est le temps de l'instant. (...) C'est par l'idée de l'instant que le christianisme se distingue de tout le paganisme et de toute la spéculation. »⁹⁶. Néanmoins, malgré ce parallèle entre l'ironie et l'esthétisme, l'existence de Socrate demeure pourtant irréductible à la sphère de l'esthétique. Il est en effet aussi ce personnage, déjà éthiquement engagé et atteignant à une certaine forme de religiosité.

Cette différence fondamentale subsistant entre ces deux modalités du rapport à l'instant conditionne entièrement la manière dont l'individu va se rapporter à la vérité. Ce thème constitue la thèse centrale des *Miettes philosophiques*, dans lesquelles le pseudonyme de Kierkegaard met en évidence comment la manière d'appréhender l'instant conditionne aussi l'accès du disciple à la vérité – qu'il soit disciple du Christ ou de Socrate. La vérité telle qu'elle était conçue par les Grecs impliquait que le Maître ne fût pour le disciple que l'occasion de découvrir une vérité pré-existant déjà en lui. Autrement, il lui serait en effet impossible de la reconnaître comme vraie. Toute la maïeutique socratique repose sur ce principe : le sujet possède déjà la vérité, le maître n'est là que pour l'aider à s'en ressouvenir.

A l'inverse, la vérité chrétienne signifie pour le sujet une véritable renaissance. Le Maître, qui n'est autre que Dieu, rachète l'âme du disciple, et le sauve de lui-même en le faisant naître à nouveau⁹⁷. Tandis que la première conception porte un regard essentiellement positif sur la nature humaine, considérant que l'individu détient déjà la vérité, et qu'il suffit alors de la faire advenir, la seconde se présente au contraire d'une manière plutôt sombre, partant du principe que l'homme est par nature déchu de la vérité. Le péché, héréditaire, pèse toujours déjà sur lui. Seul le miracle de la grâce, se réalisant dans un instant décisif entre tous, est en mesure de le libérer.

Ici s'éclaire également la raison pour laquelle l'instant socratique diffère essentiellement de l'instant chrétien. Dans le cadre de la maïeutique, l'instant est conçu comme un moment contingent⁹⁸, puisque le disciple découvre en réalité une vérité qu'il possède depuis toujours. L'instant de la découverte disparaît alors entièrement au profit de

⁹⁶ J. Wahl, « Kierkegaard : l'angoisse et l'instant », *Kierkegaard. L'Un devant l'autre*, p. 59

⁹⁷ Ici s'établit encore une distinction capitale entre socratismes et christianisme. Tandis que l'enseignement socratique vise à détacher le disciple du maître, le christianisme, au contraire, attache indissolublement le disciple à son Dieu par un lien d'amour.

⁹⁸ La définition de l'instant esthétique comme une succession de simples occasions, échouant à donner une valeur éternelle à la temporalité, ne diffère pas de celle de l'instant socratique puisque ce dernier se trouve défini de manière similaire dans les *Miettes* : « Du point de vue socratique, tout point de départ dans le temps est *eo ipso* un événement contingent, quelque chose d'inconsistant, une occasion. » MP p. 41

l'éternité de la vérité : « Socrate élucide la difficulté par l'idée que toute étude, toute recherche, n'est que souvenir, en sorte que l'ignorant n'a besoin que de se rappeler pour se rendre compte par lui-même de ce qu'il sait. La vérité n'est donc pas apportée en lui, mais elle était en lui.(...) Le point de départ temporel est un néant ; car à l'instant même où je découvre que, de toute éternité, j'ai su la vérité, sans le savoir, cet instant se résorbe dans l'éternel, incorporé en lui, en sorte que, pour ainsi dire, je ne pourrais même pas le trouver, si je le cherchais, parce qu'il n'est pas ici ou là, mais n'est qu'un *ubique et nusquam*. »⁹⁹.

La conception chrétienne accorde au contraire une dimension éternelle à l'instant puisque celui-ci symbolise pour le disciple le moment de la métamorphose. A cette fraction du temps, où l'individu découvre la vérité dans un instant divin où l'éternité et la temporalité se rencontrent, doit alors être conférée une valeur décisive : « Si maintenant il ne doit pas en être ainsi (tel que dans le socratisme), alors l'instant dans le temps doit avoir une signification décisive, en sorte que je ne puisse l'oublier à aucun moment ni dans le temps ni dans l'éternité, parce que l'éternel qui n'existait pas auparavant est né à cet instant. (...) Si (l'instant) doit recevoir une signification décisive, il faut que l'homme qui cherche n'ait pas eu la vérité jusqu'à cet instant précis même sans le savoir, car alors l'instant n'est plus que celui de l'occasion. »¹⁰⁰. Cette distinction établie par Kierkegaard entre ces deux modes du rapport à l'instantanéité, au profit de l'instant-vérité tel qu'il se donne dans le christianisme, préfigure déjà sa critique de la temporalité esthétique. Comme il l'indique en effet dans les dernières lignes des *Miettes*, le christianisme apporte de nouveaux éléments à la conception de l'instant, transcendant la pure contingence de l'instantanéité socratique : « ce projet va indiscutablement plus loin que le socratisme (...) puisqu'on a admis ici un nouvel organe : la foi, et une nouvelle présupposition : la conscience du péché, une nouvelle décision : l'instant, et un nouveau maître : le dieu dans le temps ; sans eux, je n'aurais certainement pas osé me présenter pour passer l'inspection du grand ironiste admiré depuis des millénaires et dont je m'approche autant que personne, le cœur battant d'enthousiasme. »¹⁰¹

⁹⁹ MP p. 41-43

¹⁰⁰ MP p. 44

¹⁰¹ MP p. 173-174

b) L'échec de la temporalité esthétique

Cette différence établie entre les conceptions antique et moderne de la temporalité annonce d'ores et déjà la distance séparant l'instant esthétique de l'instant religieux. La formulation esthétique du rapport au temps, qui semble être la plus originaire, est dépassée dans la hiérarchie des sphères par une conception religieuse supérieure. En ce sens, le motif de l'instant révèle au sein même de l'existence deux possibilités antagonistes de *l'exister*. Si l'instant représente donc bien l'une des principales catégories de l'esthétique réapparaissant dans le religieux, en revanche la manière dont l'individu s'y rapporte diffère essentiellement, selon qu'il se trouve dans l'un ou l'autre de ces deux stades. Aussi J. Wahl met-il en exergue cette distinction essentielle : « L'homme religieux atteint l'instant, mais un instant tout différent de celui que l'esthéticien s'épuisait à poursuivre, l'instant religieux, ou l'éternel se fait temporel par l'incarnation, où l'absurde se révèle, où l'âme s'anéantit devant Dieu. »¹⁰².

L'esthéticien incarne cette figure qui replie essentiellement son existence dans le cercle d'une répétition stérile. Toujours en quête de *l'intéressant*, il conçoit le temps comme une collection de précieux *kairos*, ou comme une suite d'instantanés lui offrant la possibilité de rompre avec l'ennuyeuse banalité du quotidien. Cet individu « en création constante »¹⁰³, faisant de sa vie un art, se spécialise dans la pratique du divertissement et excelle alors à provoquer des situations distrayantes ou amusantes. Cependant, l'esthéticien est aussi celui qui ne considère le champ de la temporalité que comme une succession de possibles, qu'il s'efforce alors d'épuiser en les actualisant dans la réalité. Mais de ce fait, le dégoût et la lassitude apparaissent comme le seul corollaire à ce type de vie. Une fois épuisé, l'instant ne se laisse en effet plus répéter comme possibilité encore à venir, et l'ennui succède bientôt à cette exaltante plénitude. Aussi le leitmotiv caractérisant le plus proprement le discours de l'esthéticien pourrait-il être celui-ci : « Je n'ai le cœur à rien. Je n'ai pas le courage d'aller à cheval, ni d'aller à pied, c'est trop fatigant ; je n'ai pas le courage de me coucher : ou bien, en effet, il me faudrait rester dans cette position et je n'en ai pas le courage, ou bien je devrais me lever de nouveau, et, je n'en ai pas non plus le courage. *Summa summarum* : je n'ai le cœur à rien. »¹⁰⁴. Cet art de vivre qu'est l'esthétique ne débouche donc finalement que sur le néant de la souffrance.

¹⁰² J. Wahl, « Note sur le *Journal du séducteur* », Kierkegaard. *L'Un devant l'autre*, p. 28

¹⁰³ OC III ; A1 p. 89

¹⁰⁴ OC III ; A1 p. 18

Cette formule extraite des *Diapsalmata* est alors, selon Kierkegaard même, celle qui donne sa coloration à tous ses écrits esthétiques : « Qu'est-ce qu'un poète ? Un homme malheureux qui cache en son cœur de profond tourments, mais dont les lèvres sont ainsi disposées que le soupir et le cri, en s'y répandant, produisent d'harmonieux accents. »¹⁰⁵. L'esthétique se présente ainsi d'emblée sous le signe de la dérélition. Cependant, ses deux premiers représentants – Faust et Don Juan – n'incarnent pas la plus grande forme du désespoir. Ces personnages ne sont pas les plus malheureux, car ils ont vécu, dans toute l'acception du terme. Et même, ce n'est pas un Don Juan désespéré, en proie à la souffrance et aux affres du doute que nous dépeint Kierkegaard, mais bien un personnage exerçant son métier de séducteur dans la joie propre à l'immédiateté esthétique : « - telle est la vie de Don Juan. Il y a en lui de l'angoisse, mais elle est son énergie. Elle n'est pas en lui subjective et réfléchie, mais substantielle. Il n'y a pas de désespoir (...), malgré ce que l'on avance généralement sans savoir de quoi on parle ; la vie de Don Juan n'est pas le désespoir, elle est la toute puissance de la sensualité qui naît dans l'angoisse ; Don Juan lui-même est cette angoisse, laquelle est exactement le démoniaque désir de vivre. »¹⁰⁶.

En ce sens, il semble possible de distinguer des stades internes à cette sphère s'élevant graduellement de l'angoisse (immédiateté) au désespoir le plus profond (réflexion). Don Juan apparaît comme le représentant d'un premier stade, celui de la pure immédiateté. Faust, incarne quant à lui, ce personnage vivant pleinement l'instant présent afin de se consoler de la perte de l'éternité. Il est « l'esprit, purement et simplement posé comme tel »¹⁰⁷ et possède déjà de ce fait un certain degré de réflexion. Mais tandis que ces deux figures expérimentent leur rapport au temps sur le mode de la répétition d'un présent stérile, le dernier représentant de l'esthétique, Ahasvérus, échoue même à saisir cet instant, prenant la forme d'un mauvais infini.

Ce personnage dénommé « le plus malheureux »¹⁰⁸ exprime le plus adéquatement la dérélition propre à l'esthétique : son existence prend place en dehors de toute temporalité, sans pour autant être en relation avec l'éternité. Le désespoir d'Ahasvérus résulte ainsi

¹⁰⁵ OC III ; A1 p. 17. Kierkegaard relève en effet dans son journal à propos de cet aphorisme : « Le premier *diapsalmata* est réellement le thème de toute l'œuvre, qui trouve seulement sa solution dans le dernier mot du sermon (« seule la vérité qui édifie est vérité pour toi »). On a posé une énorme dissonance, et voilà qu'il faut l'expliquer. On a posé un désaccord total avec la réalité, désaccord qui ne se fonde pas sur la vanité, mais sur la mélancolie qui l'emporte sur la réalité. » *Pap.* IV A 216 (1843)

¹⁰⁶ OC III ; A1 p. 123

¹⁰⁷ OC III ; A1 p. 86

¹⁰⁸ OC III ; A1 p. 205

entièrement de son rapport paradoxal à la temporalité. Il ne possède ni passé, ni avenir et devant le néant de son existence, même le présent lui-échappe : « Sa vie ne connaît pas le repos et elle est vide ; il n'est présent à lui-même ni dans l'instant, ni dans l'avenir, car l'avenir est vécu, ni dans le passé, car le passé n'est pas encore arrivé. (...) Il n'a point de contemporanéité à laquelle se rattacher, point de passé après lequel soupirer, car son passé n'est pas encore venu, point d'avenir qu'il puisse espérer, car son avenir est déjà révolu. »¹⁰⁹.

En ce sens, le Juif errant représente cette figure atemporelle, échouant même à tromper son désespoir dans la quête d'une instantanéité illusoire, car « il n'a de temps pour rien, non que son temps soit pris par autre chose, mais parce qu'il n'a pas de temps du tout. »¹¹⁰. Mais cette forme de désespoir est aussi l'une des plus profondes. Son errance hors de la temporalité, excluant toute possibilité d'une mort salvatrice, l'enchaîne alors pour l'éternité à son calvaire. C'est pourquoi, cet homme qui ne peut mourir est aussi celui qui pâtit de la souffrance la plus aiguë : « si la légende du Juif errant disait vrai, hésiterions-nous à le déclarer le plus malheureux ? Alors s'expliquerait le pourquoi de ce tombeau vide ; il serait un symbole signifiant que le plus malheureux, c'est celui qui ne peut mourir et descendre au tombeau. »¹¹¹. Cet échec, il revient à l'auteur pseudonyme de la *Maladie à la mort* d'en articuler la dialectique.

C'est en effet par sa catégorisation du désespoir, qui se comprend à la fois comme maladie à la mort et comme impossibilité à mourir, qu'*Anti-Climacus* nous permet de comprendre cette difficulté. Le tourment propre au désespoir consiste justement à ne pouvoir mourir ; il ressemble ainsi plutôt « à l'état du moribond qui, sur son lit, attend sa fin sans pouvoir mourir. Ainsi être malade à la mort, c'est ne pouvoir mourir ; non qu'il y ait espoir de vie ; la désespérance, c'est que le dernier espoir, la mort, fait défaut. (...) C'est donc en ce dernier sens que le désespoir est la maladie à la mort, cette torturante contradiction, cette maladie du moi qui consiste à mourir sans cesse, à mourir sans mourir, à mourir la mort. Car mourir signifie que tout est fini, mais mourir la mort, c'est vivre le mourir, et le vivre un seul instant, c'est le vivre à jamais. »¹¹². Mais cette mort à laquelle l'auteur nous renvoie, signifie en réalité cette impossibilité de mourir à soi-même, ou plutôt ce refus pour l'individu de renoncer à cet ego, qui est aussi la source de toutes ses souffrances.

¹⁰⁹ OC III ; A1 p. 211

¹¹⁰ OC III ; A1 p. 212

¹¹¹ OC III ; A1 p. 206-207

¹¹² OC XVI : MM p. 176

C'est pourquoi, le désespoir se comprend comme une maladie du moi pouvant prendre deux formes : elle consiste soit à vouloir être soi, soit à ne pas vouloir l'être. Dans les deux cas, l'issue est la même : l'individu se trouve retenu par cette affirmation égotiste au plus loin de l'absolu.¹¹³ Seul le renoncement, passant par une absolue désappropriation de soi en Dieu, pourra sauver l'individu du désespoir. C'est là, la condition essentielle de la guérison. Et parce que « l'éternité te demandera, comme à chacun de ces millions de millions d'humains, une chose uniquement ; elle te demandera si tu as vécu désespéré ou non, et désespéré sans savoir que tu l'étais, ou désespéré en tenant cette maladie cachée en ton for intérieur comme le secret qui te ronge (...) ; ou encore désespéré, en épouvanté à autrui, en te livrant à la fureur du désespoir. Et si tu as vécu ainsi désespéré, que tu aies d'ailleurs gagné ou perdu, tout alors est perdu pour toi ; l'éternité ne te connaît pas, elle ne t'a jamais connu ou, chose plus terrible encore, elle te connaît comme tu es connu, *elle te rive à ton moi dans le désespoir.* »¹¹⁴

Le caractère aporétique du stade esthétique transparait ici clairement. Quel que soit l'aspect sous lequel on le considère, il renvoie toujours à l'impossibilité à faire du présent un horizon porteur de vérité. L'instant y reste synonyme de fuite de soi même. Or ne pas vouloir être soi, c'est toujours se condamner à désespérer, c'est à dire à refuser la part d'infini, d'éternel et de liberté qui revient à chaque individu, pour ne vivre que dans le temporel, le fini et le nécessaire. Aussi l'instantanéité esthétique demeure-t-elle nécessairement défailante. Cet échec, *Climacus* le traduit en ces termes : « Johannes le séducteur conclut en disant que *la femme n'est que l'instant*. Cette phrase est dans sa généralité la proposition esthétique essentielle : l'instant est tout, ce qui revient essentiellement à dire qu'il n'est rien, de même que la proposition sophistique : tout est vrai signifie que rien n'est vrai. »¹¹⁵ La temporalité esthétique se comprend donc comme une éternelle répétition vide de sens, une continuité temporelle que nul instant décisif ne vient interrompre, et dans laquelle de ce fait

¹¹³ *Anti-Climacus* montre en effet comment ces deux formes de désespoir peuvent finalement se réduire à celle où l'on veut être soi : « Le moi de l'homme est un rapport ainsi posé par dérivation qui se rapporte à lui-même et, se rapportant à lui-même, se rapporte à autre chose. De là vient qu'il peut se produire deux formes de désespoir propre. Si le moi de l'homme s'était posé lui-même, il ne pourrait être question que d'une seule forme, celle où l'on ne veut pas être soi, où l'on veut se débarrasser de soi ; mais il ne saurait être question du désespoir où l'on veut être soi. Cette formule est en effet celle qui exprime la dépendance de tout le rapport (du moi) ; elle exprime que le moi ne pas de lui-même parvenir à l'équilibre et au repos et y retseter, mais qu'il peut uniquement, en se rapportant à lui-même, se rapporter à ce qui a posé tout le rapport. *Et tant s'en faut que cette seconde forme du désespoir (le désespoir où l'on veut être soi) désigne simplement une espèce particulière de désespoir qu'au contraire tout désespoir peut en définitive s'y ramener et s'y résoudre.* » OC XVI ; MM p. 172

¹¹⁴ OC XVI ; MM p. 185

¹¹⁵ PM p. 200

l'instant à venir reste identique à celui qui précède. C'est pourquoi l'individu en quête d'une existence authentique se verra contraint de dépasser la sphère de l'esthétique.

- *Instant et présence à soi*

Tandis que l'esthéticien vit prisonnier d'un instant qu'il considère comme une totalité close, l'homme religieux le perçoit quant à lui comme ce fragment d'un ensemble ouvert sur l'infini. Le présent devient alors simultanément suspension du devenir et acquiescement à un avenir désormais porteur d'espoir. L'instant religieux n'existe en effet que dans cette tension paradoxale qui le caractérise et lui donne sens. Comme le met en lumière H. Politis, cette temporalité devient « porteuse d'avenir (anticipation de l'éternité) en tant qu'elle donne aux êtres humains l'occasion de ratifier à chaque instant de leur histoire cette Incarnation de l'infini dans le fini qui s'effectua paradoxalement une fois pour toute et pour toujours. (...) L'attitude salubre consiste à préférer à cette exigence du temps *le temps de l'exigence*, un temps rigoureux qui, se sachant provisoire, sait dans cette précarité même, formuler l'exigence du persister dans le temps, justement parce que la temporalité ne doit sa persistance qu'à la relation dynamique qu'elle entretient avec l'éternité comme plénitude du temps. »¹¹⁶. Pour être porteur de vérité, l'instant doit donc s'inscrire dans le temps en fonction de sa valeur éternelle.

C'est dans cette seule mesure, où il se comprend aussi comme un chiasme, un entrecroisement liant indissolublement le temps et l'éternité, qu'il apparaît aussi comme *plénitude du temps*. C'est pourquoi, l'auteur du *Concept d'angoisse* le définit comme le premier reflet de l'éternité dans le temps. L'instant se comprend alors comme « cette équivoque où le temps et l'éternité se touchent, et c'est ce contact qui pose le concept du *temporel* où le temps ne cesse de rejeter l'éternité et où l'éternité ne cesse de pénétrer le temps. Seulement alors prend son sens notre division susdite : le temps présent, le temps passé, le temps à venir. »¹¹⁷. Or, l'esthétique réfère justement à cette incapacité à reconnaître la part d'éternel que contient chaque instant. Qu'il s'agisse de Don Juan, Faust, ou Ahasvérus, aucun ne parvient à hausser l'instant à l'éternité. En refusant de prendre conscience de la part d'infini qui leur échoit, ils achoppent respectivement sur le vide de la répétition, la quête illusoire d'une connaissance absolue, ou la perte de soi-même dans

¹¹⁶ H. Politis, *Le Vocabulaire de Kierkegaard*, Paris, Ellipses, 2002, p. 26-27

¹¹⁷ CA p. 256

l'errance infinie. L'instant ne représente pour eux que l'occasion de fuir leur désespoir. Aussi l'existence de celui qui vit par procuration est-elle toujours synonyme de non-présence à soi. Mais cette absence à soi est précisément constitutive de l'existence esthétique. Comme le souligne, A. Bellaïche-Zacharie, l'esthéticien vit en dehors de lui-même, car pour lui, « le présent n'est point *ici* – il n'est que temps indéfini – en ce monde irréel et abstrait, doublon hallucinatoire de l'extériorité mondaine, que bâtit l'imagination, mais *là* dans le devenir, dans l'effort de l'être qui cherche à exister. »¹¹⁸. Cette non-présence à soi tient l'esthéticien au plus loin d'une existence authentique. Son présent est en effet « orphelin de la présence à soi et cette non-coïncidence du présent et de la présence est la marque de l'indisponibilité de l'individu à lui-même. Le *caractère ontologiquement déficitaire du présent* ne pourra être dépassé que par l'avènement du religieux qui rétablit l'égalité du présent et de la présence en rassemblant dans le présent le passé de l'origine et la promesse d'une félicité éternelle. »¹¹⁹.

Le problème de l'instant est donc intimement lié à celui de l'intériorité. Mais ce lien marque encore davantage l'opposition entre esthétique et religieux. Tandis que l'incapacité à être pleinement présent à soi caractérise le premier stade de la dialectique, le dernier se donne, quant à lui, comme saisie de l'instant dans la plénitude même de sa présence paradoxale. En d'autres termes, alors que l'esthéticien disperse son moi dans la temporalité, l'homme du religieux se ressaisit pleinement à chaque instant, s'engageant alors sans réserve dans le moment présent.¹²⁰ Mais par cette saisie de l'éternel dans l'instant, il fait aussi retour à ce qu'il a de plus propre. C'est pourquoi, son existence se tient au cœur même du paradoxe absolu. L'expérience de la pleine présence à soi ne se donne en effet qu'à travers cet effort incessant d'appropriation de la transcendance. Aussi lorsque *Climacus* affirme dans le *Post-scriptum* que « la subjectivité est la vérité »¹²¹, cette identification revient-elle toujours à définir la vérité, en tant que lieu de rencontre de l'éternel et du temporel, comme paradoxe : « Le sommet de l'intériorité d'un sujet existant est la passion à laquelle correspond la vérité comme un paradoxe ; et le fait que la vérité devienne paradoxe repose justement sur son rapport à un sujet existant ».¹²² Ainsi subjectivité et vérité se correspondent donc dès lors que l'individu expérimente le paradoxe de la rencontre de l'éternel.

¹¹⁸ A. Bellaïche-Zacharie, *Don et retrait dans la pensée de Kierkegaard*, p. 290

¹¹⁹ *Id.* p. 289

¹²⁰ « A présent, c'est juste l'instant – je peux le laisser passer ; mais après, il y aurait une éternité à me repentir de ne pas l'avoir saisi. ». Pap. X IA 302 (1849)

¹²¹ PM p. 230

¹²² PM p. 131

c) Spéculation et christianisme

Mais cette lutte entre les deux stades extrêmes renvoie aussi à l'opposition entre spéculation et christianisme. En ce sens, cette dichotomie semble faire l'objet d'une mise en abîme référant simultanément à l'opposition entre socratisme et platonisme d'un côté, et spéculation et christianisme de l'autre. La feinte esthétique consiste en effet pour Kierkegaard en une stratégie visant à combattre l'intellectualisme de son époque. En construisant alors cette sphère selon les catégories de la réflexion, il se place sur le terrain même de son adversaire. Ce parallèle est mis en évidence dans le *Post-scriptum*. Son auteur, ressaisissant la partie esthétique de *L'Alternative*, montre comment cette dernière dépeint l'esthéticien comme un individu vivant plus dans le possible que dans le réel. Et pour cette raison, elle « n'est donc pas une existence¹²³, mais possibilité d'existence dans la direction de l'existence. (...) Le sujet (...) se tient à distance de l'existence par la plus fine des ruses : par la pensée. Tous les possibles il les a pensés, et pourtant il n'a pas du tout existé. C'est pourquoi les *Diapsalmata* ne sont que des effusions purement poétiques, tandis que le reste a un contenu riche de pensée, et peut facilement induire en erreur, comme si avoir réfléchi à quelque chose équivalait à exister. »¹²⁴. L'esthétique ne fait donc que retracer le chemin de la spéculation, qui repose sur une confusion essentielle entre pensée et existence. Mais cette confusion aboutit aussi, pour l'esthéticien tout comme pour le penseur spéculatif, à un oubli de soi constitutif.

A trop regarder vers l'extérieur – vers le possible pour l'esthéticien ou vers l'historico-mondial pour le penseur abstrait – tous deux en oublient de se tourner vers ce qui les constituent le plus profondément : leur intériorité subjective. Cet oubli prend alors forme d'une distraction, détournant l'individu de l'essentiel. C'est pourquoi, *Climacus* considère cette tendance à la contemplation comme le défaut principal de ses contemporains : « L'époque est devenue contemplatrice d'une façon si prépondérante que non seulement tout le monde l'est, mais que finalement cette contemplation se trouve faussée, étant considérée comme la réalité. On sourit de la vie monacale et, pourtant (...) l'irréalité pathétique de

¹²³ Le concept *d'existence* pour Kierkegaard doit être soigneusement distingué, comme nous y invite H. Politis, de celui de *vie*. Tandis que cette dernière se définit sur le plan de l'immanence, du biologique, l'existence renvoie au contraire à la conjonction de l'éternel et du temporel au cœur de la subjectivité humaine. En ce sens, seul le stade religieux incarne une existence réellement authentique : « *L'existence* est qualitativement plus et autre que le fait *d'exister* (autrement dit l'existence comme *être-là* [en danois *Tilværelse* ; en allemand *Dasein*]). L'existence est aussi qualitativement bien plus que la vie (biologique et socio-historique) parce qu'elle inclut une dimension heuristique et dynamique. », H. Politis, *Le Vocabulaire de Kierkegaard*, p. 21

¹²⁴ PM p. 168

l'ermite est de beaucoup préférable à l'irréalité comique du penseur pur ; et pourtant l'oubli passionné de l'ermite qui lui enlève le monde entier, est bien préférable à la distraction comique du penseur historico-mondial qui s'oublie lui-même. »¹²⁵. Prisonniers de la réflexion, l'esthéticien, tout comme le penseur abstrait, se rapportent au réel par le biais de l'imagination ; c'est pourquoi, leur existence ne réalise jamais la synthèse du présent et de la présence. La pure contemporanéité à soi requiert d'être vécue dans une instantanéité ne se donnant que sur le mode de l'exister, et non du penser. D'où pour Kierkegaard la volonté de rétablir la primauté du *vécu*. La pensée abstraite, c'est à dire l'anticipation du présent ou inversement sa ressaisie intellectuelle, confine l'individu dans cette absence à soi constitutive de l'esthétique et de la spéculation. C'est pourquoi, relevant cette contradiction, il remarque que « la plupart des hommes ont toujours assez de sentiment religieux pour devenir présents à eux-mêmes à un *moment du passé ou de l'avenir*, mais non dans le *présent*. »¹²⁶. Leur existence est donc essentiellement inauthentique. L'instant n'est jamais pour eux que l'occasion de se projeter imaginativement hors d'un présent substantiel, vers une réalité fantomatique, car déjà passée ou simplement à venir. Aussi Kierkegaard affirme-t-il la nécessité de suspendre le sens au profit du geste, le penser à celui de l'exister. Le stade religieux symbolise, par rapport à l'esthétique qui se maintenait sur le plan de la réflexion, l'avènement d'un individu nouveau se mettant lui même en péril en engageant *existentiellement* sa propre vie.

L'instant semblait au premier abord offrir l'indice d'une certaine proximité entre les deux stades les plus extrêmes ; il se révèle comme un élément commun à ces deux sphères, quoique ressenti, éprouvé, expérimenté de manière chaque fois différente d'une sphère à l'autre. Ainsi, l'instant apparaît *simultanément* comme une catégorie commune à ces deux sphères, mais aussi comme l'élément au regard duquel se révèle leur divergence la plus profonde. L'instant passager de l'esthétique ne coïncide nullement avec celui du religieux qui lui est rencontre de l'éternel dans le temporel. Considérés comme deux entités séparées, le temporel et l'éternel restent abstraits. La pure instantanéité de l'esthétique se perd dans la succession temporelle, car l'instant n'acquiert de consistance que lors de sa mise en relation avec l'éternel.

¹²⁵ PM p. 213-214

¹²⁶ OC XII ; *Le livre sur Adler*, p. 191

En ce sens, l'esthétique et le religieux renvoient à deux types d'existence évoluant parallèlement, mais se dirigeant dans des directions opposées. Si l'idée d'une proximité formelle entre ces deux sphères se désagrège donc à l'analyse, l'ambiguïté pouvant être levée à la lumière de cette formule du *Concept d'angoisse* : « L'instant signifie le présent comme chose qui n'a ni passé, ni avenir ; car c'est là justement l'imperfection de la vie sensuelle. L'éternel signifie aussi le présent qui n'a ni passé ni avenir, mais cela même est sa perfection. »¹²⁷, toutefois la question de leur proximité acquiert une nouvelle inflexion dès lors que l'on confronte ces deux stades à celui de l'éthique.

Alors que l'esthéticien et l'homme du religieux vivent tout deux dans l'instant, l'homme de l'éthique est celui qui choisit d'inscrire son existence dans le temps et dans le devenir. Selon lui, le défaut principal de l'esthéticien est de ne pas penser de façon historique et c'est pourquoi il s'adresse à lui en ces termes : « tu n'es jamais que dans le moment ; aussi ta vie s'éparpille-t-elle sans que tu puisses en donner raison. (...) Dans l'éthique, je suis au dessus de l'instant, dans la liberté. »¹²⁸. Pourtant, si l'éthique discrédite l'instant au nom d'une continuité temporelle, l'élément du temps faisant retour dans le stade ultime de la dynamique, est bien à nouveau l'instant. Et en ce sens, selon J. Wahl, cette catégorie nous laisse en face de ces « deux sphères extrêmes, l'esthétique et la religieuse. Et il faut bien croire qu'il y a des communications assez profondes entre elles, puisque Kierkegaard est passé de l'une à l'autre, comme l'avait d'ailleurs fait Pascal, quand il allait du divertissement au dialogue avec Dieu. »¹²⁹. Tandis que la temporalité esthétique achoppe sur la répétition d'un instant vide de sens, au stade éthique le temps acquiert consistance et continuité par l'intermédiaire de cette reprise éthique, en laquelle l'individu retrouve sans cesse ce qu'il a déjà connu une fois. Mais le religieux ne s'inscrit nullement dans cette continuité. Il

¹²⁷ CA p. 253 : la métaphore du regard symbolise l'irruption sensible de la transcendance au cœur de l'instant : « Le mot d'instant en danois (comme en allemand *Augenblick*, mot à mot coup d'œil) étant une métaphore n'est par conséquent guère commode à manier. C'est pourtant un beau mot à le considérer. Rien en effet n'a la vitesse du regard, et pourtant il est commensurable au contenu de l'éternité. (...) Un regard est donc une catégorie du temps, mais bien entendu du temps dans ce conflit fatal où il est en intersection avec l'éternité. ». *Id.* Le thème du regard, symbolisant ici le chiasme entre temporel et éternel, transcendance et immanence, sensible et intelligible, apparaît comme étant proprement chrétien et marque à nouveau cette opposition récurrente entre paganisme et christianisme : « Il est curieux de voir l'art grec culminer dans la statuaire où justement le regard fait défaut. La raison profonde cependant en est que les Grecs ne concevaient pas le concept de l'esprit dans sa portée la plus profonde ni par conséquent dans leur vrai sens, le sensuel et le temporel. Quel contraste offre le christianisme, où justement on représente Dieu comme un œil ! » La métaphore du regard entrecroise le sensuel et le spirituel ; l'instant apparaissant alors comme le fond sensible sans lequel l'éternité ne pourrait jamais prendre sens pour un individu existant.

¹²⁸ OC IV ; A2 p.163

¹²⁹ J.Wahl, « Espoir et désespoir chez Kierkegaard. *Brefs exemples d'une grande dialectique* », Kierkegaard. *L'Un devant l'autre*, p. 271

symbolise à nouveau le retour à l'instant, et dans les écrits esthétiques, sa valeur transcendante est déjà pressentie. Dans la première partie des *Stades sur le chemin de la vie*, intitulée *In Vino veritas*, Victor Eremita remarque : « l'instantané est la plus divine de toutes les catégories et mérite l'honneur de la locution latine *ex templo*, puisqu'il est le point de départ du divin dans la vie. »¹³⁰. Néanmoins, cette proximité apparente est également source de toute cette confusion que Kierkegaard s'attache à rétablir par le biais de sa dialectique des stades. Et si l'esthétique est considérée comme menaçante, c'est en ce sens qu'elle induit un rapport au temps proche du religieux, mais parfaitement aporétique.

¹³⁰ OC IX ; SCV p. 23

2) Le paradoxe

La catégorie de *l'instant*, en tant que rencontre du temps et de l'éternité, nous donnait déjà un indice de l'importance du concept de paradoxe dans la pensée de Kierkegaard. Toute sa conception de la vérité découle en effet de cette notion fondamentale. L'homme possède, à la différence des autres créatures, la capacité singulière de se rapporter à l'absolu, à ce Dieu qui exige de lui le respect de certains impératifs éthiques. La question essentielle qui se pose dès lors à lui est celle de la conciliation de son être empirique avec ces exigences éternelles, dont le *télos* transcende radicalement le monde de la finitude : comment réunir sur un plan purement existentiel ces contraires qualitatifs que sont le fini et l'infini, le temporel et l'éternel ?

La pensée kierkegaardienne se fonde ici sur une opposition constante : celle du savoir et de la foi. La sphère du savoir, culminant avec la science métaphysique et reposant sur une connaissance directe et logique du monde, mais aussi de l'homme, échoue à résoudre le problème de cette vérité proprement existentielle. L'abstraction métaphysique ne propose en effet aucune solution à la question de la réunion de ces opposés qualitatifs au sein de l'existence de l'individu. Or, c'est à ce problème précisément que se trouve confronté tout individu qui, comme Socrate tente d'approfondir sa connaissance de lui-même, ou alors comme le chevalier de la foi expérimente la rencontre de l'absolu. Ici, le savoir rationnel reste impuissant. Il ne peut répondre à cette contradiction qualitative opposant l'être empirique et fini de l'homme aux exigences infinies de la transcendance. Seule la foi peut dissoudre ce paradoxe.

Comme en témoignent les figures de Socrate et du chevalier de la foi, mais aussi celle du chrétien authentique, ou encore le personnage même du Christ incarnant ce « paradoxe absolu, qui est un scandale pour les juifs, une folie pour les grecs et l'absurde pour l'intelligence »¹³¹, le paradoxe peut prendre différentes formes dans l'existence de l'individu. Nous allons ainsi tenter de mettre en évidence comment cette catégorie, qui se modifie selon la progression de l'individu sur le chemin de la vie, apparaît elle aussi à l'instar de *l'instant*, comme une notion témoignant simultanément d'une convergence des deux stades extrêmes, mais aussi de leur divergence la plus profonde. Qu'il s'agisse de la sphère esthétique ou de celle du religieux, chacune peut se définir comme aspiration de l'individu à établir un

¹³¹ PM p. 145

rapport avec une entité qui l'excède infiniment : la sensualité ou le savoir pour l'esthéticien, la transcendance pour l'homme du religieux.

a) Paradoxe démoniaque et paradoxe divin

En ce sens, puisque les sphères esthétique et religieuse signifient la mise en relation de deux entités hétérogènes – l'individu et l'absolu – elles se prêtent donc toute deux à l'affirmation d'un paradoxe. Kierkegaard le nomme paradoxe démoniaque au stade esthétique, et paradoxe divin au stade religieux. Comme le met en effet en lumière J. Wahl, « Dans sa théorie du stade esthétique, Kierkegaard avait exprimé un aspect, et un des plus profonds du romantisme allemand : ce besoin de transfigurer la réalité en poésie, de se perdre dans l'instant et finalement dans le souvenir. Mais le romantisme a un aspect encore plus profond. Sous l'hédonisme, nous découvrons le démonisme. Le génie romantique, c'est l'homme dépassant le domaine du général. Est démoniaque, dit Kierkegaard, toute individualité qui, sans médiation, seule par soi-même est en relation avec l'idée, en relation particulière avec le divin. »¹³². Qu'il soit démoniaque ou divin, le paradoxe apparaît comme une catégorie commune aux deux stades.

Dans l'esthétique, il prend forme d'un amour absolu de la sensualité par exemple ou encore repose sur la volonté d'accéder à un savoir infini ; dans le religieux, il devient amour absolu pour le divin; Il est ici remarquable que la seconde partie de *L'Alternative*, qui ne contient pourtant pas encore la pensée d'un stade spécifiquement religieux, l'éthique s'y trouvant alors identifiée dans une même possibilité pour l'individu de surmonter son *excentricité* esthétique, l'assesseur Wilhelm y compare déjà l'amour immédiat et l'amour religieux à deux cercles concentriques ayant tous deux l'éternité pour centre : « ...l'unité supérieure est un retour à l'immédiat (...) Cette sphère supérieure est celle du religieux où finit la réflexion de la raison (...) Dans la sphère du religieux, l'amour retrouve l'infini qu'il a vainement cherché dans l'amour réfléchi. Mais si le religieux, supérieur à tout ce qui est terrestre, est en même temps et aussi certainement, non pas excentrique, mais concentrique à l'amour immédiat. »¹³³. Nous pouvons poursuivre ce parallèle en mettant côte à côte deux figures représentatives de chacune de ces sphères, avec le personnage de Don Juan pour

¹³² J. Wahl, « Kierkegaard : l'angoisse et l'instant », *Kierkegaard. L'Un devant l'autre*, p. 51

¹³³ OC IV ; A2 p. 28

l'esthétique et celui d'Abraham pour le religieux. Don Juan, ce personnage en proie à « un démoniaque désir de vivre »¹³⁴, incarne en effet à sa manière, l'affirmation d'un absolu : celui de la sensualité se faisant principe. Il aime la *femme-en-soi* de manière absolue. C'est pourquoi, l'auteur de *L'Alternative* précise, avec Don Juan, « je n'ai plus un homme précis, mais une force de la nature, le démoniaque, qui se lasse ou cesse aussi peu de séduire que le vent de souffler (...) Avant Don Juan, jamais la sensualité n'a été conçue comme principe ; aussi l'éros est-il avec lui déterminé par un nouvel attribut : il est ici *séduction*. »¹³⁵. Il y a ici paradoxe puisque Don Juan, en tant qu'individu fini, entend accéder de manière immédiate au plan d'un absolu qui l'excède nécessairement et infiniment. Don Juan occupe ainsi par rapport au stade esthétique¹³⁶ une position parallèle à celle d'Abraham dans le religieux.

Toutefois, Abraham est quant à lui confronté à une nouvelle forme de paradoxe, décrite dans *Crainte et tremblement* comme rapport absolu à l'absolu en tant que Dieu. Et ici « ou bien donc il y a un paradoxe en vertu duquel l'Individu est, comme tel, en un rapport absolu avec l'absolu, ou bien Abraham est perdu. »¹³⁷. Mais le texte de *Crainte et tremblement* met aussi directement en rapport ces deux types de paradoxe. *Johannès de Silentio* y reprend, d'après le conte éponyme d'Andersen, la légende « d'Agnès et le triton » par laquelle il veut tenter « une esquisse en direction du démoniaque »¹³⁸. Celle-ci lui permet de confronter le paradoxe divin à son pendant démoniaque. Le triton incarne le séducteur esthétique, qui crucifié par l'innocence d'une jeune fille, rachète son passé de séducteur par le repentir.

Le paradoxe démoniaque représente ici *l'angoisse* face au bien et face à un engagement positif envers l'existence. Se comprenant toujours comme un défaut dans la relation de l'homme à lui-même, le démoniaque traduit un dysfonctionnement essentiel de cette synthèse d'âme et de corps, portée par l'esprit, que constitue l'homme. Mais l'angoisse est aussi très précisément liée à l'esprit. Plus il y a d'esprit, plus il y a d'angoisse, et c'est la

¹³⁴ OC III ; A1 p. 123

¹³⁵ OC III ; A1 p. 90

¹³⁶ Nous aurions indifféremment pu utiliser le personnage de Faust qui lui aussi exprime à sa manière cette tentative d'entrer en relation avec un absolu : celui de la connaissance. Il est en ce sens le pendant intellectuel de Don Juan. Le séducteur incarnait l'immédiateté sensuelle, Faust celle de l'esprit ; il refuse tout intermédiaire entre lui et l'absolu, veut le saisir immédiatement : « Don Juan exprime donc le démoniaque sous l'angle de la sensualité, et Faust, le démoniaque sous l'angle de cet esprit qu'exclut l'esprit chrétien. Ces idées sont essentiellement liées ; elles ont beaucoup de ressemblance. » OC III ; A1 p. 87

¹³⁷ OC V ; CT p. 205

¹³⁸ OC V ; CT p. 182 Kierkegaard reprend ici le thème central d'une lettre adressée à Régine datant du 9 Décembre 1840 dans laquelle il se compare lui-même au triton de la légende : « ma vie véritable n'est pas dans le monde extérieur et visible, mais dans les profondeurs secrètes de l'âme (et quelle image d'elle est plus belle et plus juste que l'océan ?), et voilà pourquoi je n'ai rien à qui me comparer, si ce n'est un triton. ». *Correspondance*, trad. du danois par A.-C. Hubbard, Paris, Syrtes, 2003, p.106-107

raison pour laquelle on ne la retrouve pas chez l'animal. N'étant pas posé comme esprit, l'animal est sujet à la peur, autant dire que sa crainte est celle d'un objet déterminé, ayant une cause précise. L'angoisse au contraire se caractérise par son indétermination. Elle est ce vertige qu'éprouve l'esprit face à la réalité de la liberté alors comprise comme « possibilité offerte à la possibilité ».¹³⁹ De ce fait, elle possède aussi de nombreuses déclinaisons, variant selon son objet ou son degré de conscience. Dès lors que la notion de péché héréditaire est posée, l'angoisse peut se manifester selon deux formes majeures : elle est soit vertige devant la possibilité du bien, soit devant celle du mal. Si l'individu est angoissé par le mal, il appartient à la sphère du bien, et c'est la possibilité du péché, comme réalité toujours déjà présente, qui le plonge dans l'angoisse. Mais cet état qu'on ne rencontre que chez les natures profondes, portant déjà en elles la possibilité de la vie la plus haute, s'oppose à cet état démoniaque dans lequel, prisonnier de la sphère du mal, l'individu est angoissé par le bien. L'esprit démoniaque est celui qui, s'enfermant dans son propre monde, entend se soustraire à la communication avec le bien. C'est alors un rapport paradoxal à la notion de bien, signifiant essentiellement la délivrance et le recouvrement de la liberté, qui s'installe. La liberté perdue devient alors servitude, en ce sens que c'est la possibilité même de la liberté, ou plutôt le rapport involontaire que l'individu se voit contraint d'entretenir avec elle, qui est source d'angoisse. Désireux de s'enfermer lui-même dans cette servitude, en se coupant de toute relation à l'extériorité, l'esprit découvre toutefois qu'il lui est impossible de s'affranchir totalement de sa liberté perdue¹⁴⁰. De cette situation dérive alors un état de souffrance et d'angoisse propre au démoniaque.

Mais tandis que le démoniaque entraîne l'individu toujours plus loin dans le péché et la servitude, le religieux le mène au contraire vers le bien et la liberté. C'est pourquoi, le démoniaque se donne comme l'image inversée du religieux, dont il n'est que la caricature. Pour cette raison subsiste aussi entre eux une ambiguïté fondamentale, autorisant une possible confusion entre esthétique et religieux. Alors si le concept de démoniaque s'oppose directement à celui de divin, pourtant *Johannès de Silentio* souligne, en référence à la légende d'Agnès et du triton, l'équivoque présidant à la compréhension de leur rapport : « Grâce au démoniaque, le triton serait ainsi l'Individu et comme tel au-dessus du général. Comme le divin, le démoniaque à la propriété de faire entrer l'Individu en rapport absolu

¹³⁹ OC VII ; *Le Concept d'angoisse*, p. 144

¹⁴⁰ « Le propre du démoniaque n'est pas de se renfermer avec quelque chose, mais de se renfermer lui-même ; ainsi par une profonde singularité de la vie, la servitude se constitue elle-même prisonnière. » OC VII ; *Le Concept d'angoisse*, p. 221

avec lui. Telle est son analogie avec le paradoxe dont il est question ici ; cette contrepartie offre par la suite une certaine ressemblance capable de faire illusion. »¹⁴¹. Tous deux se comprennent donc comme la forme particulière d'une relation à l'absolu. Et c'est pourquoi, selon J. Wahl, cette analogie induit une ambiguïté fondamentale entre le démoniaque et le divin : « puisque nous savons que la grandeur d'un homme se mesure à l'énergie de son rapport avec Dieu, même si, comme le démoniaque, il donne à ce rapport une forme tout à fait défectueuse, il nous reste à voir si, de ce paradoxe démoniaque, on ne peut faire un paradoxe divin, si ce tremblement de terre n'est pas éternellement contemporain du rachat du monde sur le Golgotha, si l'âme isolée de tout, par là même ne se retrouve pas unie à Dieu, et si le sacrilège ne mène pas au sacré. »¹⁴². La proximité de ces deux formes de paradoxe tient à ce que le démoniaque se comprend, tel que le divin, comme un rapport paradoxal à l'absolu. Cependant, ce rapport est essentiellement *défectueux* : ces deux modalités, qui semblent identiques du point de vue de la forme, se distinguent en réalité qualitativement.

Cette similitude apparente des deux stades extrêmes naît d'une ambiguïté fondamentale. La catégorie du démoniaque apparente en effet l'esthétique à une parodie de religieux. Le *Quidam* de l'expérience de Frater Taciturnus, défini dans la dernière partie des *Stades* comme « une figure démoniaque à tendance religieuse. »¹⁴³ nous en donne un indice. Cette définition se trouve encore reprise sous une autre forme dans une note des *Papirer* : « La vie religieuse naît dans une approximation démoniaque (Le Quidam de l'expérience) ; l'humour en est comme le fond originel et l'incognito (Frater Taciturnus) ».¹⁴⁴ Replacé schématiquement dans la dialectique des stades de l'existence, le démoniaque apparaît ainsi comme cette sphère située aux confins de l'esthétique, et se donnant à l'individu comme la contrefaçon d'une existence proprement religieuse. L'esprit démoniaque confond le caractère faussement absolu de l'objet de sa quête avec l'absolu véritable. Le *comment* de ce passage censé mener l'individu de cette caricature de religieux, vers une existence authentique, se trouve résolu par *Anti-Climacus* dans la *Maladie à la mort*. L'individu démoniaque souffre de l'une des plus hautes formes du désespoir. Il veut être lui-même à un tel point, qu'il refuse de fonder son moi en Dieu. Or, la seule possibilité de vaincre le désespoir consiste à vouloir être soi, mais en rapportant en même temps son moi à Dieu. Le désespoir résulte en effet

¹⁴¹ OC V ; CT p. 185;

¹⁴² J. Wahl, « Kierkegaard : l'angoisse et l'instant », *Kierkegaard. L'Un devant l'Autre*, p. 53

¹⁴³ OC IX ; SCV p. 445

¹⁴⁴ *Pap.* VIA 41 (1845)

toujours, pour *Anti-Climacus*, d'une dysharmonie du moi conçu comme rapport se rapportant en même temps à lui-même et à la puissance qui l'a posé. Or l'individualité démoniaque rejette la possibilité d'un tel rapport, car « l'éternité lui fait peur pour une raison toute particulière : il craint qu'elle ne le dépouille de l'avantage infini qu'il a, au sens démoniaque, sur les autres hommes ; il craint qu'elle ne le prive du droit qu'il a, au sens démoniaque, d'être ce qu'il est. – Il veut être lui-même ; il a commencé par l'abstraction infinie du moi et il a fini par être si concret qu'il serait impossible de devenir éternel de la sorte ; cependant en son désespoir, il veut être lui-même. Quelle démence démoniaque ; sa fureur est au comble à la pensée que l'éternité pourrait s'aviser de lui retirer sa misère »¹⁴⁵. Le démoniaque renvoie donc à un type d'individualité, qui faute de se choisir véritablement, reste retenu dans l'exaltation de soi. Par une telle affirmation égocentrique, elle se tient également au plus loin de cette désappropriation de soi en Dieu, qu'expérimente le chevalier de la foi.¹⁴⁶

La question de leur ambiguïté serait alors définitivement close, si le texte de *Crainte et tremblement* ne nous proposait pas encore une autre lecture de leur rapport. Car, si ces deux formes de paradoxe se distinguent qualitativement, en revanche elles possèdent cette caractéristique commune d'isoler l'individu de l'ordre général. C'est donc à partir du stade éthique, alors déterminé comme frontière en deçà de laquelle se trouve relégué le démoniaque, et au-delà de laquelle surgit le divin, qu'il nous faudra maintenant comprendre l'ambiguïté subsistant entre ces deux formes de paradoxe. L'éthique représente en effet ce plan médiateur à partir duquel se construit un rapport de symétrie entre ces deux existences, le démoniaque apparaissant comme le négatif du divin.

¹⁴⁵ OC XVI ; MM p. 228

¹⁴⁶ Comme le relève A. Clair : « Le démoniaque est condamné à ne pouvoir vivre. Il porte en effet en lui un élément d'auto-destruction. Sa nature, c'est de tendre l'égotisme jusqu'à son extrême limite, c'est à dire d'exclure toute relation avec quoi que ce soit d'autre que soi-même. C'est en cela que le démoniaque porte en lui sa mort ; il est la "maladie à la mort" au point ultime. », *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993, p. 135

b) Du général au particulier ; du particulier au singulier

L'homme du paradoxe, que celui-ci soit divin ou qu'il prenne la forme défectueuse du démoniaque, est celui qui tente d'établir une relation absolue avec l'absolu. Il devient ainsi l'Individu, et serait « comme tel au-dessus du général »¹⁴⁷. L'analogie entre ces deux formes de paradoxe, consistant en ce que l'individu est plus grand que le général, a pour conséquence de les opposer à la sphère éthique. Celle-ci se caractérise en effet comme vie selon la généralité. Il appartient à l'auteur de *Crainte et tremblement* de la définir précisément : « L'éthique est comme tel le général, et à ce titre ce qui est applicable à chacun, ce que d'un autre côté on peut encore expliquer en disant qu'il est applicable à chaque instant. Il repose immanent en soi-même, sans rien d'extérieur qui soit son *télos*, étant soi-même *télos* de tout ce qui lui est extérieur ; et une fois que l'éthique se l'est intégré, il ne va pas plus loin. »¹⁴⁸. L'éthique est ici définie en termes de généralité normative. Elle incarne en effet le devoir impératif pour chaque individu de se conformer à une loi commune régissant l'ordre social ; le général se présentant alors comme cette norme permettant d'estimer la validité des actions humaines.

Or, l'individu, qu'il soit prisonnier du paradoxe divin ou démoniaque, ne peut se plier à la règle morale. Il est en effet celui, qui dans l'affirmation du paradoxe, revendique aussi sa propre individualité, en dépit du général.¹⁴⁹ *Johannès de Silentio* choisit en effet de définir l'ordre éthique par rapport à cette limite du général, qui est aussi celle de l'individu ordinaire. Or, le paradigme d'Abraham, interroge précisément la légitimité d'une telle limite. Il est cet individu, qui affirme sa propre singularité en transgressant une loi inconditionnelle, celle de l'interdit du meurtre. Abraham devient ainsi, en répondant à l'injonction divine lui ordonnant d'enfreindre la loi, un meurtrier selon les critères propres à la sphère éthique. Et c'est pourquoi, il est possible d'établir un parallèle entre le démoniaque et le divin. Tout acte ne respectant pas la norme prescrite par la généralité se trouve condamné sans aucune autre

¹⁴⁷ OC V ; CT p. 185

¹⁴⁸ OC V ; CT p. 146

¹⁴⁹ J. Wahl souligne au sujet de cette proximité entre ces deux modalités du paradoxe : « l'homme du démoniaque a dépassé le domaine du général, précisément parce qu'ayant une relation particulière avec le général, il le transforme en particulier. Il est un être replié, enfermé dans son individualité, vivant dans son silence, dans le domaine sacré du particulier. Mais ce silence sera tantôt la ruse du démon, et tantôt le témoignage de Dieu. L'homme religieux et le criminel sont tous deux démoniaques ; (...) le Séducteur de Kierkegaard comme l'Apôtre. "Des natures de cette sorte sont soit perdues dans le paradoxe démoniaque, soit délivrées dans le paradoxe divin." Elles sont avec le divin dans une relation ambivalente. Elles sont attirées par lui et se détournent de lui. Elles sont l'objet d'une jalousie divine et d'une préférence divine. *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae.* », « Kierkegaard. L'angoisse et l'instant », *Kierkegaard. L'Un devant l'autre*, p. 53

forme de discrimination. Qu'il s'agisse du meurtrier d'*en haut*, tel que le chevalier de la foi, ou du criminel d'*en bas*, tel que l'esprit démoniaque, l'éthique stigmatise tout acte dès lors qu'il enfreint la loi du général, que celui-ci se situe indifféremment *en deçà* ou *au delà* de la norme. En ce sens, paradoxe démoniaque et divin possèdent en commun cette faculté de se distinguer de la généralité. Kierkegaard évoque dans une note, la différence séparant l'individu éthique, dont l'existence consiste à se conformer à la *normalité* prescrite par le général, de tout autre individu qui refuse ce nivellement : « Que les génies et aussi les criminels, en somme tous ceux qui, d'une façon ou d'un autre, sont en dehors du général, soient superstitieux, qu'y a-t-il d'étonnant à cela ? Il s'avancent sur des chemins inconnus ou défendus. C'est pourquoi leur attention se fixe d'après des règles différentes et sur des objets différents de ceux des autres hommes. La croyance (des autres) au vraisemblable, leur sécurité à l'intérieur du vraisemblable, est, en un autre sens, une immense superstition. »¹⁵⁰. Cette même distinction semble aussi dissocier les personnalités démoniaque et religieuse de l'homme du commun.

Tous deux, refusant d'emprunter les chemins pré-tracés par la généralité, se trouvent indifféremment mis au ban de la société. Leur refus de se plier à la norme, engendre un conflit irréductible avec le reste du monde. Ainsi, par exemple ce personnage éminemment esthétique qu'est Don Juan, retenu sur le plan de l'immédiateté sensuelle, vit nécessairement en rupture avec la société. L'infidélité détermine l'essence même du personnage¹⁵¹ et le place en rapport conflictuel avec la norme sociale et morale, qui exige mariage et fidélité. La confrontation de ce personnage à celui de l'assesseur Wilhelm tel qu'il est dépeint dans la deuxième partie de *L'Alternative*, nous en donne le meilleur exemple. Ce représentant du deuxième stade de la dialectique oppose à l'infidélité esthétique, le mariage comme centre de la vie éthique. Il affirme en effet : « j'ai coutume de me présenter en ma qualité d'époux ; cet état est vraiment pour moi le plus important dans la vie. (...) Je me voue à mon travail, à ma femme, à mes enfants et, loin de voir en ce dévouement un sacrifice, j'y trouve au contraire ma joie et mon contentement »¹⁵². Le mariage apparaît comme cette catégorie réalisant pleinement l'idéal éthique. Pour l'éthicien, celui qui ne se marie pas « pèche contre l'humain en sa généralité qui lui est aussi donné comme tâche à réaliser ; en revanche celui qui se

¹⁵⁰ *Pap.* X 3 A 721(1851)

¹⁵¹ « Don Juan (...) est essentiellement séducteur. Son amour ne relève pas de l'âme, mais des sens et, suivant son concept, l'amour sensuel n'est pas fidèle, mais infidèle absolument ; il n'aime pas une seule personne, mais toutes, c'est à dire qu'il les séduit toutes. » OC III ; A1 p. 91

¹⁵² OC IV ; A2 p. 154

marie réalise le général. »¹⁵³. A l'opposé, le chevalier de la foi est à nouveau celui qui enfreint la loi éthique en omettant l'instance de la famille. Obéissant à l'injonction divine, Abraham passe outre son devoir de père. Et ce geste que nul ne peut comprendre, il choisit de l'accomplir en dépit de toute injonction éthique ; car pour lui, la famille incarnait en effet la plus haute instance éthique : « Abraham a donc gardé le silence : il n'a parlé ni à Sara, ni à Eliézer, ni à Isaac ; il a négligé les trois instances éthiques ; car l'éthique n'avait pour Abraham de plus haute expression que la vie de famille. »¹⁵⁴. Ce geste, il ne peut l'accomplir qu'en vertu de l'absurde. La raison démontre en effet clairement qu'il s'agit là d'une folie, et c'est pourquoi, l'homme éthique ne peut comprendre cet acte sacré autrement qu'en terme d'assassinat : « au point de vue éthique, la conduite d'Abraham s'exprime en disant qu'il voulut tuer Isaac, et au point de vue religieux, qu'il voulut le sacrifier. »¹⁵⁵. L'un se soumet à la raison et ne peut admettre qu'il y ait une instance plus haute ; l'autre en franchit par sa foi les frontières, et c'est pourquoi l'éthique est pour lui *téléologiquement suspendue*.

Cette omission de la famille au profit d'une cause transcendante traduit une distinction essentielle entre les stades éthique et religieux. Elle se trouve illustrée par ces deux personnages antagonistes que sont le héros tragique et le chevalier de la foi. Le héros tragique, tel Agamemnon ou Jephté, peut également sacrifier son enfant en vertu d'une cause supérieure, cependant son acte porte toujours une signification compréhensible pour le reste de l'humanité. S'il néglige ses devoirs éthiques en vertu d'une instance plus haute, en l'occurrence le peuple ou l'Etat, son acte possède toujours une justification compréhensible par tous. Pour lui, le général demeure l'instance la plus haute et tout acte doit viser à le réaliser. Le héros tragique ne peut comprendre la raison d'un sacrifice dont le général ne tire aucun profit, et c'est pourquoi il n'est pas en mesure de saisir pleinement la signification de l'acte d'Abraham. En s'adressant personnellement à Abraham et en lui ordonnant le sacrifice d'Isaac, Dieu exige de lui qu'il rompe avec l'éthique, en tant qu'ordre général. A l'inverse, le héros tragique sacrifie tout au général, « ses actes, toutes ses impulsions appartiennent au général ; il est manifesté et, dans cette manifestation, il est le fils bien-aimé de l'éthique. Sa situation ne s'applique pas à Abraham qui ne fait rien pour le général et demeure caché. Nous sommes alors en présence du paradoxe. Ou bien l'Individu peut comme tel être en rapport absolu avec l'absolu, et alors l'éthique n'est pas ce qu'il y a de plus élevé, ou bien

¹⁵³ OC IV ; A2 p. 270

¹⁵⁴ OC V ; CT p. 199

¹⁵⁵ OC V ; CT p. 124

Abraham est perdu ; il n'est ni un héros tragique, ni un héros esthétique. »¹⁵⁶.

Envisagé à partir de l'éthique, le parallèle entre les deux sphères extrêmes s'accroît donc. Alors que le démoniaque, par son refus de se conformer aux devoirs éthiques, se maintient en deçà de l'ordre général, le chevalier de la foi, par son rapport absolu à l'absolu, se projette au delà. S'il existe donc une certaine correspondance entre les deux stades extrêmes de la dialectique, elle pourrait se traduire par ce refus de se conformer à la norme du général. C'est pourquoi l'esthéticien, comme le chevalier de la foi sont tous deux, tel que le relève J. Wahl, « situés au-delà de la moralité, au-delà du général et du continu. Simulation et brusquerie, tels sont les deux traits essentiels par lesquels le démoniaque d'en haut et le démoniaque d'en bas se répondent. L'un dissimule le pire ; l'autre dissimule le meilleur. Le messager de Satan sort des ténèbres avec la rapidité de l'éclair ; avec la même rapidité apparaît l'envoyé de Dieu. L'un nous présente la soudaineté des actes manqués ; l'autre la soudaineté de son élan vers Dieu. »¹⁵⁷.

c) Le stade éthique et son rapport à la *Sittlichkeit* hégélienne.

La définition de l'éthique, telle qu'elle se présente dans *Crainte et tremblement*, fait écho à la conception hégélienne de l'Etat. Ce lien apparaît tout d'abord lorsqu'on prête attention à la terminologie utilisée par Kierkegaard. Afin de désigner le champ de l'éthique, Kierkegaard utilise trois concepts distincts : *ethisk*, *saedelig*, *moralsk*.¹⁵⁸ Dans son ouvrage consacré à l'éthique kierkegaardienne, André Clair nous propose une traduction reprenant la spécificité de chacun de ces termes. Si *moralsk* se traduit de façon évidente par « moral », en revanche les deux autres termes ne trouvent pas d'équivalents propres en français, car ils sont tous deux confondus sous la même désignation d'éthique. *Det ethiske* renvoie directement au stade éthique et peut également se traduire par l'« ordre éthique ». Ce concept se trouve explicité par *det saedelige*, le « monde éthique », la « vie éthique », qui renvoie au côté concret et substantiel de la notion¹⁵⁹. André Clair nous montre encore comment le stade éthique (*det ethiske*) est en relation étroite avec la vie éthique (*det saedelige*) telle que Hegel la conçoit. La notion de *Saedelighed* renvoie explicitement à la *Sittlichkeit* hégélienne, qui

¹⁵⁶ OC V ; CT p. 199

¹⁵⁷ J. Wahl, « Kierkegaard. L'angoisse et l'instant », *Kierkegaard. L'Un devant l'autre*, p. 56

¹⁵⁸ Voir l'analyse de H. Politis consacrée à la distinction des ces différents termes dans *Le Vocabulaire de Kierkegaard*, p.18-21

¹⁵⁹ André Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, Paris, P.U.F., 1997, p. 67

n'est autre que la vie éthique telle qu'elle se réalise dans l'effectivité des mœurs d'un groupe humain¹⁶⁰. La société repose sur un Etat de droit se fondant sur l'obligation faite aux individus de se plier aux régulations objectives des différentes activités humaines. Tel que l'expose Hegel dans *Les Principes de la philosophie du droit*, la vie éthique doit alors garantir, grâce à son caractère transcendant, une certaine objectivité sociale : « Le contenu objectif de la moralité qui se substitue au bien abstrait est, à travers la subjectivité comme forme infinie, la substance concrète. Elle pose donc en elle-même des différences qui, ainsi sont déterminées en même temps par le concept et par lesquelles la réalité morale objective obtient un contenu fixe, nécessaire pour soi, qui plane au-dessus de l'opinion et du bon vouloir subjectif. C'est le maintien des lois et des institutions existant en soi et pour soi. »¹⁶¹. Sans norme éthique ou juridique guidant l'action humaine, sans la garantie d'un certain respect du code moral, la vie sociale ne serait plus assurée.

La *famille* représente la première forme d'organisation régissant les rapports entre les sexes, et la *société civile* se constitue par le groupement de ces nombreuses familles. Les conflits pouvant éclater au sein de cette communauté trouvent alors leur solution dialectique à travers la structure économique de la société et les institutions juridiques. L'État incarne quant à lui le principe ultime d'encadrement de la société, visant à la résolution des conflits individuels : il est « la réalité en acte de l'Idée morale objective »¹⁶². Autrement dit, l'État désigne pour l'individu l'objectivité morale absolue. Il symbolise le principe unificateur de la société, et tout individu désireux de vivre dans cette communauté civile doit alors se soumettre à son cadre général.

Le stade éthique, tel que Kierkegaard le conçoit, se calque sur la conception hégélienne de la société. L'éthique correspond bien à cette réalité devenant effective à travers les usages d'une société. Elle exprime la condition de l'individu soumettant sa conscience particulière aux maximes générales de l'État, c'est à dire à ce principe représentant la vérité institutionnalisée. En choisissant de se conformer aux lois de la société et aux intérêts de la

¹⁶⁰ Tel que l'explique A. Clair, « La notion de *Saedelighed*, *Sittlichkeit*, non seulement n'est pas propre à Kierkegaard, mais caractérise, surtout dans le monde philosophique des années 1840, une problématique marquée par Hegel. La *Sittlichkeit*, c'est la vie éthique en tant qu'elle se réalise dans l'effectivité des mœurs d'un groupe humain ; elle a donc spécifiquement un caractère d'objectivité sociale, une forme d'indépendance et de transcendance par rapport aux individus ; elle est la socialité des mœurs et des coutumes, organisée selon des normes communes à une société et en référence à un Etat ; elle est donc par essence manifeste et visible à tous. Il est incontestable que cette détermination de l'éthique, comme réalité devenant effective dans les mœurs et coutumes d'une société, est en accord avec la philosophie de Kierkegaard, telle qu'elle se constitue principalement dans *Ou bien... Ou bien* et dans les *Stades*. », *Kierkegaard. Existence et éthique*, p. 68

¹⁶¹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 144, p.189-190

¹⁶² *Id.*, § 257, p.270

communauté, l'individu éthique réalise le général. Il est celui qui refuse de s'affirmer en tant qu'individu singulier, afin de prendre place au cœur de la société.

Reprenant cette conception hégélienne, *Johannès de Silentio* définit l'Individu en ces termes : « Posé comme être immédiat, sensible et psychique, l'Individu est l'Individu qui a son *télos* dans le général ; sa tâche éthique consiste à s'y exprimer constamment, à dépouiller son caractère individuel pour devenir le général. Dès que l'Individu revendique son individualité vis-à-vis du général, il pêche, et il ne peut se réconcilier avec le général qu'en le reconnaissant. Chaque fois que l'Individu, après être entré dans le général, se sent porté à revendiquer son individualité, il est dans une crise dont il ne se libère que par le repentir en s'abandonnant comme Individu dans le général »¹⁶³. Hegel identifie en effet la revendication de l'individualité à la réalisation du mal, car cette affirmation constitue selon lui une entrave à l'objectivation dans l'universel.

Dès lors, surgit également la question de la relation entre la vie éthique conçue comme généralité et la subjectivité de l'individu qui s'y rapporte. Ce problème recouvre précisément celui du rapport entre *Moralität* et *Sittlichkeit*. La sphère de la *morale* renvoie ici à l'exercice intérieur de la responsabilité pratique, tel que le cultive le monde moderne, tandis que la *vie éthique* désigne quant à elle les conduites auto-normées d'une communauté, telle que qu'elle se réalise dans la cité antique. Selon l'auteur de *Crainte et tremblement*, Hegel expose judicieusement cette difficulté : sa détermination de la vie pratique est exacte en ce sens qu'elle décrit le cheminement qui va de l'intériorité vide – la morale – à l'extériorisation dans la vie normée d'une communauté. L'individu de la *Moralität* demeure isolé, son existence restant confinée dans le seul rapport à soi. Par opposition, l'homme de la *Sittlichkeit* est celui qui se réalise dans la vie sociale : « Hegel a raison de déterminer l'homme uniquement comme Individu dans *Le Bien et la conscience*, il a raison de considérer cette détermination comme une "forme morale du mal" (cf. surtout *La Philosophie du droit*), qui doit être supprimée dans la téléologie du moral, de sorte que l'Individu qui demeure à ce stade, ou bien pêche, ou bien se trouve en crise. »¹⁶⁴. Mais, d'un autre côté, Hegel se fourvoie, selon *Johannès de Silentio*, lorsqu'il identifie la foi à cette intériorité vide ne se rapportant qu'à elle-même. Car, la foi ne relève pas de cette simple détermination, mais bien du paradoxe mettant l'individu en rapport absolu avec l'absolu : « En revanche, Hegel a tort de parler de la foi, tort de ne pas protester à haute et intelligible

¹⁶³ OC V ; CT p. 146

¹⁶⁴ OC V ; CT p. 147

voix contre la vénération et la gloire dont jouit Abraham comme père de la foi, alors que son procès devrait être révisé et qu'on devrait le bannir comme meurtrier. »¹⁶⁵. Conformément à la conception hégélienne de l'individualité comme réalisation du mal, Abraham, en tant qu'incarnation de la foi absolue et donc de l'individualité la plus grande, fait entrave à la réalisation de l'universel. Et pourtant, il est paradoxalement cet individu qui supplante toute détermination éthique, car « la foi est en effet ce paradoxe suivant lequel l'Individu est au-dessus du général, toutefois, chose importante, de telle manière que le mouvement se répète, et que, par conséquent l'Individu, après avoir été dans le général, s'isole désormais comme Individu au-dessus du général. Si telle n'est pas la foi, Abraham est perdu, il n'y a jamais eu de foi dans le monde, justement parce qu'elle y a toujours été. Car si l'éthique, c'est à dire le vertueux, est le stade suprême, et s'il ne reste en l'homme rien d'incommensurable sinon le mal, c'est à dire le particulier qui doit s'exprimer dans le général, l'on n'a pas besoin d'autres catégories que celles de la philosophie grecque... »¹⁶⁶. En ce sens, si la *Sittlichkeit* se trouve récusée, c'est au nom d'une instance plus haute qui en suspend temporairement les prérogatives, en donnant à l'individu la force de se singulariser, et de faire ainsi retour à la généralité, sans pourtant être happé par cette dernière. Et, c'est pourquoi, comme le souligne H. Politis, « l'éthico-religieux kierkegaardien, est de façon radicalement neuve, cette vie-éthique effective (non hégélienne mais nullement pré-hégélienne) entrelaçant dynamiquement généralité et singularité, (...) infini et fini, éternité et temporalité... »¹⁶⁷.

Mais, ainsi rapportée à l'éthique, la relation qui subsiste entre l'esthétique et le religieux présente encore une autre ambiguïté, notamment à travers cette affinité qui noue le paradoxe divin et son pendant démoniaque, par une impossible ouverture au monde.

¹⁶⁵ OC V ; CT p. 147

¹⁶⁶ OC V ; CT p. 147

¹⁶⁷ H. Politis, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, p. 20

3) Le silence

a) L'exigence de manifestation

Si l'éthique ordonnait à l'individu de se plier à la loi du général, elle exige également de lui sa manifestation. *Johannès de Silentio* ouvre le « troisième problème » de *Crainte et tremblement*, consacré à la question de savoir si le silence d'Abraham envers Sarah, Eliézer et Isaac peut se justifier d'un point de vue éthique, en déterminant l'éthique comme cette exigence de manifestation : « L'éthique est comme tel le général, et à ce dernier titre encore le manifeste. Défini comme un être immédiatement sensible et psychique, l'Individu est l'être caché. Sa tâche éthique consiste alors à se dégager de son secret pour devenir manifeste dans le général. Chaque fois qu'il veut demeurer dans le caché, il commet un péché et entre dans une crise d'où il ne peut sortir qu'en se manifestant. »¹⁶⁸. Ici les frontières de l'éthique se trouvent à nouveau définies en fonction d'une limite inférieure, celle de l'intériorité immédiate de l'individu. Cette vie cachée se détermine par sa vacuité et son indétermination. Elle doit atteindre sa réalité effective par la médiation de la relation à autrui et des institutions.

L'éthique renvoie en ce sens à une vie publique, se manifestant au sein du général, et s'opposant à l'intériorité secrète de l'individu. Or, une telle détermination répond précisément à la conception hégélienne qui elle « n'admet pas d'intérieur caché ni d'incommensurable qui soit fondés en droit. »¹⁶⁹. Et nous voici, selon *Johannès de Silentio* revenus au même point. S'il n'existe aucune instance plus haute que celle de l'éthique, alors Abraham est perdu, car « s'il n'y a pas un intérieur caché justifié par le fait que l'Individu comme tel est supérieur au général, la conduite d'Abraham est injustifiable ; car il a dédaigné les instances éthiques intermédiaires. Mais s'il y a un tel intérieur caché, nous sommes en présence du paradoxe irréductible à la médiation, puisqu'il repose sur le fait que l'Individu comme tel est au-dessus du général, et que le général est justement la médiation. »¹⁷⁰. Si la philosophie hégélienne est en accord avec elle-même lorsqu'elle exige la manifestation, en revanche selon l'auteur de *Crainte et tremblement*, elle ne l'est plus lorsqu'elle détermine Abraham comme le Père de la foi. Car l'existence d'Abraham, ne tenant pas compte de l'exigence éthique de manifestation, se trouverait par là reléguée à ce

¹⁶⁸ OC V; CT p. 171

¹⁶⁹ OC V; CT p. 171

¹⁷⁰ OC V; CT p. 171

stade *infra-éthique* où l'intériorité qui ne s'est pas encore manifestée est définie comme vie sensible et immédiate. Or, cette première forme d'immédiateté, par laquelle l'individu dans son repliement devient en quelque sorte à lui-même son propre absolu, est incommensurable à l'existence d'Abraham ; celle-ci témoigne en effet de cette union paradoxale de l'homme à l'absolu, mais à l'absolu en tant que Dieu. Et c'est pourquoi, la foi « n'est pas la première immédiateté, mais une immédiateté ultérieure. La première immédiateté est le domaine de l'esthétique et, ici, la philosophie hégélienne peut avoir raison. Mais la foi n'appartient pas au stade esthétique, ou alors il n'y a jamais eu de foi, parce qu'elle a toujours été. »¹⁷¹. Ici, nous nous retrouvons face à ces deux stades extrêmes de la dialectique, l'esthétique se trouvant en deçà de l'exigence éthique de manifestation, le religieux, en tant qu'immédiateté ultérieure, se situant au delà : « L'esthétique exigeait le caché et le récompensait ; l'éthique exigeait la manifestation et punissait le caché ».¹⁷² Le religieux signifie quant à lui à nouveau le retour à l'intériorisation, mais ni à cette intériorité vide de l'immédiateté première, ni à cette intériorité renvoyant à la généralité ; elle sera désormais exclusivement déterminée par l'éternel.

b) Silence esthétique et silence religieux

Tout individu refusant de se plier à l'exigence éthique de manifestation est voué à vivre replié sur sa propre intériorité. Le repli sur soi de l'immédiateté première est fermeture. L'individu est à lui-même son propre absolu, mais cet absolu est indéterminé. La vie éthique, en tant qu'ouverture à l'autre, marque la fin de cette intériorité close. De cet absolu vide et indéterminé, l'individu accède désormais à une vie relative et déterminée, car construite sur la relation à autrui. C'est en choisissant d'ancrer son existence dans le réel, c'est à dire en l'inscrivant dans le général, et la construisant selon des normes fixes, que l'homme devient concret.

L'intériorité cachée de l'immédiateté première n'accédait pas encore à cette existence éthique reposant sur la médiation de la relation à autrui, au général, ou aux institutions. L'immédiateté ultérieure de l'homme du religieux dépasse quant à elle la médiation ; son existence déterminée par l'éternel le place en situation de conflit avec les autres hommes. Le signe témoignant que cette existence supplante le stade éthique est qu'elle n'est pas dicible.

¹⁷¹ OC V ; CT p. 171

¹⁷² OC V ; CT p. 175

Elle n'est pas dicible car nul ne peut comprendre l'obéissance du chevalier de la foi à l'injonction divine : « Abraham se refuse à la médiation ; en d'autres termes : il ne peut parler. Dès que je parle, j'exprime le général, et si je me tais, nul ne peut me comprendre. Dès qu'Abraham veut s'exprimer dans le général, il lui faut dire que sa situation est celle du doute religieux ; car il n'a pas d'expression plus haute, tirée du général, qui soit au dessus du général qu'il franchit. »¹⁷³. Le langage apparaît comme une catégorie proprement éthique en ce sens qu'il exprime le général.

En ce sens, de l'exigence hégélienne d'extériorisation résulte aussi la vocation essentiellement linguistique de l'homme. Hegel écrit dans *L'Encyclopédie* : « Le langage étant l'œuvre de la pensée, on ne peut rien dire qui ne soit général. Ce qui n'est que mon opinion à moi, m'appartient en propre ; mais si le langage n'exprime que le général, je ne puis dire ce qui n'est que mon opinion. Or, l'indicible, le sentiment, la sensation n'est pas ce qu'il y a de meilleur, de plus vrai, mais ce qu'il y a de moins important, de moins vrai. »¹⁷⁴. Kierkegaard pose en regard à cette immédiateté première, relevant de l'émotion et de cet ineffable négativement connoté, l'expérience d'Abraham dont l'indicibilité transcende toute possibilité d'extériorisation. Il existe donc deux formes de silence. L'individu se situant en deçà *ou* au delà de cette limite éthique, et dont l'existence échappe à toute forme de rationalité, n'est pas encore *ou* n'est plus en mesure de traduire son expérience par des mots.

C'est pourquoi, prisonniers du paradoxe, que celui-ci soit démoniaque ou divin, l'esthéticien et l'homme du religieux sont tous deux voués au silence. Ils s'opposent alors au héros tragique dont l'action, restant toujours compréhensible, peut se traduire par des mots. Aussi l'auteur pseudonyme peut-il soutenir que dès que cette limite éthique est dépassée, alors « je m'achoppe toujours au paradoxe, c'est à dire au divin et au démoniaque car le silence est l'un et l'autre. Le silence est le piège du démon ; plus on le garde, plus aussi le démon est redoutable ; mais le silence est aussi un état où l'Individu prend conscience de son union avec la divinité. »¹⁷⁵. Cette proximité formelle justifie l'analogie entre ces deux formes d'existence. Dès lors que le silence est consécutif à l'entente mutuelle de l'Individu et de la divinité, il se comprend comme l'impossibilité à exprimer ce paradoxe au sein du général. Mais lorsque le silence traduit la ruse du démon, l'individu est alors déterminé par l'angoisse

¹⁷³ OC V ; CT p. 152

¹⁷⁴ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. III. Philosophie de l'Esprit*, trad. de l'allemand par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, § 458

¹⁷⁵ OC V ; CT p. 177

de s'engager positivement au sein de l'existence. En choisissant de se taire, il s'enferme en lui-même et refuse toute communication avec autrui. Le démoniaque incarne cette situation particulière dans laquelle l'individu prisonnier du Mal est angoissé par le Bien. C'est pourquoi, il renvoie à un rapport involontaire au bien, et n'apparaît qu'à son contact. En refusant la communication avec le bien, l'individu se replie sur lui-même, en sombrant alors dans le silence. C'est pourquoi, l'auteur du *Concept d'angoisse*, détermine le démoniaque en terme de mutisme : « le démoniaque est l'*hermétisme* (...) l'hermétisme est précisément le mutisme. (...) Le parler de tous les jours a une expression très caractéristique, quand on dit de quelqu'un qu'il ne peut délier sa langue. L'hermétique est justement le muet qui n'y arrive pas ; le langage, la parole sont des libérateurs, ceux-là mêmes qui délivrent de l'abstraction vide de l'hermétisme. »¹⁷⁶. Alors que l'éthique se conçoit comme expansion et comme communication ouverte, le démoniaque correspond à ce repli infra-éthique. Mais cet hermétisme dont résulte le mutisme ne possède aucune commune mesure avec le silence religieux. Celui-ci n'est plus conséquence d'un repli sur soi, mais d'un rapport paradoxal à l'absolu que nul ne peut comprendre.

C'est dans *Crainte et tremblement* que la spécificité du silence religieux est mise en évidence. Celui-ci se trouve constamment confronté à son pendant démoniaque, mais aussi à cette limite rationnelle qu'incarne la généralité éthique. Le silence du chevalier de la foi s'en distingue essentiellement, en ce sens qu'il résulte d'un acte absolument injustifiable. Le silence esthétique possède toujours une justification. En effet, « l'esthétique autorisait et même exigeait de l'Individu le silence quand, en se taisant, il peut sauver quelqu'un. Cela montre déjà assez qu'Abraham n'est pas dans le domaine de l'esthétique. »¹⁷⁷. Il ne garde pas le secret afin de sauver Isaac, mais parce que nul n'est en mesure de comprendre ce sacrifice qui est exigé de lui. Le silence du Père de la foi ne possède en ce sens aucune explication raisonnable. Se rendant au mont Moriah pour y sacrifier son fils, Abraham renonce à la raison et obéit en vertu même de l'absurde. Il découvre alors à ce moment qu'il lui est impossible d'exprimer sa relation particulière avec Dieu. Nul ne pourrait comprendre ce qu'il veut exprimer, pour autant que sa parole devrait refléter l'essence de sa relation absolue à l'absolu : Abraham « ne peut parler, il ne parle aucune langue humaine. Même s'il savait toutes les langues de la terre, même si les êtres chers le comprenaient, il ne pourrait parler – il parle une langue divine, il parle en langues. »¹⁷⁸. Et c'est pourquoi il ne peut se faire

¹⁷⁶ CA p. 292-294

¹⁷⁷ OC V ; CT p. 199

¹⁷⁸ OC V ; CT p. 200

comprendre ni du général, ni de ceux qu'il aime. Par son silence, il se distingue du héros tragique, propre à la sphère éthique, qui lui ne connaît pas l'isolement. Ses actes ne l'excluent en effet jamais du général, et c'est pourquoi il trouve soutien et réconfort auprès de ses proches.

Cette consolation, le chevalier de la foi n'ose même pas l'espérer. Sarah, Eliézer et Isaac, scandalisés par cet acte qu'il ne peuvent saisir, seraient en droit de lui répondre qu'il a toujours la possibilité de renoncer. Il faudrait en effet avoir fait le saut de l'absurde pour être seulement en mesure de le comprendre. C'est pourquoi Abraham ne peut se justifier auprès de ceux qu'il aime : « Abraham ne *peut* parler ; car il ne peut donner l'explication définitive (de telle sorte qu'elle soit intelligible), suivant laquelle il s'agit d'une épreuve, mais, chose à noter, d'une épreuve où l'éthique constitue la tentation. »¹⁷⁹. L'éthique, incarne paradoxalement pour le chevalier de la foi, le choix de la facilité. Le terme de tentation porte donc ici une signification inverse à celui qu'on lui prête ordinairement. Si elle désigne habituellement cette sollicitation détournant l'homme de son devoir moral, dans le cas présent, c'est le devoir moral lui-même qui devient une tentation. Suggérant à Abraham que ce sacrifice n'est pas un acte de foi, mais un meurtre, le devoir moral pourrait le soustraire à la volonté divine, qui exige de lui un acte enfreignant la loi que Dieu a lui-même édictée.¹⁸⁰

c) Le silence du poète

Mais si le silence résulte de cette expérience ultime pour l'individu d'un rapport absolu à l'absolu qu'aucun mot ne saurait traduire, il marque également le commencement de toute vie authentiquement religieuse. Kierkegaard met en lumière cet aspect dans l'un de ses *Discours pieux*, intitulé *Le Lis des champs et l'oiseau du ciel*. Justement, parce que l'homme a la faculté de parler, celle de se taire devient un art. Et cet apprentissage marque le premier pas en direction de la sphère religieuse. La parole exprime toujours l'ouverture, la possible communication avec autrui, tandis que le silence témoigne au contraire du repli de l'individu sur sa propre intériorité. Cet isolement, témoignant du refus de toute mondanité superficielle, donne à l'homme la capacité de se concentrer sur la seule idée de l'éternel. En devenant silencieux, il accomplit ainsi le mouvement de l'infini, qui est la condition

¹⁷⁹ OC V ; CT p. 201

¹⁸⁰ Mais c'est là justement le propre de ce rapport immédiat à Dieu, par lequel le chevalier de la foi n'a plus à répondre de ses actes : « Avoir un rapport immédiat à Dieu vous exempte en effet de toute responsabilité ; on a qu'à obéir à l'ordre. » *Pap. X 5 A 95* (1853)

première de toute intériorisation.

Mais celui qui sait se taire fait également preuve d'humilité. Si le silence se donne d'abord comme le signe d'une exaltation démoniaque de soi, il peut aussi à l'inverse témoigner d'une componction extrême. Et seule cette attitude mène l'individu vers le « royaume de Dieu » : « tu dois te réduire toi-même à n'être rien, à devenir un rien devant Dieu, à apprendre à te taire ; ce silence est le début, qui consiste à chercher *premièrement* le royaume de Dieu. »¹⁸¹. Car le silence est le commencement de la crainte de Dieu, or cette crainte, faisant taire les voix du désir et de la convoitise, se comprend elle-même comme le début de la sagesse.

L'art de se taire peut nous être enseigné par ces maîtres taciturnes que sont le lis et l'oiseau. La nature représente ainsi le modèle premier du silence véritable, dont tout individu en quête de vérité doit aussi s'inspirer. Le poète incarne ce personnage cherchant par excellence dans la nature, ce silence faisant résonner en lui les voix de la divinité. Kierkegaard le définit comme cette figure aspirant à « ce silence auguste, loin du monde et de ses mondanités où l'on parle tant (...). "Car, dirait le poète, est-ce bien là marquer son excellence ? Non, je préfère de beaucoup le silence des champs." (...) Le poète croît en effet percevoir dans le silence de la nature la voix de la divinité ; dans nos discours continuels, non seulement il ne perçoit pas cette voix, mais il ne discerne même pas notre parenté avec Dieu. La parole est le privilège de l'homme sur l'animal, dit-il ; sans aucun doute, mais à condition qu'il sache *se taire*. »¹⁸². Car ce n'est que dans le silence intérieur que l'individu peut rencontrer Dieu. Tout homme désirant saisir cet *instant* décisif entre tous se doit de devenir silencieux, sous peine de le manquer. La parole détourne l'individu de sa propre l'intériorité, en dispersant son attention dans le flux du monde extérieur. Et c'est pourquoi, « pour l'immense majorité des hommes, le malheur de leur vie vient de ce qu'ils n'ont jamais perçu l'instant, de ce que dans leur vie l'éternel et le temporel sont toujours dissociés, et pourquoi ? Parce qu'ils sont incapables de se taire. »¹⁸³.

La démarche du poète, si l'on s'en tient à cette quête du silence de la nature, semble alors inaugurer le chemin de l'intériorisation. La parole poétique diffère effectivement tant des propos courants, que comparée à eux, elle est presque le silence. Pourtant, et ici l'opposition diamétrale des termes de poésie et de silence nous en donne l'indice, les

¹⁸¹ OC XVI ; LCOC p. 298

¹⁸² OC XVI ; LCOC p. 300

¹⁸³ OC XVI ; LCOC p. 302

discours du poète ne le mène pas vers le mutisme. Celui-ci se prête à cette contradiction qui consiste à chercher le silence, non pas pour le tenir, mais pour parler. Du lis et de l'oiseau, il n'apprend pas à se taire, mais devient éloquent en célébrant leur silence. Dans son manque d'humilité, il « se rend plus important que ses maîtres, s'imagine avoir le mérite de leur donner, comme on dit, la parole, alors qu'il a pour tâche d'apprendre d'eux le silence. »¹⁸⁴.

Par ce *Discours pieux*, Kierkegaard vise essentiellement à mettre en évidence le hiatus irréductible séparant la poésie du christianisme. Le poète renvoie à cette figure qui ne se plie pas à cette exigence de reduplication, consistant en une parfaite adéquation de l'acte et de la parole. Rédupliquer, c'est toujours être ce que l'on dit. Et « la *manière* de dire la vérité, c'est la reduplication dans notre existence et nos actes. »¹⁸⁵. Ici se trouvent opposés les plans de la fiction (esthétique) et de l'existence (religieux). Le poète incarne en effet ce personnage, se confinant dans la sphère de l'imagination, dépeignant sur un mode purement fictif l'image idéale de l'être chrétien. L'opposition entre esthétique et religieux recouvre précisément ici l'écart séparant la position du poète de celle de l'individu concrètement engagé dans l'existence. De ce clivage irréductible, Kierkegaard ne retient comme valide que cette position qui consiste à expérimenter le paradoxe de la transcendance sur un mode purement existentiel. Le débat entre esthétique et religieux semblerait définitivement clos, si la propre situation de Kierkegaard ne nous renvoyant pas à une équivoque. Reconnaisant ne pas pouvoir assumer en propre les exigences infinies du christianisme, Kierkegaard se définit lui-même comme un poète. Il relève dans les *Papirer* : « Il y a en moi une prépondérance de poète, et pourtant la mystification ici, c'est que *Crainte et tremblement*, reproduisait au fond ma propre vie. »¹⁸⁶. Le débat opposant l'esthétique au religieux possède donc une signification concrète, engageant sa propre existence.

La figure du poète réfère à cette individualité qui, achoppant à la difficulté de la reduplication chrétienne, se maintient sur le plan de la réflexion, se rapportant alors fictivement à l'image de l'être chrétien. A l'opposé, l'homme du religieux la reprend existentiellement. Cette tension entre ces deux pôles prend forme dans l'existence même de Kierkegaard d'un clivage opposant d'un côté la méthode indirecte (pseudonymie, ironie) impliquant de s'en tenir au discours, à la *poésie*, afin de dénoncer les dérives de la chrétienté, de l'autre la nécessité d'un engagement concret lui permettant d'assumer existentiellement son opposition à l'ordre établi. Mais ici la question même de l'éthique se trouve mise en jeu.

¹⁸⁴ OC XVI ; LCOC p. 305

¹⁸⁵ *Pap.* IX A 474 (1848)

¹⁸⁶ *Pap.* X 2 A 15 (1849)

A cette opposition entre méthode indirecte et directe répond également le mouvement d'oscillation entre le choix de l'*incognito* et celui d'un autre côté, d'un heurt, d'un conflit ouvert avec le monde. La première position s'accorde parfaitement avec l'éthique, en tant qu'elle respecte la norme sociale et morale. Aucun signe distinctif ne permet de distinguer l'individu des autres hommes. Son anonymat le protège d'un conflit avec le général. L'autre position nous décrit quant à elle la parfaite hétérogénéité de l'existence de cet individu qui refuse de se plier à la volonté du général au nom d'une cause qui la transcende. Elle peut être symbolisée par la position même de Kierkegaard lorsqu'il choisit de sortir de la pseudonymie pour s'opposer ouvertement à l'ordre établi avec la publication de *l'Instant*.¹⁸⁷

Si le conflit entre esthétique et religieux prend donc forme d'une lutte opposant la réflexivité poétique ou spéculative à la dimension existentielle du christianisme, c'est à partir de la catégorie de l'immédiateté, que nous allons maintenant tenter de comprendre cette nouvelle dichotomie.

¹⁸⁷ Ces deux possibilités peuvent symboliquement être mises en parallèle avec cette opposition que Kierkegaard retrace dans une notes des *Papirer*. A l'hypothèse d'une incarnation divine de nature identique au reste du monde, alors nommée *paradoxe absolu*, est opposé ce *paradoxe divin* dans lequel l'Homme-Dieu est amené à se distinguer des autres : « Le paradoxe absolu, ce serait que le fils de Dieu se fit homme, vint au monde, y vécut de façon à passer inaperçu de tous, étant strictement un individu comme les autres, avec un métier, une famille, etc. (Ici pourraient se traiter les remarques sur le point de savoir si la vie du Christ n'est pas établie sur une échelle supérieure à l'éthique.) En ce cas Dieu eût été le suprême ironiste ; au lieu d'être Dieu et le père des hommes. (...) Le paradoxe divin, c'est, chez le Christ, d'être remarqué, à défaut d'autre chose au moins par sa crucifixion, c'est de faire des miracles, etc., ce qui implique bien pourtant qu'il est reconnaissable à son autorité divine, quoique celle-ci exige la foi pour résoudre son propre paradoxe. ». En émettant l'hypothèse d'une incarnation divine homogène au monde, Kierkegaard s'interroge sur la possibilité pour l'Homme-Dieu de conformer son existence aux exigences de l'éthique et du général et sur le sens même d'une telle harmonie. Si tel était le cas Dieu ne serait qu'ironiste. C'est au contraire par ce *paradoxe divin*, par lequel l'existence du Christ est rendue hétérogène à l'ordre général que se détermine l'autorité divine

4) L'immédiateté

Le problème de l'intériorité nous est apparu à de nombreuses reprises comme l'axe central de la dialectique des stades. Or, il est étroitement lié, comme nous l'avons vu avec *Crainte et tremblement*, à celui de l'immédiateté. L'intériorité esthétique ou l'intériorité religieuse se définissent comme refus de la médiation ; l'esthétique n'accédant pas encore à la médiation éthique, le religieux l'excédant infiniment. En ce sens, le concept d'immédiateté nous laisse face aux deux stades extrêmes, tout en nous renvoyant à un schéma familier, puisque similaire à celui de l'instant ou du paradoxe. De façon identique à ces deux autres catégories, celle de l'immédiateté réfère simultanément à une certaine proximité des deux sphères, mais aussi à ce qui constitue leur opposition la plus profonde. Et pareillement à celles-ci, elle fait également l'objet d'une mise en abîme, puisque l'enjeu de l'opposition entre immédiateté esthétique et religieuse n'est autre que la distinction entre paganisme et christianisme, mais aussi entre religieux authentique (existence) et religiosité parodique (spéculation).

a) Immédiateté première et seconde

La présence de cette catégorie aux deux extrêmes de la dialectique des stades nous renvoie à deux formes d'immédiateté qualitativement distinctes. L'auteur de *Crainte et tremblement* établit ainsi un clivage irréductible entre ce qu'il nomme une *immédiateté première* et une *immédiateté ultérieure*, faisant d'emblée référence à l'opposition subsistant entre les deux sphères extrêmes : « La foi n'est pas la première immédiateté, mais une immédiateté ultérieure. La première immédiateté est l'esthétique. »¹⁸⁸. En d'autres termes, la dialectique des stades ne retrace rien d'autre que ce cheminement allant d'une forme d'immédiateté à une autre, la première s'attachant aux réalités naturelles *en deçà* de la réflexion, la seconde, aux réalités spirituelles *au-delà* de la réflexion.

Tout homme débute sa vie par l'immédiateté première, c'est à dire en se rapportant directement au monde extérieur, sans le médium de la réflexion. A ce titre, l'existence de l'esthéticien semble en être une bonne représentation. Ce personnage est en effet celui qui mène une vie ancrée dans le monde sensible. Ses actes demeurent étrangers à toute

¹⁸⁸ OC V ; CT p. 171

médiation intellectuelle ; par eux, il plonge directement dans le flux du monde extérieur. C'est pourquoi, *Anti-Climacus* le détermine en ces termes, : « *L'homme de l'immédiat* (pour autant que l'immédiateté peut se présenter dans la réalité sans aucun mélange de réflexion) n'a d'autre détermination que celle de l'âme ; son moi et sa personne sont partie intégrante de la temporalité et du monde matériel ; ils sont en corrélation immédiate avec l'autre chose. »¹⁸⁹. En ce sens, la figure de l'esthéticien renvoie à la quête d'une jouissance éphémère, toujours renouvelée dans la fugitivité de l'instant. Le stade esthétique devient alors pour l'individu le symbole d'une absorption totale du « soi » dans le monde environnant. C'est pourquoi l'esthéticien ne possède pas de moi, car son « moi fait immédiatement corps avec l'autre chose ; il désire, il convoite, etc., mais passivement ; (...) lorsqu'il convoite, ce moi est au datif comme le « moi » de l'enfant »¹⁹⁰.

Si l'on se réfère à cette progression interne à l'esthétique, dont l'évolution graduelle est symbolisée par les personnages de Don Juan, Faust et Ahasvérus, le personnage du séducteur apparaît comme celui dont l'existence incarne cette immédiateté pure, sans mélange de réflexion. L'auteur de *L'Alternative* précise en effet que dans son essai consacré à Don Juan, il s'occupe « toujours du seul immédiat en sa complète immédiateté »¹⁹¹. Mais cette idée de l'immédiateté sensuelle ne se comprend que dans son rapport au christianisme, ou plutôt dans l'absence même de rapport, car la relation se définit ici en termes d'exclusion. Ne figurant jamais que l'une des différentes modalités du refus de l'esprit, l'existence de Don Juan se positionne toujours par rapport à lui et contre lui. Il devient alors l'incarnation paradigmatique de cette forme particulière du démoniaque, s'exprimant sous l'angle de la génialité sensible. Mais cette idée ne prend force de réalité qu'avec le christianisme. Etant désormais l'élément qu'il s'agit de nier, la sensualité ne se révèle vraiment comme système en soi qu'avec cet acte qui l'exclut. Alors, si Don Juan devient l'incarnation de la chair se faisant principe, ce n'est qu'en vertu de ce rejet, car « dès que la sensualité apparaît comme chose vouée à l'exclusion, avec laquelle l'esprit ne veut aucun contact sans pourtant qu'il l'ait encore ni jugée ni condamnée, elle prend cette forme : elle est le démoniaque dans l'indifférence propre à l'esthétique. »¹⁹². L'existence de Don Juan se place alors entièrement sur le plan de cette pure immédiateté, dénuée de réflexion. C'est aussi la raison pour laquelle cette vie infra-réflexive ne connaît jamais le désespoir, mais simplement une angoisse

¹⁸⁹ OC XVI ; MM p. 208

¹⁹⁰ OC XVI ; MM p. 208

¹⁹¹ OC III ; A1 p. 72

¹⁹² OC III ; A1 p. 87

substantielle, constitutive : « telle est la vie de Don Juan. Il y a en lui de l'angoisse, mais elle est son énergie. Elle n'est pas en lui subjective et réfléchie, mais substantielle. (...) la vie de Don Juan n'est pas le désespoir, elle est la toute puissance de la sensualité qui naît dans l'angoisse, laquelle est exactement le démoniaque désir de vivre.»¹⁹³.

Mais parce que l'existence de Don Juan s'inscrit dans la sphère de l'immédiateté pure, située en deçà de la réflexion¹⁹⁴, elle ne peut se traduire adéquatement par le biais du langage. Son expression requiert le médium musical, car seule la musique exprime l'immédiat en sa complète immédiateté. Le langage, nécessitant toujours la médiation de l'esprit, est conçu comme le propre de la sphère éthique : « Le langage implique la réflexion, d'où l'impossibilité pour lui d'exprimer l'immédiat. La réflexion tue l'immédiat et c'est pourquoi il est impossible au langage d'exprimer les choses qui relèvent de la musique. (...) l'immédiat ainsi exclu par l'esprit, c'est l'immédiateté sensible. (...) Elle a dans la musique son médium absolu. »¹⁹⁵. Toutefois, ce rapport au langage nous renvoie ici à nouveau à l'idée d'une certaine proximité entre esthétique et religieux. Tandis que le stade esthétique tel que Don Juan l'incarne, se situe en *deçà* de la sphère du langage, l'immédiateté religieuse se place quant à elle au *delà*, le chevalier de la foi étant celui qui ne peut parler.

L'immédiateté est bien en ce sens une catégorie présente aux deux extrêmes de la dialectique. Cependant, la façon dont l'individu s'y rapporte diffère essentiellement. Tandis que l'esthéticien, tel Don Juan, place son existence en deçà de la réflexion, l'homme du religieux accède à une immédiateté ayant quant à elle dépassé la sphère de la réflexion, celle de la foi. L'auteur de la deuxième partie des *Stades sur le chemin de la vie* la définit ainsi : « la réflexion s'épuise dans la foi qui est justement la résolution anticipée de l'infini idéal. La résolution est ainsi une immédiateté nouvelle acquise grâce à la réflexion parvenue à son épuisement strictement idéal, immédiateté nouvelle qui correspond exactement à celle de l'amour. (...) L'immédiateté de l'amour ne reconnaît qu'une seule immédiateté de bon aloi, celle du religieux (...) le religieux est une immédiateté nouvelle.»¹⁹⁶. L'individu ne peut jamais atteindre cette nouvelle immédiateté par le biais d'une réflexion finie. Celle-ci,

¹⁹³ OC III ; A1 p. 123

¹⁹⁴ Le pendant intellectuel à Don Juan est *Johannès*, le personnage central du *Journal du séducteur*. Il incarne à l'opposé de Don Juan, le type même de l'esthéticien réfléchi. Mais de ce fait aussi l'éros de Don Juan se traduit musicalement, tandis que celui de *Johannès* s'exprime par le médium de l'écriture. C'est en effet par le biais d'un journal intime que son pouvoir de séduction est exprimé, tandis que celui de Don Juan l'est par la musique de Mozart.

¹⁹⁵ OC III ; A1 p. 69

¹⁹⁶ OC IX ; SCV p. 149

transformant le réel en possible, le plonge dans l'aporie.

Toute tentative de s'échapper du monde fini, par le biais d'une réflexion finie – ou quantitative – se révèle à chaque fois vaine. Le désespoir est l'unique corollaire à cette situation nécessairement aporétique. Seule la réflexion sur l'infini, ou réflexion *qualitative*, mène en effet l'homme vers ces réalités spirituelles relevant de l'immédiateté seconde. Cependant, la réflexion infinie ne doit jamais être considérée comme une fin en soi, elle n'est qu'un moyen permettant à l'individu de prendre conscience de cette nouvelle instance. En effet, l'accès à l'immédiateté seconde requiert toujours le saut de la foi, c'est à dire un mouvement rompant totalement avec la sphère de la réflexion. C'est pourquoi Kierkegaard peut affirmer dans ses *Papirer* que « la foi est l'immédiateté après la réflexion »¹⁹⁷.

La présente distinction entre deux types de réflexion fait écho à la pensée hégélienne. Elle réfère directement à ce *mauvais infini* – aussi nommé *fausse infinité* dans le *Post-scriptum* – que Hegel s'attache à dénoncer : « la méthode s'accorde avec le bien et avec le mal, mais avec la "fausse infinité" elle n'admet pas la plaisanterie. »¹⁹⁸. La réflexion finie, telle que Kierkegaard la conçoit, peut à son tour devenir mauvais infini au sens hégélien du terme, lorsque l'homme se trouve lié au monde sensible à tel point qu'il n'a même plus la capacité de s'en dissocier intellectuellement. Si les deux penseurs s'accordent concernant la nécessité de s'en détourner, en revanche le passage menant d'un mauvais infini à l'infini véritable n'est pas pensé dans les mêmes termes. Pour Hegel, il s'agit d'atteindre l'absoluité de l'idée de façon spéculative et abstraite. Kierkegaard indique quant à lui la nécessité d'un saut qualitatif rompant avec le cercle de la fausse infinité – mais aussi du même coup avec le Système : « La *fausse infinité* a la vie très dure ; pour la vaincre, il faut une rupture, un saut qualitatif, et alors c'en est fini de la méthode de l'artifice de l'immanence et de la nécessité de la transition. »¹⁹⁹. Seul un saut mène véritablement l'homme à se libérer de ce piège, dans la mesure où la découverte de l'éternel et de l'infini requiert une rupture avec le monde de l'immanence et de la raison.

C'est donc la conscience de l'infini véritable qui différencie la première immédiateté de la seconde. Cependant, ici ne se trouvent nullement résolues ces questions décisives, par lesquelles se clôturait le texte des *Stades*, à savoir : « comment cette immédiateté nouvelle diffère-t-elle de la première ; qu'a-t-elle perdu, qu'a-t-elle gagné ; que peut-elle dont l'autre

¹⁹⁷ *Pap.* VIII 1 A 649 (1848)

¹⁹⁸ PM p. 227

¹⁹⁹ PM p. 227

est incapable ;(...) quelle certitude, quelle joie comporte-t-elle que l'autre ne connaît pas, etc., c'est là en effet un vaste problème. »²⁰⁰, toutes ces questions pouvant d'ailleurs se résumer en celle de savoir comment l'immédiateté reparaît.

Une ébauche de réponse se donne à lire dans le chapitre du *Post-scriptum* concernant le « devenir subjectif ». L'immédiateté seconde semble consister en un épuisement de la réflexion strictement idéale, permettant un retour à une simplicité originaire, correspondant à cette immédiateté pure, située en deçà de toute forme de réflexion. Se trouvent mises en parallèle par *Climacus*, l'existence de l'homme simple et celle du sage qui incarnent toutes deux à leur manière la différence subsistant entre immédiateté première et seconde. *Climacus* n'y affirme nullement la supériorité du sage par rapport à celle de l'homme du commun. Il évoque en effet cette « ridiculement petite différence entre le savoir de l'homme simple et celui du sage »²⁰¹. Pour illustrer ses propos, l'auteur du *Post-scriptum* relate le bonheur d'une fille de chambre, épousant par amour un valet, et affirme que si elle le désirait, alors il paierait avec plaisir les musiciens, et danserait « joyeusement avec elle le jour des noces, gai avec ceux qui sont gais, car elle n'éprouve sans doute pas le besoin d'une compréhension plus profonde »²⁰². Cette histoire symbolise la joie de l'homme qui dans sa simplicité n'a nul besoin de se comprendre lui-même afin de réaliser son existence. Et en ce sens, le désir de compréhension qu'éprouve le sage ne constitue en rien un privilège, car « que, parce que je sens ce besoin, je doive être meilleur qu'elle, est une absurdité qui est à cent lieues du cours pénible de ma pensée. (...) Oui, tout homme qui peut dire simplement et sincèrement qu'il n'éprouve pas le besoin de cette compréhension a bonne conscience ; malheur à celui qui le trouble. »²⁰³. Pour rendre plus explicite ce parallèle, nous pouvons dire que l'immédiateté nouvelle, qui est aussi celle de la foi, ne serait d'une certaine façon que le retour à cette confiance en la vie qu'exprimait l'innocence de la jeune fille, alors étrangère à tout questionnement d'ordre existentiel. A cette différence près que, pour l'individu étant parvenu à épuiser le champ de la réflexion, ce retour à l'innocence s'accompagne d'une conscience véritable, autrement dit ne relève plus de ce que l'on pourrait nommer une innocence *par défaut*.

Kierkegaard relève ainsi à propos de l'immédiat dans l'une des notes des *Papirer* : « la plupart des hommes vivent dans une certaine réflexion et par conséquent ne font jamais

²⁰⁰ OC IX ; SCV p. 445

²⁰¹ PM p. 119 ; différence qui consiste en ce que « l'homme simple sait, et que le sage sait quelque chose du fait qu'il le sait ou qu'il ne le sait pas. »

²⁰² PM p. 119

²⁰³ PM p. 119

rien de purement immédiat, mais pataugent dans l'un et l'autre. – Quand la réflexion est complètement épuisée, alors commence *la foi*. Ici encore c'est également hors de propos d'alléguer des vraisemblances ou des objections ; car pour être arrivés à la foi, il faut justement que ce provisoire ait été d'abord épuisé. Tout ce que la réflexion peut inventer pour cela a déjà été pesé de bout en bout par la foi. »²⁰⁴. En d'autres termes, cette immédiateté seconde, parvenue au bout de la réflexion, mais aussi du doute et du désespoir, correspond à cette confiance nouvelle, cette position privilégiée qu'il appartient à tout individu de rejoindre, et qui pour reprendre les termes de H.B. Vergote, « doit permettre à chacun de vivre en toute connaissance de cause dans la même foi que la servante qui, sans plus de réflexion, épouse son valet comme un don du ciel. »²⁰⁵.

Ainsi, la catégorie de l'immédiateté nouvelle en tant que reprise modifiée de l'immédiateté esthétique, nous donne à nouveau l'indice d'une certaine proximité entre les deux stades extrêmes de la dialectique. Cependant, c'est à nouveau le rapport entre cette catégorie telle qu'elle se présente dans la philosophie spéculative, et son remaniement proprement kierkegaardien, qui va éclairer véritablement l'enjeu de la distinction entre immédiateté première et seconde. Le parallèle précédemment effectué entre esthétique et spéculation se trouve à nouveau au centre du débat et servira de fil conducteur à toute notre réflexion.

b) Immédiateté et spéculation

- *Crainte et tremblement*

Cette problématique répond dans la pensée de Kierkegaard à sa volonté de démarquer ce qu'il nomme *l'immédiateté nouvelle* de l'immédiateté telle qu'elle est conçue par la philosophie hégélienne. Le « deuxième problème » de *Crainte et tremblement* met en lumière les enjeux de ce rapport. Comme nous l'avons souligné précédemment, les stades y étaient alors conçus comme passage de l'immédiateté esthétique à la médiatisation éthique, puis à une immédiateté ultérieure, celle du religieux. Ce passage de l'immédiat au médiat, comme actualisation d'une intériorité non encore réalisée, se fonde sur la thèse hégélienne

²⁰⁴ *Pap.* V A 28(1844)

²⁰⁵ SRI, p. 222

selon laquelle « l'extérieur est l'intérieur »²⁰⁶. Ainsi ce passage de l'intériorité à l'extériorité se conçoit comme ce processus menant l'individu à se réaliser. La philosophie hégélienne repose en effet sur ce principe selon lequel :

« *das Äussere (die Entäusserung)* [l'extérieur (la manifestation)] est supérieure à *das Innere* [l'intérieur]. On le montre souvent par un exemple. L'enfant est *das Innere*, et l'homme *das Äussere* ; de là vient que l'enfant est déterminé par l'extérieur ; inversement, l'homme comme *das Äussere* est déterminé par *das Innere*. La foi est au contraire ce paradoxe : l'intérieur est supérieur à l'extérieur (...). Dans la conception éthique de la vie, il s'agit donc pour l'individu de se dépouiller de la détermination de l'intériorité, pour l'exprimer dans quelque chose d'extérieur. Chaque fois qu'il y répugne, chaque fois qu'il se retient à quelque sentiment, disposition, etc., d'ordre intérieur ou qu'il y retombe, il pêche contre lui-même, il se met dans un état de crise anxieuse. »²⁰⁷.

L'immédiateté première se comprend comme cette intériorité non déterminée, car non manifestée socialement. Elle renvoie à cette parfaite coïncidence avec soi de l'individu, dont le repli contribue à entretenir l'illusion selon laquelle il est à lui-même son propre absolu. Cette intériorité vide, car renfermée, doit, pour devenir concrète, s'ouvrir à la possibilité d'une vie sociale, fondée sur la relation à l'autre. A l'opposé de ce modèle éthique, l'idéal religieux s'accomplit dans le refus de cette exigence de manifestation. L'intériorité religieuse, ne trouvant aucune forme d'expression adéquate, doit demeurer secrète. L'existence paradoxale du chevalier de la foi témoigne de cette impossibilité à se plier à l'extériorisation éthique : « Le paradoxe de la foi consiste en ceci qu'il y a une intériorité incommensurable à l'extériorité, et cette intériorité, il importe de le noter, n'est pas identique à la précédente, mais est une nouvelle intériorité. »²⁰⁸. Le stade religieux correspond donc bien à l'affirmation de l'intériorité, en dépit de l'éthique. Cependant, elle ne s'apparente plus à cette immédiateté première, se confondant avec le sentiment ou l'émotion, et dans laquelle l'individu vivait replié sur sa propre intériorité. Le chevalier de la foi établit un rapport absolu avec l'absolu, qui ne peut trouver d'expression appropriée à la généralité.

Son intériorité est nouvelle justement parce qu'elle ne se réalise pas dans l'extériorité du général, telle que l'immédiateté première était vouée à le faire. Elle prétend au contraire accéder à une instance supérieure à celle de l'éthique. Il est alors exigé de l'individu qu'il transgresse la médiation éthique afin d'être en mesure de répondre à l'appel de Dieu.

²⁰⁶ Cf. *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*

²⁰⁷ OC V ; CT p. 160

²⁰⁸ OC V ; CT p. 160 ; le *Concept d'angoisse* reprend également ce débat opposant l'immédiat à la réflexion : « On a l'habitude de poser l'immédiat, de mettre en face de lui la réflexion (l'intériorité) pour édifier dessus la synthèse (ou substantialité, subjectivité, identité, qu'on appelle du reste cette dernière comme on veut : raison, idée, esprit). Mais dans le domaine de la réalité il n'en est pas ainsi. Là l'immédiat est aussi l'immédiat de l'intériorité. La carence de l'intériorité ne commence donc qu'avec la réflexion. » CA p. 313

L'injonction divine réclame un acte s'opposant à la loi du général et dérogeant aux normes de la raison. C'est aussi pourquoi, la foi ne possède plus aucune commune mesure avec l'immédiateté première, avec laquelle selon Kierkegaard la philosophie de l'époque tend trop souvent à la confondre : « La philosophie moderne s'est permis de substituer purement et simplement l'immédiat à la "foi". Quand on agit ainsi, il est ridicule de nier que la foi a été de tout temps. Elle entre ainsi dans la compagnie assez vulgaire du sentiment, de l'humeur, de l'idiosyncrasie, des *vapeurs*, etc. »²⁰⁹.

Une note des *Papirer*, antérieure à la publication de *Crainte et tremblement*, préfigure déjà cette critique de la philosophie moderne. Kierkegaard nomme explicitement le théologien Fr. D. Schleiermacher (1768-1834), à la pensée duquel le terme de *vapeurs* ne faisait que renvoyer allusivement dans le précédent passage. Selon ce dernier, la religion ne doit pas aspirer à connaître ou à expliquer la nature et l'univers tel que prétend le faire la métaphysique. Elle ne doit pas non plus, telle l'éthique, prétendre assurer la liberté de l'homme. Mais la religion doit se fonder sur sa propre essence, qui ne relève ni de la pensée ni de l'action, mais du sentiment et de l'intuition : « Ce que Schleiermacher appelle « religion » et les dogmaticiens hégéliens « foi » n'est rien d'autre que l'immédiateté première, la condition de tout – le fluide vital – et qu'on a donc tort de désigner par ces mots. »²¹⁰. Or, pour Kierkegaard la foi ne relève pas du sentiment, mais bien du paradoxe. Cette problématique de la foi comme immédiateté seconde se trouve encore reprise et élargie dans le *Post-scriptum*. Cependant, s'y ajoute désormais une conceptualisation du religieux traduisant expressément le clivage subsistant entre religiosité chrétienne, et cette autre forme de religiosité, proprement spéculative et ne reconnaissant pas le paradoxe.

²⁰⁹ OC V ; CT p. 160

²¹⁰ *Pap.* IA 273 (1836)

- *Le Post-scriptum*

Le problème de l'immédiat est ici considéré tel qu'il apparaît dans le système hégélien, c'est à dire comme un simple moment de la dialectique auquel succède celui de la *réflexion*. *Climacus* consacre le chapitre du *Post-scriptum*, intitulé les « Thèses possibles et réelles de Lessing », à l'étude minutieuse de ce qu'il nomme « la dialectique du commencement », et montre comment *l'immédiat* avec lequel commence le système²¹¹, voué à être repris dans un deuxième moment dialectique, celui de la *réflexion*²¹², ne peut aboutir qu'à une double aporie :

« Le système dit-on, commence avec l'immédiat ; (...) Mais pourquoi n'a t-on pas aussi, avant de commencer avec le système, posé l'autre question aussi importante (...) : *comment commence le système avec l'immédiat, c'est à dire commence-t-il immédiatement avec lui ?* A cette question il faut bien répondre non sans restriction. S'il l'on admet que le système est après l'existence, alors le système vient derrière, et ainsi ne commence pas immédiatement avec l'immédiat, par lequel commença l'existence, bien que dans un autre sens elle ne commença pas ainsi ; parce que l'immédiat n'est jamais, mais aboli quand il est. Le commencement du système qui commence avec l'immédiat *est ensuite atteint lui-même par une réflexion*. Ici réside la difficulté. (...) Si en effet on ne peut immédiatement commencer avec l'immédiat (lequel immédiat devrait être pensé comme un hasard ou un miracle, c'est à dire quelque chose d'impensable) et si, au contraire, ce commencement doit être atteint par une réflexion, on demande tout simplement : comment est-ce que j'arrête la réflexion qui fut mise en mouvement pour atteindre ce commencement ? La réflexion a en effet cette propriété remarquable qu'elle est infinie. »²¹³.

En ce sens, le problème de la réflexion prend à nouveau place au cœur du débat. L'auteur pseudonyme dénonce ici cette réflexion prenant la forme d'un mauvais infini, précédemment évoqué. *Climacus* en arrive à retourner l'argument de Hegel et à montrer comment sa pensée dialectique succombe elle-même au piège de la fausse infinité. Pour ce faire, il commence par remettre en question, dans la suite du texte, la possibilité effective de la réflexion à s'interrompre elle-même, sans l'intervention d'un élément étranger, qualitativement distinct. L'arrêt de la réflexion est en effet une question cruciale dans la

²¹¹ H. B. Vergote montre comment dans la philosophie kierkegaardienne, les prémisses de toute réflexion possible naissent avec le stade éthique, qui correspond pour l'individu à la constitution du moi : « A partir de là quelque chose peut commencer pour la pensée alors que rien ne saurait commencer pour elle à partir de ce *rien* par quoi Kierkegaard estimait que le système voulait commencer avec l'esprit comme immédiat. » SR II p. 330

²¹² Selon le schéma dialectique : IMMEDIAT – REFLEXION – SAVOIR ; se présentant dans la *Phénoménologie de l'Esprit* sous la forme SENSIBILITE – CONSCIENCE – CONSCIENCE DE SOI ; différentes phases incarnant tour à tour les étapes par lesquelles passe l'esprit divin pour prendre conscience de soi dans l'esprit humain.

²¹³ PM p. 74

mesure où, comme le souligne *Climacus*, celle-ci possède la propriété incroyable d'être infinie, ce qui signifie donc qu'elle ne peut-être arrêtée par elle-même. Son raisonnement vise essentiellement à critiquer le problème de la réflexion tel qu'il se présente dans la dialectique spéculative. C'est pourquoi, tournant en dérision la logique de la pensée hégélienne, il la pastiche en ces termes : « parce que, comme on sait, elle (la réflexion) a besoin d'elle-même quand elle doit s'arrêter elle-même, et ainsi ne peut-être guérie que de la même façon qu'une maladie, si celle-ci devait déterminer elle-même ses remèdes, c'est à dire si la maladie était alimentée. »²¹⁴.

L'auteur du *Post-scriptum* met ici en évidence la dimension essentiellement aporétique d'un tel raisonnement. Il lui semble impossible d'affirmer sans contradiction que la réflexion, par essence infinie, puisse s'interrompre d'elle-même. C'est pourquoi, il en conclut que la réflexion, prise dans le système, devient à son tour ce *mauvais infini*, dont Hegel recommande lui-même de s'éloigner : « peut-être cette infinité de la réflexion est-elle la mauvaise infinité – alors on en a bientôt fini avec nous, car la mauvaise infinité est supposée être quelque chose de méprisable à quoi on doit renoncer »²¹⁵. La rupture du cercle de la fausse infinité requiert nécessairement l'intervention d'un élément étranger, qualitativement distinct, car « ce n'est que quand la réflexion est arrêtée qu'on peut commencer, et la réflexion ne peut être arrêtée que par quelque chose d'autre, et cet autre chose est tout différent du logique, car c'est une décision. »²¹⁶. C'est pourquoi, l'immédiateté première se distingue de l'immédiateté seconde par cette décision de l'individu parvenu à épuiser la sphère de la réflexion, dont résulte alors le saut de l'absurde, seul à pouvoir le libérer de la fausse infinité à laquelle le condamne la sphère de la réflexion.²¹⁷

Considéré à une plus vaste échelle, ce saut symbolise également la nécessaire sortie hors du champ de la pensée, de l'immanence, mais aussi de la médiation. Le débat entre esthétique et religieux, prenant ici forme du passage d'une immédiateté première, située sur

²¹⁴ PM p. 75

²¹⁵ PM p. 75

²¹⁶ PM p. 75

²¹⁷ Voir le *Post-scriptum* : « Thèses possible et réelles de Lessing », p.47-83 : « le saut est la catégorie de la décision. » PM p. 65. Kierkegaard remercie Lessing dans ce chapitre pour sa formulation du concept de « Saut », tout en exposant sa propre position, différente de celle de son prédécesseur : « Lessing a dit que des vérités historiques fortuites ne pouvaient jamais devenir une preuve pour des vérités raisonnables éternelles, et que la transition, par laquelle on veut construire une béatitude éternelle sur une nouvelle historique, est un saut. » PM p. 62. Tandis que Lessing récuse toute éventualité de passer de ces vérités historiques et contingentes à des vérités raisonnables éternelles, Kierkegaard affirme lui la possibilité de passer au saut de la foi par le biais d'une compréhension de l'incarnation divine comme phénomène historique.

le plan de l'immanence, à une immédiateté seconde, comme rencontre paradoxale de la transcendance, fait l'objet dans la dernière partie du *Post-scriptum*, d'un nouveau clivage. Le stade religieux se subdivise désormais en deux sphères distinctes : le religieux A et le religieux B. Cette disjonction, recouvrant le hiatus subsistant entre esthétique et religieux, se généralise sous la forme de l'opposition entre spéculation et christianisme, ou encore entre religion de l'immanence et religion de la transcendance.

Le pseudonyme de Kierkegaard, en établissant ce clivage, assigne symboliquement un lieu de résidence à deux types de vérité, selon lui définitivement inconciliables. Le religieux A fait alors référence à la vérité spéculative, tandis que le religieux B concerne quant à lui la vérité du christianisme. Se trouve ici remise en question la possibilité de la philosophie à aller plus loin que la foi, autrement dit son ambition à exercer son autorité sur la religion pour la simple raison qu'elle apporterait sous la forme du concept, une vérité que le christianisme n'est en mesure de donner que sous forme représentative²¹⁸. Kierkegaard lui refuse cette prétention, car la vérité spéculative se confine sur le plan de l'immanence, alors que la vérité religieuse relève de la transcendance. Or, si la raison possède une parfaite maîtrise de l'immanence, en revanche la vérité du paradoxe lui échappe ; elle achoppe ici sur *l'absurdité* de cette réalité dépassant la sphère du raisonnement.

Le philosophe spéculatif est donc celui qui se refuse à *jeter la raison par dessus bord*. Or tout le texte de *Crainte et tremblement* traduit avec la figure d'Abraham, sous la forme du paradigme, cette protestation contre la prétention de la philosophie rationnelle à dépasser le domaine de la foi. Kierkegaard vise ici ce point précis de la pensée hégélienne qui consiste à faire de la *Philosophie* la phase finale de la dialectique, dans laquelle l'Esprit atteint à la pleine conscience de soi. Pour Hegel, le rapport intime du croyant avec Dieu ne se donne que comme cette étape par laquelle on passe du *culte* à la *religion déterminée*, puis, à la *religion révélée*, qui elle-même s'achève en communauté chrétienne, dernier moment avant d'arriver enfin à la *Philosophie*.

Selon Kierkegaard, le schéma doit être inversé, car la philosophie ne peut prétendre aller plus loin que la foi. La distinction, établie dans le *Post-scriptum*, entre religiosité A et B correspond à ce hiatus séparant la vérité spéculative de la vérité religieuse. Celle-ci ne se comprend jamais comme un simple moment visant à être dépassé par l'avènement de

²¹⁸ Comme nous le verrons par la suite nous sommes ici très proche de la problématique de L. Feuerbach dans *L'Essence du christianisme*, à cette différence près que celui-ci renverse ces deux thèses, spéculative et religieuse, en montrant comment toutes deux dérivent d'une même illusion.

l'Esprit. Le paradoxe est en effet irréductible à cette médiation qui transforme l'existence en chimère. Or, ce n'est qu'en se plaçant d'un point de vue abstrait, en oubliant l'existence concrète de l'individu, que l'on peut prétendre dépasser la foi. Car la foi n'est pas une doctrine, mais bien un mode d'être correspondant à cette *immédiateté ultérieure* du religieux. Celle-ci ne peut être dépassée sans contradiction dans la mesure où cette possibilité signifierait alors que le croyant doit aller outre sa propre existence. C'est pourquoi, l'auteur du *Post-scriptum* insiste : « le paradoxe n'est pas une forme passagère du rapport du religieux au sens strict avec l'existant, mais est essentiellement conditionné par ceci qu'il est existant, en sorte que l'explication qui éloigne le paradoxe transforme en même temps d'une manière fantastique l'existant en un fantastique quelque chose qui n'appartient ni au temps ni à l'éternité ; mais un tel quelque chose n'est pas un homme. »²¹⁹.

On comprendra mieux dès lors le lien établi entre immédiateté première et spéculation. L'immédiateté seconde, celle de la foi, est toujours irréductible à celle de la spéculation qui vise à être dépassée dans un moment ultérieur. En ce sens, la disjonction entre religieux A et B recouvre également ce clivage subsistant entre immédiateté première et ultérieure, mais aussi entre la spéculation et l'existence. C'est pourquoi *Johannès de Silentio* affirmait dans *Crainte et tremblement* : « La foi n'est pas la première immédiateté, mais une immédiateté ultérieure. La première immédiateté est le domaine de l'esthétique, et ici la philosophie hégélienne peut avoir raison. Mais la foi n'appartient pas au stade esthétique, ou alors il n'y a jamais eu de foi, parce qu'elle a toujours été. »²²⁰. Nous allons ainsi maintenant tenter de comprendre la façon dont ces différents concepts s'articulent, en étudiant le clivage instauré par *Climacus* dans le *Post-scriptum* entre ces deux formes de religiosité.

²¹⁹ PM p. 120

²²⁰ OC V ; CT p. 171

c) Religieux A et B

La relation existant entre l'esthétique, le religieux et la spéculation est analysée dans la dernière partie du *Post-scriptum*. La compréhension de ce rapport nécessite cependant une digression. Kierkegaard établit, au sein même du stade religieux, un *distinguo* mettant en évidence la coexistence de deux modalités spécifiques d'un rapport religieux à l'existence. Cette séparation entre ce qu'il nomme religieux A et religieux B tient à la différence existant entre un mode pathétique du rapport à l'existence (A) et son versant opposé, le dialectique (B). Tous deux correspondent pour l'individu à deux manières particulières de se rapporter à son intériorité. Pathétique et dialectique sont étroitement liés et il est impossible d'accéder à la seconde phase du religieux sans avoir traversé la première : « le religieux A doit d'abord être présent dans l'individu avant qu'il puisse être question qu'il devienne attentif au dialectique B. »²²¹. Cette corrélation tient à la conceptualisation kierkegaardienne de l'existence.

L'existence authentique se définit comme un approfondissement de l'intériorité qui ne se donne comme vérité que lors de sa mise en relation paradoxale avec l'absolu. Ici apparaissent déjà implicitement les deux phases du religieux. L'une correspond à l'approfondissement de l'intériorité, c'est à dire à une plongée au cœur même de l'immanence (religieux A), l'autre renvoie à la rencontre de la subjectivité et de l'absolu, dans laquelle l'intériorité trouve désormais son fondement dans une pure extériorité, celle de la transcendance divine (religieux B). Nous allons ainsi nous attacher à mettre en évidence la spécificité propre à chacune de ses deux sphères, afin de saisir la nature du lien existant entre elles, expliquant la relation entre l'esthétique, le religieux et la spéculation.

- Immanence et transcendance ; paganisme et christianisme.

La première phase du religieux (A), aussi nommée le « pathétique », correspond à l'expérience de ce que Kierkegaard nomme le *pathos existentiel*, source d'une potentielle métamorphose de l'individu. Cette première modalité comprend toute forme de religiosité dès lors qu'elle repose sur un engagement personnel et pathétique de l'individu. Elle se donne comme un approfondissement de l'intériorité, un retour sur soi permettant à l'homme de se ressaisir lui-même dans ce qu'il possède de plus authentique : « le pathos existentiel apparaît

²²¹ PM p. 376

quand l'idée se comporte d'une façon créatrice en transformant l'existence de l'individu »²²².

C'est pourquoi, cette forme de religiosité marque une profonde opposition à la sphère esthétique. Celle-ci incarne en effet la fuite de soi dans l'extériorité, la perte du moi dans une mondanité superficielle. L'esthéticien se rapporte certes lui aussi de manière pathétique à l'existence, mais son pathos est celui du poète et ne possède aucune commune mesure avec le pathos existentiel. Cette distinction évite toute confusion possible entre les deux sphères : « le pathos esthétique s'éloigne de l'existence, ou est dans l'existence de façon illusoire, tandis que le pathos existentiel s'approfondit au contraire dans l'existence, perce à jour, par la conscience qu'il en a, toutes les illusions, et devient toujours plus concret, en transformant l'existence par l'action. (...) La loi pour le rapport esthétique se formule ainsi : "l'individu qui n'est pas devenu dialectique transforme le monde, mais reste lui-même inchangé" ». ²²³ Par contre, le vrai pathos existentiel, par son action, transforme concrètement l'existence de l'individu, en favorisant l'intériorisation. Et ce processus, menant vers une subjectivité vraie, se réalise par le biais de la souffrance, qui se comprend aussi comme l'action intérieure la plus haute.

Tandis que l'esthéticien subit la souffrance comme une fatalité imposée de l'extérieur, l'homme du religieux la conçoit comme la source d'une potentielle transformation, lui donnant la capacité d'approfondir la conscience de sa propre intériorité. *Climacus* ressaisit cette différence en ces termes : « L'homme immédiat n'est pas essentiellement un existant, car il constitue en tant qu'immédiat l'heureuse unité du fini et de l'infini à laquelle correspondent (...) le bonheur et le malheur en tant que venant du dehors. Le religieux est tourné vers le dedans. (...) Aussitôt que la souffrance s'en va et que l'individu gagne en assurance, en sorte qu'il se rapporte seulement comme l'immédiateté au bonheur et au malheur, ceci est un signe qu'il est une individualité esthétique qui s'est égarée dans la sphère religieuse. »²²⁴.

Ce premier moment de la religiosité renvoie donc à un processus d'immanetisation, se faisant par le biais de la souffrance. Elle représente cette métamorphose intérieure, symbolisant le passage de la dispersion du moi dans l'extériorité à l'appropriation subjective du vrai. La religiosité A relève en ce sens entièrement du domaine de l'immanence, puisque l'individu y cherche encore en lui-même l'éternité comme cette dimension faisant

²²² PM p. 261

²²³ PM p. 291- 292

²²⁴ PM p. 306-307

intégralement partie de son être. Le personnage de Socrate, lorsqu'il se réfère par exemple à la théorie de la réminiscence, renvoyant chaque individu à lui-même pour retrouver les idées qu'il a déjà contemplées une fois, constitue un bon représentant de cette forme de religiosité, dans laquelle aucun élément étranger ou qualitativement différent n'intervient encore pour le moment.

Ce critère la distingue précisément du religieux B (ou dialectique) que Kierkegaard nomme encore « religieux chrétien » : « Le religieux dont il a été question jusqu'ici et que nous appellerons dorénavant, par souci de brièveté, le religieux A, n'est pas spécifiquement chrétien. (...) (II) peut exister dans le paganisme, et dans le christianisme, exister chez tout homme, qu'il soit ou non baptisé, qui n'est pas nettement un chrétien. »²²⁵. Le religieux spécifiquement chrétien est dialectique, en ce sens qu'il met en relation deux éléments hétérogènes : l'intériorité subjective s'y fait lieu de rencontre des champs de l'immanence et de la transcendance. Il s'agit bien ici d'un heurt paradoxal et non d'une synthèse : « le *religieux-paradoxal* pose comme absolue l'antinomie de l'existence et de l'éternel ; car le fait que l'éternel existe à un moment défini du temps est justement l'expression du fait que l'existence est abandonnée par l'immanence cachée de l'éternel. Dans le religieux A l'éternel est *ubique et nusquam*, mais caché par la réalité de l'existence ; dans le religieux paradoxal l'éternel se trouve à un endroit déterminé, et ceci marque justement la rupture avec l'immanence. »²²⁶. La difficulté se trouve d'ailleurs infiniment intensifiée par le fait que cette collision du fini et de l'infini, du relatif et de l'absolu, se déroule elle-même dans le fini. Ce paradoxe, faisant de l'intériorité subjective le lieu de rencontre de l'absolu, se calque alors sur le modèle de l'Incarnation christique dans lequel la contradiction réside essentiellement en ce que Dieu, L'Eternel, est né dans le temps comme un homme ordinaire.

Toutefois, malgré cette distinction entre religieux A et B, la première forme de religiosité n'est pas purement et simplement rejetée au nom de la seconde, alors considérée comme seule authentique. Le religieux B repose certes sur un mouvement dialectique, mais il comprend aussi de manière nécessaire le mouvement pathétique : « le dialectique n'est le décisif que dans la mesure où il est mis en connexion avec le pathétique et orienté avec lui vers un nouveau pathos »²²⁷. La religiosité B requiert ces deux mouvements parce qu'en tant que collision paradoxale elle signifie la mise en présence de deux entités hétérogènes : la

²²⁵ PM p. 375

²²⁶ PM p. 386

²²⁷ PM p. 375-376

subjectivité et la transcendance. Ces deux phases sont ainsi intrinsèquement liées, car seul un individu s'étant ressaisi dans sa propre intériorité (religieux A) peut authentiquement accéder à la foi chrétienne (religieux B). Tout homme ignorant ce processus d'intériorisation et prétendant pourtant s'élever à ce stade ultime où l'individu entre en rapport absolu avec l'absolu, se rapporte en réalité à une religiosité falsifiée : « On verra par là combien il est insensé pour un homme sans pathos de vouloir se rapporter au christianisme ; car avant qu'il puisse être le moins du monde question qu'il soit seulement en état d'y prêter attention, il faut qu'il existe d'abord dans le religieux A. Cette erreur est pourtant arrivée très souvent : on s'est approprié sans plus, dans un galimatias esthétique, le Christ et le christianisme et le paradoxe et l'absurde... »²²⁸. Kierkegaard met ici en exergue l'impossibilité, pour celui qui ne s'est pas ressaisi subjectivement, à mettre son intériorité, inexistante en l'occurrence puisque dispersée dans l'extériorité, en relation avec la transcendance.

Le religieux B signifie dès lors un approfondissement encore plus intense de l'intériorité, malgré la rupture qu'il implique avec le champ de l'immanence et l'apparente désappropriation de soi qui en résulte : « le religieux est, sans nul doute, l'intériorité existante, et plus celle-ci est déterminée profondément, plus le religieux s'élève, et le religieux paradoxal est le suprême degré. »²²⁹. Tout le paradoxe kierkegaardien consiste en cette contradiction : la subjectivité ne devient vérité que lors de sa mise en tension paradoxale avec la transcendance. Aussi l'intériorité véritable renvoie-t-elle à la parfaite hétéronomie du sujet.

Mais ce paradoxe, insaisissable pour la raison, est aussi celui auquel nous renvoyait déjà le texte de *Crainte et tremblement*. C'est pourquoi, *Climacus* considère dans le *Post-scriptum* que cet ouvrage représente en réalité « une impertinente anticipation »²³⁰. Le personnage d'Abraham y symbolisait, par sa relation absolue avec l'absolu, l'abandon de la raison, la capacité à croire contre la raison. C'est pourquoi, cette figure était déjà l'une des incarnations paradigmatique du religieux B, sphère à laquelle l'individu accède en faisant le saut de la foi : « De même (...) qu'il est risible d'entendre d'obscurs discours superstitieux et exaltés sur l'incompréhensibilité de quelque chose qui peut être compris, de même quand il s'agit de ce qui est essentiellement le paradoxe, l'inverse est tout aussi risible : de voir des tentatives pour vouloir le comprendre, comme si c'était cela le devoir et non pas justement

²²⁸ PM p. 376

²²⁹ PM p. 286

²³⁰ PM p. 338, n. 2

son contraire qualitatif : maintenir que cela ne peut être compris, en sorte que la compréhension ne finisse pas par introduire la confusion en même temps dans toutes les autres sphères.»²³¹. Kierkegaard vise ici, en dénonçant la possible confusion entre les sphères, la pensée spéculative qui, prétendant mettre la raison au dessus de la foi, transforme le religieux en de l'esthétique.

- *Du rapport entre religieux, esthétique et spéculation*

Kierkegaard résout partiellement la difficulté à la fin du *Post-scriptum*, à l'occasion d'une remarque achevant le chapitre consacré au pathétique. Il utilise ici la catégorie de l'édifiant dans le but de cerner plus précisément la différence entre religieux A et B. Ce concept marque d'emblée sa nette opposition à la philosophie hégélienne. Comme le souligne en effet A. Clair dans *Pseudonymie et paradoxe*²³², l'édifiant est considéré par Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, comme une catégorie dont il faut se méfier. Elle incarne selon le philosophe allemand, cette fadeur du sentiment, échappant au travail du négatif, et ne se laissant par conséquent nullement reprendre dialectiquement.

A l'opposé, pour Kierkegaard, l'édifiant désigne un processus porteur d'une dimension de vérité, dans la mesure où il favorise l'intériorisation, c'est à dire l'appropriation des vérités religieuses. L'édifiant est à l'œuvre dès lors que le rapport divin fait partie de l'intériorité subjective de l'individu. Il est le propre du dernier des stades sur le chemin de l'existence, cependant la manière dont l'individu s'y rapporte diffère essentiellement selon qu'il se trouve dans la sphère du religieux A ou B :

« L'édifiant dans la sphère du religieux A est immanent, il est l'anéantissement dans lequel l'individu s'élimine lui-même pour trouver Dieu, car l'individu lui-même est un obstacle à cela. Ici l'édifiant est donc tout à fait à juste titre reconnaissable au négatif, à l'anéantissement personnel de celui qui trouve en soi le rapport divin, qui, torturé par la souffrance, s'enfonce dans le rapport divin, se fonde en lui (...). Esthétiquement le point sacré de l'édification est en dehors de l'individu, celui-ci cherche ce point ; dans la sphère esthétique-religieuse l'individu est lui-même ce point quand il s'est anéanti lui-même. Ceci est l'édifiant dans la sphère du religieux A. »²³³.

Kierkegaard rappelle ici l'une des déterminations fondamentales du religieux A :

²³¹ PM p. 380

²³² Voir A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe*, p. 196

²³³ PM p. 379

l'immanence. C'est là qu'elle acquiert toute son importance. Dans cette sphère, l'individu trouve en lui-même le fondement de son rapport à Dieu. Il entretient donc un rapport immédiat au divin, cette relation n'excédant jamais le champ de sa propre intériorité. Or, ainsi retenu sur le plan de l'immanence, l'individu échoue à le saisir réellement, puisque celui-ci se comprend par essence même dans sa radicale transcendance. Le religieux A n'est donc qu'un rapport esthétique dans la mesure où il ne sort jamais du champ de l'intériorité. Il demeure purement immédiat, n'étant toujours qu'un rapport de l'individu à lui-même. Kierkegaard souligne ainsi concernant le religieux A : « Que le lecteur se rappelle qu'un rapport divin immédiat est esthétique et n'est pas à proprement parler un rapport divin, tout aussi peu qu'un rapport immédiat à l'absolu est un rapport absolu, car la séparation de l'absolu n'est pas survenue. »²³⁴. Le passage au religieux B requiert une rupture qualitative, celle du saut de la foi.

Cette distinction est cruciale, car elle évite toute confusion entre religieux A et B, et « s'il l'on est pas attentif à cela (...) tout s'embrouille de nouveau en tant qu'on détermine l'édifiant-paradoxal et qu'on le confond avec un rapport esthétique vers l'intérieur. »²³⁵. La religiosité A génère une illusion puisqu'elle laisse croire à l'individu qu'il peut se rendre possesseur de la transcendance sans jamais sortir de sa propre intériorité. C'est pourquoi, l'esthétique consiste toujours « dans le fait que l'individu se persuade qu'il est occupé à se saisir de Dieu et à s'en rendre possesseur, et donc dans l'idée que l'individu non-dialectique est assez habile pour se rendre possesseur de Dieu comme d'une chose extérieure. »²³⁶. Le religieux dialectique se détermine au contraire comme mise en rapport avec l'altérité absolue. Le sujet y est hétéro-affecté ; il perd désormais l'autonomie que lui conférerait la situation d'auto-fondation propre au religieux A : « Dans le religieux B l'édifiant est quelque chose qui se trouve en dehors de l'individu, l'individu ne trouve pas l'édification en trouvant en lui le rapport divin, mais se rapporte pour le trouver, à quelque chose qui est en dehors de lui. »²³⁷. Cependant, le fait que cette relation absolue à la transcendance se donne comme rapport à un objet extérieur permet une certaine confusion avec l'esthétique : « Le paradoxe réside en ce que ce rapport apparemment esthétique, par lequel l'individu se rapporte à quelque chose en dehors de lui, doit pourtant être le rapport divin absolu ; car dans l'immanence Dieu n'est pas quelque chose, mais tout, et il est infiniment tout, il n'est pas

²³⁴ PM p. 379

²³⁵ PM p. 379

²³⁶ PM p. 379

²³⁷ PM p. 379

non plus en dehors de l'individu, car l'édification se trouve justement dans le fait qu'il est dans l'individu. Il suit de là que l'édifiant-paradoxal correspond à la détermination de Dieu dans le temps comme homme particulier, car s'il en est ainsi l'individu se rapporte à quelque chose qui se trouve en dehors de lui. »²³⁸.

La rencontre des champs de l'immanence et de la transcendance trouve sa détermination la plus haute dans le fait de l'Incarnation christique. Cette béatitude éternelle, à laquelle participe le croyant, se fonde sur sa capacité à croire en cette félicité apportée par Dieu lors de sa venue historique sur terre, alors identique à tout homme et pourtant infiniment séparé de lui par une différence qualitative. Le croyant ne parvient à rejoindre cette position privilégiée que par le saut de l'absurde. Ce saut fera alors de lui le chevalier de l'intériorité cachée, semblable à tous les autres hommes parce que soumis aux mêmes épreuves, mais infiniment différent d'eux, car porteur de cette béatitude éternelle annoncée par l'Homme-Dieu. La religiosité authentique, se fondant sur la manifestation de Dieu dans le temps, soulève aussi dès lors le problème de la *contemporanéité*.

²³⁸ PM p. 379

d) La contemporanéité

A la question d'un rapport paradoxal entre l'individu et la transcendance répond le problème de la contemporanéité, tel qu'il se trouve évoqué dans les *Miettes philosophiques*. Chaque individu, en tant que croyant, s'y trouve invité à devenir le contemporain de Dieu dans « *l'autopsie de la foi* »²³⁹. Le contemporain immédiat, au sens historique du terme, possède cette particularité de pouvoir entretenir une relation vivante avec le Christ. C'est pourquoi le statut si particulier de l'apôtre fait exception. Tout autre homme doit s'en tenir à une relation idéalisée où l'Homme-Dieu apparaît comme le modèle absolu.

La figure de l'apôtre, incarnant la possibilité d'un rapport direct à la transcendance, interroge à nouveau le rapport entre esthétique et religieux. Loin d'éclaircir la situation, elle ne fait qu'imbriquer encore plus étroitement les deux termes de la relation :

« Le rapport *direct* de l'apôtre à Dieu est paradoxo-dialectique, car un rapport direct est plus bas (la détermination intermédiaire constitue la religion de l'immanence, la religion A) que le rapport indirect de la communauté, du fait que le rapport indirect est le rapport d'esprit à esprit et le rapport direct est esthétique – et pourtant le rapport direct est plus haut »²⁴⁰.

Ici l'équivoque entre esthétique et religieux resurgit. Schématiquement, le parcours des stades se comprenait comme le passage de la dispersion esthétique de soi dans l'extériorité à cette intériorisation induite par le mouvement pathétique du religieux A, pour trouver son ultime achèvement dans le religieux dialectique mettant en relation la subjectivité et la transcendance. Or, Kierkegaard semble ici faire à titre exceptionnel d'un rapport esthétique, c'est à dire tourné vers l'extérieur, la forme la plus authentique de l'existence religieuse : « Le rapport direct est de nature esthétique (dans la direction vers le dehors) et donc en tant que tel plus bas, et pourtant il est pour l'apôtre, à titre d'exception plus élevé : ceci est le paradoxo-dialectique. (...) Le paradoxe gît précisément dans le fait que cela est plus haut pour un apôtre, qui ne l'est pas pour d'autres. »²⁴¹. Ce paradoxe naît de la position extraordinaire de l'apôtre. Son existence, entièrement dédiée à celle du Christ, se voue à la transmission de son message aux autres hommes. Aussi la vie de l'apôtre, toujours paradoxo-dialectique, est-elle par essence tournée vers l'extérieur. Mais quiconque qui n'est

²³⁹ MP p. 121

²⁴⁰ PM p. 411

²⁴¹ PM p. 411

pas un apôtre, s'il fait la même chose, devient un esthéticien égaré.²⁴²

Implicitement, cette relation privilégiée de l'apôtre semblerait alors signifier que les contemporains du Christ bénéficient d'un immense avantage par rapport aux hommes des générations suivantes, venus trop tard pour jouir de la présence originelle du Christ. Or, Kierkegaard nous en indique l'extrême l'opposé. Et le but des *Miettes philosophiques* consiste justement à rétablir la valeur exacte du privilège de la contemporanéité, tel qu'il le rappelle dans le *Post-scriptum*, : « Les *Miettes*, au contraire, cherchaient à montrer que la contemporanéité ne sert à rien du tout, parce que de toute éternité, il n'y a jamais eu de passage direct ; ce serait d'ailleurs une injustice sans bornes, vis à vis de tous ceux qui viennent plus tard... »²⁴³. Si la relation directe à Dieu est donc la plus haute dans le cas d'exception représenté par l'apôtre, elle ne constitue pourtant pas un vrai privilège. Elle résulte simplement des hasards de l'histoire et de ce fait n'indique aucun avantage du contemporain sur le non-contemporain.

En outre, la contemporanéité n'est jamais un critère décisif. Le rapport direct du disciple à Dieu conduirait même plutôt une illusion, celle de croire que l'immédiateté est un gage d'authenticité : « Le disciple contemporain est, il est vrai, en possession d'un avantage (...). Le contemporain, lui, peut aller trouver ce maître et le regarder – et alors osera-t-il en croire ses yeux ? Oui, pourquoi pas ? Mais osera-t-il aussi pour cette raison croire qu'il est le disciple ? En aucune façon, s'il en croît ses yeux, alors justement il est trompé ; car le dieu ne se laisse pas connaître directement. »²⁴⁴. Kierkegaard oppose à la possibilité d'une relation directe avec le Christ, réservée aux seuls contemporains, la contemporanéité réelle dont bénéficie tout croyant par l'intermédiaire de la foi. Ainsi, le véritable contemporain « n'est évidemment pas un témoin oculaire (au sens immédiat), mais en tant que croyant, il est le contemporain dans *l'autopsie* de la foi. Mais dans cette autopsie, tout non-contemporain (au sens immédiat) est à son tour le contemporain. »²⁴⁵. La contemporanéité authentique ne repose donc pas sur la rencontre historique du Christ. En tant que réalité *absurde*²⁴⁶, l'existence du Christ reste aussi difficile à croire quelque soit l'époque. Et même, selon

²⁴² Cf. PM p. 342, n.1

²⁴³ PM p. 64 ; Kierkegaard se pose ici lui-même comme étant l'adversaire de Lessing, qui lui affirme l'incommensurable avantage du contemporain : « il est bien clair que les *Miettes* combattent à proprement parler Lessing, en tant qu'il a posé le privilège de la contemporanéité... ». PM p. 64 n. 4

²⁴⁴ MP p. 112-113

²⁴⁵ MP p. 121

²⁴⁶ C'est à dire dans le langage kierkegaardien, cette contradiction logique qui apparaît dès lors que l'on essaye de réunir deux contraires au sein d'une unité existentielle.

l'interprétation de D. Brezis, la distanciation qui résulte de sa disparition est aussi la condition de la foi véritable, car « ce n'est qu'à la faveur d'un procès illusoire d'idéalisation que la présence du Christ devient objet de désir. Ce désir ne s'attache pas à sa présence réelle mais à l'image idéalisée qui vient plus tard s'y substituer, recouvrant sous une apparence faussement positive l'infinie "négativité" de sa présence originaire. »²⁴⁷. Loin d'être un privilège, la contemporanéité renvoie donc plutôt l'individu à une épreuve d'une redoutable difficulté, provoquant le scandale et l'incompréhension.

Aussi la rencontre vivante du Christ, loin de constituer un privilège, opérerait même plutôt en défaveur de la foi²⁴⁸. Son existence incarne en effet cette exigence infinie du christianisme qu'aucun homme ne saurait endurer. C'est pourquoi, renvoyant alors chaque individu à sa propre imperfection, elle génère la haine et le rejet : « Le Sauveur du monde, Jésus-Christ, vit en pauvreté et obscurité, puis persécuté et haï, à la fin torturé de toutes les façons, il est crucifié. Sa doctrine est essentiellement cela : sa vie. Aussi ce qu'il dit est-il essentiellement ceci : suis-moi ; hais ton moi ; quitte toute chose, crucifie la chair ; prends la croix, hais père et mère, etc... »²⁴⁹. Ici, c'est donc la question même de l'imitation qui est en jeu. En appelant chacun à le suivre, Christ attend de chaque individu qu'il engage sa vie en l'imitant. C'est pourquoi, de son vivant, l'Homme-Dieu se présentait comme le Modèle et la tâche de la foi consistait précisément à ne pas se scandaliser de ce paradoxe, mais à croire et à imiter.

Mais si le problème de l'imitation se donne comme le point ultime de la vie chrétienne, l'admiration, sur laquelle celle-ci se fonde, engage pourtant à nouveau la question des rapports dialectiques liant l'esthétique et le religieux. L'admiration se comprend en effet comme une détermination proprement esthétique, annulée par l'exigence éthique d'une implication concrète. Or, la tâche qui consiste à imiter le Modèle suppose à la fois l'admiration et l'engagement existentiel. C'est pourquoi, l'éthique, en tant que sphère médiane de la dialectique, se donne ici comme l'axe d'une inversion. Dans la sphère du

²⁴⁷ D. Brezis, *Temps et présence*, p. 35

²⁴⁸ Voir D. Brezis, *Temps et présence* : « A l'opposé de ce que l'on pourrait croire, la mort du Christ ne provoque pas le désespoir des disciples. (...) Ce qui rend insupportable l'épreuve de la contemporanéité, c'est justement le rapport à la présence vivante du Christ. Aussi est-il naturel que sa mort soit accueillie par les disciples avec une sorte de soulagement. Elle leur permet de ne plus se rapporter à lui dans une contemporanéité accablante mais à travers la représentation idéale (...) que l'imagination se fait après coup de la contemporanéité. », p. 34-35

²⁴⁹ *Pap.* XI 1 A 199 (1854)

religieux-chrétien (B), les normes esthétiques réapparaissent alors, mais cette fois-ci comme modalités même du rapport au Modèle. Kierkegaard le révèle dans une note des *Papirer* :

« Ici se voit de nouveau (ce que j'ai si souvent mis en lumière dans le *Post-scriptum*) que le plan chrétien-religieux est un ordre à part, où les normes esthétiques reviennent, mais comme paradoxes, comme supérieures aux règles éthiques, ce qui d'ordinaire est bien l'inverse ! En esthétique (en ne retenant ici que le rapport à un modèle humain) l'admiration est le maximum ; ici vouloir imiter est hors de mise. Alors l'éthique intervient et dit : précisément ce vouloir imiter est la chose décisive, l'admiration n'a rien à y faire ou s'est s'esquiver. Alors intervient le modèle paradoxique (l'Homme-Dieu) et c'est ici que revient l'ordre esthétique comme paradoxe. Si en réglant ici mon comportement sur l'éthique, je veux sans plus me mettre à l'œuvre, c'est que je prends ce modèle en vanité. Il s'agit ici d'abord et en premier d'adorer – et ce n'est qu'à travers l'adoration qu'il peut être question de vouloir imiter. »²⁵⁰

C'est donc le rapport à l'extériorité qui semble déterminer le plus proprement chaque sphère d'existence, tout en induisant pourtant une certaine équivoque. Les stades extrêmes de la dialectique se comprennent tous deux comme relation à l'extériorité. Mais tandis que l'esthéticien s'y perd en dispersant son moi, l'homme du religieux, par une tension paradoxale, se ressaisit pleinement dans son intériorité subjective.

Il apparaît ainsi que coexistent au sein même de la sphère du religieux-paradoxal (B) deux types authentiques de rapport à la divinité. L'un se fonde alors à titre d'exception, pour celui qui entretient une relation vivante avec le Christ, sur la possibilité d'un rapport direct, sans pourtant que la contemporanéité n'apparaisse comme un privilège décisif ; l'autre, celui qu'expérimentent les non-contemporains, est toujours indirect et médiatisé par la foi. Mais qu'il réfère à l'une ou à l'autre forme de relation, le religieux authentique (B) apparaît toujours comme tourné paradoxalement vers l'extérieur.

C'est pourquoi, la religiosité A n'est pas la plus haute : elle reste dans le champ de l'immanence. Or, en demeurant sur ce plan, elle reste conforme à l'exigence spéculative : ne jamais dépasser, par le biais de la foi, les limites de la rationalité humaine : « La spéculation doit (dans la mesure où elle ne veut pas supprimer tout sentiment religieux pour nous introduire en masse dans la terre promise de l'être pur) être logiquement d'avis que le religieux A est plus haut que le religieux B car il est celui de l'immanence : mais pourquoi

²⁵⁰ *Pap.* X 1 A 124 (1849)

alors l'appelle-t-elle chrétien ? Le christianisme ne veut pas se contenter d'être une évolution à l'intérieur de la détermination totale de la nature humaine (...) Il ne veut pas non plus être une fois pour le croyant le paradoxe et ensuite, en sous main, peu à peu, le rendre compréhensible, car le martyr de la foi (crucifier son entendement) n'est pas le martyr d'un instant, mais justement celui de la durée.»²⁵¹. Kierkegaard réaffirme ici le thèse déjà défendue dans *Crainte et tremblement* selon laquelle la foi permet à l'individu d'aller au-delà de la raison ; elle ne peut se limiter à n'être que l'un des moments préparant l'ultime avènement de l'Esprit.

C'est ici que la distinction kierkegaardienne entre religion de l'immanence (A) et religion de la transcendance (B) prend sens. La spéculation considérée comme authentique une forme de religiosité qui ne reconnaît pas le paradoxe. En faisant demeurer le rapport divin sur le plan de l'immanence, elle nie la possibilité pour l'individu d'établir une relation paradoxale avec la transcendance. La critique kierkegaardienne vise ici cet aspect précis de la pensée spéculative par lequel elle falsifie le dogme chrétien en faisant du rapport au divin un rapport ne dépassant jamais le plan de l'immanence :

« si le paradoxe n'est pas ainsi maintenu fermement, alors le religieux A est le plus haut et tout le christianisme doit être ramené à des déterminations esthétiques, malgré son affirmation que la paradoxe dont il est question ne se laisse pas penser, et est donc différent d'un paradoxe relatif que l'on peut penser avec beaucoup de difficulté. Il faut accorder à la spéculation qu'elle s'en tient fermement à l'immanence, même si celle-ci doit être comprise autrement que la pensée pure de Hegel, mais la spéculation n'a pas le droit de se dire chrétienne. C'est pourquoi le religieux A n'a jamais été appelé par moi chrétien, ni christianisme.»²⁵².

Toutefois, la critique de Kierkegaard ne porte pas sur la sphère de la religiosité A en tant que telle, mais sur l'erreur spéculative qui consiste à faire du christianisme une religion de l'immanence, alors que celui-ci repose, par le fait de l'Incarnation, sur un rapport paradoxal à la Transcendance. Comme nous l'avons vu précédemment, le religieux A se comprend en effet comme une étape nécessaire sur le chemin de l'appropriation ; il n'est pas discrédité au nom de la falsification que commet la philosophie hégélienne à son sujet. En d'autres termes, le religieux A est bien spéculatif, mais il n'est pas la spéculation.

²⁵¹ PM p. 378

²⁵² PM p. 379

Si cette distinction entre deux formes de religiosité se présente comme une critique de la spéculation, la philosophie hégélienne n'est pourtant pas la seule concernée. Elle prend place pour Kierkegaard, comme nous allons le voir maintenant, au cœur d'une discussion vivante avec ses contemporains.

III) Schelling, Feuerbach et Kierkegaard : des rapports ambivalents

1) La philosophie positive

Toute cette problématique mettant en jeu les rapports entre esthétique et religieux s'inscrit pour le philosophe danois au cœur d'un débat avec ses contemporains. Ancien élève de Schelling (1775-1854) et largement influencé par sa philosophie, Kierkegaard accorde une grande importance à sa pensée, tantôt pour en extraire certains motifs, tantôt pour s'y opposer. Nous essayerons ainsi tout au long de notre réflexion de mettre en évidence les points communs, mais aussi les oppositions existant entre la pensée de Kierkegaard et les différentes phases de la philosophie schellingienne, et plus particulièrement entre le projet schellingien, tel qu'il se présente dans les *Ages du monde*, d'une narrativité de l'absolu, et la thèse de Kierkegaard défendue dans le *Post-scriptum*, mettant en exergue l'impossibilité de se rapporter esthétiquement à l'absolu.

Toute cette thématique kierkegaardienne, interrogeant la possibilité d'un rapport immédiat à la transcendance, s'inscrit précisément dans la lignée du geste schellingien. Si leurs conceptions de la vérité divergent en ce point précis de la modalité du rapport à l'absolu, en revanche leurs parcours philosophiques semblent indéniablement proches. Ainsi, les problèmes sur lesquels repose la pensée schellingienne – l'effectivité, la temporalité, la Révélation ou l'opposition paganisme-christianisme – fondent également l'œuvre du philosophe danois. On ne saurait donc sous-estimer l'influence qu'a eu la pensée de Schelling sur lui.

Le nom de Schelling apparaît dès 1837 dans les *Papirer*. L'une des notes datant de l'année 1840 témoigne de l'importance particulière qu'il accorde à ce philosophe. Il y relativise en effet considérablement la portée de l'œuvre de Hegel par rapport à celle de Schelling. Kierkegaard constate dans cet aphorisme que la philosophie de Hegel apparaît de plus en plus, pour de nombreux critiques contemporains, comme secondaire par rapport à celle de Schelling et semble partager cet avis – jusqu'à cette date au moins : « La conception semble gagner de plus en plus du terrain que Hegel est une parenthèse ouverte dans Schelling, et on en attend plus que sa fermeture. »²⁵³. Pendant l'hiver 1841-1842,

²⁵³ Pap III A 34 (1840). Pour les références à Schelling dans les *Papirer*, voir H. Politis, *Répertoire des références philosophiques dans les Papirer (Papiers) de Søren Kierkegaard*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 382-389

Kierkegaard assiste aux cours de Schelling à Berlin sur la *Philosophie de la Révélation*. L'enthousiasme premier de Kierkegaard semble dans un premier moment révéler un réel attrait de sa part pour cette philosophie qui, en opposition à la spéculation hégélienne, affirme la prééminence de la réalité sur la pensée : « Je suis si content d'avoir assisté à la seconde leçon de Schelling. Inexprimable. Voilà assez de temps déjà que j'ai soupiré, et les pensées aussi en moi ; dès qu'il eut prononcé le mot de "réalité", à propos du rapport de la philosophie à la réalité, l'enfant de mes idées tressaillit de joie comme dans le sein d'Elisabeth (*Luc*, I, 44). Je me souviens presque mot pour mot de ce qu'il a dit depuis ce moment. Ici peut-être y verra-t-on clair. Ce seul mot m'a rappelé toutes mes souffrances et peines philosophiques. (...) A présent j'ai mis tout mon espoir dans Schelling. »²⁵⁴. Cependant, son attente sera vite déçue, comme en témoigne cette lettre à son frère écrite de Berlin en février 1842 : « Schelling radote de façon absolument insupportable. (...) Je suis trop vieux pour écouter des conférences, tout comme Schelling est trop vieux pour en faire. Toute sa doctrine sur les Puissances trahit la plus grande impuissance. »²⁵⁵.

Comment expliquer un revirement si brutal ? Le premier extrait du Journal nous révélait l'espoir de Kierkegaard d'y trouver un véritable un retour à l'existence, à la réalité. Il semble alors que les leçons de Schelling sur la philosophie de la Révélation, établissant une distinction entre philosophie positive et négative, demeurent pour lui sur le plan de la pure spéculation, et ne répondent donc pas à son attente d'un retour à la réalité. De manière succincte, cette division de la philosophie en positive et négative, recouvre l'opposition existant entre « philosophie logique » et « philosophie historique », autrement dit entre une philosophie abstraite, spéculative et une autre reposant sur la factualité, l'effectivité. Si Kierkegaard rejoint Schelling en ce point précis de la nécessité de faire retour à l'effectivité, en revanche nous pouvons supposer qu'il lui reproche de ne s'échapper que formellement de l'abstraction philosophique.

Ce retour à la réalité doit signifier autre chose qu'une simple distinction langagière séparant deux champs de la philosophie. Ce reproche est formulé explicitement dans une lettre à son ami Emil Boesen, écrite en décembre 1841 : « Schelling, qui se produit en ce moment devant un amphithéâtre extraordinaire, dit avoir découvert qu'il y a deux philosophies, l'une négative, l'autre positive. Hegel n'est ni l'une l'autre, ce n'est qu'un

²⁵⁴ Pap III A 179 (1841)

²⁵⁵ *Correspondance*, p. 175

spinozisme raffiné. La philosophie négative est donnée dans la Philosophie de l'Identité ; quant à la positive, il s'apprête maintenant à la révéler, élevant par là la science à sa véritable hauteur. Tu vois qu'il y a une promotion en vue pour tous les diplômés de philosophie : désormais, les juristes ne seront plus les seuls à être *doctores juris utriusque* (docteurs à la fois en droit civil et en droit canonique) ; nous les magisters, sommes maintenant *magistri philosophiae utriusque* (diplômés d'une maîtrise dans les deux types de philosophies) – enfin "maintenant", pas encore tout à fait maintenant, puisqu'il n'a pas encore livré la philosophie positive. »²⁵⁶. Par son ton ironique, Kierkegaard dénonce ici cette subdivision de la philosophie en positive et négative en laquelle il ne voit qu'une distinction interne à la philosophie.

En d'autres termes, philosophie positive et philosophie négative ne sont toujours que deux versants de la philosophie. Schelling signale lui-même dans la sixième leçon de *L'Introduction de Berlin* cette possible contestation : « La principale objection adressée à la distinction entre philosophie négative et positive est assurément la suivante : la philosophie devrait être d'un seul tenant, il ne saurait y avoir deux sortes de philosophie. Avant de faire cette objection, il faudrait savoir si la philosophie négative et la philosophie positive sont effectivement deux philosophies différentes, ou si plutôt elles ne seraient pas seulement les deux côtés d'une seule et même philosophie. »²⁵⁷. L'écart entre les deux philosophes semble prendre sa source ici. Schelling revendique sa pensée de la positivité comme authentiquement philosophique. Or justement, pour Kierkegaard, l'annonce d'un retour au réel, à l'effectif, doit être synonyme d'une sortie hors du domaine de la pensée et non de l'avènement d'une nouvelle forme de philosophie. La philosophie positive demeure en effet, malgré sa *positivité*, sur le plan de la pensée et ne fait pas véritablement retour à la réalité. Malgré sa formulation ironique, ce reproche ne relève pourtant pas simplement du sarcasme, la question du rapport entre l'être et la pensée renvoyant à un problème décisif pour Kierkegaard.

Les références explicites à Schelling, telles qu'elle sont exprimées dans *Le Concept d'angoisse* ou dans *La Répétition*, concernent précisément cette même problématique. L'un des passages du *Concept d'angoisse* reprend cette critique concernant la division de la philosophie en positive et négative. L'auteur y feint de ne pas comprendre ce que peut bien vouloir signifier une philosophie qui serait positive : « Par philosophie négative il

²⁵⁶ *Correspondance*, p. 141-142

²⁵⁷ Schelling, *Philosophie de la Révélation*, 3 vol., trad. J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, Paris, P.U.F., 1994, livre I, p. 117

(Schelling) entendait naturellement la logique, mais je saisis moins ce qu'il comprenait par philosophie positive, si ce n'est dans la mesure où il apparut nettement que c'était celle qu'il voulait lui-même donner. »²⁵⁸. Selon H. B. Vergote, Kierkegaard soulève ici sur le ton de la boutade un problème bien plus profond. Selon lui, « il est évident que celui qui avait quitté le cours que Schelling consacrait en 1841 à ce qui allait devenir *la Philosophie de la Révélation*, estimant que le "vieux Schelling radote", devait bien savoir en 1844 ce que voulait faire exactement le vieux maître de la philosophie de l'identité. Si Vigilius Haufniensis prétend ne pas pouvoir comprendre son projet, dont il suggère ironiquement l'arbitraire, ce n'est sans doute pas que celui-ci fût présenté confusément par un vieillard radotant. Mais ce peut-être parce que l'œuvre de Constantin suffit à en dénoncer la profonde ambiguïté. Car il ne suffit pas d'identifier l'être avec la pensée, comme le font (...) les chrétiens. (...) Car il ne suffit pas d'affirmer qu'il existe une pensée où l'être serait compris ; il faut encore montrer comment l'être se comprend dans une telle pensée. Tel est le problème de la *Répétition* de Constantin Constantius. »²⁵⁹.

Aussi l'enjeu philosophique de l'opposition subsistant entre Schelling et Kierkegaard pourrait-il se formuler en ces termes : la pensée a-t-elle véritablement le pouvoir de nous faire accéder au réel, ou encore l'être est-il identique à la pensée ? Nous nous attacherons ainsi, tout au long de notre analyse, à mettre en évidence les présupposés, mais aussi les conséquences de leur opposition. Mais cette question de l'écart entre l'être et la pensée engage encore toute une série d'oppositions entre les domaines du rationnel et de l'absurde, de l'immanence et de la transcendance, ou encore de l'esthétique et du religieux – le premier terme de l'opposition renvoyant ici à chaque fois à la philosophie schellingienne, tandis que le second réfère à la notion que Kierkegaard lui oppose.

- *Historicité et Révélation*

Cette première critique kierkegaardienne de la division de la philosophie en positive et négative annonce l'un des éléments fondateurs de son opposition à Schelling. En faisant de l'effectivité le domaine d'une possible investigation intellectuelle, Schelling se maintient sur le plan de la pensée et ne rompt pas le cercle de la rationalité. Philosophie négative et positive ne sont que des deux aspects différents d'une même rationalité. Autrement dit,

²⁵⁸ OC VII ; *Le Concept d'angoisse*, p. 123

²⁵⁹ SR II p. 255

malgré cette distinction entre philosophie logique et historique, c'est la même raison qui répond de leur unité.

La positivité de la philosophie de la Révélation se fonde sur les actes d'un Dieu se révélant historiquement. Reposant sur des faits, le christianisme va donc pouvoir être compris et expliqué. La Philosophie de la Révélation se donne dès lors comme une explication objective du christianisme²⁶⁰. Fondant sa réflexion sur son aspect proprement historique, elle appréhende alors le christianisme comme un phénomène qu'il s'agit de comprendre. A l'opposé, Kierkegaard fait passer l'historicité au second plan et bannit toute possibilité de compréhension. En d'autres termes, tandis que le premier nous propose de concevoir le christianisme selon une perspective proprement philosophique – selon les registres de l'explication et de la compréhension –, le second nie toute possibilité de pénétrer le christianisme par les voies de la raison²⁶¹. Tel que le souligne P. David, Schelling n'a en effet jamais « renoncé aux droits à ses yeux imprescriptibles de la raison, jamais il n'en a contesté les prérogatives, même là, et surtout là où la raison s'ouvre, extatiquement, à ce qui la dépasse et l'excède, là où elle doit faire face à *l'étonnant* au sens hamannien : ce qui s'offre à la raison tout en la débordant. »²⁶².

Cette possibilité d'appréhender rationnellement la religion chrétienne se justifie par l'effectivité du Dieu s'incarnant. Autrement dit, Schelling conçoit la philosophie de la Révélation, se fondant sur l'historicité du christianisme, c'est à dire sur les *faits* ou les *actes* d'un Dieu, qui tout en se révélant choisit de s'inscrire au cœur de l'histoire humaine, comme une conséquence ou une partie de la philosophie positive²⁶³ : « Le contenu principal du christianisme est justement le Christ lui-même, non pas ce qu'il a dit, mais ce qu'il est, ce qu'il a fait. Le christianisme n'est pas immédiatement une *doctrine*, c'est un fait (*eine Sache*), une objectivité... »²⁶⁴. La dimension historique du christianisme est également décisive dans la philosophie de Kierkegaard. Elle constitue le centre de son œuvre dialecticienne, composée des *Miettes philosophiques* ainsi que de leur *Post-scriptum*, publiée

²⁶⁰ Voir P. David, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris, P.U.F., 1998 : « La philosophie de la Révélation, en se voulant "une explication objective du christianisme" (SW XIV, 229) vise à rendre compte de ce qui constitue "une réalité" au même titre que la nature. », p.103

²⁶¹ Nous retrouvons ici à nouveau la thématique explorée précédemment mettant en jeu la possibilité ou l'impossibilité d'un rapport immédiat à l'absolu. Comme nous le verrons plus loin cette problématique constitue l'un des enjeux principaux dans la mise en parallèle des deux philosophies.

²⁶² P. David, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, p. 106-107

²⁶³ « La philosophie de la Révélation (...) n'est rien d'autre qu'une application de la philosophie positive elle-même. D'après leur contenu philosophique général, celle-ci et celle-là se confondent donc. » *Philosophie de la Révélation*, livre I, p. 200

²⁶⁴ *Philosophie de la Révélation*, livre II, p. 42

sous le pseudonyme de Johannès Climacus. Il est ici possible de mettre en parallèle deux textes témoignant de la dimension originaire du concept d'historicité dans chacune des deux pensées.

Ainsi, pour Schelling :

« l'essentiel du christianisme est justement son historicité (...), cette historicité suprême sur laquelle il repose et qui est son contenu propre ; par exemple l'idée d'un fils de Dieu qui, pour racheter l'humanité, s'est fait homme. Je l'appelle une historicité suprême car le vrai contenu du christianisme est une histoire à laquelle le divin lui-même est mêlé, une histoire divine. »²⁶⁵

De même, les *Miettes philosophiques* mettaient en avant cet aspect fondamental du christianisme :

« le christianisme est (...) le seul phénomène historique qui, malgré l'historique, que dis-je ? justement par l'historique, a voulu être pour l'individu le point de départ de sa certitude éternelle, a voulu l'intéresser autrement que de façon purement historique, a voulu fonder son salut sur quelque chose d'historique. »²⁶⁶.

Cependant, l'importance qu'ils accordent à l'historicité ne porte pas les mêmes conséquences. Alors que pour Schelling, la Révélation, comme phénomène historique, devient l'occasion d'une appréhension rationnelle de l'absolu, Kierkegaard considère l'Incarnation comme ce paradoxe ultime²⁶⁷, absolument insaisissable par la raison : « l'homme, si tant est qu'il puisse savoir quelque chose de vrai sur l'Inconnu (le dieu), doit d'abord savoir (...) qu'il est absolument différent de lui. D'elle-même l'intelligence ne peut pas le savoir, (...) il faut qu'elle l'apprenne du dieu, et si elle l'apprend, elle ne peut même pas le comprendre (...) ; car comment comprendrait-elle l'absolument différent ? »²⁶⁸. Ici l'opposition subsistant entre les deux philosophes s'éclaire. Si Schelling conçoit le christianisme comme un fait, une objectivité qu'il est possible de comprendre et d'expliquer, Kierkegaard maintient le paradoxe divin à l'écart de toute compréhension rationnelle. L'auteur des *Miettes* va jusqu'à affirmer qu'à travers le paradoxe, la raison veut elle-même sa perte : « Quand le paradoxe est annoncé, elle (l'intelligence) ne peut le comprendre, et remarque seulement qu'il pourrait bien être sa perte. (...) pourtant d'un autre côté, n'est-ce

²⁶⁵ Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre II, p. 41. Nous pouvons en outre signaler ici que à la différence de Kierkegaard, cette historicité s'inscrit au cœur d'une problématique bien plus large ; celle d'un contexte supérieur, universel, dépassant largement le cadre de la Révélation comme phénomène particulier : « La philosophie de la Révélation ne se rapporte pas à l'aspect simplement formel d'un acte divin qui ne serait toujours qu'un acte particulier, elle se rapporte à l'universel de la Révélation, à son contenu avant tout, et au grand enchaînement universel dans lequel ce contenu est seulement compréhensible. » *Philosophie de la Révélation*, livre I p. 167

²⁶⁶ MP p. 172

²⁶⁷ « Le paradoxe réside essentiellement dans le fait que Dieu, l'Eternel, est né dans le temps comme un homme individuel. » PM p. 404

²⁶⁸ MP p. 90

pas sa propre perte que veut l'intelligence dans sa passion paradoxale ? Mais cette déchéance de l'intelligence est aussi ce que veut la paradoxe et ainsi ils sont tout de même d'accord, mais cette entente n'existe qu'à l'instant de la passion. »²⁶⁹. Ainsi, il ne s'agit pas d'expliquer le christianisme en raison de son historicité, mais de savoir si cette historicité peut être pour l'individu le point de départ d'une béatitude éternelle. En effet, tandis que les *Miettes* s'attachaient à mettre en avant l'élément objectif de la croyance religieuse, c'est à dire l'Incarnation comme fait historique, le *Post-scriptum*, lui effectue le mouvement inverse, et retranspose le christianisme dans la sphère de la subjectivité²⁷⁰. La vérité pour Kierkegaard dépend d'un double mouvement ; la vérité objective du christianisme n'est toujours qu'une demi-vérité si elle ne fait pas simultanément l'objet d'une appropriation subjective.

La question du rapport à la transcendance semble donc centrale dans la perspective kierkegaardienne, il s'agit toujours pour l'individu, à partir de l'Incarnation comme fait objectif, de faire retour à son intériorité subjective par le biais d'une appropriation. Cependant, appropriation n'est pas ici synonyme d'une absorption totale de la transcendance par le sujet. Bien au contraire. La vérité de la subjectivité naît toujours d'une collision, d'une rencontre véritablement paradoxale avec l'altérité absolue de la Transcendance. Ainsi, comme le souligne P. Petit dans la préface du *Post-scriptum* : « La connaissance subjective se rapporte donc à quelque chose d'extérieur, de différent d'elle, au transcendant, et bien loin que l'intériorisation, la subjectivité, soit le tout de la croyance, il y a dépendance absolue de celle-ci par rapport à son objet. Mais, le transcendant est le miracle, le mystère, c'est à dire le paradoxe, et le propre du paradoxe est d'être inappropriable par l'intelligence. Il s'impose à elle et ne peut être qu'un objet de foi – ou de scandale. »²⁷¹. L'individu se trouve face à l'impossibilité radicale de s'approprier intellectuellement cet autre d'une radicale hétérogénéité. Mais à cet endroit, la philosophie de Kierkegaard entretient aussi des rapports ambivalents avec celle de Schelling. Elle semble en effet dans un premier moment la recouvrir partiellement pour s'en séparer radicalement par la suite.

²⁶⁹ MP p. 92

²⁷⁰ Selon l'interprétation de P. Petit, le *Post-scriptum* est un « curieux livre qui vise principalement à penser dans l'immanence une religion dont nul mieux que K. n'a montré qu'elle était essentiellement hors de l'immanence ! Mais ces deux éléments (l'objectif et le subjectif) sont complémentaires. C'est de la tension entre eux que naît la vie religieuse. La vérité objective du Christianisme a besoin de l'appropriation subjective pour être vraie "pour moi". » PM, préface, p. VI

²⁷¹ PM, préface p. VII

La dernière leçon de l'Introduction à la *Philosophie de la Révélation* nous met face à un double mouvement : le raison passe initialement par une phase extatique avant de pouvoir à nouveau entrer en possession d'elle-même. Si la philosophie rationnelle est aussi dénommée philosophie négative, c'est parce qu'elle se trouve dans l'impossibilité d'atteindre son objet, qui n'est autre que *l'Étant même*. Elle se situe sur le plan de la puissance, de la possibilité et non sur celui de l'être. Cet Étant véritable, signifiant aussi l'existence absolue, ne peut se laisser absorber par la raison et déborde ainsi tout concept. La raison, face à cette impossibilité de *saisir* l'existence absolue, se trouve posée hors d'elle-même, de façon extatique. Or ce processus d'extase est aussi celui qui commande le passage de la philosophie négative à la philosophie positive. En effet, la science rationnelle, devant cette incapacité manifeste à se saisir de son objet, doit se dépasser elle-même et prendre une nouvelle forme. En d'autres termes, la philosophie négative, poussée dans ses derniers retranchements, découvre qu'elle ne pourra jamais s'approprier cet objet l'excédant nécessairement, et se doit d'abandonner toute volonté de conceptualisation.

Face à l'Étant, la raison se trouve alors posée hors d'elle-même dans un mouvement extatique. Schelling écrit : « L'étant pur et simple est l'être en qui plutôt toute idée, c'est à dire toute puissance est exclue. Nous pourrions donc le nommer seulement l'Idée inversée, l'Idée dans laquelle la raison est posée *hors* d'elle-même. La raison ne peut poser l'étant dans lequel il n'y a encore rien d'un concept, d'un *quid (was)*, que comme un *hors de soi* absolu (bien sûr seulement pour le reconquérir après coup, *a posteriori*, comme son contenu propre et du même coup revenir ainsi en elle-même) ; la raison, dans cet acte de poser, est donc posée hors d'elle-même, de manière absolument extatique. »²⁷². Comme l'indique ici Schelling, cette position extatique ne constitue qu'un moment visant à être dépassé. Cette fuite hors du sens et du concept implique aussi la nécessaire sortie hors de la philosophie.

Or, il s'agit justement d'y faire retour par le biais de la philosophie positive. Et c'est ici que la pensée de Kierkegaard s'en éloigne. Si la philosophie positive exige ce passage en dehors de la philosophie, c'est parce que la raison elle-même découvre qu'elle n'a pas le pouvoir de s'auto-fonder. Ce n'est que suite à cette extase que la raison pourra à nouveau légitimement faire retour à son propre domaine, celui de la philosophie. Schelling explicite ce mouvement en ces termes :

« La puissance pure ou infinie (le début de la philosophie négative) est le contenu *identique* à la pensée (...). Par contre, l'étant *pur et simple* est le contenu non identique à

²⁷² *Philosophie de la Révélation*, livre I, p. 189

la pensée, et même il l'exclut tout d'abord ; mais pour cette raison même il peut et il doit d'abord être amené à la pensée – *parce qu'il est originairement extérieur à la pensée*. Dieu n'est certes pas, comme beaucoup se l'imaginent, le transcendant, il est le transcendant rendu immanent (c'est à dire devenu contenu de la raison.). (...) l'être incompréhensible *a priori*, parce que médiatisé par aucun concept préalable, devient compréhensible en Dieu (...). L'existant infini, que la raison ne peut abriter en soi, lui devient immanent en Dieu. »²⁷³.

L'écart entre Schelling et Kierkegaard se creuse. L'Absolu tel que Schelling le conçoit, demeure bien le transcendant, cependant il n'est tel que de façon *relative*, en ce sens que cette transcendance ne prend corps que dans sa relation à ce qu'elle transcende : « Tout transcendant est à dire vrai un relatif, il est seulement par rapport à quelque chose de transcendé. »²⁷⁴. L'absolue transcendance du Dieu kierkegaardien, dont résulte pour l'individu l'impossibilité de toute appropriation ou de toute relation immédiate, rompt avec la conception schellingienne d'un Dieu *immanentisé* devenu le contenu de la raison. Il semble ici envisageable, sans pour autant caricaturer le fossé séparant Kierkegaard de Schelling, de parler d'une appropriation de la transcendance. P. David souligne en effet à propos de la conception schellingienne de la transcendance : « Le transcendant *rendu (gemacht)* immanent qu'est Dieu est le transcendant pour une raison entrant en possession d'elle même (comme *idée de Dieu* qu'elle n'a jamais cessé d'être), ou se réappropriant comme *contenu* sien ce qui jusque-là la comblait excessivement. Dès lors peut-être acclimatée ou apprivoisée par la conscience cette *transcendance*, cette *surabondance*... »²⁷⁵.

Il apparaît ici que ce procès d'immanentisation, succédant à l'extase initiale de la raison, va à l'inverse de la collision entre les champs de l'immanence et de la transcendance telle qu'elle est mise en scène par le paradoxe kierkegaardien. Nous allons ainsi maintenant tenter de mettre en évidence les conséquences d'une telle différence d'orientation.

- *Religion de l'immanence et religion de la transcendance.*

Cette réflexion interrogeant la possibilité d'un rapport à l'absolu nous renvoie à la question de la relation entre esthétique et religieux. Cette différence séparant les positions schellingienne et kierkegaardienne réfère parallèlement à l'opposition mise en exergue dans le *Post-scriptum*, entre religieux A et religieux B, ou religion de l'immanence et religion de

²⁷³ *Id.*, p. 196

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 195

²⁷⁵ P. David, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, p. 105

la transcendance ou spécifiquement chrétienne. La philosophie positive de Schelling, tout en concevant Dieu comme le transcendant rendu immanent, reste sur le plan de l'immanence, autrement dit dans la sphère du religieux A. Or, en s'en tenant à la sphère de l'immanence, c'est à dire en n'admettant pas le paradoxe divin, le religieux A demeure selon Kierkegaard, purement spéculatif : « si le paradoxe n'est pas ainsi maintenu fermement, alors le religieux A est le plus haut et tout le christianisme doit être ramené à des déterminations esthétiques (...). Il faut accorder à la spéculation qu'elle s'en tient fermement à l'immanence, même si celle-ci doit comprise autrement que la pensée pure de Hegel, mais la spéculation n'a pas le droit de se dire chrétienne. C'est pourquoi le religieux A n'a jamais été appelé par moi chrétien ni christianisme. »²⁷⁶. Le religieux A, parce que confiné dans la sphère de l'immanence, se caractérise pour l'individu, par l'immédiateté de son rapport à l'absolu.

Or, si tout rapport immédiat se réduit à des déterminations esthétiques, dès lors la conception schellingienne de Dieu comme le transcendant rendu immanent, doit être rabattue demeure selon les critères proprement kierkegaardien, dans le sphère de l'esthético-religieux (A), et non dans le religieux spécifiquement chrétien (B) : « Que le lecteur se rappelle qu'un rapport divin immédiat est esthétique et n'est pas à proprement parler un rapport divin, tout aussi peu qu'un rapport immédiat à l'absolu est un rapport absolu, car la séparation de l'absolu n'est pas survenue. »²⁷⁷.

²⁷⁶ PM p. 379

²⁷⁷ PM p. 379, n. 1

2) Redoublement et réduplication

Cette réflexion mettant en jeu l'opposition entre les champs de l'immanence et de la transcendance s'inscrit directement dans la lignée du projet feuerbachien visant à mettre en exergue l'échec inhérent à toute spéculation théologique. Cette critique possédant une influence décisive dans l'œuvre du philosophe danois nous permettra ainsi d'explorer plus amplement le fond du conflit subsistant entre les philosophies schellingienne et kierkegaardienne. Sa compréhension nécessite cependant une digression qui nous mènera successivement du concept de *redoublement* à celui de *réduplication*. Nous pouvons d'ores et déjà annoncer, que toute cette critique du redoublement spéculatif contient de façon latente la critique que Kierkegaard adresse à Schelling.

En 1844, Kierkegaard lit *L'Essence du Christianisme*²⁷⁸ de Feuerbach (1804-1872), et découvre chez ce philosophe une démarche intellectuelle proche de la sienne²⁷⁹. La sensibilité de Kierkegaard, à l'égard de cette réflexion ouvrant la voie au matérialisme, s'explique par la volonté de celle-ci de procéder à l'inverse de la démarche spéculative. Si les deux philosophies, feuerbachienne et kierkegaardienne, aboutissent à des conclusions très différentes, en revanche toutes deux se rapprochent par leur volonté de dénoncer l'illusion spéculative. Il s'agit dès lors pour l'une comme pour l'autre, par le biais d'un processus inverse à celui de Hegel, de partir du monde sensible pour ne se diriger que par la suite vers un monde idéal. Selon Feuerbach, l'illusion spéculative repose sur une identification abusive de l'être et de la pensée. Or, ce *redoublement* de l'être dans le concept renvoie aussi à l'erreur fondamentale sur laquelle se fonde le christianisme, dans la mesure où ce dernier construit son contenu à partir de cette illusion reposant sur la croyance en un possible redoublement de l'être. Ainsi, comme l'explique H.B. Vergote à propos de la pensée de Feuerbach : « L'illusion religieuse est le redoublement de l'être dans une essence pensée, dont on affirme l'existence autonome en la redoublant à nouveau dans un être imaginaire,

²⁷⁸ Source L.FEUERBACH, *Das Wesen des Christenthums*, 1ère éd., Leipzig, 1841 ; Kierkegaard possède la 2^e édition, Leipzig, 1843, Kfl. 488 : voir H. Politis, *Répertoire des références philosophiques dans les Papiers (Papiers) de Søren Kierkegaard*, p. 406-407.

²⁷⁹ « Au fond le renversement est bien plus proche qu'on ne croit. La dernière formation de libres penseurs (Feuerbach et consorts) a attaqué ou s'y est pris avec bien plus d'ingéniosité qu'avant ; car regardons-y de plus près, et nous verrons qu'ils ont assumé au fond la tâche de défendre le christianisme contre les chrétiens de nos jours. La chose est que la chrétienté existante est démoralisée, on a perdu tout respect au sens le plus profond (...) des obligations existentielles du christianisme. Or Feuerbach dit : halte-là ! si vous devez avoir le droit de vivre comme vous faites, vous devez aussi admettre que vous n'êtes pas chrétiens. (...) Il est faux de dire, comme le fait la chrétienté existante, que Feuerbach attaque le christianisme (...). Il attaque les chrétiens en montrant que leur vie ne répond pas à la doctrine du christianisme. Qu'il soit un démon malicieux, c'est bien possible, mais quant à la tactique, c'est un type utilisable. » *Pap.* X 2 A 163 (1849)

supposé transcendant, que l'on nomme Dieu.»²⁸⁰. Pour cette raison, Feuerbach entend montrer comment la spéculation théologique crée un hiatus artificiel entre l'homme et Dieu. Selon lui, ce clivage ne peut être que factice, dans la mesure où cet Être supérieur n'est toujours qu'un être mythique, d'une essence identique à celle de l'homme, puisque créé par lui. Aussi, selon l'analyse d'H. Politis la différence entre Feuerbach et Kierkegaard peut-elle se résumer en ces termes : « Feuerbach : négation complète de la transcendance, refus de toute procédure dialectique, renversement non paradoxal des places occupées par l'homme et Dieu, apologie soutenue de l'humanité générique. Kierkegaard : articulation paradoxale dynamique de la transcendance et de l'immanence mettant dialectiquement l'individu en position d'avoir à devenir chrétien.»²⁸¹. Pour Kierkegaard, la transcendance ne dérive en effet jamais de l'immanence ; le réel ne se laisse nullement absorber par une conceptualisation qui prétendrait identifier l'être à la pensée. C'est pourquoi, se séparant de Feuerbach, il affirme la nécessité de renoncer à toute explication pour maintenir le paradoxe absolu. Seul un saut qualitatif rompant avec le champ de l'immanence permet de penser la religion chrétienne comme relevant du domaine de la vérité et non simplement de celui de mythe, de l'invention. Car, cette conclusion est la seule possible pour toute démarche intellectuelle qui ne renonce pas à l'explication rationnelle. C'est pourquoi, Kierkegaard considère dans l'un des articles de l'*Instant* que Feuerbach est « un homme honnête qui enseigne sans détours que le christianisme est invention, poésie.»²⁸².

Mais ce clivage entre les champs de l'immanence et de la transcendance impose également l'instauration d'une séparation entre dialectique qualitative (existence, transcendance, paradoxe) et quantitative (spéculation, immanence, unité), car « Toute la question est de distinguer absolument entre dialectique quantitative et dialectique qualitative. Toute la logique n'est que dialectique quantitative ou modale, car là tout est, et le tout n'est qu'unité et identité. C'est dans l'existence que règne la dialectique qualitative.»²⁸³. Tandis que le penseur spéculatif recourt à la conceptualisation pour déterminer l'être dans sa vérité, la dialectique kierkegaardienne maintient l'hétérogénéité de l'être et de la pensée, en refusant de construire l'effectivité à partir de l'idée. L'être n'a de vérité que dans son rapport à la

²⁸⁰ SR II p. 248. Nous nous référons ici constamment au chapitre de *Sens et Répétition*, « L'inspiration feuerbachienne », où H.B. Vergote montre comment Kierkegaard a repris et modifié le concept de *redoublement* dans sa propre pensée.

²⁸¹ H. Politis, « Théorie feuerbachienne et pratique kierkegaardienne du redoublement chrétien », in revue *Nordiques*, p.49

²⁸² OC XIX ; *Comment Christ juge le christianisme officiel*, p.133

²⁸³ *Pap.* VII A 84 (1846)

transcendance qui lui donne sens. C'est pourquoi la nécessité de maintenir le paradoxe absolu s'impose. H. B. Vergote écrit : « Qualitative, sa dialectique accepte de ne pas feindre d'engendrer les catégories par lesquelles elle déterminera l'être du phénomène, sachant ces déterminations "en dehors de la pensée immanente, donc en dehors de la logique" ; elle les lira sur l'être de fait, lisant de même la qualité de l'être de fait dont elle pourra affirmer par ailleurs l'être comme *être-vrai*. Car l'être n'est pas, pour elle, dans la pensée. Transcendant, il est le secret de l'être transcendant qui pense sans catégories, n'ayant jamais à recourir à l'*abbreviatur* du concept pour déterminer l'être et le sens de ce qu'il crée. »²⁸⁴. On comprendra dès lors pourquoi Kierkegaard s'approprie le concept de *redoublement*, tout en en lui accordant une valeur nouvelle. Une nouvelle détermination est requise, puisque la critique feuerbachienne interdit de reprendre légitimement cette notion dans le sens de réduction de la transcendance à l'immanence, que lui conférerait la spéculation théologique. Mais surtout, dans la mesure où Kierkegaard entend maintenir le christianisme dans sa vérité s'impose à lui la nécessité de donner un nouveau fondement à ce concept.

L'ontologie des philosophies classiques, reposant sur la saisie intellectuelle de l'être empirique et fini, ne débouche que sur une conceptualisation abstraite. Confinée dans le domaine de la pensée, la démarche philosophique ne parvient pas à la réalité de l'être. Elle réussit tout au plus à forger des concepts abstraits, qui n'en sont qu'un abrégé. Autrement dit, ceux-ci ne se fondent aucunement sur un *redoublement* réel, puisqu'ils se limitent à reprendre dans la pensée l'être empirique. Ainsi, comme le relève Climacus dans le *Post-scriptum* : « Que l'on définisse la vérité, de façon plus empirique, comme l'accord de la pensée avec l'être, ou de façon plus idéaliste, comme l'accord de l'être avec la pensée, dans les deux cas on doit faire la plus grande attention à ce qu'on entend par l'être, et, en même temps, à la question de savoir si, par hasard, l'esprit humain connaissant ne se fourvoierait pas dans l'indéterminé. »²⁸⁵. Car cette identification de l'être et de la pensée n'aboutit toujours qu'à une situation nécessairement aporétique : « L'être doit, dans ces définitions, être bien plutôt entendu abstraitement comme la réplique abstraite ou le modèle abstrait de ce que l'être est *in concreto* comme être empirique. Dans ce sens, rien n'empêche que la vérité en tant qu'abstraite soit définie abstraitement comme quelque chose de fini ; car l'accord de la pensée et de l'être est, vu dans l'abstrait, toujours fini (...). Mais si l'être est ainsi compris, alors la formule est une tautologie, c'est à dire que la pensée et l'être

²⁸⁴ SR II p. 246

²⁸⁵ PM p. 125

signifient une seule et même chose et que l'accord dont il est question n'est que l'accord de l'identité abstraite avec elle-même. »²⁸⁶. Dans la mesure où les deux termes sont absolument identiques, ils ne forment plus qu'une seule et même unité abstraite, annulant tout redoublement. En ce sens, ce type de redoublement, propre à la pensée immanente, démontre la vérité du concept, mais n'atteint pas l'être du phénomène.

Sortir de l'abstraction nécessite donc de donner une nouvelle valeur à ce concept. Kierkegaard établit, suite à ce constat, un clivage entre deux types distincts de redoublement. Il oppose au redoublement direct à l'œuvre dans la pensée spéculative, démontrant la vérité du concept, un redoublement proprement dit, censé mener l'homme vers l'Être de la Vérité. Kierkegaard oriente de cette façon ce débat originellement tourné vers le problème du sens de l'être, vers la question de l'Être de la Vérité ou encore de l'être-vrai de l'individu. Ce questionnement initialement spéculatif devient donc désormais proprement anthropologique. Portant d'abord sur la question de la vérité objective, il interroge maintenant celle de la vérité subjective. Dès lors comment comprendre ce redoublement proprement kierkegaardien ?

Ce concept désigne pour Kierkegaard une catégorie ontologique de l'être, dont l'authenticité se fonde sur son appartenance à la sphère de la foi. Il se différencie en ce sens de l'être empirique sur lequel repose l'ontologie classique. Tandis que l'analyse intellectuelle mène une conceptualisation abstraite de l'être qui n'en est qu'un abrégé, Kierkegaard oppose à cette abstraction la nécessité d'un redoublement réel. L'effectivité du redoublement se mesure alors à la réalité des deux termes qui le composent : celui-ci n'est réel que dans la mesure où ses deux termes le sont également. Or, un tel redoublement n'est possible, comme le souligne G. Malantschuk, « que dans la sphère de de la foi qui pose devant l'être empirique une réalité plus haute d'ordre éthique ou religieux. »²⁸⁷.

Quel est alors l'élément garantissant l'effectivité de *cette réalité plus haute d'ordre éthique ou religieux*, empêchant le redoublement kierkegaardien de succomber à la critique feuerbachienne ? Il faut bien poser un principe fondateur autre que celui de la réflexion, qui permette de sortir de cette tautologie abstraite affirmant l'identité de l'être et de la pensée. Pour Kierkegaard, ce n'est donc pas une simple opération langagière qui pose la réalité du redoublement. Celui-ci reste étroitement lié au phénomène de la *réduplication*, synonyme d'un engagement existentiel absolu, et ne signifiant rien d'autre que le fait d'« être ce qu'on dit »²⁸⁸. Le redoublement kierkegaardien se donne toujours comme le signe d'une

²⁸⁶ PM p. 126

²⁸⁷ OC XX ; *Index terminologique*, p.133

²⁸⁸ *Pap. IX A 208* (1848)

réduplication accomplie, en ce sens qu'elle témoigne de la capacité de l'individu à opérer la synthèse des deux termes du redoublement. Ce redoublement s'accomplit en effet au cœur même de la duplicité originelle de l'homme. Il désigne alors la synthèse réussie des contraires co-présents en chaque individu, opposant l'âme et le corps, la liberté et la nécessité, le temporel et l'éternel, la possibilité et la nécessité. Et parce que, comme l'indique H.B. Vergote, « leur incommensurabilité qu'il (l'homme) peut ressentir, implique que l'unité ne peut se faire sur le mode du redoublement direct de l'être rapporté à la pensée qui donne au concept sa vérité »²⁸⁹, s'impose une forme de redoublement, autre que celle propre à la pensée immanente, permettant de prendre en compte la part de transcendance impliquée dans chaque terme de la synthèse.

La distinction essentielle entre le redoublement spéculatif et celui que Kierkegaard nous propose consiste alors en cette différence : tandis que le premier, concernant la réalité empirique ne requiert aucune solution de continuité avec le plan de l'immanence, le second, portant sur une synthèse des opposés, impliquant nécessairement la transcendance, exige quant à lui cette solution de continuité. La vérité résulte donc toujours d'un double mouvement, d'extériorisation, mais aussi d'intériorisation. Or la spéculation effectue uniquement ce mouvement d'extériorisation, sans inclure ce nécessaire retour subjectif. Le texte suivant, extrait des *Œuvres de l'amour*, reprend le clivage entre ces deux formes de redoublement en ces termes : « Un objet temporel peut avoir toutes sortes de propriétés ; on peut dire en un sens qu'il les possède toutes à la fois pour autant que, dans ces propriétés déterminées, il est ce qu'il est. Mais un objet temporel n'a jamais en lui-même de redoublement ; il n'a d'être que dans ses propriétés, conforme en cela au temporel qui disparaît dans le temps. En revanche, quand l'éternel est dans l'homme, cet éternel se redouble en lui de telle sorte qu'à tout moment où il est en lui, il agit d'une double façon : en se portant vers l'extérieur, et en se retirant vers l'intérieur en lui-même, mais de telle façon qu'il reste une seule et même chose, sinon il n'y a pas de redoublement. »²⁹⁰.

Ce redoublement est inhérent dans la philosophie kierkegaardienne à la dialectique qualitative. Celle-ci décrit en effet les différentes étapes traversées par l'individu avant d'atteindre la sphère du religieux, alors signe d'un redoublement accompli. Elle retrace cette progression menant l'homme de la conscience du redoublement qu'il est, à la saisie au cœur de ce redoublement, de la part de transcendance qui échoit à chaque terme de la synthèse. En

²⁸⁹ SR II, p. 287

²⁹⁰ OC XIV ; OA p. 259

d'autres termes, tandis que la stade esthétique met en scène le désespoir inhérent à la simple juxtaposition des termes du redoublement, la sphère religieuse nous décrit quant à elle cet individu qui tout en ayant effectué la synthèse des opposés constitutifs de sa duplicité originaire, a mis cette synthèse en rapport avec la puissance qui l'a posé.

Or, c'est à ce moment précis que le concept de réduplication acquiert sa pleine signification. Indice essentiel d'un redoublement authentique, elle témoigne alors de la synthèse parfaite de l'*intérieur* et de l'*extérieur*, de la parole et de l'être de la vérité. Mais ici se dessine aussi en palimpseste la figure christique, paradigme essentiel de toute réduplication véritable.²⁹¹ L'Homme-Dieu, en tant redoublement de la transcendance, incarne l'Être de la Vérité, dont la Parole n'est que la réduplication parfaite de cet être. Cette adéquation détermine pour Kierkegaard l'essence même du Christ. C'est pourquoi comme il l'indique dans *L'Ecole du christianisme* : « ceux qui ont vécu avec lui ont vu et voient qu'en vérité il n'est pas non plus dans sa manière de vivre la moindre chose qui le contredise. Par l'éloquence silencieuse et véridique des œuvres, sa vie exprime, même s'il n'avait jamais prononcée cette parole : venez à moi vous qui êtes travaillés et chargés. Il n'a qu'une parole, il est ce qu'il dit, et en ce sens encore, il est la Parole. »²⁹². Le phénomène de la réduplication ancre alors le redoublement au cœur même de la réalité et la figure christique permet à Kierkegaard de construire, selon H.B. Vergote, « une théorie de la Vérité comme redoublement proprement dit : redoublement de la parole qui implique la transcendance dans la réduplication réelle d'une existence. »²⁹³.

La dimension existentielle de la vérité kierkegaardienne prend ici tout son sens. La vérité n'est plus communiquée directement par une simple rhétorique philosophique, mais indirectement par le biais d'une réduplication, qui donne au sens sa position de réalité, puisque la parole, fondée par la transcendance, y exprime désormais l'être-vrai de l'individu. En ce sens, la réduplication constitue la meilleure réponse à la critique feuerbachienne de l'illusion spéculative sur laquelle se fonde le redoublement. Dès lors, « tout langage

²⁹¹ Voir l'article de H. Politis, « Théorie feuerbachienne et pratique kierkegaardienne du redoublement chrétien », in revue *Nordiques* : « La conception kierkegaardienne-chrétienne du redoublement engage donc trois niveaux dialectiquement articulés : le redoublement "simple", dans l'immanence ; le redoublement "à la puissance deux", paradoxal et chrétien ; le redoublement christique absolu, "à la puissance trois". », p. 56

²⁹² OC XVII ; *L'Ecole du christianisme*, p. 128

²⁹³ SR II, p. 302. L'auteur s'appuie sur l'extrait suivant de *L'Ecole du christianisme*, qui témoigne de la dimension existentielle de la vérité pour Kierkegaard : « L'être de la vérité est son redoublement en toi, en moi, en lui, de sorte que ta vie, la mienne, la sienne, dans l'effort où elle s'en approche, est l'être de la vérité, comme la vérité fut en Christ une *vie*, car il fut la vérité. » OC XVII ; *L'Ecole du christianisme*, p. 223.

religieux impliquant un redoublement, impliquant une transcendance, peut toujours être reconnu comme étant plus qu'une illusion. Il suffit (...) que le sens se montre. Il se montre dans *un* être. (...) C'est lui qui rend crédible le redoublement ; c'est lui qui révèle Dieu. »²⁹⁴

Le meilleur témoignage, selon Kierkegaard, de la vérité du christianisme nous est donné par la vie de ces quelques hommes extraordinaires qui fidèles au message du Christ ont su mettre en application dans leur propre existence la réduplication. Cependant, comme il souligne dans le pamphlet de *l'Instant*, ces véritables imitateurs, seuls vrais « témoins de la vérité »²⁹⁵ se distinguent avant tout par leur rareté. Peu nombreux sont en effet les individus capables de supporter une telle épreuve. C'est pourquoi, cette capacité distingue l'homme du commun de l'homme d'exception : « L'homme-esprit peut porter en lui un redoublement ; il peut soutenir avec sa raison qu'une chose est contre la raison et néanmoins la vouloir ; il peut soutenir avec sa raison qu'une chose est un objet de scandale et néanmoins la vouloir (...). En revanche, tels que nous sommes, nous ne pouvons supporter ou porter en nous un redoublement ; notre volonté altère l'intelligence que nous avons d'une chose. »²⁹⁶. En ce sens, les vrais imitateurs, dont la parole reflète l'être-vrai de leur existence en rapport avec la transcendance, sont ceux qui donnent réalité, par la réduplication, au concept de redoublement.

Cette longue digression va nous permettre d'éclairer la question du rapport entre Schelling et Kierkegaard. Le problème du redoublement, central ici, justifie le recours à la critique feuerbachienne. Celle-ci met en exergue la différence établie précédemment entre religion de l'immanence (Schelling) et religion de la transcendance (Kierkegaard). Proche de la spéculation, la philosophie schellingienne se confinait en effet dans le domaine de l'immanence. Or, au chapitre VIII de *l'Essence du christianisme*, Feuerbach entreprend de démonter le « mystère du mysticisme ou le mystère de la nature en Dieu »²⁹⁷, cette doctrine créée par J. Böhme et reprise par Schelling. Il montre comment la position même de cette doctrine conteste toute idée d'un redoublement impliquant la transcendance. Cette tentative de retrouver la nature en Dieu nie l'essence du Dieu personnel, dont la spécificité consiste justement à être séparé de la Nature. Ainsi, Feuerbach écrit : « l'introduction frauduleuse de la Nature dans le concept du Dieu personnel, dont l'essence précisément est la *personnalité*

²⁹⁴ SR II, p. 302

²⁹⁵ OC XIX ; *L'Instant*, p. 193

²⁹⁶ OC XIX ; *L'Instant*, p. 181

²⁹⁷ L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, trad. de l'allemand par J.-P. Osier avec la collaboration de J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1992, p. 215

libérée, séparée et sauvée de la puissance limitatrice de la Nature, est autant à contresens que si je voulais mélanger au nectar des Dieux de la bière forte de Brunswick, dans l'intention de donner un fondement solide au breuvage éthéré. »²⁹⁸. La philosophie de Schelling révoque en ce sens l'essence même du religieux, à savoir le redoublement de l'être dans la pensée d'un être transcendant. Et c'est pourquoi, tel que que l'explicite H. Vergote, Feuerbach montre sans peine comment sa pensée « aboutit à noyer l'altérité du Dieu transcendant et personnel, dont la pensée détermine pour la conscience religieuse la réalité de tout être, sous le flot des émanations successives dont la remontée permettrait d'atteindre sans rupture (...) au cœur même de la réalité. Il lui est donc facile de montrer que l'effort de la spéculation consiste essentiellement à traduire dans le langage de l'immanence ce que le religieux dit dans le langage de la transcendance. »²⁹⁹.

On comprendra aussi dès lors, pourquoi Kierkegaard refuse le concept d'*intuition intellectuelle* à l'œuvre dans la pensée schellingienne, illustrant cette tentative de remonter à Dieu *directement*, en niant le hiatus séparant le domaine de l'immanence de celui de la transcendance. En effet, cette idée mettant en jeu la possibilité d'une intellection du suprasensible, médiatisée par le biais du sensible, va à l'encontre de la conception kierkegaardienne de l'absolu. C'est pourquoi, *Climacus* instaure un clivage essentiel entre le saut qualitatif à l'œuvre dans le religieux spécifiquement chrétien, et l'intuition intellectuelle, confinée dans la sphère de la religiosité de l'immanence : « J'avais lu *Crainte et tremblement* de Johannes de Silentio (...). Dans cet ouvrage, j'avais été rendu attentif à la façon dont, suivant l'idée de l'auteur, le saut est décisif en tant que décision dans un sens éminent précisément pour tout ce qui est chrétien et pour toute définition dogmatique, ce qui ne se peut atteindre ni par l'intuition intellectuelle de Schelling, ni par ce que Hegel, raillant Schelling, veut lui substituer, je veux dire la méthode, parce que le saut est justement la protestation la plus décisive contre la marche inverse de la méthode. »³⁰⁰. Cette distinction essentielle met en jeu, tel que nous allons le voir, l'opposition maintenue par Kierkegaard entre les stades esthétique et religieux.

²⁹⁸ L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, p. 229

²⁹⁹ SR II, p. 259

³⁰⁰ PM p. 69-70

3) Historicité et narrativité

La dichotomie entre religieux A et religieux B, instaurée par Kierkegaard dans le *Post-scriptum*, engendre indirectement un autre point de scission entre les deux philosophies. Entre l'immanence et la transcendance se joue encore la possibilité (Schelling) ou l'impossibilité (Kierkegaard) de se rapporter *esthétiquement*³⁰¹, autrement dit intellectuellement à l'absolu. La critique kierkegaardienne de l'intuition intellectuelle nous en donnait déjà un indice. Le paradoxe divin renvoie à une rupture avec la raison, impliquant l'impossibilité radicale de *dire* l'absolu. La philosophie schellingienne, place au contraire en son centre, la possibilité d'une *dicibilité* de l'Absolu.

L'Absolu se caractérise en effet par son *historicité*. S'inscrivant au cœur de l'histoire, il peut donc faire l'objet d'une narration, d'un récit. Et même, tel que l'indique J.-F. Marquet, « c'est précisément l'exigence de scientificité qui oblige la philosophie même la plus rigoureusement rationnelle à se convertir à son moment ultime en narration – tel est l'objet du premier livre de la *Philosophie de la Révélation*. »³⁰². Cette tentative de *raconter* l'Absolu remonte dans la philosophie schellingienne au projet des *Âges du monde*, bien antérieur à sa *philosophie positive*, mais l'annonçant déjà. Cette dernière semble même parachever, voire apporter une solution aux apories soulevées par cet ouvrage plusieurs fois recommencé entre 1811 et 1815, mais demeuré à l'état d'inachèvement.

Le projet poético-philosophique des *Âges du monde* se présente comme une tentative de saisir l'Absolu à travers son irruption au cœur de l'élément temporel. La temporalité se donne dès lors comme le signe de la manifestation de l'Absolu, c'est pourquoi ce n'est qu'à partir d'elle que ce dernier pourra être pensé. Les *Âges du monde* apparaissent ainsi comme l'histoire de Dieu ou plus précisément, comme une histoire scientifique de l'Absolu alors conçu comme vivant originel : « L'idée qu'on se faisait jusqu'ici de la science était d'y voir une simple succession, un développement de notions et d'idées qui lui étaient propres. En vérité, elle est le développement d'un être vivant et réel, dont elle est la représentation. (...) C'est seulement le vivant originel, l'être antérieur à tous les autres, donc le plus ancien des êtres, qui peut être l'élément vivant de la plus haute science. »³⁰³. A l'origine, les *Âges du monde* devaient se composer de trois livres, seul le passé nous est parvenu. Il se détermine

³⁰¹ Nous accordons ici au terme *esthétiquement* sa pleine signification, telle qu'elle est mise en jeu dans l'exposition kierkegaardienne de la sphère esthétique. Elle renvoie autant à l'aspect intellectuel, que spéculatif, imaginatif ou poétique du terme.

³⁰² *Philosophie de la Révélation*, livre I, préface, p. 6

³⁰³ Schelling, *Les Âges du monde*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1949, p. 9

comme cette phase antérieure à la création, dont il s'agit de comprendre le commencement en Dieu lui-même. Se donne ici à lire une histoire de l'Absolu à travers son engendrement, ce concept désignant alors l'acte par lequel un être pose en dehors de lui-même un homologue, sans pour autant que cet être soit changé. Ainsi, tandis que Schelling se proposant de scruter et de décrire « dans la mesure du possible (...) la vie éternelle de la divinité », mais aussi « l'histoire proprement dite, la description de la succession des actes libres par lesquels Dieu avait, de toute éternité, décidé de se manifester. »³⁰⁴, Kierkegaard refuse, quant à lui cette lisibilité de l'absolu.

Elle s'inscrit selon lui dans la même logique d'immanence que celle qui gouverne la pensée schellingienne de *l'intuition intellectuelle* ; cette idée, antérieure au projet des *Âges*, se parachève dans une philosophie de l'art, alors conçue comme mise en scène de l'Absolu. Mais cette lisibilité de l'Absolu, que les *Âges* se proposent de mettre en récit, s'inscrit également dans une logique d'immanence proche de celle de la *Philosophie de la Révélation*. On comprendra dès lors pourquoi, la philosophie kierkegaardienne ne peut s'accorder à ce projet poético-philosophique.

L'absolu ne se donne jamais à lire au cœur d'une histoire, pas plus que l'homme ne peut atteindre Dieu par le biais d'un rapport immédiat de réflexion. L'absolu ne se communique pas directement à travers ce qu'il engendre. C'est pourquoi *Climacus* écrit : « il n'y a pas d'écrivain anonyme qui puisse se dissimuler d'une façon plus rusée, il n'y a pas de praticien de maïeutique qui puisse se soustraire plus soigneusement que Dieu à tout rapport direct. Il est dans la création, il est partout dans la création, mais il n'y est pas directement. (...) Le rapport direct à Dieu est justement paganisme, et ce n'est que quant ce rapport est rompu qu'il peut-être question d'un vrai rapport à Dieu. Mais cette rupture est justement la première étape de l'intériorité vers la détermination que l'intériorité est la vérité. Sans doute la nature est l'œuvre de Dieu, mais l'œuvre seule est directement là, non pas Dieu. »³⁰⁵. En ce sens, le projet schellingien, relève de l'esthétique, selon la catégorisation proprement kierkegaardienne des sphères. Que l'Absolu puisse faire l'objet d'une narration suppose en effet que l'homme soit en mesure de saisir intellectuellement le reflet direct de Dieu à travers son œuvre. Or, pour Kierkegaard, l'Absolu, dans la sphère du religieux-paradoxal, ne se laisse pas saisir immédiatement par l'intellect, et en ce sens, il n'y a pas de poète de Dieu,

³⁰⁴ *Les Âges du monde*, p. 96

³⁰⁵ PM p. 161

pas de poète du religieux. Une telle tentative relève en effet de l'imagination, et ne trouve aucun point d'ancrage dans la réalité.

- *Conclusion provisoire*

En conclusion à cette lecture croisée, nous pouvons citer un texte achevant le *Post-scriptum*, situant précisément la position de Kierkegaard par rapport à celle de Schelling, mais aussi par rapport à celle de Feuerbach. Ces deux penseurs se placent en effet à des pôles philosophiques diamétralement opposés. Tandis que le premier maintient le christianisme dans sa vérité sur le plan de l'immanence, le second affirme que tout le christianisme, reposant sur l'illusion du redoublement, n'est qu'un mythe³⁰⁶. Kierkegaard, quant à lui, pose la nécessité de penser le christianisme dans la vérité d'un redoublement impliquant la transcendance, et dont la preuve se trouve dans le phénomène de la réduplication. Il oppose ainsi la transcendance à l'immanence schellingienne et la réduplication à l'illusion du redoublement à laquelle conclut Feuerbach. Il fait ainsi affirmer à l'auteur du *Post-scriptum* :

« La foi est une sphère tout à fait autonome qui paradoxalement distincte de l'esthétique et du métaphysique, accentue la réalité, et paradoxalement distincte de l'éthique, accentue la réalité d'un autre, non la sienne propre. C'est pourquoi un poète du religieux est, en ce qui concerne le religieux-paradoxal, une détermination douteuse, parce que du point de vue esthétique la possibilité est plus haute que la réalité et le poétique gît justement dans l'idéalité de la vision imaginative, ce pourquoi il n'est pas rare de voir des cantiques qui, bien que touchants et enfantins et, (...) poétiques (...) ne sont pas chrétiens. Sous cet aspect, vus à travers la suavité poétique, (...) favorisent le mythe beaucoup mieux que n'importe quel libre penseur, car le libre penseur (Feuerbach) déclare que le christianisme est un mythe, tandis que le poète naïvement orthodoxe a horreur de cela et affirme la réalité historique du christianisme – en des vers fantastiques. »³⁰⁷.

³⁰⁶ « Un railleur (Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*) attaque le christianisme et l'expose en même temps si remarquablement que c'est une joie de le lire, et quiconque ne sait où s'adresser pour le voir exposé d'une façon précise est presque obligé d'avoir recours à lui. » PM p. 417

³⁰⁷ PM p. 393

DEUXIEME PARTIE

LA TOPOGRAPHIE DES SPHERES DE L'EXISTENCE

Introduction

S'interroger sur la relation qu'entretiennent les deux stades extrêmes de l'existence, implique également de situer précisément leurs places respectives au sein de cette dialectique qualitative proprement kierkegaardienne. A l'opposé du modèle hégélien, celle-ci apparaît comme la plus stricte garante de l'hétérogénéité entre les différentes sphères. Plaçant la catégorie du *saut* au centre de sa dialectique, Kierkegaard entend ainsi rompre avec le piège de la nécessité auquel toute réalité se trouve condamnée par la médiation hégélienne. Aucune connexion nécessaire ne relie en effet les différentes sphères entre elles ; le choix de faire le saut relève toujours d'une décision libre. Ce concept assure donc à chaque individu la possibilité de choisir son existence parmi les différentes options se présentant à lui. En ce sens, la dialectique kierkegaardienne témoigne de la discontinuité essentielle de toute existence concrète. Aucune force extérieure ne contraint en effet l'individu à progresser sur le chemin de l'existence, toute décision relevant d'une intériorité libre.

Si le concept de saut symbolise d'emblée l'opposition subsistant entre la liberté de l'individu kierkegaardien et la nécessité régissant le système hégélien, il implique en outre une parfaite hétérogénéité entre les différents moments de l'existence. Libérée de la médiation, la dialectique qualitative n'appelle pas un nécessaire retour du *même* au sein des différentes sphères. Et pourtant, comme nous l'avons vu précédemment, les deux stades extrêmes reposent sur des catégories similaires, quoique chaque fois vécues et expérimentées d'une façon radicalement différente. Ces catégories constituent même paradoxalement leur opposition la plus profonde ; ainsi, par exemple, tout comme le silence religieux se trouve au plus loin du mutisme démoniaque, l'immédiateté « mûrie » ou « seconde » sera aussi celle qui se tient au plus loin de l'immédiateté esthétique. En ce sens, toute interrogation sur la relation entre les deux stades extrêmes suppose également d'éclaircir la façon dont les

différentes sphères s'articulent entre elles. La question du *passage* devient donc ici centrale. Elle appelle non seulement une réflexion plus profonde sur la catégorie du *saut*, mais aussi sur la notion même de *dialectique qualitative*. Comme le fait remarquer, H. B. Vergote, « on a longtemps considéré l'esthétique, l'éthique et le religieux (...), non comme des positions (*Standpunkter*) repérables à l'aide des concepts limites d'ironie, d'humour et de foi, mais, se laissant abuser sur ce point par la trop grande complexité du vocabulaire kierkegaardien et par certaines négligences de Kierkegaard lui-même, comme des étapes ou des stades (*Stadier*) qu'on imagine volontiers comme devant être normalement franchis par la personnalité au cours de son développement. Dès lors, on néglige de poser la question fondamentale du passage (*Overgang*) où l'on n'a cessé de dire que se joue le sens et la valeur de la philosophie kierkegaardienne et l'on fait comme si Kierkegaard n'enseignait pas que la grande tentation de l'homme est de s'arrêter en chemin.»³⁰⁸ La question du *comment* de ce passage entre les différents stades est donc essentielle, et si « l'ironie, l'humour et même la foi sont des catégories du passage, elle ne sont pas le passage lui-même. »³⁰⁹. Il nous faudra donc caractériser précisément la nature de ce saut induisant le passage d'une sphère à l'autre, afin de déterminer le rapport – ou l'absence même de rapport – entre les différentes sphères, mais afin aussi de comprendre le retour de ces catégories, bien que modifiées, au sein des différentes sphères.

L'élucidation de la question du *saut* va en outre nous donner la possibilité de définir précisément le rapport existant entre les deux formes de dialectique. En effet, l'origine proprement hégélienne de cette idée d'un possible retour de catégories appartenant aux deux premières sphères au sein de la sphère ultime, appelle une comparaison attentive entre les deux modèles de dialectique. Si la violente opposition de Kierkegaard à l'égard du Système de Hegel nous incite surtout à retenir ce qui les oppose, il n'en demeure pas moins que la pensée kierkegaardienne conserve de nombreux éléments de la philosophie hégélienne, à commencer par le concept même de *dialectique*. Ainsi étudier les rapports de Kierkegaard et de Hegel, c'est aussi, par delà les oppositions, montrer ce que Kierkegaard doit à Hegel, ce qu'il retient de lui, car comme le souligne J. Wahl, les éléments de comparaison sont multiples, de la définition même du stade éthique jusqu'à ce retour des catégories esthétique et éthique au sein du religieux : « le définition du stade éthique dans sa plénitude, caractérisé par la coïncidence de l'interne et de l'externe, et par la "réduplication" conçue parfois de

³⁰⁸ SR II p. 490

³⁰⁹ SR II p. 490

façon assez analogue à la synthèse, puis la critique de ce stade à ses étapes inférieures, qui semble parfois s'inspirer de certaines objections adressées par Hegel au moralisme kantien et fichtéen, tout cela est influencé par la philosophie hégélienne. La critique de l'intellectualisme avec ses raisons est encore très semblable chez Hegel et Kierkegaard. Et quant au stade religieux lui-même, la façon dont on monte jusqu'à lui par le repentir qui à la fois achève et détruit le stade éthique, la façon dont il inclut en lui à la fois l'immédiateté du stade esthétique et certains aspects élargis et approfondis de la reduplication éthique, et dont il atteint par là "l'immédiateté mûrie", assez analogue à la médiatisation de l'immédiat chez Hegel, tout cet ensemble d'idées montre encore des analogies assez profondes entre la pensée kierkegaardienne et la pensée hégélienne. »³¹⁰. Ces éléments de comparaison entre les deux modèles de dialectique nous intéressent dans la mesure où ils vont nous permettre d'éclaircir le problème du rapport entre les deux stades extrêmes.

Cependant, si Kierkegaard retient effectivement certains fragments des positions philosophiques de Hegel, il nous faudra dénouer précisément la part des éléments relevant d'une véritable connivence entre les deux pensées, de ceux relevant d'une proximité feinte. En effet, si à l'instar du modèle hégélien, la dialectique kierkegaardienne autorise le retour au fil de la progression des stades de certaines catégories, quoique bouleversées, nous devons nous interroger sur le sens de ce retour. S'agit-il ici d'une certaine identité des deux formes de dialectique, identité validant l'idée d'une possible convergence de l'esthétique et du religieux – le religieux devenant alors, conformément au modèle hégélien, synthèse d'esthétique et d'éthique ? Ou bien au contraire, Kierkegaard construit-il sciemment et de façon stratégique cette similitude afin de dénoncer l'inauthenticité de la synthèse hégélienne qui embrouille les sphères au lieu de les maintenir bien séparées ? Si, compte tenu de l'opposition déclarée de Kierkegaard à la philosophie hégélienne, l'alternative telle qu'elle est formulée, nous livre d'emblée la réponse sans aucune autre forme de suspense, en revanche, elle ne nous explique pas le pourquoi de cette stratégie mise en place par Kierkegaard. Or, comprendre véritablement l'enjeu de la réapparition d'éléments esthétiques, bien que transformés, au sein du religieux impliquera de dénouer ce dispositif complexe mimant sciemment le modèle hégélien.

L'idée de stratégie est absolument déterminante ici et nous permettra en partie d'expliquer les rapports existant entre les deux stades extrêmes. Si sa philosophie semble par moment mimer, ou plutôt parodier celle de l'adversaire tel que les ouvrages esthétiques en

³¹⁰ J. Wahl, « Hegel et Kierkegaard », *Kierkegaard, l'Un devant l'Autre*, p. 108

témoignent -, c'est afin de mieux dénoncer la falsification sur laquelle cette dernière repose. Mais ici l'adversaire sera autant la philosophie hégélienne, que le mode de pensée des contemporains dans sa globalité.

La question de la dialectique soulève en outre le problème du stade éthique. Sa position centrale nous conduira à nous interroger à la fois sur le statut qu'il confère à la dialectique, mais aussi sur le rôle qu'il joue par rapport aux deux autres stades. Il apparaît en effet à bien des égards comme un stade intermédiaire, retenant encore certains aspects de l'esthétique et annonçant déjà certaines catégories religieuses. Médian et parfois même conçu comme une *médiation*, le stade éthique possède un statut essentiellement ambigu. Si le concept d'éthique se rapporte en premier lieu à ce stade de l'existence trouvant ses limites aux frontières de l'esthétique et du religieux, il ne s'y limite pourtant pas. Divisé par la suite en *éthique première* et *éthique seconde*, il permettra également d'articuler la sphère religieuse, et ne se résume ainsi plus aux déterminations du stade éthique.

Ainsi, nous allons tenter maintenant de déterminer précisément le rôle de l'éthique. Sa position, lui conférant un statut d'intermédiaire, va nous permettre d'avancer quant à la compréhension de cette dialectique qualitative proprement kierkegaardienne, mais aussi quant à la question du rapport entre les deux stades extrêmes.

I) L'éthique

Le concept d'éthique pose d'emblée un problème définitionnel. Cette notion revêt en effet dans la pensée kierkegaardienne une pluralité d'acceptations. Ce qu'ici la traduction française se contente de rendre par le terme unique d'*éthique* recouvre des réalités fort différentes, trouvant chacune en danois une expression propre.

H. Politis nous propose ainsi un concept spécifique pour chaque terme danois, exprimant alors un aspect particulier de ce que la traduction française rend par l'unique concept d'éthique : det Ethiske : *l'Éthique* ou *l'éthicité*

det Saedelige : le *vivre-éthiquement*

Saedelighed : la *vie-éthique*.³¹¹

Cependant, H. Politis nous rappelle également que l'éthique kierkegaardienne ne se limite pas à ce domaine : elle inclut sans les confondre la dimension de la vie éthique, mais aussi celle de la *morale*, ce dernier registre posant quant à lui de moindres problèmes de traduction, le terme de Moral en danois renvoyant à la *morale*, et celui de Moralitet à la *moralité*.³¹² Ici, la nécessité de ne pas confondre les diverses significations, mais aussi les différents champs d'application du terme, transparait clairement. Le concept d'éthique, tel qu'il se trouvait articulé par le pseudonyme de Kierkegaard dans *Crainte et tremblement*, renvoyant tantôt à l'idée de *moralité*, tantôt à celle de *vie éthique*, nous a déjà permis précédemment de prendre la mesure de la difficulté. Cependant, l'éthique kierkegaardienne ne se limite pas à cette distinction entre *Moralität* et *Sittlichkeit*, telle qu'elle se trouve développée par Hegel dans *Les Principes de la philosophie du droit*. D'une façon similaire aux concepts d'esthétique et de religieux, elle fait l'objet d'une mise en abîme renvoyant simultanément à différents niveaux de compréhension. Ainsi, cette notion se trouve prise au cœur d'un processus réunissant des réalités se situant à des plans distincts. Elle articule en effet à la fois différents stades de l'existence, l'éthique et le religieux, mais aussi différents rapports au divin, le paganisme et le christianisme, ou encore différentes périodes historiques, telles que l'Antiquité et la modernité.

³¹¹ H. Politis, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, p. 18

³¹² *Id.*, p. 18

1) L'éthique première et l'éthique seconde

De façon succincte, Kierkegaard distingue deux formes essentielles de l'existence éthique. Il fait établir à son pseudonyme *Vigilius Haufniensis* dans le *Concept d'angoisse*, un clivage entre ce qu'il nomme *éthique première et éthique seconde*³¹³. En ce sens, la sphère médiane de la dialectique se subdivise elle-même en plusieurs stades ; le premier incarnant alors la sortie hors de la position proprement esthétique, le dernier marquant quant à lui l'avènement d'une existence authentiquement religieuse. *L'éthique première* renvoie en effet cette sphère dans laquelle l'individu, prenant conscience des normes éternelles qui commandent ses actes, dépasse la sphère du temporel – à laquelle se réduisait encore l'existence esthétique. Le passage à ce mode d'existence proprement éthique se trouve incarné par le personnage de Socrate. Il est en effet le premier à rompre, grâce à son ironie, avec la finitude du monde sensible, dans les limites de laquelle se confinait encore *l'éthique grecque*. Il parvient en effet, par le biais de la réminiscence, à remonter aux idées éternelles de Vrai, de Bien et de Beau ; l'idée de Bien devenant dès lors la norme régissant tout acte relevant du domaine éthique. En ce sens, la pensée socratique fait intervenir les exigences absolues de l'éternel en l'homme lui-même. Mais aucune transcendance ne dicte encore à l'homme la loi régissant la norme de son action.

Cependant, *l'éthique première* ne se limite pas à cette conception socratique de l'éternel. Elle inclut également d'autres positions, dont le judaïsme qui présuppose quant à lui, à l'opposé de la pensée socratique, l'hétéronomie fondamentale de l'homme : l'individu y reçoit en effet les commandements régissant ses actes d'une puissance transcendante. L'éthique revêt ici l'aspect d'un Dieu personnel communiquant directement à l'homme ses exigences. En ce sens, le judaïsme préfigure et annonce le christianisme. Cependant, Kierkegaard choisit d'accentuer essentiellement les différences qui les séparent, en dépit de cette proximité première³¹⁴. Malgré la souffrance et le malheur du peuple juif, ce peuple élu entre tous les peuples³¹⁵, le judaïsme repose sur un optimisme fondamental par rapport au

³¹³ OC VII ; *Le Concept d'angoisse*, p. 122-125

³¹⁴ « On ne saurait assez mettre en évidence, assez répéter qu'il y a un rapport certes du christianisme au judaïsme, mais *sans oublier* que pour le chrétien cette référence au judaïsme est négative, c'est en le niant que le christianisme se fait reconnaître, il en est le refus qui scandalise sans pourtant couper les liens entre eux, justement parce qu'il faut ce refus, sinon le christianisme perd son élévation dialectique. » *Pap.* XI 1 A 151 (1854)

³¹⁵ « C'est une grande question de savoir ce qu'on entend en appelant les Juifs : le peuple élu ; fut-il plus heureux ? Non ; mais plutôt la victime d'un sacrifice qu'exigeait l'humanité ; il dut subir la douleur de la Loi et du Péché comme aucun autre peuple. Il a été élu au sens où le sont souvent les poètes, etc. ... c'est à dire les plus malheureux. » *Pap.* III A 193 (1842)

monde, ce qui d'emblée le rive à la sphère de la finitude. A l'opposé, le christianisme, en tant qu'aspiration à l'éternité, se révèle fondamentalement pessimiste³¹⁶. Kierkegaard souligne dans une note de son journal cette différence essentielle séparant les deux religions :

« Le judaïsme est au fond, de toutes les religions, l'optimisme déclaré ; même le paganisme grec est bien hédonisme, mais cependant avec des doutes, quelque mélancolie, et avant tout sans autorité divine. Mais le judaïsme est un optimisme sanctionné par Dieu, toute promesse pour cette vie-ci. Et c'est parce que le christianisme est abnégation, que justement le judaïsme en est le préalable : *opposita juxta se posita* ; l'abnégation n'est jamais plus radicale que lorsqu'elle a pour précédent : un optimisme avec sanction divine. Mais au lieu de s'en rendre compte, toute l'histoire de la chrétienté montre une tendance incessante à ressusciter le judaïsme comme étant sur la même ligne que le christianisme, alors que ce dernier s'en sert comme d'un tremplin ou comme ce qu'il faut quitter, en prêchant le renoncement, l'absolue abnégation. »³¹⁷.

Cet « optimisme sanctionné par Dieu » justifie en outre la nécessité du passage, dans la pensée kierkegaardienne, à un autre plan de la réalité éthique, celui de l'*éthique seconde*, reposant sur la doctrine chrétienne de la grâce et du péché. La conscience du péché est ici déterminante ; c'est elle qui définit spécifiquement l'éthique seconde et permet de la distinguer de l'éthique première. Comme l'explique en effet *Vigilius Haufniensis* : « La première éthique échoue sur la culpabilité individuelle. Bien loin de pouvoir l'expliquer, elle voit la difficulté grandir et se compliquer à ses yeux lorsque le péché de l'Individu s'amplifie jusqu'à devenir le péché de toute l'espèce. Mais alors intervient la dogmatique avec le péché héréditaire. En présupposant dogmatique et péché héréditaire, la nouvelle éthique peut désormais grâce à ce péché originaire expliquer le péché de l'Individu (...). La première éthique ignore le péché ; la seconde a la réalité du péché en sa juridiction... »³¹⁸. La conscience du péché marque l'entrée dans la sphère spécifiquement religieuse, où l'homme reconnaît son insuffisance essentielle. Prenant acte de son incapacité à réaliser pleinement les exigences éthiques, incapacité résultant de sa peccabilité originelle, l'individu se voit contraint d'admettre que son salut dépend entièrement de la grâce divine.

³¹⁶ « Le christianisme est renoncement...c'est pourquoi le judaïsme est là ou c'est pourquoi le christianisme s'oppose au judaïsme, lequel précisément consiste en toutes les promesses possibles pour cette vie-ci et mise tout sur elle ici-bas. Or c'est pour rendre ce renoncement d'autant plus profond que le christianisme s'applique là où justement est promis le contraire. Jamais on ne ressent plus profondément et plus douloureusement la perte de ce qu'on doit lâcher, qu'après avoir eu promesse de l'obtenir. » *Pap.* XI 1 A 151 (1854)

³¹⁷ *Pap.* XI 1 A 139 (1854)

³¹⁸ OC VII ; *Le Concept d'angoisse*, p. 122-125. Cette opposition entre les deux formes d'éthique appelle également une autre distinction entre dogmatique et métaphysique : « La nouvelle science commence donc avec la dogmatique au même sens que la science immanente commence avec la métaphysique. (...) La première éthique présuppose la métaphysique et la seconde la dogmatique... » OC VII ; *Le Concept d'angoisse*, p. 122-125

Pour reprendre les déterminations posées par *Climacus* dans le *Post-scriptum*, l'écart séparant l'éthique première et l'éthique seconde n'est pas étranger à la distinction entre *religieux A* et *religieux B*, ou religion de l'immanence et religion de la transcendance³¹⁹. L'éthique seconde constitue en effet la spécificité de la sphère du religieux chrétien (B). Cette dernière marque la sortie hors de la sphère de l'immanence (religieux A), sphère dans laquelle le sujet moral trouvait encore en lui-même le principe de son action. L'éthique première, reconnaissant la parfaite autonomie du sujet raisonnable, pensait la parfaite adéquation de la loi et de son auteur. L'éthique seconde inaugure quant à elle l'abolition d'un tel ordre. Perdant son autonomie, l'homme du religieux soumet son existence à la loi d'un autre, celle de Dieu. Cette nouvelle éthique trouve en effet le fondement de ses commandements dans le personnage même du Christ. Ainsi, tandis l'impératif éthique prenait encore forme d'un *Je dois*, signifiant l'autonomie de l'individu qui découvre en lui-même le principe de son action, cet impératif devient lors du passage à la seconde éthique, un *toi, tu dois*, absolument inconditionnel. Aucun prétexte, aucune échappatoire : *tu dois*, car c'est de toi qu'il s'agit. Mais cette injonction n'est autre que celle qui notifie le devoir absolu, inlassablement répété et décliné sous toutes ses formes dans les *Œuvres de l'amour*, d'aimer infiniment tous les autres hommes³²⁰.

L'éthique seconde symbolise donc avant tout l'hétéro-affection fondamentale de l'individu. Or, cette perte d'autonomie correspond à l'avènement du christianisme. C'est pourquoi, la distinction entre éthique première et seconde se donne également à penser en terme de différence historique, comme passage du socratisme au christianisme. La philosophie socratique conçoit en effet l'éternel en l'homme. C'est en approfondissant son

³¹⁹ Toutefois, ce n'est pas exactement le même problème qui est en jeu au cœur de ces deux distinctions. Le religieux A et l'éthique occupe certes une position similaire en ce sens que tous deux, ne reconnaissant pas encore le paradoxe divin, se tiennent sur le plan de l'immanence. Néanmoins, le religieux A, se déterminant comme sphère de la religiosité naturelle, se distingue de l'éthique. Potentiellement présente en tout homme, celui-ci ne requiert pas les déterminations du christianisme. Confiné sur le plan de l'immanence, il est cette forme de religiosité dans laquelle l'individu se rapporte à un absolu qu'il trouve encore en lui-même. En ce sens, Socrate représente en même temps l'éthique, comprise comme affirmation de soi et la religiosité A, comme rapport à l'absolu qui est en lui. C'est pourquoi, *Climacus* précise : « Socrate était un homme éthique, mais remarquons-le bien, à la frontière du religieux » PM p. 340.

³²⁰ Précisons ici simplement que cet impératif éthique ne s'identifie pas dans l'introduction aux *Œuvres de l'amour*, tel que le souligne Jean Brun « avec les réalisations philanthropiques de caractère socio-politique. (...) En ce sens le livre de Kierkegaard contient une critique implicite – et parfois explicite – des humanismes à la Feuerbach pour lesquels, puisqu'il n'y a pas d'autre Dieu pour l'homme que l'homme lui-même, la solidarité constitue le fondement d'une éthique sociale rationnelle. » OC XIV; *Les Œuvres de l'amour*, p. XVII. Rien de commun en effet entre l'impératif éthique qui nous enseigne que « l'amour est affaire de conscience » (OC XIX ; *Comment Christ juge le christianisme officiel*, p. 131) et cet idéal politique, tel que le communisme par exemple, qui réduit les rapports entre les hommes à des relations économiques et sociales.

moi et par le biais de la réminiscence que l'homme parvient à la connaissance de Dieu³²¹. Il y a ici une parfaite adéquation du sujet et de la vérité. Or, le paradoxe christique vient rompre cette unité. Le rapport entre la vérité, c'est à dire Dieu, et l'homme se donne désormais à penser en terme d'une hétérogénéité fondamentale. L'homme, cet être faillible et incomplet, n'est jamais en mesure de parvenir à la vérité par ses propres moyens. Seul l'Autre, l'absolument transcendant, à le pouvoir de venir remplir cette lacune fondamentale. Le rapport à la vérité se métamorphose dès lors en un effort incessant, en la quête infinie d'une impossible appropriation.

Ainsi la thèse énoncée par *Climacus* dans le *Post-scriptum* selon laquelle « la subjectivité est la vérité »³²² requiert aussi nécessairement l'affirmation contraire selon laquelle « la subjectivité est la non-vérité », au risque de tomber dans le subjectivisme. Si l'individu possède pour tâche essentielle de se rapporter à la vérité, cette dernière lui échappe pourtant toujours déjà. La vérité en tant que Dieu est absolument incommensurable au sujet existant, et c'est à cause de cette insuffisance essentielle que l'existence humaine est fondamentalement pécheresse. Dès lors, on comprendra la thèse du *Post-scriptum* selon laquelle la subjectivité est la non-vérité, comme l'expression de cette défaillance originelle :

« La subjectivité, l'intériorité, est donc la vérité ; maintenant, y a-t-il pour dire cela une expression *plus intérieure* ? Oui, quand la phrase : la subjectivité, l'intériorité, commence ainsi : la subjectivité est la non-vérité. (...) Socratiquement, la subjectivité est la non-vérité, si elle ne veut pas admettre que la subjectivité est la vérité, mais par exemple veut être objective. Ici, par contre, la subjectivité, en tant qu'elle veut commencer à devenir la vérité en devenant subjective, est dans cette situation difficile qu'elle est la non-vérité. (...) Le sujet ne peut pas éternellement être ou être posé comme ayant été la non-vérité, il faut qu'il le soit devenu dans le temps ou qu'il le devienne dans le temps. Le paradoxe socratique résidait en ceci que la vérité éternelle se rapportait à un sujet existant, mais voici que l'existence a marqué pour la deuxième fois l'existant ; il s'est produit en lui une transformation si essentielle qu'il ne peut en aucune façon, socratiquement, se reprendre dans l'éternité par le souvenir. »³²³.

³²¹ Ce point fait l'objet d'une étude dans la première partie des *Miettes philosophiques*. « Socrate élucide la difficulté par l'idée que toute étude, toute recherche, n'est que souvenir, en sorte que l'ignorant n'a besoin que de se rappeler pour se rendre compte par lui-même de ce qu'il sait. La vérité n'est donc pas apportés en lui, mais elle était en lui. (...) Du point de vue socratique, chaque homme est lui-même le centre, et le monde entier ne fait que se concentrer en lui parce que sa connaissance de soi-même est une connaissance de Dieu. » MP p. 39-42

³²² PM p. 230

³²³ PM p. 137

Cette succincte présentation de l'éthique nous aura permis de prendre la mesure de la complexité de ce concept, tel qu'il se déploie au cœur de la pensée kierkegaardienne. Recouvrant une pluralité de réalités, se situant chacune à des niveaux nettement distincts, l'éthique se donne ainsi au lecteur comme un objet aux multiples facettes, impossible à réduire à une signification simple. Aucune commune mesure ne permet en effet de comparer l'éthique première, encore retenue sur le plan de la finitude, à cette seconde éthique dont l'autorité se fonde sur la foi du chrétien.

C'est pourquoi, afin d'éclairer cette distinction, mais afin aussi de mieux saisir le schéma de la dialectique qualitative et l'articulation des stades entre eux, nous concentrerons dans un premier temps notre attention sur le *stade éthique*, appartenant encore au domaine de l'éthique première. Celui-ci, en tant que sphère médiane, va alors nous permettre de mieux comprendre les rapports articulant l'esthétique, comme sphère ne reconnaissant *pas encore* les déterminations éthiques, et le religieux, en tant que sphère ne les reconnaissant *déjà plus*, car se soumettant à une réalité plus haute, celle de la seconde éthique.

2) Le stade éthique

Kierkegaard nous délivre les catégories essentielles de la vie éthique, tout en la confrontant aux déterminations esthétiques et religieuses, dans les différents ouvrages pseudonymes que sont *L'Alternative* (1843), *Crainte et tremblement* (1843), les *Stades sur le chemin de la vie* (1845) et le *Post-scriptum* (1846). La difficulté à saisir une conception proprement éthique de la vie tient à la différence des formes d'existence regroupées par Kierkegaard sous cette unique détermination. Autant le stade esthétique, malgré la multiplicité des positions qu'il incluait, allant du personnage de Don Juan à celui d'Ahasvérus, laissait transparaître une certaine unité – ces figures n'illustrant jamais que diverses possibilités de fuir la dérélition – autant l'éthique renvoie quant à elle à deux positions divergentes. Les deux grandes formes effectives de l'éthique sont ainsi, comme l'explique A. Clair, fermement opposées : « D'un côté, l'éthicien, c'est l'existant grec, exactement Socrate, c'est à dire l'original dans sa société, l'atypique, l'être singulier. D'une autre manière, dans *L'Alternative*, les *Stades*, *Crainte et Tremblement*, l'éthicien, c'est au contraire l'individu qui vit en parfait accord avec les règles de vie admises dans sa société. Ainsi l'éthicien, c'est aussi bien celui qui affirme sa singularité contre sa société que celui qui concrétise dans sa vie les normes générales de son époque et participe à l'histoire mondiale. La conception de l'éthique renvoie à deux principes opposés : l'individu, la généralité. »³²⁴. En ce sens si l'éthique porte en elle une double signification, c'est aussi parce qu'elle se rapporte à travers ces différentes figures à deux époques historiques distinctes. L'homme de l'éthique, c'est autant le citoyen grec (Socrate) que le bourgeois moderne (Wilhelm), ici en référence explicite à la morale hégélienne. Néanmoins, ressort de cette juxtaposition un principe commun aux deux grandes formes de l'éthique : le rapport au réel³²⁵. L'éthicien est en effet celui qui, s'étant approprié son propre *moi*, met aussi ce *moi* en un rapport avec la réalité. Et de ce rapport nous avons un signe concret : son existence entièrement tournée vers l'action s'épuise dans des tâches réelles, à la différence de l'esthéticien qui s'égare quant à lui dans les fictions chimériques de son imagination.

Mais la difficulté à saisir l'éthique tient encore à la position de Kierkegaard lui-même à

³²⁴ A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe*, p. 266

³²⁵ « Ce qui ultimement importe, c'est que le mode de rapport éthique est toujours le même. Il s'agit de la modalité du réel, alors que pour l'esthétique il s'agissait de la modalité du possible ; et, tandis que la possibilité est, par essence, multiple, la réalité est à chaque fois une dans sa présence concrète. C'est là qu'est l'unité de l'éthique : l'affirmation de soi comme être de volonté dans chaque situation concrète. » A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe*, p. 268

l'égard de cette sphère. Le statut de cet idéal, alors compris comme pleine appropriation de soi, évolue au fil de la progression de son œuvre, le parcours de Kierkegaard lui-même reflétant parallèlement cette évolution. Toutefois, la question qui nous intéresse ici n'est pas d'ordre biographique. Il ne s'agit en effet pas tant de déterminer si la vie de l'auteur interfère sur son œuvre ou inversement que de comprendre l'évolution de la place du stade éthique par rapport aux deux autres stades de l'existence, et en particulier par rapport au religieux.

Il semble ainsi possible de distinguer différents moments dans cette évolution, témoignant chacun d'un éloignement plus fort de Kierkegaard à l'égard de cet idéal. Alors que *L'Alternative* concluait encore à la supériorité de cette concentration éthique de soi dans l'instant par rapport à la dispersion esthétique, le récit de *Crainte et tremblement* inaugure quant à lui la pensée d'une nécessaire rupture avec l'éthique. Néanmoins, celle-ci n'est encore que téléologiquement suspendue, l'existence du chevalier de la foi restant subordonnée à un retour au général.

Avec la parution du *Post-scriptum* s'éloigne l'éventualité d'un tel retour. En dénonçant l'impossibilité d'une pleine appropriation de soi, le *Post-scriptum* remet aussi en cause un idéal éthique jusque là pensé en terme d'une parfaite adéquation du sujet à lui-même. Aussi, comme l'analyse de D. Brezis le met en lumière : « Toute la réflexion du *Post-scriptum* tourne autour de ce postulat contradictoire. S'installer dans la plénitude d'une présence à soi idéale, c'est la fallacieuse tentation à laquelle succombe l'hégélianisme en forgeant le fantasme d'un sujet pur. Au contraire, ne pouvoir se rapporter à l'idéal d'une pleine présence à soi qu'à travers une irréductible distance – ne pouvoir se posséder qu'à travers un incessant effort d'appropriation –, c'est faire l'épreuve même de l'existence, l'épreuve de la finitude qui est au fondement de la condition existentielle. »³²⁶.

Mais à partir de 1848 s'opère encore un nouveau bouleversement. L'exigence éthique qui s'imposait alors dans *Crainte et tremblement* comme l'idéal auquel il s'agissait de faire retour, ou dans le *Post-scriptum* comme idéal ne se réalisant qu'à travers une distance infinie, se trouve après 1848 définitivement oblitéré. L'éthique est désormais remplacée par un idéal proprement religieux, celui de l'imitation du Christ.

C'est pourquoi, nous allons maintenant tenter de lire le rapport entre les deux stades extrêmes à partir de cette position intermédiaire qu'occupe l'éthique. Des trois stades, il reste celui qui est le plus fortement pensé en terme de différence par rapport aux deux autres. Loin

³²⁶ D. Brezis, *Temps et présence*, p. 146

de la génialité du poète, mais loin aussi de cette individualité extraordinaire qu'est l'homme du religieux, l'éthicien est ce personnage conformiste, menant une existence banale et en accord avec les exigences du général. Se situant au milieu de la dialectique des stades, l'éthique correspond par rapport à l'esthétique à un degré supérieur sur l'échelle de l'appropriation de soi-même, mais à un degré moindre par rapport au religieux. A la fois intermédiaire et médian, ce stade est, pour reprendre les termes d'A. Clair, « le moins original, comme s'il était retenu par le stade esthétique ou happé par le religieux. »³²⁷.

Nous allons ainsi essayer de mettre en évidence ce qui lie, mais aussi ce qui sépare ce stade des autres, afin de déterminer si cette situation médiane apporte un éclaircissement à la question de la relation des stades extrêmes. Ces interrogations seront élucidées à la lumière des différents ouvrages précédemment cités, et en particulier à partir du personnage fictif de Wilhelm, tel qu'il est dépeint dans la seconde partie de *L'Alternative*. Incarnant par son être même la position éthique moderne, ce personnage paradigmatique donne au lecteur une représentation concrète de cette forme d'existence. Il nous faudra alors comprendre cette ambiguïté qui fait d'elle un stade de passage, plus qu'un stade à part entière ayant son autonomie propre. Sa position, la situant simultanément aux confins de l'esthétique et à la limite du religieux, semble assurer la transition entre les deux stades extrêmes. Elle devient en ce sens simultanément le point de contact entre les deux sphères extrêmes, mais précisément aussi l'endroit même de leur disjonction. Le stade éthique n'exclut pas celui de l'esthétique, mais le subsume sous des valeurs morales. En ce sens, plus qu'une opposition marquée au stade qu'elle supprime, l'éthique incarnerait plutôt ce mode d'existence donnant aux grands principes de l'esthétisme, tel que la sensualité, leur justification sociale ; elle représenterait donc la soumission des valeurs esthétiques au joug des normes morales. Néanmoins en tant que première étape sur le chemin de l'intériorisation, elle rend également possible l'avènement de toute existence religieuse.

³²⁷ A. Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, p. 63

a) Ou bien... ou bien : existence ou spéculation

La suivante remarque de Kierkegaard pourrait ici servir d'exergue : « Ces mots de ou bien – ou bien sont un petit poignard à double tranchant que je porte sur moi et grâce auquel je puis donner par surprise le coup de grâce à toute la réalité. Je dis, en effet : ou bien – ou bien, ou bien ceci ou bien cela ; or comme nulle chose dans la vie n'est ou ceci ou cela, elle n'est donc pas du tout. »³²⁸. On comprendra dès lors que la solution est ailleurs. Puisqu'elle ne consiste à opter ni pour l'un, ni pour l'autre des deux termes de l'alternative, elle se trouve dans un troisième terme sous-tendu par cette même alternative. La question n'est pas tant *ou bien* l'esthétique *ou bien* l'éthique que, *ou bien* la spéculation *ou bien* l'existence. Il ne s'agit donc pas ici pour l'individu d'un choix entre les différents stades d'existence, mais bien de choisir l'existence elle-même. C'est pourquoi, le titre même de l'ouvrage, *L'Alternative*, se présentant implicitement comme une négation du troisième moment de la dialectique hégélienne, semble déjà en lui-même polémique.

L'orientation critique du débat se trouve confirmée par *Climacus* dans son *coup d'œil dans la littérature danoise* : « *Enten – Eller*, dont le titre est déjà démonstratif, laisse le rapport d'existence entre l'esthétique et l'éthique se former dans un individualité existante. Là réside, selon moi, la polémique indirecte du livre contre la spéculation, à laquelle l'existence est indifférente. Qu'il ne donne pas de résultat ni de conclusion définitive est une manière d'exprimer indirectement que la vérité est intériorité, et par là peut-être une polémique contre la vérité en tant que savoir. »³²⁹. Choisir l'éthique en dépit de l'esthétique, c'est donc également choisir l'existence au détriment de la spéculation. Et en ce sens, la sphère esthétique fait ici à nouveau l'objet d'un jeu de mise en abîme. Tout en mettant en évidence les déterminations du mode de vie esthétique, la description que fait Kierkegaard de cette sphère laisse également entrevoir les analogies que cette dernière entretient avec la pensée spéculative. La philosophie systématique accorde à la pensée une suprématie incontestable³³⁰. Or, comment l'esthétique est-elle définie? Comme une simple possibilité

³²⁸ *Pap.* III B 179. Cf. OC III ; A1 ; *Introduction*, p. XVI

³²⁹ PM p. 168

³³⁰ « La science se détourne toujours davantage de l'impression première de l'existence, il n'y a rien à éprouver, rien à ressentir, tout est fini, et la tâche de la spéculation consiste à étiqueter, classer et mettre méthodiquement en ordre les différentes déterminations de la pensée. On n'aime pas, on ne croit pas, on n'agit pas, mais on sait ce qu'est l'amour, ce qu'est la foi, et seule se pose la question de leur place dans le système. (...) Du point de vue scientifique cela peut avoir bon air de dire que la pensée est ce qu'il y a de plus haut, de même que de dire, du point de vue historico-mondial, que les stades antérieurs sont dépassés ; mais est-il donc né de nos jours une génération d'individus qui n'a ni imagination ni sentiments ; est-on venu au jour pour commencer le § 14 du Système ? » PM p. 231-232

d'existence en direction de l'existence, mais n'y accédant pas encore, car s'en tenant à distance « par la plus fine des ruses », c'est à dire « par la pensée »³³¹. C'est pourquoi toute la première partie de *L'Alternative*, dédiée au personnage de l'esthéticien, « a un contenu riche de pensée, et peut facilement induire en erreur, comme si avoir réfléchi à quelque chose équivalait à exister »³³².

L'esthéticien est en effet celui qui se contente de combiner intellectuellement les possibles au lieu de les vivre. Oubliant d'exister, il construit sa vie sur le mode d'un *ou bien...ou bien* fallacieux, consistant à choisir fictivement entre les différents possibles, mais non à s'engager existentiellement. Le *diapsalma*³³³ suivant, intitulé *Ou bien – Ou bien, discours d'un extatique*, posant toutes les situations existentielles comme absolument équivalentes, résume à lui seul cette indifférence propre au mode de vie esthétique :

« Marie-toi tu le regretteras ; ne te marie pas, tu le regretteras également ; marie toi ou ne te marie pas, tu le regretteras l'un et l'autre ; que tu te maries ou que tu n'en fasses rien, tu le regretteras dans les deux cas. Ris des folies du monde, tu le regretteras ; pleure sur elles tu le regretteras également ; ris des folies du monde ou pleure sur elles, tu le regretteras l'un et l'autre (...). Crois une jeune fille, tu le regretteras, ne la crois pas, tu le regrettera également ; (...). Pends-toi, tu le regretteras ; ne le fais pas, tu le regretteras également ; (...) que tu te pendes ou que tu n'en fasse rien, tu le regretteras dans les deux cas. Tel est, Messieurs, le résumé de tout l'art de vivre... »³³⁴.

Quel que soit ton choix, de toutes façons tu désespéreras, telle pourrait-être la maxime de tout esthéticien, mais la conséquence aussi d'une existence placée exclusivement sous le signe de la spéculation. Ce *diapsalma* caricature en effet le mode de pensée tautologique, qui est à la fois celui de l'esthéticien, mais celui également de l'esprit spéculatif. Aussi Kierkegaard met-il en parallèle ces deux formes de tautologie, la première de forme badine et récréative renvoyant au mode de pensée de l'esthéticien, la seconde de forme sérieuse et scientifique, à celui des professeurs et des prédicateurs : « La tautologie est

³³¹ PM p. 168

³³² PM p. 168

³³³ Le terme de *diapsalma* renvoie ici aux aphorismes composant le premier chapitre de la première partie de *L'Alternative*, lui même intitulé *Diapsalmata*. « Le mot *diapsalma* (soit, littéralement : entre-psaumes) désigne, dans la traduction grecque des Psaumes par les Septante, la pause musicale (en hébreu : *séla*) qui était d'usage dans la récitation de ces psaumes à la synagogue ; on pourrait le traduire par « interlude ». Mais Kierkegaard emploie ici la forme inusitée au pluriel (*diapsalmata*) avec un sens bien particulier. Dans les psaumes, en effet, la pause intervenait souvent à la fin d'une suite de pensées, à la manière d'un refrain ; c'est ce dernier sens que Kierkegaard a en vue, ainsi que le montre le titre "Refrain" prévu dans son brouillon : *Pap. III B 175*. » OC III ; A1 p. 8, n. 5 (n.d.t.)

³³⁴ OC III ; A1 p. 39

et reste pourtant le principe suprême et fondamental de la pensée. Comment s'étonner que la plupart en fasse usage. Elle n'est pas non plus si pauvre et elle peut fort bien remplir toute la vie. Elle a une forme badine, spirituelle, récréative, c'est à dire quand il s'agit des jugements infinis. Cette espèce de tautologie est paradoxale et transcendante. Elle a encore une forme sérieuse, scientifique, édifiante. Sa formule est alors la suivante : deux grandeurs égales à une troisième sont égales entre elles. On a ici une conclusion d'ordre quantitatif. Ce genre de tautologie est surtout en usage à l'université et à l'église où l'on doit beaucoup parler. »³³⁵. Le discours de l'éthicien incarné par l'assesseur Wilhelm dans la deuxième partie de *L'Alternative* vise à dénoncer l'aporie spéculative. L'ouvrage oppose ainsi deux types de rapport à la vérité ; le premier, spéculatif, comprend la vérité comme un savoir, tandis que le second, éthique, s'attache quant à lui à faire ressortir ce qu'est la vérité pour un individu existant³³⁶. C'est pourquoi, la première partie de l'ouvrage met en valeur la virtuosité intellectuelle de l'esthéticien, tandis que la seconde laisse se former le rapport d'existence entre l'esthétique et l'éthique dans une individualité existante. La seconde partie joue ici le rôle de révélateur. La vie chimérique de l'esthéticien, simple possibilité ne pouvant se réaliser véritablement, succombe dès lors qu'on se place du point de vue de l'existence.

b) Centralité³³⁷ éthique et excentricité esthétique

La tâche de l'éthicien sera donc de nous révéler le *comment* de ce saut permettant de passer du stade esthétique à celui de l'éthique. Autrement dit, il aura à nous enseigner par quel moyen franchir le fossé séparant ces deux stades, afin de pouvoir commencer à exister véritablement. L'arrachement à l'esthétique requiert un engagement concret dans l'existence. L'acte de *choisir* symbolise cet engagement. Car c'est en effet un dilemme qui fait surgir

³³⁵ OC III ; A1 p. 38

³³⁶ *Climacus* précise en effet dans le *Post-scriptum* : « Le dernier mot de tout l'ouvrage est celui-ci : seule la vérité qui *édifie* est vérité *pour toi*. Ceci est un prédicat essentiel de la vérité comme intériorité, par quoi sa détermination décisive en tant qu'édifiante "pour toi", c'est à dire pour le sujet, la différencie essentiellement de tout savoir objectif, en ce que la subjectivité elle-même devient le signe distinctif de la vérité. (...) Ceci est le changement de scène ou, plus exactement, la scène est maintenant celle-ci : au lieu d'un monde de possibilité embrasé de fantaisie et arrangé dialectiquement, un individu – et seule la vérité qui édifie, est la vérité pour toi, c'est à dire que la vérité est l'intériorité, remarquons le bien, l'intériorité de l'existence, ici déterminée de façon éthique. » PM p. 168-169

³³⁷ L'utilisation de ce néologisme se justifie par cette expression de l'assesseur Wilhelm définissant l'éthique comme sphère dans laquelle « la personnalité est centralisée en elle-même. » OC IV ; A2 p. 162 ; à l'opposé, la personnalité esthétique est celle qui ne possède aucun centre fondant son individualité, d'où le terme d'*excentricité* : « Le sentiment de l'esthéticien est toujours excentrique : l'esthéticien a son centre à la périphérie. » OC IV ; A2 ; p. 207

l'éthique. Même si pour l'instant « il n'est (...) pas encore question du choix d'une chose, ni de la réalité de la chose choisie, mais de la réalité de l'acte de choisir. »³³⁸.

Si l'éthique se trouve engendrée par un dilemme, la vie esthétique ne symbolise pourtant pas l'absence de choix. Néanmoins, cet acte n'est jamais décisif pour l'esthéticien dans la mesure où, soit il se perd dans la multiplicité des possibles, soit ne parvient jamais à dépasser le plan de la pure immédiateté. Il ne s'agit en effet, pour cet individu en quête de divertissement, que de choisir parmi la multitude des occasions se présentant à lui, la plus piquante ou la plus plaisante. Or, cette absence de détermination engendre, pour celui qui ne sait pas donner véritablement sens à sa liberté, le tourment de l'angoisse. Car c'est bien de l'infinité du choix face à la multitude des possibles que résulte la dérégulation inhérente au mode de vie esthétique. Prisonnier de ses désirs et de son besoin de divertissement, l'esthéticien comble alors la vacuité de son existence en naviguant au gré des possibles. Sa liberté de choisir se limite donc au monde de la finitude. C'est pourquoi, l'assesseur Wilhelm, mesurant cette dernière à l'aune du dilemme éthique, la définit en termes de relativité et de contingence : « Quand un homme, sur le plan esthétique, examine une foule de tâches qu'il pourrait proposer à sa vie (...), il n'est guère devant un dilemme, mais devant toute une multitude, parce que le facteur personnel qui détermine le choix ne porte pas ici l'accent éthique et que faute de choisir absolument, on ne choisit que pour le moment, en s'exposant par suite à choisir autre chose le moment suivant. »³³⁹. Tout engagement concret dans l'existence requiert un acte véritablement décisif.

Il s'agira désormais pour l'esthéticien en quête de sens de renoncer à voguer d'un possible à l'autre. La décision posant l'éthique consiste en un dilemme absolu, et le seul dilemme absolu en matière d'éthique consiste en un choix entre le bien et le mal. Les notions de bien et de mal ici mises en jeu ne renvoient pas à des catégories abstraites. Elles s'appliquent aux situations concrètes de l'existence et définissent désormais pour le sujet moral la maxime de son action. Dès lors ce dilemme absolu marque aussi la fin de l'indifférence esthétique ; tout acte sera le fruit d'une décision consciente et volontaire : « Mon dilemme ne signifie surtout pas le choix entre le bien et le mal ; il désigne le choix par lequel on exclut ou choisit le bien et le mal. Il s'agit ici de savoir sous quelles catégories on veut considérer toute la vie et vivre soi-même. Il est bien vrai qu'en choisissant le bien et

³³⁸ OC IV ; A2 p. 161

³³⁹ OC IV ; A2 p. 152

le mal, on choisit le bien, mais cela n'apparaît que par la suite (...). Il ne s'agit donc pas tant de choisir entre vouloir le bien ou le mal que de choisir le vouloir, par quoi encore le bien et le mal se trouvent posés. »³⁴⁰. L'individu trouve donc un principe directeur capable d'orienter sa vie. Désormais fondée par ce choix, son existence perd l'inconsistance propre à la vie esthétique. En ce sens, l'éthique donne à la personnalité un appui solide et ferme sur lequel se construire : « Celui qui, sur le terrain moral, veut assigner une tâche à sa vie n'a pas, en général, une grande possibilité de choix ; en revanche, l'acte de choisir prend pour lui une importance beaucoup plus grande. Si tu veux bien me comprendre, je dirai volontiers que dans cet acte, il s'agit moins de la justesse que de l'énergie, du sérieux, du pathétique que l'on y apporte. Ce faisant, la personnalité s'affirme dans l'infini qu'elle recèle, en quoi encore elle s'affermirait. C'est pourquoi, même dans le cas d'un choix erroné, l'énergie mise en œuvre en cet acte permettra de découvrir que l'on s'est trompé. »³⁴¹. Si la vie éthique est donc générée par un choix, celui-ci fixe aussi l'identité de l'individu ; il centralise la personnalité en elle-même.

Aussi le rôle de l'éthique sera-t-il de mener chaque individu à acquérir l'essentiel de la vie, c'est dire la possession de soi. Disposant désormais d'un centre vers lequel tout converge et d'où tout rayonne, la personnalité se trouve ainsi soustraite à la dispersion propre au mode de vie esthétique. Et en ce sens, le choix absolu que nous propose l'éthicien correspond toujours à un choix de soi. Seul le choix de soi est en effet choix de l'absolu, car le choix de tout autre chose n'est toujours que relatif et fini. Poussant cette logique à l'extrême, même le choix de Dieu, c'est à dire le choix *de l'absolu*, est relatif, car dès lors qu'on le choisit, l'absolu cesse à son tour de l'être pour devenir une chose finie. Tel est le sens de ce dilemme que nous propose l'assesseur : « Qu'est-ce donc que je choisis, est-ce telle ou telle chose ? Non, car je choisis absolument, ce que je fais quand je n'opte pas pour le choix d'une chose particulière. Je choisis l'absolu, mais qu'est-il ? Moi-même en ma valeur éternelle. Je ne peux jamais choisir comme l'absolu autre chose que moi-même, sinon je choisis cette autre chose comme chose finie et partant, je ne la choisis pas absolument »³⁴². S'étant choisi lui-même selon sa valeur éternelle, et se rapportant désormais à cette part d'éternel qui le compose, l'homme devient véritablement conscient de lui-même, et par là aussi, conscient de posséder un « moi ». Le dilemme éthique abolit donc aussi *l'excentricité*

³⁴⁰ OC IV ; A2 p. 154

³⁴¹ OC IV ; A2 p. 152

³⁴² OC IV ; A2 p. 193

esthétique, posant le moi de l'individu, non comme accidentel et contingent, mais selon sa valeur absolue.

Pourtant si l'éthique centralise la personnalité, supprimant ainsi *l'excentricité*, elle n'implique pourtant pas une rupture totale avec l'esthétique. Ce stade apparaît donc ici dans toute son ambiguïté. Le dilemme absolu qui l'inaugure n'induit pas un rejet radical de toutes les composantes de la vie esthétique. Si un choix absolu pose l'éthique, en revanche il n'en résulte nullement l'exclusion de l'esthétique : « Dans l'éthique, la personnalité est centralisée en elle-même ; au point de vue absolu, l'esthétique se trouve donc exclu, ou il est exclu comme absolu, mais au point de vue relatif, il demeure toujours. En se choisissant, la personnalité se choisit selon l'éthique, et elle exclut absolument l'esthétique, mais l'homme se choisit pourtant lui-même, sans revêtir par là une autre nature : il devient lui-même, et tout l'esthétique retourne à sa relativité. »³⁴³. Tel est le rôle du dilemme éthique : assurer l'équilibre entre l'esthétique et l'éthique dans le développement de la personnalité de l'individu. En d'autres termes, maintenir l'esthétique, mais à sa juste place, c'est à dire dans toute sa relativité.

Considéré comme un absolu, ce mode de vie se révèle aporétique ; fuite de soi et du monde, il débouche nécessairement sur l'angoisse et le désespoir. Rendu à sa relativité, il apporte richesse et ressources à la personnalité. C'est pourquoi, « une fois le choix posé, toute l'esthétique reparaît et, tu le verras, c'est alors seulement que la vie devient belle, c'est par cette voie seulement que l'homme peut réussir à sauver son âme et à gagner le monde entier, à user du monde sans en abuser. »³⁴⁴. L'éthique sauve donc l'individu de la dérélition esthétique, en le rendant maître de sa propre existence.

Mais en choisissant de devenir lui-même, l'éthicien récuse également le déterminisme inhérent au mode de vie esthétique. Celui qui ne possède pas de moi, autrement dit aucun principe capable de l'orienter, demeure en effet prisonnier de la nécessité : n'étant toujours qu'immédiatement ce qu'il est, l'esthéticien ne parvient jamais à s'en extirper. Aussi sa vie s'éparpille-t-elle dans le moment présent sans qu'il puisse en donner raison. Empêtré dans la temporalité, il échoue à faire de son avenir un horizon porteur de sens. Ici apparaît une différence fondamentale, attestant de la supériorité de l'existence éthique³⁴⁵. Seul celui qui

³⁴³ OC IV ; A2 p. 162

³⁴⁴ OC IV ; A2 p. 162

³⁴⁵ « Qu'est-ce que l'esthétique en l'homme, et qu'est-ce que l'éthique ? A cette question, je réponds : l'esthétique est en l'homme ce par quoi il est immédiatement ce qu'il est, l'éthique est en l'homme ce par quoi il devient ce qu'il devient. » OC IV ; A2 p. 162

possède un moi peut s'arracher à l'immédiateté, en inscrivant son existence dans le devenir, mais surtout en donnant sens à ce devenir. L'éthicien ne subit plus les événements extérieurs comme un pur asservissement ; tout ce qui lui arrive résulte de sa volonté. C'est pourquoi, Wilhelm peut affirmer « dans l'éthique, je suis au dessus de l'instant, dans la liberté. »³⁴⁶.

Toutefois, si l'éthique libère l'individu de l'immédiateté, elle reste pourtant ambivalente. La personnalité conserve encore toutes ses qualités esthétiques, c'est à dire ses particularités et son originalité. Mais elles ne se réduisent plus maintenant à une somme de talents disparates et insensés. Elles sont désormais ressaisies comme faisant partie d'un tout par le moi de l'individu, qui les synthétise en leur donnant alors sens et unité. Aussi ce moi génère-t-il la conscience d'une responsabilité personnelle orientant la liberté, mais n'excluant pas les valeurs esthétiques au fondement de la personnalité. C'est pourquoi, si Wilhelm soutient que son existence supplante celle de l'esthéticien, il peut conjointement affirmer que son moi garde pourtant tous les attributs esthétiques qui déterminent son individualité propre : « ce moi n'en est pas moins apparu par un choix et il est la conscience de cet être libre et précis qui est soi-même et nul autre. Ce moi comporte une richesse concrète, une multitude de déterminations, de qualités ; bref, il est le moi esthétique intégral qui a choisi sur le plan éthique. (...) L'homme reste lui-même, exactement le même qu'auparavant, jusqu'à la moindre particularité ; et cependant, il devient un autre, car le choix imprègne toutes choses et le transforme. De la sorte, sa personne finie est désormais donnée à l'infini dans le choix où il se choisit infiniment »³⁴⁷.

c) Liberté et choix de soi

La liberté apparaît alors comme l'une des déterminations essentielles de la vie éthique. Il faut néanmoins en distinguer deux aspects. Le concept de liberté représente dans un premier temps l'un des postulats fondamentaux de la pensée kierkegaardienne. Il reflète en effet son opposition tranchée au Système hégélien qui, conduisant l'existence selon la logique d'un enchaînement strict et implacable, prive l'individu de tout pouvoir décisionnel. En réponse au Système, la philosophie des stades postule l'idée d'un acte librement consenti, étranger à toute idée de médiation. Kierkegaard oppose en effet à la médiation, l'acte décisif

³⁴⁶ OC IV ; A2 p. 163

³⁴⁷ OC IV ; A2 p. 200

du choix de soi qui, reposant sur la volonté de l'individu, requiert toujours le présupposé essentiel de la liberté. Le dilemme éthique est donc l'un des enjeux principaux de la contestation de la philosophie de Hegel : « la philosophie retient une chose ; elle reconnaît qu'il y a une médiation absolue. Ce fait est naturellement d'une extrême importance ; car si l'on renonce à la médiation, on renonce à la spéculation. D'un autre côté, cette concession donne à réfléchir ; car si l'on accorde la médiation, il n'y a pas de choix absolu, et partant, de dilemme absolu. »³⁴⁸. Si la liberté se caractérise dans un premier moment par son abstraction, comme symbole de la résistance au système hégélien, c'est par le dilemme posant l'éthique qu'elle devient une détermination concrète.

Seul l'individu possédant un moi peut être considéré comme authentiquement libre. C'est pourquoi, cette idée apparaît comme une détermination essentielle : « Mais qu'est-ce donc que ce moi, ma personne ? Si je voulais caractériser son premier instant, sa première expression, je répondrais : c'est la chose la plus arbitraire de toutes, et elle est néanmoins en même temps la plus concrète de toutes – c'est la liberté. »³⁴⁹. La possession de soi se donne donc comme la condition première requise. La liberté doit en effet être déterminée pour être véritablement libre. Or, cette détermination elle l'acquiert par le dilemme posant l'éthique, car se choisir comme un être libre, c'est aussi accepter que les catégories de bien et de mal restreignent les limites de mon existence, en définissant désormais le champ de mon action. L'individu éthique doit donc également reconnaître la nécessité de donner un cadre à sa liberté, sous peine de retomber dans l'esthétique : « ce n'est qu'en me choisissant absolument que je me donne absolument à l'infini, car je *suis* moi-même l'absolu, puisque je ne puis choisir absolument que moi-même ; ce choix absolu de moi-même constitue ma liberté, et c'est uniquement par cet acte que j'ai posé une différence absolue, celle de bien et de mal. »³⁵⁰.

Le dilemme posant l'éthique a précédemment été déterminé en termes de choix entre le bien et le mal, ou plus précisément comme le choix par lequel on exclut *ou* on choisit le bien *et* le mal. Il ne consiste donc pas à élire l'une ou l'autre des deux propositions, mais à accepter ou à rejeter l'alternative dans son entier. Ce dilemme ne revient jamais à opter unilatéralement pour le bien tout en excluant radicalement le mal, mais à accepter ces deux composantes fondamentales de notre être. C'est pourquoi, le mode de vie esthétique n'est pas défini en opposition à l'éthique comme le *mal*, mais comme *l'indifférence*, c'est à dire

³⁴⁸ OC IV ; A2 p. 158

³⁴⁹ OC IV ; A2 p. 193

³⁵⁰ OC IV ; A2 p. 201

comme le refus de choisir *ou* d'exclure le bien *et* le mal³⁵¹. Puisqu'il ne possède pas de moi, l'esthéticien n'est donc pas non plus en mesure de rapporter le flot de ses désirs à un principe directeur. Alors que son moi consiste en une multiplicité indéterminée, celui de l'éthicien se caractérise par son unité, : « Quand un individu se considère sur le plan esthétique, il prend conscience de ce moi comme d'une concrétion multiple et déterminée en elle-même de bien des manières, mais malgré toute sa diversité intrinsèque, ce moi global est néanmoins sa nature essentielle dont chaque aspect a un droit égal à paraître. L'âme de cet individu est semblable à un terrain où peuvent pousser toutes sortes de plantes, toutes également susceptibles de prospérer ; son moi consiste en cette multitude, et il n'a pas de moi supérieur à celui-ci. »³⁵². Mais de cette absence de détermination résulte également pour l'esthéticien l'impossibilité de se rapporter librement à son existence.

Il confond la possibilité de passer infiniment d'un possible à un autre avec la liberté véritable. Telle est l'indifférence de l'esthéticien. Toute son existence peut se résumer en une série de *aut...aut* insignifiants et dérisoires, fluctuant au gré de ses désirs. Tandis que l'éthicien, passionnément engagé dans l'existence, effectue un choix absolu excluant toute autre possibilité, l'esthéticien choisit toujours quant à lui de façon absolument inessentielle entre deux occasions interchangeables. Ainsi, il n'existe pour lui aucun dilemme décisif, mais une multitude d'alternatives possédant toutes une valeur égale. La liberté de l'esthéticien se résume donc en un choix aussi contingent que : *ou bien* pasteur *ou bien* acteur, ou encore *ou bien* coiffeur *ou bien* comptable.

Mais cette forme primaire de liberté n'est pas la liberté authentique. Et même, la liberté de choisir ne doit jamais être considérée comme une fin-en-soi, au risque de devenir elle-même à son tour *nécessité*. En se raccrochant désespérément à cette pure modalité de l'oubli de soi, l'homme court alors le danger d'être retenu captif par cette illusion lui masquant l'absurdité de son existence. C'est pourquoi, Kierkegaard précise dans une note des *Papirer* que la véritable liberté ne se résume jamais à la simple liberté de choisir : « En général, on la représente comme un bien extraordinaire, cette liberté de choisir. Et elle l'est aussi ; mais cela dépend aussi du temps qu'elle doit durer. Car on se trompe d'habitude à imaginer que c'est un bien précisément qu'elle dure toute notre vie. Oh ! que de vérité et d'expérience dans ce que dit Saint Augustin de la vraie liberté (différente de la liberté de choisir) : le

³⁵¹ L'assesseur Wilhelm précise en effet que l'éthique consiste à choisir le bien et le mal, et non à exclure deemblée le mal, même s'il apparaît par la suite qu'en choisissant le bien et le mal, on choisit le bien. Et c'est pourquoi, « l'esthétique n'est pas le mal, mais l'indifférence, et c'est pourquoi j'ai dit que l'éthique constitue le choix » OC IV ; A2 p. 154

³⁵² OC IV ; A2 p. 202-203

sentiment de liberté le plus fort qu'ait l'homme, c'est quand définitivement résolu, il imprime à son action comme une frappe cette nécessité intérieure qui exclut l'idée d'une autre possibilité. Alors le "tourment" de la liberté ou du choix prend fin »³⁵³. La liberté de choisir s'identifie ici à cette *indifférence* caractérisant l'existence esthétique, incommensurable à la liberté éthique.

L'assesseur Wilhelm traduit cette disjonction en opposant le *libre arbitre*, en tant que forme négative de la liberté, à *la vraie liberté positive*. Et ici, la question du *mal* se trouve à nouveau au centre du débat. Le dilemme absolu, en tant que rejet de l'indifférence esthétique, revenait à accepter le bien *et* le mal, même s'il apparaît toujours qu'en choisissant simultanément ces deux forces opposées, on choisit en réalité le bien. Avant que l'individu ne puisse opter en toute conscience pour le bien, il faut d'abord que son être soit posé, même s'il demeure pour l'instant à l'état d'entité abstraite. Ici la liberté se trouve définie en terme *d'exclusion*, car la vraie liberté positive, celle où l'individu s'est choisi lui-même en pleine conscience, ne peut que rejeter l'idée du *mal*. C'est donc en tant que force d'exclusion que Kierkegaard entend opposer l'idée de liberté à celle de médiation. Tandis que cette dernière réunit les opposés au sein d'une unité supérieure, la liberté apparaît quant à elle comme le refus de cette conciliation. C'est pourquoi, Kierkegaard fait soutenir à Wilhelm : « Je ne confonds nullement le *liberum arbitrium* avec la vraie liberté positive ; car même celle-ci tient de toute éternité le mal en dehors d'elle, bien que comme une impuissante possibilité, et elle ne s'achemine pas vers la perfection en accueillant le mal toujours plus, mais en l'excluant toujours davantage ; mais l'exclusion est justement le contraire de la médiation. »³⁵⁴.

Si Kierkegaard refuse la nécessité inhérente à la médiation hégélienne, il n'entend pas non plus faire retour à la morale de Kant³⁵⁵. C'est pourquoi, cette liberté, définie comme force d'exclusion, prend forme du repentir. Affirmer la réalité du repentir revient ici à s'opposer à la thèse kantienne du mal radical : « le repentir n'est pas une médiation, il n'exerce pas de force attractive sur la chose à médiatiser, sa colère la ronge ; mais c'est là une sorte d'exclusion et le contraire de la médiation. On voit ici en même temps que je

³⁵³ *Pap.* X 4 A 177 (1851)

³⁵⁴ OC IV ; A2 p. 158

³⁵⁵ Kierkegaard s'oppose à l'autonomie kantienne : « Se dédoubler réellement, sans la contrainte d'un tiers en dehors, est une impossibilité et réduit toute existence de ce genre à une illusion (...). Kant pensait que l'homme était à lui-même sa loi ("autonomie"), c'est à dire qu'il se liait sous la loi qu'il se donnait. (...) Ce qui ne sera jamais sérieux, pas plus que la vigueur dont Sancho Pança s'administre de ses mains une fessée. (...) Il faut de la contrainte pour agir pour de bon. » *Pap.* X 2 A 396 (1850)

n'admets pas un mal radical, puisque je statue la réalité du repentir : le repentir est bien une expression de la réconciliation, mais à la fois une expression absolument irréconciliable. »³⁵⁶. La question du repentir relève néanmoins d'un débat dont la portée dépasse largement la question du mal radical. Toute la philosophie kierkegaardienne des stades, trouvant son aboutissement dans l'ultime sphère du religieux, apparaît comme une négation du fondement même de la pensée kantienne. Leur opposition porte sur l'idée de transcendance. Là où Kant pose le concept de « chose en soi »³⁵⁷ comme limite à laquelle la pensée doit s'arrêter, Kierkegaard admet quant à lui l'existence d'une réalité plus haute ne trouvant comme seule explication que celle de l'absurde : « La théorie de Kant du mal radical n'a qu'un seul défaut, celui de ne pas établir ferme que l'inexplicable est une catégorie, que le paradoxe est une catégorie. C'est là au fond le nœud de la question. (...) Le paradoxe n'est pas une concession, mais une catégorie, une détermination ontologique qui exprime le rapport d'un esprit existant, connaissant, à la vérité éternelle. »³⁵⁸. Cette réalité transcendante justifie le rejet de l'idée de mal radical. Par la conscience totale de sa faute et par le repentir qui en résulte, l'homme s'ouvre ainsi au pardon de Dieu.

C'est pourquoi, s'étant choisi selon l'éthique, l'individu a désormais pour but essentiel de devenir transparent à lui-même. Il faut en effet se connaître soi-même, jusque dans les moindres replis de l'âme, pour reconnaître le mal comme composante essentielle de notre être. Aussi la tâche de l'éthique ne consiste-t-elle jamais à fuir le péché, mais à l'accepter en toute connaissance de cause. Cette différence divise radicalement les deux premiers stades de l'existence. Tandis que l'esthéticien vit *ins Blaue hinein*³⁵⁹ (dans le lointain), l'éthicien

³⁵⁶ OC IV ; A2 p. 160

³⁵⁷ Kierkegaard montre par ailleurs dans le *Post-scriptum* par l'intermédiaire de *Climacus*, comment Hegel qui tente de dépasser l'opposition radicale maintenue par Kant entre le savoir et la chose-en-soi, en postulant l'identité de l'être et de la pensée, échoue en réalité à résoudre la difficulté : « Déjà dans le rapport de Hegel à Kant on peut voir l'erreur de la méthode. (...) Répondre à Kant à l'intérieur du jeu d'ombres fantastiques de la pensée pure, c'est justement ne pas lui répondre. – Le seul en-soi qui ne puisse être pensé est l'existence, avec laquelle la pensée n'a rien du tout à voir. Mais comment la pensée pure pourrait-elle écarter cette difficulté, puisqu'en tant que pensée pure elle est abstraite ; mais de quoi fait abstraction la pensée pure ? De l'existence, c'est à dire de ce qu'elle devrait expliquer. » PM p. 220

³⁵⁸ *Pap.* VIII A 11 (1847) ; Cette même réalité transcendante remet aussi fondamentalement en cause l'idée kantienne de l'autonomie de la volonté. L'individu religieux nie le principe même de l'autonomie dans la mesure où, soumettant désormais son existence aux commandements divins, il renonce aussi par là même à obéir aux lois que lui dicte sa propre raison. Kierkegaard écrit ainsi dans son journal, résumant brièvement l'opposition entre le domaine de la foi qui relève essentiellement de l'absurde et celui de la raison qui débouche seulement sur une simple sagesse humaine : « La foi espère aussi pour cette vie, mais notons-le, en vertu de l'absurde et non de l'humaine raison ; autrement, simple sagesse de vivre, ce n'est pas de la foi. » (*Pap.* IV A 108). Cette hétéronomie marque en outre le dépassement de la sphère proprement éthique. Le personnage d'Abraham, tel qu'il est dépeint dans *Crainte et tremblement*, illustre ce mouvement de la foi par lequel l'individu en arrive à transgresser les limites de la raison.

³⁵⁹ OC IV ; A2 p. 232

incarne quant à lui cet individu ouvert et sans secret pour lui-même, réalisant pleinement l'idéal grec du « connais-toi toi-même ». Kierkegaard transpose d'ailleurs cette injonction en « choisis-toi toi-même »³⁶⁰, cette dernière formule soulignant plus adéquatement la dimension véritablement active de la connaissance éthique, qui ne se réduit jamais simplement au domaine de la contemplation. L'individu qui se choisit lui-même se reconnaît donc en pleine lumière comme un être essentiellement fautif, et c'est pourquoi le dilemme éthique est aussi celui qui génère le mouvement du repentir.

- Liberté et repentir

Si la liberté de l'esthéticien se résume en un choix inconséquent et capricieux entre les différents possibles, celle de l'éthicien résulte quant à elle d'un choix absolu de soi, mettant fin à l'indifférence esthétique. L'existence de l'individu se trouve désormais fondée par ce principe qui consiste à accepter le bien et le mal. Si ce dilemme renvoie toujours à un choix par lequel on admet le bien *et* le mal, c'est parce qu'il est acquiescement inconditionnel à toutes les composantes de notre être, y compris le mal. Aussi le repentir est-il l'une des expressions les plus fondamentales de l'éthique. Il traduit le fait que le mal appartient de façon essentielle à tout individu, car si le mal ne lui appartenait pas essentiellement, il ne pourrait pas le choisir. Et s'il y avait en lui quelque chose qu'il ne puisse choisir absolument, il ne pourrait alors pas non plus *se* choisir absolument. Et par conséquent, son moi ne serait pas l'absolu, mais un simple produit relatif.

On comprendra dès lors que le repentir est l'une des catégories centrales de l'éthique, celle aussi qui ouvre l'espace du religieux. Le mouvement du repentir inaugure en effet la possibilité d'un rapport personnel avec Dieu, car ce n'est que contrit et pénitent que l'homme peut oser prétendre venir à lui. L'éthique joue donc ici pleinement son rôle de stade de passage : tout en conservant certaines qualités propres à l'esthétique, elle annonce aussi d'ores et déjà le religieux. La catégorie du repentir contient déjà en effet elle-même l'idée de Dieu, mais aussi l'idée d'une existence fondamentalement pécheresse. Le choix de soi, en tant que découverte et acceptation du mal comme composante fondamentale de l'homme, prend forme d'une lutte douloureuse et accablante, trouvant le religieux pour seule issue. Le dilemme absolu posant l'éthique suppose donc toujours le repentir, car l'individu ne peut se choisir lui-même absolument que comme un être essentiellement coupable. Si l'idée de

³⁶⁰ OC IV ; A2 p. 232

culpabilité fait ici d'emblée référence à la nature peccable de l'homme, c'est pour cette raison que la faute se détermine toujours pour Kierkegaard comme faute par rapport à Dieu. Le simple manquement à l'égard de la loi des hommes, ne concernant toujours que le monde fini, se situe en effet à un niveau bien moindre. C'est pourquoi, l'individu qui s'est choisi lui-même selon l'éthique « se repent rétrospectivement en lui-même, en sa famille, dans l'espèce, jusqu'à ce qu'il se trouve lui-même en Dieu. Cette condition est la seule lui permettant de se choisir absolument lui-même... »³⁶¹. Ayant désormais conscience d'être fondamentalement coupable, l'individu ne peut plus nommer son amour pour Dieu que du seul nom de repentir. Aussi Wilhelm distingue-t-il l'amour de l'absolu de toute autre forme d'amour : il est « un amour où j'aime Dieu ; le langage n'a qu'un seul mot pour l'exprimer : le repentir. Faute de l'aimer ainsi, je ne l'aime pas absolument, du fond de mon être ; toute autre manière d'aimer l'absolu est une erreur »³⁶². Soulignons toutefois que la religiosité de l'éthicien se subsume encore, selon les catégories définies dans *le Post-Scriptum*, sous la sphère du religieux A, cette forme de religiosité se déterminant comme rapport à un absolu que l'individu trouve encore en lui-même.

Le choix absolu de l'éthique éveille l'homme à la conscience de sa défaillance originelle. Il porte donc en lui-même la marque de sa précarité. Constatant que ses efforts limités au plan humain tournent toujours court, l'individu doit alors reconnaître que son salut dépend nécessairement de Dieu. Le mouvement du repentir ne possède donc pas sa fin en lui-même : sans le paradoxe divin et la croyance en la rédemption des péchés, il reste sans effet. C'est pourquoi, dénonçant l'insuffisance de l'effort purement éthique, Kierkegaard note dans son journal : « La conception éthique de la vie n'a pas d'expression supérieure au repentir, et je dois toujours me repentir – mais c'est précisément par cette contradiction de l'éthique qu'éclate le paradoxe de la religion, c'est à dire la rédemption à laquelle correspond la foi. L'éthique pure m'oblige à dire que, si bien que j'agisse, ce n'est que du péché, donc je m'en repentirai ; mais ainsi je n'en arrive pas au fond à agir par obligation de me repentir. »³⁶³. Il faut en effet d'abord aimer profondément Dieu pour être seulement en mesure d'éprouver un sentiment de culpabilité. Mais, c'est justement parce que cet amour est intimement lié à la conscience d'avoir offensé Dieu qu'il ne peut s'exprimer que sous la forme du repentir. Cependant, seule la part purement humaine de relation à Dieu est ici en jeu. Et en ce sens, si l'éthique inaugure le mouvement du repentir, il échoue pourtant à le

³⁶¹ OC IV ; A2 p. 195

³⁶² OC IV ; A2 p. 195

³⁶³ *Pap.* IV A 112 (1843)

faire aboutir. Seule la rencontre de l'absolu se révèle salvatrice, or celle-ci ne relève plus de la sphère éthique. C'est pourquoi, Kierkegaard précise dans son journal que là où le repentir abandonne la partie, alors commencent le paradoxe divin et le corollaire de la foi : « aussi est-on plus grand de croire à la rédemption que de pousser le repentir au plus profond. Le repentir ne cesse d'être sa propre entrave ; car à devenir le suprême, l'unique but dans l'homme, son salut, il retombe sous le coup d'une nouvelle dialectique : a-t-il alors assez de profondeur ? »³⁶⁴. La catégorie du repentir, indiquant la nécessité de recourir à une instance supérieure, met donc déjà en exergue la déficience essentielle du stade éthique.

- *Le repentir, catégorie centrale de l'éthique déterminée comme sphère de
« passage »*

Si le stade éthique met fin au mode de vie aporétique de l'esthéticien, en revanche il échoue à donner pleinement sens à l'existence de l'individu. L'ambiguïté de ce stade se trouve en outre renforcée par sa position intermédiaire. Ne rompant pas encore tout à fait avec l'esthétique – la seconde partie de *L'Alternative* se présente comme la recherche de l'équilibre entre l'esthétique et l'éthique dans la formation de la personnalité –, il ouvre pourtant déjà, par le biais du repentir, l'espace du religieux. Néanmoins, comme le fait remarquer *Climacus*, malgré la vocation essentiellement religieuse du dilemme éthique, Wilhelm se contente de nous présenter une alternative concluant encore pour l'instant à la supériorité de l'éthique : « L'éthicien dans *Enten Eller* avait bien donné à la catégorie éthique "se choisir soi-même" une nuance religieuse, en faisant accompagner l'acte du désespoir d'un repentir par lequel l'intéressé était affranchi de toute continuité avec sa génération, mais ceci n'était qu'une digression hâtive, ce qui est bien compréhensible puisque l'œuvre devait rester éthique. »³⁶⁵. L'ouvrage se borne donc à suggérer l'insuffisance de l'éthique. Ne proposant pas de troisième terme venant combler la faille laissée béante par la considération édifiante sur laquelle il s'achève, qu'envers Dieu nous avons toujours tort, celui-ci conclut ainsi implicitement à la victoire de l'éthique. Kierkegaard souligne en effet dans les *Papirer* : « Dans *Ou bien...ou bien*, l'esthétisme était du présent en lutte avec l'éthique, et l'éthique était le choix par lequel on sort. Aussi n'y avait-il que deux types de vie, et la victoire de l'assesseur était-elle absolue, quoique le livre fini sur un sermon et sur la

³⁶⁴ *Pap.* IV A 116 (1843)

³⁶⁵ PM p. 178

remarque, que seule la vérité qui édifie est vérité pour moi. »³⁶⁶. Aussi, reconnaissant a posteriori ce manque, Kierkegaard laissera-t-il le soin à *Climacus* de mettre en évidence la supériorité des *Stades sur le chemin de la vie* sur *L'Alternative* : « L'erreur dans *Enten Eller* était justement que, comme nous l'avons montré, le livre avait une conclusion éthique. Dans les *Étapes*, ceci est rendu clair et le religieux a gardé sa place. (...) Par la division tripartite, la situation existentielle des étapes les unes par rapport aux autres se trouve changée. »³⁶⁷. Le stade éthique est en effet rendu à sa relativité, puisqu'il se présente désormais à proprement parler comme un stade de passage.

Frater Taciturnus nomme explicitement ce rôle dans la dernière partie des *Stades sur le chemin de la vie*, intitulée « *Coupable ?* » – « *Non coupable ?* ». Définissant de façon synthétique la dialectique des stades, il assigne à l'éthique le statut de sphère de transition, se caractérisant par un inachèvement essentiel :

« Il y a trois sphères d'existence : esthétique, éthique et religieuse. Le métaphysique est l'abstraction, et nul n'existe métaphysiquement. Le métaphysique, l'ontologique, est mais n'est pas de fait, car lorsqu'il est donné, c'est dans l'esthétique, l'éthique et le religieux, et quand il est purement et simplement, il est l'abstraction de l'esthétique, de l'éthique et du religieux, ou le *prius* les précédant. La sphère éthique n'est qu'une sphère de passage : aussi sa plus haute expression est-elle le repentir comme action négative. La sphère esthétique est celle de l'immédiateté ; la sphère de l'éthique, celle de l'exigence (et tellement infinie que l'individu fait toujours faillite) ; la sphère religieuse est celle de l'accomplissement, mais, notons le, non comme lorsqu'on remplit d'or une canne ou un sac, car le repentir justement a fait une place infinie ; de là cette contradiction religieuse où l'on est au dessus de soixante dix mille brasses et pourtant joyeux. »³⁶⁸.

En apparence simple parodie du Système – l'éthique se donnant, en tant que sphère de passage, comme un moment négatif – la dialectique des stades que nous propose *Taciturnus* traduit en réalité la fervente opposition de Kierkegaard à l'égard de la philosophie spéculative. En posant cette dialectique nouvelle, il entend ici replacer le problème à sa juste place. Le système nie ce qui intéresse le plus l'individu existant, à savoir sa propre existence. C'est pourquoi, en opposition au système, cette dialectique porte quant à elle son attention

³⁶⁶ *Pap.* VI A 41 (1843) ; Kierkegaard souligne par ailleurs qu'il regrette que cette remarque – malgré son importance – soit pourtant passée inaperçue : « Quand j'ai fait finir *Enten Eller* par ce propos que seule la vérité qui édifie est vérité pour toi, il n'y a, hélas ! guère de lecteurs sans doute pour voir l'idée qui s'y cache. (...) Les gens croient probablement que ces paroles d'*Enten Eller* ne sont qu'une tournure, qu'on peut aussi bien en employer une autre. Les mots ne sont même pas soulignés, - Seigneur Dieu ! c'est donc qu'ils n'ont guère de portée ! » ; *Pap.* IV A 42 (1843)

³⁶⁷ PM p. 197

³⁶⁸ OC IX ; SCV p. 438

sur la réalité de chaque individu. Cette dernière posera donc l'éthique en son centre, cette instance étant précisément celle qui intéresse l'individu existant. C'est en effet par elle que commence toute existence authentique, en ce sens que devenant l'auteur de ses décisions, l'individu s'affirme également face à la réalité de l'existence.

Ressaisissant ultérieurement cette différence essentielle séparant les deux modèles de dialectique, *Climacus* confronte dans le *Post-scriptum* sa propre démarche philosophique à celle de Hegel : « Tandis qu'ainsi le système hégélien se perd dans la distraction et devient un système de l'existence et, ce qui plus est, un système fini – sans avoir une éthique (dans laquelle l'existence est précisément chez elle), cette philosophie plus simple, qui est présentée par un existant à des existants, mettra l'éthique particulièrement en relief. »³⁶⁹. Ici deux points de divergence sont à relever. Oubliant la réalité, le penseur spéculatif élabore une connaissance abstraite de l'existence. S'intéressant de façon objective à l'essence des choses, il rend le savoir étranger à l'individu existant. Qu'il s'agisse de la métaphysique ou encore de la mathématique, ces sciences se tiennent en effet au plus loin des questions existentielles décisives.

Mais perdant de vue qu'il s'adresse à des *existants*, le penseur abstrait omet également que philosopher ne signifie jamais tenir des discours fantastiques à des êtres fantastiques. En procédant ainsi, il réduit l'être de l'homme, le tenant pour un fait absolument inessentiel, au statut de pure chimère. C'est pourquoi, s'opposant à cette démarche, le penseur subjectif élève quant à lui l'éthique au rang de connaissance essentielle. Il n'oublie pas que l'existence est le suprême intérêt et que la connaissance doit donc avoir un rapport essentiel avec cette réalité : « la connaissance se rapporte au sujet connaissant qui est essentiellement un être existant, et qu'en conséquence toute connaissance essentielle se rapporte essentiellement à l'existence et au fait d'exister. Il s'ensuit que, seule la connaissance éthique et éthico-religieuse est une connaissance essentielle. Mais toute connaissance éthique et éthico-religieuse se rapporte essentiellement au fait que le sujet connaissant existe. »³⁷⁰. Se confinant dans la sphère de l'abstraction, la philosophie hégélienne ne se confronte nullement à la difficulté de l'existence. L'abstraction abolit la réalité, or l'abolir signifie ici la transformer en possibilité, car tout savoir sur la réalité est possibilité³⁷¹. Et c'est précisément

³⁶⁹ PM p. 80

³⁷⁰ PM p. 131

³⁷¹ « La véracité que revendique la science historique n'est aussi qu'une illusion, dans la mesure où elle veut être la certitude de la réalité, car le savant ne sait quelque chose d'une réalité historique que quand il l'a réduite en possibilité. Abstraction est Possibilité, possibilité anticipante ou retro-active. La pensée pure est un fantôme. » PM p. 211. Et là précisément se rejoignent aussi la philosophie spéculative et l'esthétique.

pour cette raison que le Système n'a pas d'éthique : « Du point de vue éthique, la réalité est plus haute que la possibilité. L'éthique veut précisément détruire le dés-intéressement de la possibilité en faisant de l'existence l'intérêt suprême. C'est pourquoi l'éthique veut empêcher les tentatives de confusion, par exemple celle qui consiste à vouloir *contempler* éthiquement le monde et les hommes. On ne peut pas, en effet, contempler éthiquement, il n'y a qu'une seule contemplation éthique, celle de soi-même. L'éthique ferme son étreinte en un instant sur l'individu, en exigeant de lui qu'il existe éthiquement. »³⁷² L'éthique se détermine donc comme effort, mais aussi comme intérêt passionné de l'homme pour sa propre réalité³⁷³. Car, la seule réalité qui ne se résolve pas pour l'individu en savoir abstrait est la connaissance de soi-même et de sa propre existence. Or la spéculation exige précisément de lui un désintéret radical, cette condition étant requise pour qu'il puisse s'ouvrir au savoir abstrait.³⁷⁴

Ce détour par le *Post-scriptum* nous aura permis de mieux saisir les enjeux de l'opposition entre Hegel et Kierkegaard. Cette digression éclaire l'insistance de *Taciturnus* quant au rôle charnière de l'éthique dans la dynamique des stades. L'auteur de « *Coupable ?* » – « *Non coupable ?* » construit en effet une dialectique entièrement dédiée à l'existence, plaçant l'éthique en son centre, et s'opposant de ce fait à celle de Hegel, qui semble quant à elle ignorer que nul n'existe métaphysiquement.

Par ailleurs, la dialectique spéculative se détermine comme un système clos. Or enfermer la vérité dans un système fini se construisant selon un développement nécessaire,

Esthétiquement et intellectuellement, la possibilité est toujours plus haute que la réalité. La science se place sur le plan de la possibilité, en tant que tout savoir sur la réalité est possibilité. De même l'esthétique, alors comprise comme vie imaginative, réduit l'existence à de la pure virtualité. L'esthéticien est en effet celui qui conjugue intellectuellement les possibles au lieu de s'engager existentiellement.

³⁷² PM p. 214

³⁷³ Mais cette détermination différencie précisément l'éthique du religieux. Éthiquement, l'individu n'est intéressé infiniment qu'à sa propre réalité. Le croyant porte quant à lui un intérêt infini à la réalité d'un autre. PM p. 216

³⁷⁴ Toute la construction de la dialectique qualitative se présente comme une remise en cause du Système. L'échec de toute éthique de l'immanence se solde par le passage à une seconde éthique qui a rapport quant à elle à la transcendance. À l'opposé la dialectique spéculative ne sort jamais de l'immanence. Pour Kierkegaard, l'homme est l'objet principal de la connaissance, car lui seul recèle la possibilité de l'éternel et seul l'éternel permet de parler de vérité. Or, l'éthique seconde renvoie justement au rapport de l'homme à l'éternel alors conçu comme réalité transcendante. L'éternité se manifeste ainsi en l'homme comme l'exigence éthique absolue. Par conséquent, la seule connaissance essentielle qui soit est celle de cette exigence. Cette connexion établie entre le sujet existant et la sphère de l'éthico-religieux comme rapport de l'individu à la transcendance justifie les griefs de Kierkegaard à l'encontre de la philosophie hégélienne. S'il peut lui reprocher son manque d'éthique, c'est également parce celle-ci s'y trouve reléguée dans la sphère du fini. En faisant de l'Etat la dernière *instance de l'éthique*, Hegel maintient en effet cet effort dans les strictes limites de la finitude. Or pour Kierkegaard, l'éthique ne se réduit jamais aux limites que lui assigne la philosophie spéculative, dans la mesure où toute éthique lorsqu'elle est comprise au sens fini n'en est à proprement parler pas une. Cette insuffisance radicale de toute éthique finie justifie le passage dans la philosophie kierkegaardienne à la seconde éthique.

tel que le fait la philosophie hégélienne, revient à nier la liberté et donc l'effectivité du repentir – et par extension encore la possibilité même d'une grâce rédemptrice. Le repentir apparaît alors pour Kierkegaard comme l'expression la plus haute de l'éthique. Or, la dialectique hégélienne néglige justement de s'arrêter à ce moment essentiel. Ainsi, raillant le procès dialectique, *Taciturnus* écrit : « Dans l'avalanche systématique, (...) il en va ainsi : § 17, repentir, § 18, conciliation, § Système achevé ; enfin quelques indications à l'adresse du relieur ; en demi-basane, c'est en effet la métaphysique, mais en veau le Système. On ne s'arrête donc pas au repentir. »³⁷⁵. Avant d'être achevé et le plus tôt étant le mieux, ce processus passe outre les déterminations les plus essentielles de l'existence humaine. Aussi *Taciturnus* tourne-t-il en dérision la hâte du philosophe spéculatif à clore son système : le système est « sans repentir et pour en finir au plus vite, il a soin de se débarrasser du repentir. La manière dont le Système abrège les moments "pathologiques", passionnels de la vie est une pure dérision, dès qu'elle entend avoir un sens autre que métaphysique. Aussi le Système est-il exclusivement métaphysique, et les choses sont ainsi dans l'ordre, mais ce n'est pas un système qui embrasse la vie, car il devrait dans ce cas comprendre également l'éthique ; et abrégier l'éthique, c'est s'en moquer. »³⁷⁶. Kierkegaard élabore donc quant à lui une dialectique redonnant à l'éthique, par l'intermédiaire du repentir, sa juste valeur. Celui-ci ouvre l'espace du religieux, mais ici le religieux ne vient nullement combler l'abîme creusé par le repentir. C'est pourquoi, si l'éthique n'est qu'une sphère de passage, elle demeure néanmoins en tant que tâche infinie : « La sphère éthique étant une transition que, néanmoins, l'on ne parcourt pas une fois pour toutes, et le repentir étant son expression, celui-ci est le plus dialectique. Il n'est donc pas étonnant qu'on le redoute, car si on lui donne le doigt, il prend toute la main. »³⁷⁷.

Taciturnus détermine l'action négative du repentir comme expression la plus haute de l'éthique alors conçue comme sphère de passage. Ce mouvement inaugure en effet le processus de l'intériorisation, seul à pouvoir mener l'individu vers l'absolu. Le repentir se caractérise par sa *négativité*, car en tant que pâtir, il se définit comme un mouvement négatif orienté vers l'intérieur. Il disjoint donc plus précisément les deux premiers stades de l'existence. Se définissant essentiellement comme sphère dans laquelle l'intériorité de l'individu ne s'est pas encore manifestée, l'esthétique incarne ce mode de vie entièrement tourné par un mouvement *positif* vers l'extérieur. Aussi se détermine-t-elle comme sphère de

³⁷⁵ OC IX ; SCV p. 411

³⁷⁶ OC IX ; SCV p. 411

³⁷⁷ OC IX ; SCV p. 439

l'immédiateté : l'esthéticien est en rapport direct avec *l'autre* chose. Il ne possède en effet pas encore de moi suffisant qui puisse médiatiser son rapport au monde. L'action négative du repentir, en ouvrant le champ de l'intériorité, apparaît comme la première étape sur le chemin du religieux.

Le rapport essentiel des stades éthique et religieux transparaît ici clairement. *L'histoire de la souffrance* que nous relate *Frater Taciturnus* met en scène le conflit entre les différentes positions d'existence à travers les personnages du *quidam* et de sa fiancée³⁷⁸. *Taciturnus* nous retrace le récit de l'abîme se creusant entre deux êtres s'aimant, mais ne se comprenant pas. La cause de cette incompréhension réside dans le contraste subsistant entre la personnalité esthétique de la jeune fille se dirigeant entièrement vers l'extérieur, et celle du *quidam* tournée vers l'intérieur et tendant au religieux, mais achoppant sur le repentir. Ce dernier, dont il est ici question de savoir s'il est coupable ou non coupable (d'avoir rompu avec sa fiancée), se tient dans cette position particulière nommée le démoniaque, cette parodie de religieux se situant aux derniers confins du stade esthétique.

Le *quidam* reste empêtré dans le démoniaque, car pour lui *le repentir est dialectiquement empêché de se constituer*. Se laissant troubler par la réalité de la jeune fille, ce dernier ne parvient pas à trouver la paix dans le repentir. On comprendra dès lors que le tragique de sa situation consiste proprement « en ce qu'il ne peut se reprendre, se retrouver dans le repentir, en ce qu'au point extrême, il reste en suspens dans un rapport dialectique avec la réalité. »³⁷⁹. Mais, s'il est coupable, précisons ici que la jeune fille l'est tout autant dans la mesure où elle profite de l'aspect moral de la situation pour le lier à elle, et rendre ainsi son repentir dialectique. Ainsi, tel Junon envoyant un taon à la poursuite de Latone pour l'empêcher d'enfanter, « de même, la réalité de la jeune fille est un taon, un "peut-être" qui irrite le héros, (...) une jalousie de la vie qui ne veut pas le laisser s'échapper pour entrer résolument dans le religieux. »³⁸⁰. La faute, c'est elle qui le lui impute, même si pour l'instant il ne sait pas encore de quoi il s'est rendu coupable, puisqu'il pense avoir toujours

³⁷⁸ Kierkegaard reconnaît dans son journal l'origine partiellement autobiographique de ce récit, inspiré de sa rupture avec Régine : « Si j'avais eu la foi, je n'aurais pas quitté Régine. (...) Humainement je n'ai pas eu de tort envers elle, peut-être n'aurais-je jamais dû me fiancer, mais à partir de ce moment là je n'ai agi envers elle qu'en toute probité. D'un point de vue esthétique et chevaleresque, mon amour pour elle a été bien supérieur au sien pour moi ; autrement elle n'eût été en effet ni fière avec moi ni plus tard ne m'eût affolé de ses cris. Ainsi j'ai commencé une nouvelle intitulée *Coupable ? – non coupable ?*, qui naturellement contiendra des choses susceptibles d'étonner les gens ; car en moi-même j'ai vécu, un an et demi durant, plus de poésie que tout les romans réunis... » *Pap.* IV A 107 (1843)

³⁷⁹ OC IX ; SCV p. 412

³⁸⁰ OC IX ; SCV p. 412

agi envers elle en toute probité. Et même, si le *quidam* de l'expérience « avait eu un péché actuel, il serait beaucoup plus facile de le tirer de là, car on éviterait ainsi le dialectique. »³⁸¹. Ne se reconnaissant pas comme un être essentiellement coupable, le *quidam* n'est donc pas non plus encore en mesure de se choisir absolument lui-même, or seul ce choix peut le mener à réaliser le saut de l'éthique, unique issue à sa situation aporétique. Car il faut en effet s'être choisi soi-même comme un individu recelant autant de bien que de mal pour découvrir l'emprise totale du péché et la nécessité de s'en repentir³⁸².

Or, le démoniaque consiste justement en ce refus de se ressaisir soi-même dans sa culpabilité. Aussi « dans une possibilité qu'il soupçonne, il ne veut pas se rapporter à lui-même en son idée religieuse, mais saisir la jeune fille dans des catégories esthétiques en fraudant quelque peu l'éthique, comme s'il atténuait sa culpabilité – s'il est coupable – quand elle s'en tire sans préjudice, même si elle a eu tort envers lui. »³⁸³. Achoppant sur le repentir, le *quidam* échoue également à effectuer le seul mouvement capable de transposer sa situation aporétique – le démoniaque comme parodie de religieux – en une position porteuse d'un horizon de vérité. *Taciturnus* définit en effet le repentir comme l'instance permettant de passer, par un retournement des catégories, de l'esthétique au religieux : « Le mouvement du repentir comporte une secousse qui produit un renversement total. Cette secousse marque la différence de l'esthétique et du religieux, comme celle de l'extérieur et de l'intérieur. »³⁸⁴.

Ici s'éclaire la raison pour laquelle le repentir est l'expression la plus essentielle de l'éthique alors conçue comme sphère de passage. En ouvrant le champ de l'intériorité, il permet également à l'individu de quitter le plan de la pure immédiateté esthétique, infra-réflexive et de tendre vers cette réalité plus haute, celle de l'immédiateté seconde. Le stade éthique assume donc pleinement le rôle de sphère de transition qui lui incombe. Renversant, par le biais du repentir, les catégories infécondes de l'esthétique en catégories ouvertes sur un horizon de vérité, il donne à chaque individu les clefs qui lui permettront de progresser sur le chemin de l'appropriation. Dès que le repentir est posé, alors la scène est intériorisée. Or c'est précisément par ce mouvement d'intériorisation que l'éthique joue son rôle

³⁸¹ OC IX ; SCV p. 412 ; « La forme dialectique du repentir est ici la suivante : il ne peut en venir au repentir, parce qu'on ne sait pas encore sur quoi celui-ci doit porter ; et il ne peut trouver de repos dans le repentir, car, semble-t-il, il doit constamment agir et tout réparer si possible. » OC IX ; SCV p. 415

³⁸² Ce que Wilhelm exprime en ces termes dans *L'Alternative* : « le rapport éthique ne saurait consister à fuir le péché, mais à prendre conscience, à y entrer pour le supprimer ou le porter. Le repentir éthique n'a que deux mouvements : ou bien il supprime son objet, ou bien il porte. Ces deux mouvements désignent aussi un rapport concret entre l'individu qui se repent et l'objet de son repentir, tandis que la conduite où l'on fuit exprime un rapport abstrait. » OC IV ; A2 p. 224

³⁸³ OC IX ; SCV p. 393

³⁸⁴ OC IX ; SCV p. 439

transitif : « l'éthique désire sa séparation d'avec l'esthétique et d'avec l'extérieur qui en est l'imperfection ; il désire contracter une union plus magnifique avec le religieux. Le religieux joue alors, mais comme élément supérieur, le même rôle que l'esthétique ; il spatialise l'infinie promptitude de l'éthique pour permettre au développement de s'opérer ; mais la scène se passe dans le for intérieur. »³⁸⁵.

Cette longue digression nous aura permis de mieux comprendre le rôle du repentir dans la catégorie éthique du choix de soi – quoique Wilhelm, Climacus et Taciturnus ne nous aient pour l'instant pas encore éclairés quant à la nature du péché dont l'homme a à se repentir. La réponse, c'est *Anti-climacus* qui nous la donne. Il définit en effet le péché comme une catégorie ne pouvant être comprise que dans le rapport à Dieu, pécher revenant toujours à désobéir aux commandements divins. Ainsi, l'auteur de la *Maladie à la mort* le détermine en ces termes : « Le péché consiste, *étant devant Dieu ou ayant l'idée de Dieu, et se trouvant dans l'état de désespoir, à ne pas vouloir être soi, ou à vouloir l'être.* (...) ce qui, au point de vue dialectique, éthique, religieux, fait du péché le désespoir "qualifié", suivant le terme des juristes, c'est l'idée de Dieu. »³⁸⁶. En ce sens, la catégorie du désespoir est étroitement liée à ce dilemme posant l'éthique. Cette relation, il appartiendra à nouveau à l'assesseur Wilhelm de la mettre en lumière.

d) Désespoir et choix de soi

Si la découverte du moi, tout en inaugurant la sortie hors du stade esthétique, constitue pour l'individu un pas de plus en direction d'une existence authentique, elle lui donne également la capacité de se découvrir comme un être fondamentalement désespéré. Rappelons à nouveau les déterminations mises en œuvre par *Anti-Climacus* dans la *Maladie à la mort*³⁸⁷. L'homme y est défini comme esprit. Or, l'esprit, c'est le moi. Mais qu'est-ce que le moi ? C'est un rapport se rapportant à lui-même ; le moi n'étant pas ce rapport lui-

³⁸⁵ OC IX ; SCV p. 407 ; définir l'éthique en termes de stade de passage qui achève l'esthétique et annonce le religieux, tout en conciliant certains aspects de ces deux autres stades, soulève la question de la proximité des deux modèles de dialectique, hégélienne et kierkegaardienne. Cette question fera l'objet d'une réflexion dans un chapitre ultérieur. Nous tentons en effet simplement pour l'instant, en nous plaçant d'un point de vue interne à l'éthique, de comprendre la relation qu'elle entretient avec les deux autres stades.

³⁸⁶ OC XVI ; MM p. 233

³⁸⁷ Cf. OC XVI ; MM p. 171

même, mais le fait que le rapport se rapporte à lui-même. Cependant, si *Anti-Climacus* détermine le moi de l'homme en termes de rapport, il le définit également comme une synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de nécessité et de liberté. Or, le désespoir résulte d'un désaccord au sein de cette synthèse se rapportant à elle-même. Cette synthèse se composant elle-même de plusieurs combinaisons contradictoires (fini-infini, temporel-éternel, liberté-nécessité), le désespoir peut donc résulter du désaccord de l'un ou l'autre des facteurs constituant la synthèse. Ainsi, que l'individu se resserre uniquement sur les valeurs du temporel ou qu'il se concentre exclusivement sur l'éternel, il en résulte toujours le désespoir.

C'est pourquoi, l'assesseur Wilhelm précise dans la seconde partie de *L'Alternative* qu'il y a deux types de désespoir. L'un s'ouvre sur l'infini, tandis que l'autre se referme sur le monde fini. Tel est le cas de l'individualité poétique. En se fuyant perpétuellement dans l'instant et dans le monde fini, c'est à dire en refusant d'être soi, l'esthéticien récuse également la part d'éternel et d'infini qui lui échoit. C'est pourquoi, son existence est essentiellement malheureuse. L'immédiateté ne constitue jamais qu'un remède illusoire et éphémère au mal de vivre. Elle donne certes l'illusion d'atteindre l'infini, mais l'infini auquel l'esthéticien se rapporte n'est jamais que la fausse infinité poétique. Ne s'étant pas encore ressaisi lui-même dans son individualité propre, l'esthéticien se rapporte fantastiquement à l'existence. Aussi l'éthicien peut-il affirmer que « l'idéal de la poésie est toujours mensonger ; car l'idéal véritable est toujours réel. L'esprit étant empêché de s'élever dans le monde éternel qui est le sien, il reste en chemin et se réjouit aux images reflétées dans les nues et pleure sur leurs éphémères fantasmagories. Une existence de poète est donc comme telle malheureuse ; elle est au-dessus du fini sans être l'infini. Le poète voit les idéaux, mais pour s'en réjouir, il lui faut s'évader du monde ; il ne peut porter en lui ces images divines au milieu de la vie confuse... »³⁸⁸. En refusant toute implication concrète dans le réel, le poète reste spectateur du monde. Vivant par procuration, il confie alors à son imagination le soin de lui faire expérimenter fictivement toutes ces situations existentielles auxquelles il refuse de s'exposer personnellement. Se plaçant toujours du point de vue de l'esprit, l'esthéticien se rapporte intellectuellement à l'existence, c'est pourquoi Wilhelm s'adresse à lui en ces termes : « tu es désespéré, d'un désespoir qui n'est pas actuel, mais intellectuel. Ta pensée a pris les devants, tu as scruté la vanité de toutes choses, mais sans

³⁸⁸ OC IV ; A2 p. 189-190

aller plus loin. A l'occasion tu te plonges dans cet état, et tandis que tu t'abandonnes un moment à la jouissance, tu te pénètres en même temps de sa vanité. Tu es ainsi constamment hors de toi-même, je veux dire dans le désespoir. »³⁸⁹.

Pour cette raison, l'éthicien exhorte son correspondant à actualiser son désespoir, autrement dit à ne plus être en proie à un désespoir passif, mais à *choisir* activement le désespoir. Car ce choix est aussi celui qui permet à l'individu de se reconnaître lui-même dans sa valeur éternelle : « si tu ne veux pas être poète, tu n'as pas d'autre issue que celle que celle que je t'ai montrée : désespère ! Choisis donc le désespoir qui est lui-même un choix ; car on peut douter sans choisir le doute, mais l'on ne peut désespérer sans choisir le désespoir. Et en désespérant, on choisit encore autre chose : et quoi sinon soi-même, non dans son immédiateté, non comme cet individu accidentel ; on se choisit soi-même dans sa valeur éternelle. »³⁹⁰. Ce n'est donc qu'en devenant l'acteur de sa propre vie que l'esthéticien pourra également conquérir une forme d'existence plus haute.

On comprendra dès lors que la volonté de l'individu joue un rôle déterminant dans le passage de l'esthétique à l'éthique. Cette volonté, se manifestant d'abord par l'acte décisif du choix, conduit l'individu à se reconnaître comme essentiellement désespéré. En ce sens, faire un choix absolu, c'est toujours se choisir soi-même en acceptant le désespoir. La dimension originelle de cet acte transparaît ici clairement ; il marque à la fois le commencement de la vie éthique et le début de toute existence authentique dans la mesure où ce choix initie l'individu à l'absolu. L'importance de cet acte sans lequel rien ne peut commencer justifie l'insistance de l'assesseur : « je reviens à l'importance de l'acte de choisir. Faisant un choix absolu, j'opte pour le désespoir dans lequel je choisis l'absolu, car étant moi-même l'absolu, je le pose et je le suis ; mais il me faut dire comme étant absolument identique : je choisis l'absolu qui me choisit, je pose l'absolu qui me pose. »³⁹¹.

Par ailleurs, cette thèse faisant du désespoir le début de l'existence personnelle, possède une visée explicitement polémique. L'auteur de *L'Alternative* entend à nouveau mettre face à face deux sphères de la réalité, en montrant comment le désespoir et la liberté relève de l'existence, tandis que le doute et la nécessité appartiennent quant à eux à la sphère de la pensée. Kierkegaard s'oppose en effet à l'idée proprement philosophique selon laquelle il faut d'abord douter avant de conquérir la vérité. Et c'est justement parce que « la philosophie

³⁸⁹ OC IV ; A2 p. 176

³⁹⁰ OC IV ; A2 p. 190

³⁹¹ OC IV ; A2 p. 192

nouvelle nous a sursaturés de cette doctrine que toute spéculation débute par le doute »³⁹², qu'il entend montrer que le véritable point de départ dans la recherche de l'absolu n'est pas le doute, mais le désespoir.

Le rôle prépondérant de la catégorie éthique du choix de soi apparaît ici pleinement. Par un engagement total de la personnalité dans le mouvement du désespoir, le dilemme donne à l'individu la capacité d'approfondir son intériorité, lui permettant ainsi d'avancer sur le chemin de l'existence. A l'opposé, le doute par lequel prétend commencer la philosophie se meut dans la sphère de l'abstraction et ne débouche nullement sur la transformation de l'individu. C'est pourquoi Wilhelm peut affirmer que « le doute est le désespoir de la pensée, le désespoir est le doute de la personnalité, et c'est pourquoi je tiens si fermement à cette détermination qu'est le choix, mon mot d'ordre, le nerf de ma conception de vie. »³⁹³. Tandis que le doute n'est que l'expression de la pensée, la catégorie du désespoir renvoie donc à une détermination beaucoup plus profonde, puisqu'elle engage la personnalité toute entière.

Mais là se poursuit également le parallèle entre l'esthétique et la spéculation. Ironisant sur ces hommes (les philosophes) qui, bien que totalement désespérés, ont pourtant triomphés du doute, Wilhelm nous décrit une situation proche de celle de l'esthéticien. La perte de soi dans le raisonnement abstrait semble alors comparable à la fuite esthétique de soi dans la distraction. Il constate en effet à propos des philosophes allemands que si leur « pensée est apaisée, le raisonnement objectif et logique est amené au repos dans son objectivité correspondante ; pourtant ils sont des désespérés, malgré la distraction que leur apporte le raisonnement objectif ; car on peut se distraire de bien des manières, et il n'y a guère de stupéfiant comparable au raisonnement abstrait où il importe d'être aussi impersonnel que possible. »³⁹⁴. Le philosophe spéculatif apparaît donc comme un esthéticien égaré, fuyant son désespoir dans l'abstraction. Seul le dilemme éthique met fin à ce processus aporétique en apportant à l'homme une claire conscience de son individualité.

³⁹² OC IV ; A2 p.190 ; Kierkegaard répond ici à Hegel, mais aussi et surtout au danois H. L. Martensen (1808-1884), disciple de Hegel qui contribua à la diffusion de l'hégélianisme au Danemark. Kierkegaard suivit durant l'hiver 1837-1838 ses cours sur la dogmatique spéculative.

³⁹³ OC IV ; A2 p.191

³⁹⁴ OC IV ; A2 p.191

- *Désespoir et conscience de soi*

Mais pour se choisir soi-même dans le désespoir, il faut aussi désespérer au sens infini du terme. Le choix esthétique, toujours relatif et contingent, se confine dans les strictes limites de la finitude. Par conséquent, le désespoir esthétique, qui porte toujours sur le fini, n'est pas le désespoir véritable :

« ici encore on voit l'importance de vouloir son désespoir, au sens infini, absolu, car cette volonté est identique à la résignation absolue. Si, en revanche, je veux désespérer au sens fini, je nuis à mon âme, car le fond de mon être n'en vient pas à se faire jour dans le désespoir. (...) Tout désespoir fini est un choix du monde fini, car je le choisis aussi bien quand je l'obtiens que lorsque je le perds ; car son obtention ne dépend pas de moi, mais bien l'acte où je le choisis. Le désespoir fini est donc un désespoir asservi ; il ne veut pas proprement le désespoir, mais le monde fini et c'est là le désespoir. »³⁹⁵.

La différence entre l'esthétique et l'éthique se donne donc en termes d'asservissement ; l'éthicien consent librement au désespoir, l'esthéticien le subit comme un assujettissement. Cette divergence résulte entièrement de l'acte décisif du choix de soi. Il faut en effet posséder un moi pour désespérer au vrai sens du terme. Le désespoir fini est toujours désespoir au sujet de quelque chose et par conséquent n'est pas le désespoir authentique, mais n'en est que le commencement. Le désespoir déclaré où l'on désespère au sujet de soi ne vient qu'après. Tandis que celui-ci renvoie au travail d'intériorisation, le désespoir fini détourne l'individu de son moi, en reportant son attention sur le monde extérieur. C'est pourquoi, seul celui qui s'est choisi lui-même comme l'absolu peut arriver à s'en libérer.

Venir à bout du désespoir requiert en effet avant tout d'en avoir conscience. Or, cette conscience elle-même est intimement liée à la conscience de soi. Conséquemment à ce lien, le désespoir le plus dangereux prend forme de cette innocence dans laquelle l'individu ignore jusqu'au fait d'être désespéré³⁹⁶. C'est pourquoi, *Anti-Climacus* discrimine les différents types de désespoir, en le rangeant selon la détermination de la conscience, car le fait d'en être conscient institue une différence d'ordre qualitatif. La relation entre le désespoir, la volonté et la conscience de soi devient ici explicite. Il faut avoir un moi pour être seulement en mesure de désespérer vraiment, et plus la conscience augmente, plus aussi

³⁹⁵ OC IV ; A2 p. 199

³⁹⁶ Si la *Maladie à la mort* fait du désespoir qui s'ignore lui-même, la forme la plus importante du désespoir contemporain, c'est parce que comme le relève H.B. Vergote, « quel que soit le ton utilisé par Kierkegaard, l'intention est (...) de fournir à tous (...) les *instruments intellectuels* nécessaires pour se comprendre soi-même dans une situation déterminée, qui est celle du nivellement, à l'âge d'Ahasvérus. En mettant en lumière les éléments psychologiques de cette situation, on a pu diagnostiquer en elle une caricature du religieux autorisant le pronostic d'une grande proximité de la foi. » SR I p. 250

le désespoir devient intense ; mais plus la conscience du désespoir est grande, plus l'homme s'approche aussi du salut. On comprendra dès lors que la conscience de soi est un élément déterminant sans lequel aucune issue favorable n'est envisageable. *Anti-Climacus* met en lumière ce lien : « la conscience, c'est à dire la conscience de soi, est le critère décisif quand il s'agit du moi. Plus il y a de conscience, plus aussi il y a de moi ; plus il y a de conscience, plus aussi il y a de volonté ; et plus il y a de volonté, plus aussi il y a de moi. Un homme sans aucune volonté n'est pas un moi ; mais plus il y a de volonté plus aussi il y a de conscience de soi. »³⁹⁷. Et l'intensité du désespoir est elle-même proportionnelle à la conscience de soi, car au degré de conscience correspond l'élévation en puissance du désespoir : plus la conscience est développée, plus le désespoir est intense.³⁹⁸

Le stade éthique inaugure l'avènement d'une telle conscience. C'est pourquoi, le discours de l'éthicien fait de la pleine présence à soi la clef de l'existence. Elle seule peut éveiller l'individu au sérieux de l'esprit, en l'arrachant aux illusions de la vie esthétique. Celle-ci maintient en effet l'individu dans un état d'asservissement fondamental à son désespoir, car seule la conscience de soi ouvre l'individu à une possible guérison. Par conséquent, opter délibérément pour le désespoir en faisant le choix de soi, c'est aussi se reconnaître dans sa liberté : « on ne peut aucunement désespérer sans le vouloir, mais pour désespérer en vérité, il faut le vouloir en vérité ; mais quand on le veut en vérité, on est aussi en vérité libre du désespoir ; quand on a en vérité choisi le désespoir, on a aussi en vérité choisi ce que choisit le désespoir : sa propre personne en sa valeur éternelle. La personne ne trouve la paix que dans le désespoir seulement, et non suivant la nécessité, car je ne désespère jamais nécessairement, mais suivant la liberté, car c'est là seulement que l'on gagne l'absolu. »³⁹⁹. Tout existence authentique ne se conçoit que dans la liberté. Il appartient en effet à l'esthétique d'exister selon les déterminations de la nécessité. Or justement, parce que liberté et désespoir vont de pair, Wilhelm adresse ce commandement à son correspondant esthéticien : « livre-toi donc au désespoir, et ta légèreté ne t'amènera plus jamais à errer en esprit inconstant, semblable à un revenant parmi les ruines d'un monde perdu pour toi : désespère, et ton esprit ne soupirera plus jamais dans la mélancolie, car le monde retrouvera à tes yeux sa beauté et sa joie, même si tu le regardes avec d'autres yeux

³⁹⁷ OC XVI ; MM p. 186

³⁹⁸ Cf. OC XVI ; MM p. 199

³⁹⁹ OC IV ; A2 p. 192

qu'auparavant, et ton esprit libéré prendra son essor dans le monde de la liberté ! Je pourrais m'arrêter ici, car te voilà au point où je voulais t'amener. »⁴⁰⁰.

Toutefois, en regard à cette conception faisant du désespoir l'ultime clef de toute existence authentique ne se trouve guère posée la question du remède censé guérir de cette *maladie mortelle*. La conception proprement éthique de l'existence reste donc insuffisante. Cette lacune traduit alors la déficience essentielle de l'éthique, telle qu'elle nous est livrée dans *L'Alternative*. S'interrogeant ultérieurement sur la production pseudonymique, *Climacus* reconnaît que si *Enten-Eller* s'abstient d'aborder une importante difficulté quant à la question du désespoir, c'est parce que l'ouvrage était encore éthiquement orienté, au lieu de l'être religieusement. C'est pourquoi, selon *Climacus* :

« La difficulté consiste en ce que le moi éthique devait se trouver de façon immanente dans le désespoir, en ce que, du fait qu'il endure le désespoir, il devait se gagner lui-même. L'auteur a bien fait usage d'une définition de la liberté "se choisir soi-même", qui semble éloigner la difficulté, laquelle d'ailleurs n'est sans doute pas apparue à beaucoup, car on sait que philosophiquement cela va comme sur des roulettes de douter de tout et, ensuite, de trouver le vrai commencement. Pourtant cela ne sert à rien. Du fait que je désespère j'ai besoin de moi-même pour désespérer de tout, mais je ne peux, ceci fait, en revenir par moi-même. A cet instant de la décision l'individu a besoin d'un appui divin, tandis qu'il est tout à fait exact qu'il faut d'abord avoir compris le rapport d'existence entre l'esthétique et l'éthique pour en être à ce point, je veux dire que, quand on y est arrivé dans la passion et dans l'intériorité, on ne manquera pas d'apercevoir le religieux – et le *saut*. »⁴⁰¹.

En raison de l'orientation éthique de l'ouvrage, il ne revenait donc pas encore à l'auteur de montrer l'impossibilité fondamentale pour l'homme de s'extraire du désespoir par ses propres forces, mais seulement d'accentuer l'importance de cet acte décisif, résultant de la volonté, consistant à choisir activement le désespoir. Cette détermination intérieure, par laquelle l'éthicien en arrive à se réaliser, le distingue précisément de l'individu spéculatif, qui fait usage du doute. Mais, elle lui permet également de se sauver lui-même, en sortant du secret, et en devenant transparent à lui-même. Or cette nouvelle transparence inaugure aussi la possibilité de toute vie éthique qui, menée selon les catégories de la généralité, exige toujours l'ouverture et la manifestation de l'individu.

⁴⁰⁰ OC IV ; A2 p. 197

⁴⁰¹ PM p. 171-172

e) Le général

L'Alternative se concentrait encore pour l'instant sur le rapport existant entre l'esthétique et l'éthique. C'est pourquoi, la conception du désespoir y manifeste une certaine ambiguïté, inhérente à l'ambivalence même du stade éthique. Tel que le texte de *Crainte et tremblement* nous avait déjà permis de le mettre en évidence, toutes les catégories éthiques tendent à réaliser le général (*det Almene*), alors que celles de l'esthétique cultivent la différence et affirment la particularité de l'individu. La généralité traduit donc désormais la supériorité des normes éthiques. Aussi le désespoir, tel que Wilhelm le conçoit, doit-il conduire l'homme à déterminer sa vie selon cette loi, car telle est la règle principale du stade éthique : faire de sa propre personne le général. Pourtant, ce processus n'implique nullement un rejet total des catégories esthétiques :

« Tout homme vivant uniquement sur le plan esthétique a par suite une horreur secrète du désespoir qui apporte le général (...). Les esthéticiens redoutent aussi de voir la vie perdre la multiplicité enchanteresse qu'elle possède aussi longtemps que chaque individu reste soumis aux catégories esthétiques. C'est là encore une erreur peut-être imputable à diverses théories rigoristes. Rien ne périt dans le désespoir, toutes les valeurs esthétiques subsistent dans l'homme, avec cette différence qu'elle deviennent des instruments et se trouvent par là justement sauvegardées. Il est bien vrai qu'on ne vit plus alors dans l'esthétique comme auparavant, mais il n'en résulte nullement qu'on l'a perdu ; il peut être utilisé autrement, ce qui n'implique pas sa disparition. L'éthicien va simplement jusqu'au bout du désespoir que l'esthéticien supérieur a déjà entrepris, mais arbitrairement interrompu... »⁴⁰².

L'existence de l'éthicien conjugue alors l'accidentel et le général. L'individu conserve en effet la particularité de son moi immédiat, tout en ayant intériorisé le devoir éthique jusqu'à ce point où sa propre personne devient l'expression même du général. L'éthicien réalise alors ce paradoxe qui consiste à être devenu *l'homme unique*, parfaitement différent de tout autre, et en même temps *l'homme général*. Mais ici la différence ne possède plus aucune mesure avec celle que cultivait l'esthétique. C'est pourquoi, « être l'homme unique n'est pas en soi un état si relevé, car tout homme a cela de commun avec toute production de la nature ; mais l'être de telle façon qu'on soit en même temps le général, tel est l'art véritable de la vie. »⁴⁰³. Tel est le principe résumant l'existence au stade éthique : chaque acte de l'individu doit y traduire l'accord de son existence avec les mœurs de sa société.

Loin de l'abstraction esthétique qui transforme la réalité en possibilité, l'éthique se

⁴⁰² OC IV ; A2 p. 205

⁴⁰³ OC IV ; A2 p. 230

donne à l'homme en termes de tâches concrètes, qui deviennent le but même de son existence. Le choix éthique, pour être effectif, doit donc se réaliser dans des formes concrètes de l'existence, le signe positif de cet accomplissement étant alors l'aptitude de l'individu à vivre socialement. Ainsi, de ce choix résulte une intériorisation de la loi et du devoir rendant l'individu capable de se conformer à la norme générale. Pour l'éthicien, le devoir n'est pas imposé de l'extérieur, mais relève de son intériorité libre : « Il est assez curieux que, par le mot de devoir on en vienne à penser à un rapport extérieur, puisque par étymologie, ce mot désigne un rapport intérieur ; car ce qui m'incombe, et non au titre de l'individu quelconque que je suis, mais selon mon essence vraie, cela se trouve pourtant bien dans le rapport le plus intime avec moi-même. En effet, le devoir n'est pas une chose surajoutée, mais une chose qui m'incombe. »⁴⁰⁴. Réalisant le général dans sa propre existence, mais plaçant également la valeur ultime de la vie dans l'accomplissement du devoir, l'éthicien conjugue ainsi certains critères de la morale de Kant, mais aussi de la morale hégélienne⁴⁰⁵.

Car, si le Système n'a pas d'éthique au sens où l'entend *Climacus* dans le *Post-scriptum*, il a pourtant une morale. Et à partir de là se comprend aussi l'ambiguïté fondamentale du stade éthique. Compris comme intériorisation et affirmation de soi, celui-ci se distingue radicalement de la morale hégélienne, néanmoins il lui emprunte un certain nombre de déterminations. C'est donc également dans cet autre sens que l'éthique est le stade de la médiation. Le personnage de Wilhelm incarne le modèle parfait d'une existence se réalisant selon la généralité. S'acquittant de ses tâches et accomplissant son devoir avec une conscience scrupuleuse, il est cet époux fidèle, élevant une famille, cultivant l'amitié et exerçant consciencieusement son métier. Mais, parmi toutes ces déterminations concrètes de la vie éthique, le mariage est sans doute celle qui traduit le plus fortement cet accord de l'individu avec le général. La place accordée à son analyse est déjà en elle-même significative ; l'auteur de *L'Alternative* y consacre en effet la totalité de la première partie de

⁴⁰⁴ OC IV ; A2 p. 228

⁴⁰⁵ Mais c'est aussi précisément pourquoi Kierkegaard entend dépasser la philosophie de Hegel : « l'erreur tient principalement au fait que le "général", dont la philosophie de Hegel fait la vérité (et l'individu pour elle n'acquiert de vérité qu'en s'y résorbant) est une abstraction : l'Etat, etc.. Hegel n'arrive pas à Dieu qui est la subjectivité absolue ni à cette vérité qu'en réalité, en dernière instance, l'individu est plus haut que le général, j'entends l'individu dans son rapport à Dieu. Que de fois n'ai-je pas exposé qu'au fond Hegel fait, en païen, des hommes une espèce animale douée de raison. Car dans une espèce animale, "l'individu" reste toujours inférieur à "l'espèce". Le genre humain a cette singularité, - justement parce que chacun de nous a été créé à l'image de Dieu - que "l'individu" est au-dessus de "l'espèce". Qu'on puisse prendre cela en vanité et en faire un abus horrible, je le concède. Mais le christianisme c'est cela. Et c'est là exactement qu'on doit livrer bataille. » *Pap.* X 2 A 426 (1850) ; (et cf. PM note p. 340)

son essai dédié à l'éthique. La figure de l'époux devient ainsi le paradigme de la vie éthique. Le mariage s'identifie alors à l'accomplissement même du devoir, dans la mesure où celui qui ne se marie pas « pèche contre l'humain en sa généralité qui lui est aussi donné comme tâche à réaliser ; en revanche celui qui se marie réalise le général. »⁴⁰⁶. Mais tout en conduisant l'individu à réaliser le général, « l'ambiguïté hermaphrodite » du mariage, « seul monstre de cette espèce »⁴⁰⁷, témoigne également du rôle explicitement transitif du stade médian de la dialectique. Car, s'il conserve encore l'immédiateté du premier amour, il implique aussi déjà un engagement religieux.

1) *Le mariage*

Si l'avènement de l'éthique résulte d'un choix subjectif, toutefois comme le souligne A. Clair, ce « choix ne peut-être initiateur de l'éthique qu'à certaines conditions : qu'il porte en lui la possibilité de la relation à autrui et qu'il soit apte à la généralité. »⁴⁰⁸. Le mariage concentre à lui seul ces deux exigences. S'il représente la forme d'un rapport privilégié à l'autre, il incarne simultanément le modèle d'une existence normative, entièrement fondée par le respect des obligations et des interdictions qu'implique l'union conjugale. Symbolisant la victoire de la continuité historique sur l'instantanéité esthétique, le mariage inaugure la possibilité pour l'individu d'inscrire son existence dans le devenir. C'est en effet l'idée de possession, sur laquelle repose l'amour conjugal, qui fonde l'engagement du couple dans la durée. Le mariage prend ainsi forme d'une lutte dans laquelle chacun des deux époux se doit de conquérir constamment son conjoint, l'autre ne devant jamais être considéré comme une possession définitivement acquise.

Mais par ce combat de chaque instant, l'individu parvient également à inscrire son existence dans l'historicité et à gagner une certaine forme d'éternité. Le devenir des époux se trouve garanti par l'étroite corrélation qu'établit le mariage entre l'amour et le devoir, ce dernier prenant en l'occurrence la forme d'une promesse hypothéquant l'avenir. Ne se résumant pas en l'énonciation d'un *il faut* abstrait, le devoir dont il est ici question, trouve un appui divin et prend forme d'un *tu dois* s'adressant personnellement à chacun des époux. Le langage du devoir semble donc s'exprimer comme naturellement au futur, assurant ainsi au mariage sa pérennité et son caractère historique. Le temps apparaît pour cette raison comme la clef de voûte du mariage. D'où la formule : « L'amour conjugal trouve donc son ennemi

⁴⁰⁶ OC IV ; A2 p. 270

⁴⁰⁷ OC IV ; A2 p. 135

⁴⁰⁸ A. Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, p. 103

dans le temps, sa victoire dans le temps, son éternité dans le temps. »⁴⁰⁹. S'il marque le triomphe du temps historique sur l'inconsistante temporalité de l'esthétique, cette forme d'amour ne témoigne pourtant nullement d'un parfait déni de l'immédiateté. Bien au contraire. La sensualité trouve son achèvement dans le mariage, lequel devient alors l'acte garantissant la pérennité de l'amour.

Cependant, si l'amour trouve à s'ancrer dans la sensualité immédiate, il n'en demeure pas moins qu'il touche déjà au domaine du religieux, car « il porte justement le sceau de l'éternité »⁴¹⁰. Le mariage apparaît comme une synthèse des contraires, alliant explicitement l'esthétique au religieux. Il concilie simultanément un moment sensuel, puisqu'il conserve l'éros du premier amour, et un moment éternel, celui que lui donne la bénédiction nuptiale, témoignant de son caractère spirituel : « bien des mariages se concluent sans ce profond sentiment de l'érotique qui est à coup sûr ce qu'il y a de plus beau dans l'existence humaine. Le christianisme tient inébranlablement au mariage. Si donc l'amour conjugal ne peut pas contenir toute l'érotique du premier amour, le christianisme n'est pas le suprême degré de l'évolution de l'humanité. »⁴¹¹. Le premier amour possède donc manifestement le pouvoir d'entrer en contact direct avec l'éthique et le religieux, sans passer par un moment réflexif qui aurait pour seul effet d'altérer son immédiateté. Il s'élève simplement dans une *concentricité immédiate supérieure*, métamorphosant ainsi l'amant en époux. L'immédiateté du premier amour nous interdit de le confondre avec l'amour réfléchi, et autorise Wilhelm à comparer l'amour immédiat et l'amour religieux à deux cercles concentriques ayant tous deux l'éternité pour centre. L'amour réfléchi trouve quant à lui son centre ailleurs : « Dans la sphère du religieux, l'amour retrouve l'infini qu'il a vainement cherché dans l'amour réfléchi. (...) le religieux, supérieur à tout ce qui est terrestre, est en même temps et aussi certainement, non pas excentrique, mais concentrique à l'amour immédiat... »⁴¹².

⁴⁰⁹ OC IV ; A2 p. 125

⁴¹⁰ OC IV ; A2 p. 30

⁴¹¹ OC IV ; A2 p. 28 ; le mariage met donc en rapport l'éthique et le christianisme. Cette corrélation est reprise en ces termes dans la deuxième partie des *Stades* : « Le paganisme avait un dieu pour l'amour, mais aucun pour le mariage ; dans le christianisme, si j'ose dire, il y a un Dieu pour le mariage et aucun pour l'amour. Le mariage est en effet une forme supérieure de l'amour. » OC IX ; SCV p. 94

⁴¹² OC IV ; A2 p. 28 ; Ce passage à une immédiateté nouvelle est réaffirmé dans la deuxième partie des *Stades*. Le mariage réunit ainsi l'immédiateté esthétique, le choix éthique, mais aussi cette immédiateté après la réflexion qui est le propre du religieux. OC IX ; SCV p. 149-150

3) L'insuffisance de l'éthique

Toutefois, si *L'Alternative* et les *Stades* nous proposent une vision du mariage comme réalisation d'un amour heureux dans la concentricité des sphères esthétique et religieuse, le religieux dont il est ici question est encore pensé comme rapport abstrait à l'absolu, et si l'amour conjugal porte en lui un fragment d'éternité, la signification de cet amour demeure pourtant irréductible à celle de l'amour au stade religieux. Comme l'explique en effet H.B. Vergote « il faut attendre les *Œuvres de l'amour* pour comprendre que c'est seulement quand le rapport à l'absolu est pensé explicitement comme rapport à Dieu qu'il se nomme l'amour et que son *incognito* (...) dans la conscience obscurcie par le péché, se nomme aussi, mais en un autre sens, l'amour ou l'éros. »⁴¹³. Dans la seconde partie de *L'Alternative*, « il n'est encore question que du rapport à l'absolu et non du rapport à Dieu. »⁴¹⁴. Si les catégories décrites par Wilhelm concourent à faire de l'éthique une sphère de passage, menant de l'esthétique vers le religieux, néanmoins le religieux ne se détermine pas comme une sphère existentielle. L'éthique est en effet traitée comme une sphère autonome, dont l'échec ne devient véritablement patent que lors de sa confrontation avec le stade religieux, tel que par exemple *Crainte et tremblement* la met en scène.

Le religieux auquel Wilhelm rapporte son existence reste incommensurable au religieux paradoxal. Et ici, le hiatus séparant ces deux formes de religiosité n'est autre que l'écart dissociant la première éthique de la seconde éthique. Wilhelm trouve encore l'absolu en lui-même, ou en d'autres termes il n'est toujours qu'à lui-même son propre absolu. L'existence éthique confine l'individu dans la circularité d'un rapport à soi que nulle Altérité ne vient briser. Il faut d'abord que l'individu découvre sa fragilité et sa défaillance originelles pour que l'éthique de l'immanence en vienne à se rompre. Car effectivement, comme le souligne A. Clair, « du fait de sa dualité (âme-corps, temps-éternité ...), l'existant est marqué par une précarité et une faille telles que seul quelqu'un d'autre peut les combler. »⁴¹⁵. Dès lors, seule la dépossession absolue de soi dans un rapport paradoxal à la transcendance est en mesure de pourvoir à ce manque.

En outre, si la seconde partie de *L'Alternative* tend à montrer la nécessité pour tout esthéticien en quête de sens de conformer son existence aux normes du général, en renonçant à la différence et la particularité, le texte s'achève néanmoins sur la considération selon

⁴¹³ SR I p. 366

⁴¹⁴ SR I p. 376

⁴¹⁵ A. Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, p. 99

laquelle certaines personnalités extraordinaires ont à se réaliser en dehors du général. Décrivant les tribulations inhérentes à une telle épreuve, l'excipit de l'ouvrage annonce par là même la *suspension téléologique du moral*, telle qu'elle sera mise en scène dans *Crainte et tremblement*. Cet ouvrage ne retrace en effet rien d'autre que le conflit mettant la loi éthique, exprimant les normes universelles du général, telle qu'elle a été originellement formulée par Dieu, face à cette loi divine émanant de la même réalité transcendante, mais exigeant désormais de l'individu qu'il rompe avec le général.

Ce faisant, l'individu devient alors l'exception n'ayant plus à se soumettre aux règles du général que Dieu a lui-même édictées. En reconnaissant que certaines personnalités extraordinaires ont à se réaliser en dehors du général, et qu'il existe donc bien des circonstances dans lesquelles la sphère de la moralité doit être suspendue en vertu d'une instance plus haute, les deux ouvrages précédemment cités laissent également d'ores et déjà présager de l'importance de la catégorie de l'*extraordinaire*.

Nouvelle source d'achoppement quant à la question du rapport entre les deux stades extrêmes de la dialectique, le rôle de l'extraordinaire devra être défini en fonction de la position éthique. Si certaines personnalités ont effectivement se réaliser en dehors du général, alors l'esthétique et le religieux se présentent à nouveau comme deux sphères parallèles, ayant pour point commun d'être une négation de la sphère éthique. Mais par ailleurs, tout en étant commune à ces deux sphères, cette catégorie apparaît également à nouveau comme un point de divergence à partir duquel chacune évolue dans une direction opposée. Il nous faudra ainsi comprendre comment la catégorie de l'extraordinaire se déploie tout long de l'œuvre de Kierkegaard, mais aussi quels en sont les enjeux.

II) L'existence selon la généralité : un idéal qui s'éloigne ?

L'année 1848 se présente à bien des égards comme un point de basculement dans l'œuvre de Kierkegaard. Si cette date marque symboliquement le début de la radicalisation de ses positions à l'égard du christianisme, nul besoin pourtant d'attendre cette rupture pour constater que l'idéal dépeint dans *L'Alternative*, ne relatant rien d'autre que la réunion harmonieuse de l'esthétique et du religieux dans l'existence, semble déjà de plus en plus lointain. Le *Post-scriptum* établissait en 1846 une scission radicale entre la religiosité en général et le religieux spécifiquement chrétien, reposant quant à lui sur la foi et sur le paradoxe. S'il reflète le début d'une nouvelle période dans l'existence de Kierkegaard, la question étant désormais pour lui de savoir quelle attitude exige son devoir envers Dieu, la question de l'éthique reste présente.

La période s'étalant des années 1846 à 1848 inaugurerait plutôt une époque de doutes et de questionnements, marquée par des allers-retours incessants entre d'un côté l'idéal premier de l'éthique et de l'autre l'impossibilité manifeste de le réaliser – ou plutôt le refus de s'y conformer en vertu d'un idéal plus haut. Les constantes hésitations de Kierkegaard attestent de la difficulté qu'il éprouve à prendre une décision. C'est pourquoi, on peut lire dans son journal, à quelques jours d'intervalle, l'affirmation d'une chose et celle de contraire. Ainsi, le 19 avril 48 : « Tout mon être est changé. Mon hermétisme, ma taciturnité sont brisés – il faut que je parle. (...) je crois à présent que le Christ m'aidera à vaincre ma mélancolie et alors je serai pasteur », et le 24 avril 48 : « Non, non, mon hermétisme ne se laisse pas rompre, tout au moins pas maintenant. (...) Or si je n'avais pas ce mutisme à traîner avec moi, je pourrais prendre une fonction pastorale. Maintenant c'est difficile. »⁴¹⁶.

Le dilemme se pose donc désormais en ces termes : ou bien le général...ou bien l'extraordinaire, aucune autre issue. Néanmoins, une telle rupture ne peut que placer l'individu en état de conflit avec le reste des hommes. Intransigeant à l'égard de ceux qui ne se soumettent pas aux règles qu'il édicte, le général apparaît en effet comme une instance jugeant sévèrement la différence, que celle-ci soit esthétique ou religieuse, ou en d'autres termes qu'elle se situe en deçà ou au delà de l'éthique. C'est pourquoi le général réserve le

⁴¹⁶ Respectivement, *Pap.* VIII A 640 et VIII A 645 ; on ne sait d'ailleurs si cet hermétisme rendant son existence hétérogène au général relève ici du démoniaque ou du religieux.

même sort au poète qu'à l'individualité religieuse. A partir de là, on comprendra aussi qu'il appartient à l'individu d'exception, à l'extraordinaire, d'endurer la souffrance de l'exclusion.

1) Le général comme visée idéale

Dès lors, la question qui se pose en 1846 à Kierkegaard est celle de savoir s'il lui est encore possible de réaliser le général dans sa propre existence. Ce que Kierkegaard appelle réaliser le « général », *det Almene*, renvoie ici à la *normalité*, c'est à dire au comportement ordinaire du commun des hommes, à l'engagement total dans l'existence humaine avec tout ce qu'implique cet engagement : mariage, profession, etc.. Comme en témoigne les *Papirer*, Kierkegaard pense encore à ce moment qu'il lui est possible de vivre selon le général, même si parallèlement l'idée d'un tel engagement lui semble de plus en plus incompatible avec le dessein qu'il nourrit.

S'éloigne donc aussi pour lui la possibilité même de réaliser son être chrétien dans la quiétude d'un quotidien banal et sans heurts. S'il reconnaît encore les différentes déterminations de l'éthique comme un idéal qu'il appartient aux autres hommes de réaliser, en revanche sa propre tâche semble relever d'une autre sphère. C'est pourquoi, tout comme il avait achoppé sur les fiançailles quelques années auparavant, il bute maintenant sur le projet qu'il s'était formé de devenir pasteur. Les deux catégories constitutives de la vie éthique s'oblitérent ainsi doucement. Kierkegaard écrit en effet en novembre 1846 :

« Il y a une grande difficulté pour moi quant à devenir pasteur ; si m'en chargeais je risquerais sans doute de me heurter, comme autrefois j'ai buté aux fiançailles. D'autres part, vivre dans une retraite entière, à la campagne par exemple, on me l'a rendu difficile à présent, parce que j'ai dans l'esprit quelque amertume, de sorte que j'ai besoin de l'enchantement de produire pour oublier toutes ces viles mesquineries de la vie.

Il m'est toujours plus évident que je suis bâti de façon à ne pas réussir précisément à réaliser mes visées idéales, alors qu'en un autre sens, humainement parlant, je les ai dépassées de beaucoup. Celles de la plupart des hommes tendent d'ordinaire à la grandeur, à cet extraordinaire qu'ils n'atteignent jamais. Je suis trop mélancolique pour en nourrir de semblables. Les miennes feraient sourire les autres. Sans le moindre doute, mon idéal était justement d'être marié et de ne vivre uniquement que pour l'être. Et voyez, en désespérant d'y atteindre, me voilà écrivain... »⁴¹⁷.

Malgré des hésitations qui se prolongent encore jusqu'en 48, ses intentions futures demeureront pourtant conformes à ce qu'il annonce dans cette note. Kierkegaard découvre

⁴¹⁷ *Pap.* VII A 169 (1846)

ainsi, en dépit de la belle harmonie dépeinte par Wilhelm dans la seconde partie de *L'Alternative*, qu'il lui appartient de réaliser *l'extraordinaire*. Mais, l'extraordinaire ne se confond ici nullement avec cette grandeur, dénoncée dans la précédente note, à laquelle tendent communément les hommes. Celle-ci contribue, en faussant les catégories, à la confusion de son époque qui consiste à mélanger les sphères de l'existence, en transformant insidieusement le religieux en de l'esthétique.

De ce fait, s'impose à Kierkegaard, telle une évidence, que si la tâche qui lui est dévolue est parfaitement incompatible avec toute vie familiale, elle excède aussi largement celle qui est d'ordinaire réservée à un pasteur dans une petite paroisse de campagne. Son rôle est d'un ordre radicalement autre. Ainsi, faisant le bilan de l'année 46, il consigne dans ses *Papirer* : « Quoique hostile à toute confiance, (...) j'ai pensé que c'est le devoir d'un homme de ne pas sauter cette instance qui consiste à en consulter un autre (...). Aussi en-ai je parlé à mon médecin, s'il croyait que cette disproportion de ma structure entre le corporel et le psychique pouvait disparaître de façon pour moi à pouvoir rentrer dans l'éthique commune. Il ne le croyait pas. (...) A partir de ce moment, j'ai fait mon choix. (...) Je me suis compris comme quelqu'un voulant, dans une époque viciée et démoralisée, faire valoir l'éthique générale, la rendre aimable et accessible pour tous les autres à même de la réaliser, mais égarés par l'époque à la poursuite de l'original, de l'extraordinaire. (...) Pendant mon travail j'ai aussi cru sans cesse comprendre de mieux en mieux ce que Dieu veut de moi : que j'endure le supplice où il m'a passé la bride et qu'ainsi peut-être j'accomplisse l'extraordinaire. »⁴¹⁸.

2) L'extraordinaire

Stigmatisant la différence et la particularité, la démonstration de l'assesseur Wilhelm visait encore à justifier la nécessité pour tout individu en quête d'une existence authentique de réaliser le général. Conformément à cette exigence, la conception proprement *éthique* de l'homme extraordinaire se définit elle aussi en fonction du général : « L'homme extraordinaire véritable est le véritable homme ordinaire. Plus un individu est capable de

⁴¹⁸ *Pap.* VII A 127 (1846) ; cette distance prise par rapport au général apparaît même rétrospectivement à Kierkegaard comme la condition sans laquelle il n'aurait jamais pu réaliser pleinement son être. Revenant sur les raisons de sa rupture avec Régine, il s'interroge sur la possibilité même de concilier mariage et vie chrétienne : « quand pour de bon je me serais retiré dans l'obscurité ou que j'eusse pris la route d'une souffrance réelle et chrétienne, où il n'y a ni honneur ni prestige à gagner, elle eut facilement perdu courage. Et moi...eh bien, je ne serais jamais devenu moi-même. » *Pap.* IX A 451 (décembre 1848)

réaliser en sa vie l'humain en généralité, plus il est un homme extraordinaire. Moins il est capable d'assimiler le général, plus il est entaché d'imperfection. Il est bien alors un homme extraordinaire, mais au sens défavorable du mot. »⁴¹⁹. Mais si tel est l'idéal de l'éthique, Wilhelm reconnaît toutefois d'ores et déjà que certains individus exceptionnels demeurent irrémédiablement hétérogènes au général. En ce sens, si *L'Alternative* conclut à la supériorité de l'éthique, l'ouvrage admet néanmoins qu'il existe des individualités hors du commun, pour lesquelles il est impossible de réaliser l'éthique générale. S'il ne définit pas encore précisément le lieu dans lequel il appartient à un tel type d'existence de se déployer, en revanche la description qu'en fait l'assesseur nous permet pourtant de comprendre que celle-ci supplante la religiosité à laquelle confine le stade éthique.

Wilhelm insiste en effet sur la vulnérabilité de l'exclu, mais aussi sur la profonde souffrance qu'aura à endurer celui qui a choisi de poursuivre son chemin en solitaire. Comparant l'épouvante d'une telle épreuve à celle du purgatoire, il laisse ainsi sous-entendre la difficulté de la tâche revenant à l'extraordinaire. C'est pourquoi, prenant conscience de l'immense responsabilité qui lui incombe, ce dernier pourrait-il s'exprimer en ces termes : « je suis placé en dehors du général ; je me suis complètement dépouillé de la direction, de la sécurité, de l'apaisement que donne le général ; je reste seul, sans participer au général, car je suis une exception. »⁴²⁰. Mais le général ne se laisse pas facilement escamoter. L'isolement n'exempt nullement l'individu d'avoir à lui rendre des comptes. Ne tolérant point la différence, le général exige en effet de celui qui ne peut se plier à ses règles, de fournir incessamment la preuve du bien fondé de sa conduite. C'est pourquoi, l'individu d'exception sentira toujours « combien est lourde la discipline qui lui incombe ; car le général est un maître sévère quand on l'a en dehors de soi, il tient constamment l'épée suspendue sur la tête et demande pourquoi l'on veut rester à l'écart ; et même si l'on répond que l'on est pas coupable, la discipline impute cependant la faute et exige elle-même de lui qu'il se soumette à elle. »⁴²¹. Mais le général condamne toutes formes de différence, que celle-ci soit infra-éthique ou supra éthique. Il apparaît ici comme une limite dans la mesure où il permet de définir précisément, en les rejetant, les deux autres sphères de l'existence. En ce sens, il symbolise la frontière en deçà de laquelle se trouve relégué cet *extraordinaire* entaché d'imperfection, appartenant encore à l'esthétique, et au delà de laquelle se situe l'individu d'exception, ne pouvant quant à lui circonscrire son existence dans la sphère un peu trop

⁴¹⁹ OC IV ; A2 p. 293-294

⁴²⁰ OC IV ; A2 p. 295

⁴²¹ OC IV ; A2 p. 296

étriquée, comparativement à l'ampleur de la tâche qui lui est dévolue, du général. Kierkegaard instaure donc un clivage au sein même de la catégorie de l'extraordinaire, lui conférant ainsi différents niveaux de compréhension. L'appartenance de cette catégorie aux deux stades extrêmes de la dialectique trouve sa justification dans ce projet kierkegaardien visant à dénoncer la confusion entre l'esthétique et le religieux. On comprendra donc mieux la raison pour laquelle ces deux sphères désignent à nouveau deux types d'existence évoluant parallèlement, mais dans des sens opposés, l'une allant en direction de l'immanence, l'autre de la transcendance.

La confusion de l'époque repose sur un mélange des catégories qui se traduit essentiellement par la fallacieuse assimilation de deux formes distinctes de l'extraordinaire, car se réalisant toutes deux en dehors du général. Kierkegaard entend démêler cet imbroglio, en rendant leurs justes limites aux sphères esthétique et religieuse. Quelle que soit la sphère envisagée, l'extraordinaire incarne toujours cette individualité se trouvant exclue du général par les profondes souffrances qui la tourmentent. Ce qui distingue donc ces deux types d'existence, c'est la solution que donne l'individu au calvaire qu'il endure. Deux issues seulement s'offrent à lui : soit il se révolte, et s'enferme alors dans un défi démoniaque dont seul le désespoir triomphe ; soit il choisit dans sa souffrance de s'humilier devant Dieu et découvre ainsi qu'il lui est possible d'accéder à une forme d'existence plus haute⁴²². Dès lors, son existence d'exception devra aussi servir d'exemple aux autres hommes. Sa tâche se trouve dans le monde. La solitude de l'extraordinaire ne se confond donc pas avec l'isolement du cloître : il ne suffit pas de rompre avec l'humain en sa généralité pour devenir un homme au-*dessus* du commun : *l'extraordinaire* ne se laisse pas vendre au rabais.

⁴²² Le fait d'être exclu du général peut donc potentiellement déboucher sur deux situations distinctes : soit cette exclusion témoigne d'une religiosité véritable, soit d'une attitude démoniaque, cette parodie de religieux, confinée dans la sphère de l'esthétique. Kierkegaard remarque, « Avoir été dès la naissance ou la première jeunesse dévolu pour victime, être à ce point et si douloureusement exclu du « général » (...) : c'est là le commencement du démoniaque. » *Pap.* VIII A 161 (1847). Peut-être ici pourrait-on se permettre d'ajouter, être si douloureusement exclu du général, c'est là *aussi* le commencement de la foi véritable. Cette source commune, l'exclusion, semble ainsi justifier l'étrange ambiguïté qui existe entre le religieux et sa caricature, le démoniaque, alors que ces deux positions se tiennent pourtant au plus loin l'une de l'autre.

a) L'« extraordinaire » et l'« exception »

Le sens de la vie de l'extraordinaire ne peut donc s'expliquer par une simple rupture avec le commun des hommes. D'autant plus qu'il ne s'agit jamais à proprement parler d'une véritable rupture. L'extraordinaire se tient, certes en dehors du général, mais il reste pourtant lié (de façon conflictuelle) à lui. Définir la position de l'extraordinaire comme lutte avec le général soulève en outre le problème de son lien avec cette autre figure de l'exclusion qu'est « l'exception ». Kierkegaard accorde une place centrale à cette catégorie et c'est entièrement par rapport à elle que se comprend le rôle de l'extraordinaire. Nous allons ainsi tenter de mettre en évidence l'interrelation positive permettant de penser l'articulation de ces deux catégories, mais aussi l'écart signifiant qui est pourtant maintenu entre elles. Il est par ailleurs intéressant de noter que cette catégorie fait l'objet d'une même scission dichotomique que celle de l'extraordinaire. D'une façon similaire, la même distinction qualitative maintient nettement séparées l'exception du haut de la dialectique de celle du bas ; l'individu peut être l'exception soit au sens esthétique, soit au sens religieux du terme.

Dans la *Répétition*, *Constantin Constantius* s'attache à distinguer ces deux formes de l'exception. Deux figures y sont superposées ; celle de Job et celle du poète, à travers le personnage du jeune homme aux amours malheureuses dont *Constantin* est le muet confident. Toutes deux illustrent l'étrange relation faite simultanément d'attirance et de répulsion que l'exception entretient avec le général. Tout en soulevant l'indignation, elle est aussi celle qui parvient néanmoins à récupérer ses faveurs : « D'une part, l'exception ; de l'autre, le général, et la lutte est un étrange conflit entre l'impatience coléreuse du général devant tout le tapage soulevé par l'exception, et son amoureuse prédilection pour elle ; car en fin de compte, le général se réjouit autant d'une exception que la ciel d'un pécheur préféré à quatre-vingt-dix-neuf justes. »⁴²³. Si l'exception n'est jamais qu'un *rejeton* du général, en ce sens qu'elle ne peut se définir que par rapport à lui, le général lui-même se trouve fondé, mais aussi éclairé par elle. Il existe donc une interrelation positive entre ces deux catégories : « L'exception assimile le général en même temps qu'elle se soumet à une analyse complète ; elle travaille au bénéfice du général en s'élaborant elle-même ; elle explique le général en s'expliquant elle-même. L'exception explique donc le général et elle-même ; et si l'on veut exactement étudier le général, il suffit de chercher autour de soi une exception fondée : elle

⁴²³ OC V ; R p. 93

éclaire tout beaucoup mieux que le général. »⁴²⁴. Ainsi, qu'il s'agisse de la figure de Job ou de celle du poète, elles illustrent toutes deux l'ambiguïté des rapports qu'entretient l'exception avec le général. Toutefois la position du poète se distingue qualitativement de celle de l'exception religieuse. Et ici, l'idée de *répétition* prend pleinement sens dans la mesure où elle explique et justifie le hiatus les séparant. Job est l'homme de la *reprise* réussie et son histoire va nous permettre de comprendre pourquoi l'individualité poétique, qui échoue quant elle à se reprendre, achoppe irrémédiablement sur la réalité.

Le personnage biblique de Job illustre dans la *Répétition*, tel Abraham dans *Crainte et tremblement*, la position de l'exception religieuse. Il est celui que Dieu a injustement puni en lui retirant tout, en dépit de l'exigence éthique. Job se trouve donc, par ce châtement, exclu de l'ordre humain général et de l'éthique, puisque condamné pour une faute qu'il n'a pas commise. Et pourtant, celui-ci ne se lamente pas : « Job ! Job ! ô Job ! N'as-tu vraiment prononcé que ces belles paroles : « L'Eternel a donné, l'Eternel a ôté, que le nom de l'Eternel soit béni ! » ? N'as-tu rien dit de plus ? (...) Que se passe-t-il alors dans ton âme ? Quand le monde entier s'écroule sur ta tête et ne laisse autour de toi que des débris, reçois-tu aussitôt le calme surhumain, l'explication de l'amour, le robuste courage de la confiance et de la foi ? »⁴²⁵. Job garde confiance ; il ne se révolte pas. Il se sait pur et innocent, et c'est pourquoi malgré la réalité qui s'oppose à lui, il refuse de s'incliner devant la volonté de Dieu.

Mais cette confiance même en son innocence l'isole de l'ordre humain général. Son opiniâtreté à ne pas se résigner est nécessairement incomprise des autres hommes. Et pourtant, elle constitue l'essence même du personnage. C'est parce que Job a raison et qu'il garde foi en son innocence envers et contre tous, que son existence ne peut plus être contenue dans les limites de la généralité : « Le secret, la force vitale, le nerf, l'idée de Job, c'est qu'il a raison malgré tout. Il excipe par cette prétention contre toutes les considérations humaines ; sa constance inébranlable prouve le bien-fondé et la justice de sa cause. Toute explication humaine n'est à ses yeux qu'une erreur. »⁴²⁶. Job perd tout, sauf la confiance. Et c'est pourquoi, là où tout homme, anéanti sous le poids du jugement, aurait capitulé sans condition, lui s'y refuse. Job ne se repent, ni demande pardon. Il reste inébranlable, et « sa

⁴²⁴ OC V ; R p. 93 ; nous pouvons par ailleurs souligner que cette idée selon laquelle le général se fonde sur l'exception et se justifie par elle, s'oppose explicitement à la pensée hégélienne, qui subsume quant à elle toute exception sous la catégorie du général.

⁴²⁵ OC V ; R p. 64

⁴²⁶ OC V ; R p. 74

prétention est une espèce de passeport grâce auquel il laisse le monde et les hommes »⁴²⁷. Nul en effet ne peut comprendre, et moins encore les amis qui l'entourent, le refus obstiné de se repentir devant la punition qui lui est infligée. Ceux-là seraient certes en mesure de compatir à sa souffrance, mais à la seule condition qu'il accepte son malheur comme un châtement. Or, Job refuse de se plier au verdict, tel que les autres hommes l'exigent instamment de lui. Cette fermeté, lui interdisant de succomber aux subterfuges de l'éthique, passe aux yeux des autres pour une prétention démesurée. En réalité, elle témoigne simplement de l'authenticité de sa position.

Seules deux attitudes pourraient en effet conduire l'individu à accepter ce châtement injuste : la faiblesse ou l'orgueil. Or, Job ne sombre ni dans l'affirmation démoniaque de lui-même, ni dans la lâcheté, étant entendu qu'il est toujours plus facile de se rendre – à la volonté du général en l'occurrence – que de résister. Une telle abdication ne serait jamais qu'une échappatoire permettant de fuir habilement la difficulté de la situation. Sa position n'est pas non plus conséquente d'une conception sophistique de Dieu. S'il n'a pas la conscience timorée de l'angoissé scrupuleux qui croit souffrir à cause de ses péchés, alors qu'il n'en est rien, il ne cède pas plus à la tentation de concevoir Dieu comme un tyran punissant l'homme pour ses péchés ; une telle conception impliquerait effectivement de ranger Dieu selon les déterminations de l'éthique. Or, l'épreuve qu'endure Job, car il s'agit là à proprement parler dans le langage kierkegaardien d'une *épreuve*, est absolument incommensurable à l'ordre humain : « Cette catégorie de l'épreuve n'est pas de l'ordre esthétique, éthique ou dogmatique. Elle est absolument transcendante. (...) Elle met l'homme dans un rapport d'opposition strictement personnelle à Dieu, et dans un rapport tel qu'il ne peut pas se contenter d'une explication de seconde main. »⁴²⁸. L'épreuve correspond ainsi à l'expression même du paradigme religieux. Elle demeure parfaitement impensable pour l'éthique, qui toujours valable – et étant justement de ce fait le général – ne peut admettre d'être suspendue, même provisoirement. Car, l'existence de l'exception ne se fige pas dans cet état de suspension. Au contraire, elle devient la condition même d'un possible retour à la réalité et à l'éthique, car « l'épreuve est une catégorie *temporaire*, elle est *eo ipso* posée par rapport au temps et doit par conséquent cesser dans le temps »⁴²⁹. Mais qu'advient-il alors après le temps de l'épreuve ?

Arrive le moment de la réconciliation. Peu importe le temps que dure la suspension, le décisif étant simplement qu'elle soit. L'Éternel rend à Job tout ce qu'il lui avait retiré. Mais

⁴²⁷ OC V ; R p. 75-76

⁴²⁸ OC V ; R p. 77

⁴²⁹ OC V ; R p. 77

par là, Job fait aussi retour à la généralité : « Job a été censuré devant le front de l'humanité – l'Éternel et Job se sont compris, ils sont réconciliés, "de nouveau l'Éternel veille en ami sur la tente de Job comme aux jours d'autrefois" (*Job 29, 4*) – les hommes ont compris Job, ils viennent maintenant manger le pain avec lui, le plaindre et le consoler ; ses frères et sœurs lui font chacun présent d'un écu et d'un anneau d'or – Job est béni et a tout reçu *au double*. – C'est ce qu'on appelle une *répétition*. »⁴³⁰.

Se révèle donc ici le sens éminemment éthique de la *reprise*⁴³¹. On comprendra dès lors pourquoi, l'exception n'annule pas purement et simplement la généralité. L'épreuve suspend l'éthique et prive l'exception de tous rapports avec le général. Néanmoins, cette suspension reste la condition même d'une *répétition* pleinement porteuse de sens. Car l'existence reprend certes selon le général, mais d'une façon radicalement neuve ; un nouveau palier a été atteint, qualitativement distinct du précédent. C'est en ce sens que l'épreuve devient un passage : elle transforme et renouvelle l'individu d'une façon telle que désormais, pour lui, rien ne peut plus être comme avant. C'est pourquoi, ressaisissant l'ouvrage de *Constantin Constantius* dans son *Coup d'œil dans la littérature danoise*, *Climacus* en traduit ainsi les effets : « Celui qui en est l'objet revient de nouveau à l'existence dans l'éthique, tout en gardant de sa terreur une impression éternelle, une impression plus intérieure que quand ses cheveux gris rappellent à celui qui a passé par cette épreuve l'instant de la terreur et du péril mortel où il est devenu gris. »⁴³². L'individu se trouve à ce moment précis dans l'état exactement opposé à celui que l'éthique exige de lui. Mais précisons qu'il ne s'agit pas ici d'un rapport de possibilité à réalité, comme si l'éthique était toujours l'idéal qu'il s'agissait de réaliser, mais au contraire d'impossibilité radicale : « L'éthique est là avec son exigence infinie présente à chaque instant, mais l'individu ne peut la réaliser. (...) L'individu est ainsi,

⁴³⁰ OC V ; R p. 78

⁴³¹ Comme le souligne en effet A. Clair, cette reprise s'accompagne pour Job d'un retour à la généralité, et tout se passe comme si ce retour était lui-même le signe de l'accomplissement : « si l'exception, de son côté, rompt avec le général et si elle tire une part de sa force de son opposition à lui, elle retrouve pourtant des formes concrètes de la généralité. C'est qu'en effet il y a un sens proprement éthique de la répétition, avec un retour de la généralité. Cette répétition, c'est, pour Job, de retrouver tous ses biens et de pouvoir de nouveau mener l'existence commune. (...) La répétition porte en elle l'exigence qu'un signe manifestera que la promesse est accomplie et que la réconciliation est effective. Il y a là une sorte de vérification de la répétition, par quoi Job et ses amis comprennent qu'il est justifié. » Néanmoins, si l'individu fait retour au général, il n'en revient pas pour autant à une position identique à celle qu'il occupait avant l'épreuve. Et par ailleurs, cette démarche, qui semble étrangement se rapprocher de la dialectique spéculative, ne se confond pourtant nullement avec elle : « Comportant un élément de plus, l'exception est plus riche de sens que la généralité, mais elle n'en est pas la simple négation. Il y a ainsi un dépassement de la généralité éthique dans l'individualité religieuse ; mais ce dépassement n'est pas une « *Aufhebung* » ; (...) Il ne s'agit pas d'un procès de conservation et d'élévation d'un moment dans le moment suivant, mais, dans une démarche nettement différente, d'une rupture après laquelle l'élément précédent peut revenir. » *Pseudonymie et paradoxe*, p. 72-73

⁴³² PM p. 177-178

de la plus terrible façon, coupé de l'éthique, il est dans la suspension hétérogène à l'éthique, qui est pourtant pour l'individu l'exigence de l'infini, exigence qui s'impose à lui à chaque instant et par là ne fait que marquer d'une façon plus nette à chaque instant l'hétérogénéité en tant qu'hétérogénéité. »⁴³³. Ce moment cruel durant lequel l'individu se trouve coupé de l'éthique, le marque définitivement ; son existence y acquiert cette expression religieuse, qui désormais ne le quittera plus.

Mais l'homme de la reprise, c'est aussi Abraham. Ces deux ouvrages publiés le même jour, que sont *La Reprise* et *Crainte et tremblement*, ne font que décliner différemment une seule et même expérience, celle de cette *reprise* qui « doit consister en un nouvel immédiat, en sorte qu'elle est elle-même un mouvement *en vertu de l'absurde*, et la suspension téléologique *une épreuve*. »⁴³⁴. Job reçoit tout au double, Abraham retrouve à nouveau Isaac. A tous deux est donc rendu ce qui leur avait été ôté, à cette différence près que Job n'est pas un chevalier de la foi. Il serait plutôt ce héros de l'espérance, gardant confiance alors même que toute certitude vraisemblable fait défaut.

Dès lors, comment comprendre l'expérience du jeune homme, parallèlement à celle de Job, telle qu'elle est exposée dans le récit de *La Répétition* ? Le personnage biblique incarne ici pour le jeune homme le référent idéal, dans la mesure où celui-ci est l'homme de la répétition réussie. Toutefois, il semble que le véritable enjeu de l'ouvrage ne se trouve pas dans l'opposition de ces deux figures, mais bien dans la dualité maintenue entre le pseudonyme et le jeune homme. Kierkegaard nous révèle le sens de cette dualité dans une note des *Papirer* : « *La Répétition* reste toujours une catégorie religieuse. Aussi Constantin Constantius ne peut-il en sortir. Il est intelligent, ironiste, combat le psychologisme, mais sans s'apercevoir qu'il s'y embourbe lui-même. La première forme de cette manie, c'est d'aimer le changement ; la seconde, c'est de chercher la répétition, mais en sauvegardant son indépendance, sans vouloir y souffrir – aussi Constantin échoue-t-il sur sa propre découverte, et c'est le jeune homme qui passe outre. »⁴³⁵. Constantin conçoit intellectuellement cette catégorie, c'est pourquoi il reste incapable d'en faire l'expérience. Il justifie son échec en ces termes : « La reprise est aussi trop transcendante pour moi. Je peux bien faire le tour de moi-même, mais je ne peux pas m'élever au-dessus de moi-même, je ne peux pas trouver le point

⁴³³ PM p. 178

⁴³⁴ PM p. 175

⁴³⁵ *Pap.* IV A 169 (1843)

archimédique. »⁴³⁶.

L'existence de Constantin se confine dans la sphère de l'intellectualité, aussi reste-elle prisonnière de l'immanence. Se mouvant exclusivement dans le monde de l'abstraction, celui-ci ne parvient à se déprendre de son rapport parodique au réel. La supériorité du jeune homme consiste justement à vivre, non dans la froide intellectualité, mais dans l'exaltation de la passion et du sentiment, qui témoignent ici d'un engagement dans l'existence plus profond que celui de Constantin. C'est en ce sens que il « passe outre », va plus loin : il s'approche de cette transcendance qui échappe à son confident. Aussi peut-il lui confier dans sa dernière lettre : « Je suis de nouveau moi-même. (...) La discorde de mon être a cessé ; je retrouve mon unité. (...) N'est-ce pas là une répétition ? n'ai-je pas tout reçu au double ? (...) Et qu'est-ce qu'une répétition de biens terrestres, indifférents au regard de l'esprit, si on la compare à une pareille répétition ? Ses enfants furent la seule chose que Job ne reçut pas au double, parce que la vie humaine ne se prête pas à un redoublement. Seule la répétition spirituelle est ici possible, encore qu'elle ne soit jamais dans la temporalité aussi parfaite que l'éternité, qui est la vraie répétition. »⁴³⁷. Quel est alors le sens de cette reprise-répétition ?

Elle se distingue visiblement de celle dont Job a fait l'expérience. Se réconciliant avec Dieu, Job se retrouve lui-même, mais fait aussi retour au général. Qu'en est-il maintenant pour le jeune homme ? Il retrouve son unité, mais nullement la possibilité d'exister selon la généralité. Le sens éthique de la répétition aurait été qu'il puisse se marier : « J'attends un orage – et la répétition. (...) Que produira cet orage ? Il me rendra capable d'être époux »⁴³⁸. Or, il ne se marie pas, et même cette unité harmonieuse à laquelle il croit avoir fait retour repose en réalité sur une illusion que dénonce Constantin dans l'épilogue. Le jeune homme se reprend certes, mais poétiquement. Echouant à se reprendre religieusement, il s'enferme alors dans le démoniaque, car « lorsque cette activité créatrice arrive aux confins de son être, il est porté par un inexprimable sentiment religieux. (...) Mais à l'instant où l'état de suspension temporaire est levé, il se reprend, comme poète toutefois, et l'élément religieux passe à l'arrière plan, c'est à dire devient une sorte de substrat inexprimable. »⁴³⁹. Dès lors, si le poète doit être l'exception qui « constitue le passage aux exceptions aristocratiques proprement dites, aux exceptions religieuses »⁴⁴⁰, il faudra qu'il cesse d'achopper sur sa propre réalité, en laissant venir pleinement au jour l'élément religieux qui le constitue. Et en

⁴³⁶ OC V ; R p. 55

⁴³⁷ OC V ; R p. 87

⁴³⁸ OC V ; R p. 80

⁴³⁹ OC V ; R p. 95

⁴⁴⁰ OC V ; R p. 94

ce sens, c'est par le biais de leur rapport à la réalité que se distinguent fondamentalement les deux formes de l'exception, situées chacune à l'une des extrémités de la dialectique.

L'exception *d'en haut* s'engage existentiellement dans le réel, tandis que celle *d'en bas* ne s'y expose que virtuellement. Après l'épreuve, Job fait retour à la réalité de l'existence. A l'opposé, le jeune homme ne cesse lui d'évoluer dans le domaine de l'imaginaire. Il devient poète en ce sens qu'il reste prisonnier de son rapport parodique, imaginatif, au réel : « La joie dithyrambique de sa dernière lettre en offre un exemple ; elle repose, à n'en pas douter, sur un sentiment religieux qui reste cependant tout intérieur et qu'il garde comme un secret inexplicable pour lui, alors que ce secret l'aide à expliquer poétiquement la réalité. Il explique le général comme étant la répétition, tout en la comprenant d'une autre manière ; car, tandis que la réalité devient la répétition, la répétition devient pour lui la seconde puissance de sa conscience. »⁴⁴¹. S'il a donc fait un pas de plus que Constantin en direction de l'existence, il reste pourtant retenu dans la sphère de l'immanence.

Ici s'explique, comme le montre H. B. Vergote, l'échec de la reprise. Tout le problème de la répétition est celui d'une re-prise de soi comme être-vrai dans la réalité vraie. Or, le jeune homme ne sort jamais de la sphère de la réflexion. Il tente de tirer de la duplicité de sa conscience une intuition de l'éternel qui lui permet de « vivre son existence en avant selon le sens qu'il penserait comme identique à la signification qu'il en pourrait relire en arrière dans un ressouvenir qui l'éterniserait ». Mais la pensée du ressouvenir est toujours pensée de l'immanence ; seule en effet « est chrétienne l'idée de la répétition comme reprise de soi dans la pensée de l'éternel considéré comme avenir. »⁴⁴². C'est pourquoi, s'attachant à distinguer dans une note des *Papirer* différentes formes de la répétition, Kierkegaard détermine la rencontre de la transcendance comme seule possibilité pour l'individu de se reprendre soi-même dans son être-vrai : « La répétition se retrouve partout. 1) Quand je dois agir, mon acte a déjà existé dans ma conscience comme représentation ou idée, sinon j'agis sans pensée, ce qui n'est point agir. 2) Du moment que je dois agir, je me présuppose donc dans un état originel, où mon moi est intact. Ensuite se pose le problème du péché, c'est une autre répétition ; car il me faut maintenant regagner mon vrai moi. 3) Une autre enfin est le paradoxe, ce par quoi je deviens l'Isolé ; car si je reste dans le péché considéré comme le

⁴⁴¹ OC V ; R p. 94-95

⁴⁴² SR I p. 232

monde, le général, ce n'est encore que la répétition n° 2. »⁴⁴³. Mais cette dernière détermination est elle-même très précisément liée à la conception kierkegaardienne de l'instant. La répétition n'est autre que l'instant alors vécu comme rencontre concrète de l'éternité. Au plus loin de cette instantanéité esthétique dans laquelle l'individu, toujours décalé de lui-même, projette entièrement son existence dans l'espoir ou le ressouvenir, l'instant de la répétition est celui de cette plénitude du temps, vécue comme pleine présence à soi dans le moment présent.

On comprendra dès lors ce que signifie « devenir l'exception » dans le langage kierkegaardien. Cette tâche, loin d'être réservée à quelques élus tels que le sont Job ou Abraham, revient à tous, car devenir l'exception, c'est tout simplement devenir soi-même. Mais cette exigence s'adressant à tous, revêtant l'apparence trompeuse de la facilité, désigne en réalité la tâche la plus ardue qui soit pour un individu existant. Devenir soi, c'est à la fois se choisir soi-même comme un moi, mais surtout faire coïncider pleinement ce moi avec l'absolu qui le fonde. Et c'est ici que transparait tout l'enjeu de la répétition alors comprise comme re-prise de soi dans la pensée de l'éternel. Ce n'est que dans le rapport à Dieu, ou plutôt dans la conscience d'être devant Dieu, que l'homme peut devenir cette exception que Kierkegaard nomme encore l'Individu (*den Enkelte*). On comprendra dès lors le hiatus qui sépare la catégorie de l'exception de celle de l'extraordinaire.

b) L'exception n'est pas l'extraordinaire

Il faut en effet, selon G. Malantschuk, établir une distinction. Le christianisme entend bien conduire chaque homme à devenir l'exception, en le menant à approfondir ses exigences par le biais de la souffrance et de la solitude. Mais l'exception ne peut purement et simplement se confondre avec l'extraordinaire, c'est pourquoi « tout homme peut devenir l'exception, mais toute exception n'est pas l'extraordinaire ».⁴⁴⁴ La description qu'en fait *Constantin* nous a déjà permis de pressentir cette différence essentielle. L'exception n'est pas nécessairement l'Extraordinaire, car à celui-ci incombe une mission spéciale, réservée à quelques élus seulement. Celle de Kierkegaard sera de servir de correctif aux dérives de la chrétienté, par une œuvre entièrement dédiée au réveil et à l'édification.

⁴⁴³ *Pap.* IV A 156 (1843)

⁴⁴⁴ G. Malantschuk, *OC XX ; Index terminologique*, p. 48

On pourrait ici résumer le rôle de l'extraordinaire en ces termes : éveiller chaque individu à la conscience qu'il recèle en lui la potentialité de devenir l'exception. Kierkegaard consigne dans l'un des fragments des *Papirer* : « *la situation se fait chez nous de plus en plus confuse*. La question qui se pose à présent, pour autant qu'il s'agisse de ce que j'oserais soutenir, devant le tribunal de Dieu, la situation littéraire, sociale et politique ayant besoin de quelqu'un d'extraordinaire, c'est de savoir s'il y a personne alors en Danemark d'apte à ce rôle en dehors de moi. »⁴⁴⁵. Ayant donné une première *base éthique* à son existence, en renonçant au bonheur facile d'une vie ordinaire ordonnée selon les déterminations du général, Kierkegaard entend maintenant jouer pleinement son rôle d'auteur, le seul qui convienne véritablement à sa complexion, mais le seul aussi à répondre adéquatement à la tâche qu'il se propose d'accomplir. Celle-ci requiert en effet un écart décisif par rapport à ses contemporains et seule la position d'auteur est à même de lui offrir la distance requise. Aussi note-t-il à la suite : « Comme auteur la situation sera autre. Je ne contacte aucun lien personnel envers personne qui puisse revendiquer mon exemple ou des antécédents de ma vie, je reste si détaché dans le milieu, qu'à n'importe quel moment qu'il plaise à Dieu, je peux être renversé sans la moindre conséquence pour personne. C'est là la seconde base éthique et bien plus importante. (...) Les tâches s'offrant à moi comme pasteur, ne répondent pas essentiellement à mes aptitudes. Aussi en faisant ce choix, je n'ai jamais pensé qu'à exprimer le "général", dans l'idée que le sens éthique en était de préférer cela à la gloire. Mais à partir d'aujourd'hui, ma carrière littéraire n'est vraiment pas brillante. (...) mon œuvre restera, humainement parlant, sans récompense. Mais je ne réclame rien d'autre. »⁴⁴⁶.

L'individu extraordinaire se voit donc voué à une solitude radicale. Si sa mission implique la rupture de tout lien affectif, elle exige également de l'individu qu'il maintienne un important décalage avec son époque, car il lui faudra en effet agir sur l'une des principales causes de la confusion, à savoir l'ordre établi. La responsabilité de ce dernier, loin d'être négligeable, est absolument déterminante. Celle des pasteurs en particulier, qui galvaudent la parole divine en faisant comme si elle ne s'adressait non pas à tous, mais à quelques exceptions seulement : « ce prêchage des pasteurs, quel incroyable galimatias ! On échafaude quelques Extraordinaires isolés, bien entendu toujours des morts pour toute sûreté, on en fait par dessus le marché des génies (en faussant complètement la catégorie) – quant à

⁴⁴⁵ *Pap.* VII A 221 (1847)

⁴⁴⁶ *Id.*

nous, nous n'avons pas à nous soucier de ces mots, nous devons faire même juste le contraire : Amen ! »⁴⁴⁷. Mais c'est là précisément que l'Extraordinaire doit jouer son rôle.

Socrate en son temps déjà s'efforçait d'attirer l'attention de ses contemporains sur l'origine proprement existentielle de la vérité. Sa démarche consistait à accentuer, à la différence de la pensée spéculative, l'existence et l'intériorité. Et c'est par son attitude même – de taon, d'aiguillon – que Socrate a tenté de servir de correctif à son époque décadente, en poussant les autres hommes à donner un engagement concret à leur existence. Pour cette raison, « appeler Socrate un génie est une grosse sottise ; s'il en avait été un, il ne se serait pas rapporté au "commun humain" (c'est à dire à tout homme) mais sa position fut restée en dehors, il n'eût pas servi d'aiguillon »⁴⁴⁸. Or, la remise en cause des dérives de la chrétienté requiert précisément ce type d'attitude. Incarnant la plus haute forme païenne de l'intériorisation éthique⁴⁴⁹, Socrate apparaît donc comme un modèle pour la chrétienté, en ce sens que la passion avec laquelle il a mis en pratique la vérité éthique possède une certaine ressemblance avec la foi.⁴⁵⁰ Il devient ici l'incarnation paradigmatique, le modèle de ce que Kierkegaard nomme d'une façon plus générale : le « moraliste ».

La figure du moraliste nous permet de penser le hiatus séparant la sphère de la pensée de celle de l'existence. Inaugurant la rupture avec la sphère de la réflexion, le moraliste invite l'individu à faire un premier pas en direction d'une existence plus authentique. Son rôle n'est autre que d'initier l'individu à l'éthique, comprise comme exigence d'intériorisation, en lui enseignant par le biais de sa propre vie que seul un véritable engagement existentiel peut le sauver de la dérégulation esthétique. Le moraliste exige donc un effort de la part de l'individu, à l'inverse du poète qui flatte avec complaisance la nonchalance générale. C'est donc par cet effort d'appropriation que le moraliste se distingue du poète. C'est pourquoi, à l'opposé de la tâche qui incombe à l'éthicien, l'art du poète ne met jamais en péril sa propre réalité – ni celle des autres d'ailleurs. Aussi est-on d'ordinaire

⁴⁴⁷ *Pap.* VIII A 202 (1847)

⁴⁴⁸ *Pap.* VIII A 491 (1847)

⁴⁴⁹ Et ici il faut garder présente à l'esprit la distinction entre l'éthique comprise comme décision de l'individu existant, et l'éthique comme acquiescement aux paradigmes de la généralité.

⁴⁵⁰ « Socrate est en réalité allé plus loin que toute spéculation parce qu'il n'a pas un commencement fantastique (...). Mais justement parce que Socrate est allé si loin, il a, à vrai dire, une certaine ressemblance analogique avec ce que l'expérience a produit et qui va au delà du socratique, la vérité comme paradoxe devient une analogie du paradoxe *sensu eminentiore*, la passion de l'intériorité dans l'existence devient une analogie de la foi *sensu eminentiore*. » PM p. 136 n.1

heureux de sa venue et de ses productions. Son existence se limite à susciter de l'admiration. Rien de plus. Le génie créatif qui l'exclut du commun des hommes relève du don, c'est pourquoi son isolement ne résulte pas d'une décision volontaire. Les souffrances inhérentes à cette exclusion sont le fruit du hasard ; il ne s'y expose jamais volontairement.

A l'opposé, le rôle du moraliste sera d'ériger sa propre existence en modèle, faite de souffrances et de renoncement, afin de pousser les autres hommes à s'engager concrètement dans l'existence. On comprendra dès lors pourquoi celui-ci, loin de s'attirer les faveurs des autres hommes, provoque plutôt l'aversion : « Un moraliste doit par essence être persécuté – sinon c'en est un médiocre. Un moraliste s'adresse à l'homme en général (donc à tout homme, et sur un pied d'égalité, non pas comme différence) et il s'adresse à l'existence humaine comme une exigence. (...) les hommes n'ont pas à l'admirer mais à être poussés par lui à l'éthique. (...) Un moraliste doit constamment poser en principe et intimer que tout homme est aussi capable que lui. Au lieu d'exiger l'admiration des hommes (ce à quoi ils ne sont pas tellement hostiles, surtout quand ça convient à leur commodités comme : oh ! lui, il n'a pas de peine, c'est un génie, etc.) c'est d'exister qu'il exige d'eux. De là leur colère. Ils veulent bien l'admirer pour être quitte de lui : c'est à dire de l'aiguillon de son existence, mais l'humain "général" qui est en lui quand il dit : tout autre peut aussi bien que moi – c'est cela qu'on hait et qui fait qu'on veut se débarrasser de lui. »⁴⁵¹. Le moraliste pousse donc les hommes à l'action, en exigeant d'eux l'application dans leur propre existence des principes de l'éthique. Mais, par facilité les hommes préfèrent se soustraire à leur devoir en transformant le modèle en génie, brouillant ainsi les sphères d'existence. C'est pourquoi, dans leur faiblesse, ils restent sourds à l'injonction que le moraliste leur adresse : *tout autre peut aussi bien que moi*. La confusion de l'époque que dénonce Kierkegaard tient donc autant à l'indolence des hommes, se complaisant dans la facilité, qu'à leur innocence.

⁴⁵¹ *Pap.* VIII A 160 (1847)

c) L'affaire Adler

L'« affaire Adler » offre au philosophe danois l'occasion de remettre concrètement en question le problème de l'extraordinaire. Le pasteur Adler, qui fut démis de ses fonctions en 1845, révoquant la prétendue Révélation divine dont il aurait fait l'objet – le Christ lui aurait dicté en personne certaines considérations religieuses –, interroge le problème de la légitimité même de celui qui se prétend l'extraordinaire. Comment savoir en effet s'il s'agit bien d'une personnalité religieuse hors du commun ou simplement d'un homme ordinaire en proie à un délire sentimental ou poétique ? Autrement dit, quel est le critère nous permettant de discerner l'homme religieux véritable de l'esthéticien égaré ?

Cette question, Kierkegaard se l'adresse aussi à lui-même. D'où l'importance de son *Livre sur Adler*, maintes fois remanié de 1848 à 1855, mais jamais publié de son vivant. Seul un extrait parut en 1849, sous l'anonymat de H.H. dans l'un des *Deux petits traités éthico-religieux* intitulé « Sur la différence entre un génie et un apôtre ». Reprenant divers fragments du *Livre sur Adler*, cet ouvrage met en évidence l'essence même de cette affaire : ce personnage n'est que l'un des exemples flagrants de ce qu'il nomme la confusion de son époque. Mais craignant que l'on se méprenne à son égard, Kierkegaard choisit de publier anonymement les petits traités : « L'ennui des trois petits traités éthico-religieux, c'est que : si je ne nomme pas Adler, on prendra toute cette histoire comme s'il s'agissait de moi, comme si je voulais insinuer en douce que c'est moi l'extraordinaire ; et la confusion sera aussi fatale que possible, surtout en ce moment. Si le nomme, j'aurais alors à faire avec ce type désespérant, ce qu'à aucun prix je ne veux. »⁴⁵². Si la décision de Kierkegaard, de se tenir à l'écart du général, fait de lui un *extraordinaire*, en revanche il ne revendique nulle autorité du fait de sa position.

C'est d'ailleurs dans cette brèche même que se joue pour Kierkegaard tout l'enjeu de l'affaire. Ici c'est encore une autre détermination de l'extraordinaire qui est en jeu. Adler a-t-il véritablement été appelé par Dieu ? Ou bien a-t-il simplement connu un moment d'exaltation ? En d'autres termes, Adler a-t-il l'autorité divine dont il se revendique ? Kierkegaard entend bien mettre en évidence l'absurdité de la situation du pasteur qui, simple victime de son époque et du Système, a confondu les sphères d'existence. Mais l'analyse de cette affaire va également lui permettre de s'interroger non seulement sur la tâche qui

⁴⁵² *Pap.* X 1 A 544 (1849) ; « Adler pourtant dans mon livre est une annexe, mais combien l'affaire risque facilement de prendre une autre tournure, d'avoir l'air d'un combat de coqs entre Adler et moi devant un public curieux. Non ; laissons plutôt tomber Adler. Ainsi mon livre se réduira à de petits traités... » *Pap.* VIII A 440 (1847)

incombe au véritable extraordinaire, mais aussi sur les rapports existant entre cet individu investi de l'autorité divine et le général.

Celui qui en tant qu'élu de Dieu devient *l'extraordinaire* se trouve nécessairement rejeté du général. Là se précise la différence entre cette Exception *extra ordinem* et l'homme ordinaire. Tandis que pour ce dernier la tâche la plus haute consiste à se plier aux paradigmes de l'ordre établi, à reproduire la vie de cet ordre lui-même, l'élu de Dieu doit quant à lui sortir des rangs. Son rôle de réformateur, ayant toujours pour tâche d'apporter un point de départ nouveau, lui interdit de se contenter de renouveler la vie de l'ordre établi : « Le point de départ nouveau est donc la différence entre le véritable ordinaire et le véritable extraordinaire ; l'éthique, mesure essentiellement propre à l'homme, est commune aux deux. Si donc l'individu est vraiment le véritable Extraordinaire, s'il a vraiment un point de départ nouveau et qu'il saisit sa vie, tout hérissée de difficultés, dans ce *discrimen* (...) qui le place entre les institutions et sa condition particulière *extra ordinem*, il doit être inconditionnellement reconnaissable au fait qu'il est prêt à se sacrifier. Et il doit y consentir *dans son propre intérêt et dans l'intérêt général.* »⁴⁵³. La difficulté de la tâche de l'extraordinaire tient à cette contradiction dans laquelle se maintient perpétuellement son existence. Car s'il porte la responsabilité du message dont il doit se faire le héraut, lui incombe également celle du général. Or cette double responsabilité implique à la fois de supporter le choc consistant à être *le paradoxe générateur* de la nouvelle doctrine, mais aussi de la communiquer dans le respect et la continuité de l'ordre établi. C'est en ce sens que l'Extraordinaire doit sacrifier son existence à l'intérêt général. Il est tenu d'aimer cet ordre, c'est pourquoi lui appartient le devoir absolu de se rendre odieux afin de dissuader quiconque de l'imiter. Néanmoins, s'il doit rebuter tout autre de le prendre en exemple, l'Extraordinaire le fait sans fracas, parce qu'il « sert le religieux en toute humilité, attitude qui le rend odieux. »⁴⁵⁴.

L'attitude du Magister d'Adler, révoquant ses dires suite aux questionnements des autorités, montre assez qu'il n'est pas l'extraordinaire qu'il prétendait pourtant être. Faisant partie de ses esprits légers qui abandonnent la partie dès lors qu'il s'agit de montrer un peu de persévérance, Adler se tient au plus loin du véritable Extraordinaire qui choisit toujours d'affronter l'opposition, aussi forte soit-elle. Proférant inlassablement cette même parole :

⁴⁵³ OC XII ; LA p. 44

⁴⁵⁴ OC XII ; LA p. 67

« je suis appelé par Dieu », le véritable Extraordinaire ne se dédit pas et n'apporte aucune justification, aucune preuve autre que celle que constitue sa propre affirmation, même devant la menace de la persécution.

Aussi Kierkegaard entend-t-il montrer comment l'affaire Adler n'est que l'un des phénomènes caractéristiques de l'époque⁴⁵⁵. Victime de la dialectique hégélienne, selon laquelle « tout revient à peu près au même, (...) un dialecticien de la sorte, vivant fort à l'aise dans sa chimère, admet sans peine que les faits a) d'être appelé par un révélation et d'avoir reçu une doctrine, b) d'être sauvé de façon miraculeuse, c) d'avoir connu un moment d'exaltation, sont à peu près identiques... »⁴⁵⁶. Le discours du pasteur témoigne avant tout de la confusion induite par la philosophie spéculative entre les différentes sphères de l'existence. Niant la distinction qualitative qui les tient séparées, Adler relève de celle du génie, de l'esthétique et non du religieux : « Adler (d'abord hégélien, puis apôtre) est peut-être parvenu, avec sa doctrine révélée, à un stade nouveau : de l'immédiat (nom donné à une révélation dans l'obscur langage hégélien) il est passé à la réflexion il comprend maintenant la révélation, si bien qu'à la manière de Hegel il passe son chemin sans s'arrêter à la révélation – à cette révélation qu'il a lui-même eu. »⁴⁵⁷. Adler fait donc à la manière moderne l'exégèse du concept de révélation et devient à ce titre, au lieu d'une exception religieuse, un génie.

Kierkegaard réaffirme ici la responsabilité de la spéculation, déjà mise en évidence dans le *Post-scriptum*, quant à la falsification de la doctrine chrétienne. Ramenant la sphère du paradoxe religieux à celle de l'esthétique, autrement dit à la sphère du religieux A, qui rappelons-le n'est autre que du religieux falsifié, la spéculation réduit ainsi les catégories chrétiennes à du simple verbiage, en escamotant leur dimension existentielle. Une fois ces deux sphères confondues, alors l'apôtre n'est ni plus ni moins qu'un génie, et le message à vocation essentiellement existentielle du christianisme se trouve ramené au plan de la

⁴⁵⁵ Kierkegaard démonte toute l'affaire, étape par étape, afin d'en montrer l'absurdité. Transformant lui-même ses propres affirmations, Adler en arrive ainsi à modifier l'aveu selon lequel il aurait reçu une nouvelle doctrine du Christ, en cette affirmation selon laquelle la révélation l'aurait en réalité sauvé de façon miraculeuse en lui apportant un réveil religieux et son corollaire qu'est le salut. En d'autres termes, il lui aurait été ordonné de s'en tenir à la Révélation par une révélation particulière. Suivant la logique d'Adler lui-même, Kierkegaard en arrive à montrer l'absurdité de son discours : « une révélation qui rend un homme dépositaire d'une doctrine ne peut l'appeler à devenir ce que tous les autres sont (...), ni même à devenir un fidèle partisan de la doctrine en question. Cet homme a mission extraordinaire d'en devenir l'apôtre ; » (LA p. 105). Tout comme il est insensé que le véritable extraordinaire soit destitué par l'Eglise. Celui-ci, reconnaissant la nécessité d'une position juste, quittera en effet l'Eglise de son plein grès (à la différence d'Adler), ayant conscience que c'est « un non-sens de vouloir enseigner comme apôtre dans l'Eglise établie. » (LA p. 124)

⁴⁵⁶ OC XII ; LA p. 115

⁴⁵⁷ OC XII ; LA p. 132

pensée. En ce sens, le génie appartient à la sphère de l'immanence, tandis que l'apôtre relève entièrement de la sphère de la transcendance. De là découlent trois oppositions fondamentales que Kierkegaard met en évidence dans son petit traité dédié à *la différence entre un génie et un apôtre*⁴⁵⁸ :

1) Le génie est une disposition innée, ce qui implique donc l'inégalité fondamentale des hommes entre eux face à ce don. A l'opposé, on ne naît pas apôtre. Devient apôtre celui qui, appelé par Dieu, reçoit de lui une mission à remplir. Potentiellement, tout individu peut donc le devenir.

2) L'apôtre tire sa propre autorité de l'autorité divine dont il est revêtu et c'est ici « le *facteur qualitatif décisif* »⁴⁵⁹. Mais de cette autorité nous n'avons pas de preuve, aucune certitude sensible. Et la différence existant entre les hommes, due à cette autorité, est toujours transitoire, car l'éternité abolit toute autorité terrestre. Le génie, lui, n'est jamais ce qu'il est que par lui-même.

3) La téléologie du génie reste immanente. Il ne sort jamais de lui-même et de ce fait ne possède aucun rapport téléologique avec le monde et les autres hommes. Pour l'apôtre, la téléologie relève du paradoxe. Sa mission consiste à proclamer, fort de son autorité, la nouvelle doctrine. Sa vie, faite de souffrance et de renoncement, est entièrement dédiée aux autres et à cette parole qu'il se doit de répandre dans le monde.

On comprendra dès lors aussi pourquoi le Magister Adler n'a décidément rien d'un apôtre. Il y aurait même quelque ironie, comme le souligne Kierkegaard faisant manifestement allusion à lui, « à penser qu'un homme serait appelé par une révélation à demeurer dans une paisible indivision, dans le *farniente* d'une activité littéraire où il se ferait un moment bel esprit, puis collectionneur et éditeur des résultats de son incertaine sagesse. »⁴⁶⁰. Résolument prisonnier du mode de pensée dialectique, Adler achoppe précisément là où le Système hégélien lui-même pêche par défaut : il manque à son existence un engagement éthique. Mais l'éthique ne se comprend pas ici au sens d'une morale du général – celle-ci étant justement le propre de la philosophie hégélienne –, mais d'une décision propre à l'existant, marquant le début de l'intériorisation. Egaré dans la sphère du mauvais infini, Adler souffre d'un vertige dont seule l'éthique peut le guérir. Grâce à sa

⁴⁵⁸ OC XVI ; *Deux Petits traités éthico-religieux*, p. 147-162

⁴⁵⁹ OC XVI ; *Deux Petits traités éthico-religieux*, p. 150

⁴⁶⁰ OC XVI ; *Deux petits traités éthico-religieux*, p. 160-161

dialectique qualitative, celle-ci délimite et fixe les tâches, en rappelant constamment l'individu à la réalité concrète. Lorsque le penseur, perdu dans ses considérations abstraites, devient en raison de son décalage avec le réel « une sorte de grenouille galvanisée se débattant dans l'instant »⁴⁶¹, alors seule l'éthique peut le sauver de sa dérive spéculative. Par l'engagement concret qu'elle implique, elle détourne l'individu de cette dérégulation par laquelle il en arrive à désespérer de l'instant. En le rappelant à chaque moment à la réalité de l'existence, elle interdit ainsi tout décalage entre l'acte et l'idée : « La sobriété éthique, à l'opposé du vertige adlérien, relève essentiellement de la reduplication exacte de l'effort dans la dialectique du moyen, si bien que le moyen mis en œuvre, la manière dont on lutte pour son idée, la moindre chose que l'on se permet pour parvenir à sa réalisation garde la même importance, la même absolue, que l'idée pour laquelle on lutte et travaille. »⁴⁶².

3) L'éthique et l'esprit *petit bourgeois*

L'esthétique, comprise globalement comme rapport parodique au réel, nous est apparue sous ses diverses formes comme ce simulacre d'existence authentique, reposant sur un décalage insidieux entre l'être et le dire. Allant de la pure immédiateté infra-réflexive telle que l'incarne un personnage comme Don Juan à la figure du littéraire philosophe qui se repaît d'un savoir purement intellectuel, « à peu près comme la leçon d'un livre de cuisine quand on a faim »⁴⁶³, le stade esthétique regroupe toute forme d'existence dès lors que celle-ci prend place dans le possible plus que dans le réel, que ce possible soit imaginatif ou spéculatif.

Mais si l'esthétique apparaît comme un pendant parodique à l'existence religieuse, le stade éthique semble lui aussi posséder sa contrepartie malheureuse : *l'esprit petit bourgeois*. Aussi Kierkegaard dénonce-t-il ce rapport inauthentique à l'existence qui apparaît à bien des égards comme un mal aussi pernicieux que la dérégulation esthétique : « Si je ne veux pas à la Mynster (et c'est là son hérésie) idolâtrer l'ordre établi, et dans mon zèle pour la morale finir par la confondre avec l'esprit petit bourgeois, si je ne veux pas abolir la catégorie de l'homme *extraordinaire* ni, encore à la Mynster, me borner à comprendre qu'il en existé (...) comment alors rejeter ce qui m'a de toute évidence été proposé pour tâche !... »⁴⁶⁴. Cette

⁴⁶¹ OC XII ; LA p. 161

⁴⁶² OC XII ; LA p. 164

⁴⁶³ *Pap.* II A 122 (1837)

⁴⁶⁴ *Pap.* VII A 221 (1847)

nouvelle problématique, dénonçant à nouveau une forme d'existence inauthentique, car se rapportant de façon caricaturale à un idéal qu'elle pastiche, s'inscrit donc dans la continuité de ce projet visant à dénoncer la falsification de l'époque.

a) Le possible et le nécessaire

Incapable de s'enthousiasmer pour un idéal et bien moins encore de se risquer à le défendre, le petit bourgeois, tel que Kierkegaard le conçoit, incarne cette personnalité étriquée, dénuée de toute profondeur et de toute sensibilité, mais se satisfaisant parfaitement de son existence spirituellement bornée. Se revendiquant comme le modèle même d'une vie vertueuse et conforme aux bonnes mœurs, le monde bourgeois repose en réalité sur une moralité se réduisant à une somme de préceptes vides de sens que l'individu, dans sa superficialité, se contente de répéter sans même en comprendre la signification : « Les *petits bourgeois* sautent toujours un moment dans la vie, de là leur rapport parodique à ceux qui sont au-dessus d'eux...(...) leur *morale* est un bref résumé de diverses affiches administratives ; le principal, pour eux, c'est d'être un membre utile de l'État et de se livrer à des méditations le soir dans un club ; ont-ils jamais connu cette nostalgie de quelque chose d'inconnu, de lointain, jamais cette profondeur d'état qui consiste à n'être rien, à sortir de la ville par la porte de Nørrebro avec quatre sous en poche et un pauvre jonc à la main ? »⁴⁶⁵. Il appartient à l'auteur de la *Maladie à la mort* de nous révéler pourquoi la réponse à cette question ne peut être que négative.

Cette incapacité à éprouver une quelconque attirance pour l'inconnu résulte d'un défaut d'imagination, car tel est précisément le mal qui affecte l'esprit bourgeois. Remontant aux sources du problème, *Anti-Climacus* met en évidence que cet état n'est que la manifestation de l'une des nombreuses formes du désespoir. Résultant d'un déséquilibre de la synthèse du moi, cette forme de désespoir doit être envisagée selon la détermination de la possibilité et de la nécessité⁴⁶⁶ et se comprend plus précisément comme le résultat d'un *manque de possibilité*. L'esprit doit pouvoir librement s'abandonner à cette idée vertigineuse selon laquelle tous les possibles sont là, à chaque instant, sous peine de sombrer dans le

⁴⁶⁵ *Pap.* II A 127 (1837)

⁴⁶⁶ « Le possible et le nécessaire sont également essentiels au devenir (et le moi doit librement devenir lui-même). De même que l'infini et le fini font partie du moi, de même aussi le possible et le nécessaire. Un moi dénué de possibilité est désespéré, et de même un moi dénué de nécessité. » OC XVI ; MM p.192

désespoir. La *possibilité* apparaît comme aussi nécessaire à la survie de l'individu que l'oxygène qu'il respire, c'est pourquoi redonner l'espoir en la possibilité à celui qui s'abandonne au désespoir, c'est aussi lui rendre la vie. Néanmoins, la compréhension de cette dernière ne doit pas être exclusivement réduite à la faculté imaginative, sous peine de retomber dans le monde de la virtualité esthétique. La possibilité ne s'envisage ici que dans la relation à Dieu : « Le croyant possède l'antidote éternellement infaillible contre le désespoir : la possibilité. Tout est possible à Dieu à chaque instant. C'est ici la santé de la foi qui résout les contradictions. Ici, la contradiction consiste en ce que la perte est sur le plan humain est certaine, alors pourtant que la possibilité demeure. »⁴⁶⁷. Mais croire que tout est possible à Dieu, revient aussi, selon le paradoxe de la foi à perdre la raison, ou plutôt à y renoncer. Or, l'esprit bourgeois refuse précisément de s'abandonner.

L'esthéticien, confondant alors virtualité et possibilité, s'égarait dans le phantasme et l'irréalité au point de devenir un mirage à ses propres yeux. La mentalité bourgeoise souffre précisément du mal inverse. Celle-ci mélange en effet quant à elle le possible et le probable, c'est à dire le rationnellement envisageable, le vraisemblable. Elle ne parvient donc à aucun moment à se détacher de la réalité concrète. Irrémédiablement engluée dans le réel, elle incarne selon *Anti-Climacus* cet esprit *boutiquier* et *terre à terre* à qui la possibilité fait essentiellement défaut. Aussi nomme-t-il ce genre de comportement l'insensibilité spirituelle. Au plus loin du saut de la foi, cette forme de désespoir qu'est l'insensibilité spirituelle renvoie à cette absence totale d'imagination, rivant l'individu à la réalité d'une façon telle qu'il ne possède même plus le décalage suffisant pour pouvoir seulement envisager de s'en détacher.

En raison de ce défaut d'esprit, la mentalité bourgeoise part donc sur le chemin de l'appropriation du vrai avec un handicap beaucoup plus lourd que maints autres individus. Cloisonnée dans l'insignifiance de son monde, elle peine à s'extraire de sa médiocrité et la prépondérance du souci matériel écrase toute velléité d'un éveil spirituel. Ainsi, « dénuée d'imagination comme elle l'est toujours, elle se conforme à une certaine somme d'expériences vulgaires sur la façon dont les choses se passent, sur les éventualités, les habituelles incidences, que l'on soit d'ailleurs cafetier ou ministre. L'homme entaché de cette mentalité a ainsi perdu et lui-même et Dieu. Car pour devenir attentif à soi et à Dieu, l'imagination doit arracher l'homme à l'atmosphère du probable, l'élever au-dessus et, par une œuvre dépassant le *quantum satis* [la quantité suffisante] de possible nécessaire à toute

⁴⁶⁷ OC XVI ; MM p. 197

expérience, lui apprendre à espérer et à craindre, craindre et à espérer. »⁴⁶⁸. Et la moralité résultant de cet esprit, au plus loin de l'éthique alors comprise comme processus d'intériorisation, comme instance éveillant l'homme à l'infini, n'est que le reflet de cet horizon limité. Fidèle à la trivialité de son esprit boutique, ce *bref résumé des diverses affiches administratives* qu'est la morale bourgeoise, demeure bien en peine de parer aux difficultés de l'existence. Il manque en effet à l'individu cette part de possibilité qui seule serait en mesure de le rendre attentif à Dieu et de l'éveiller à l'idée de l'infini. Aussi ne faut-il pas s'étonner « si parfois la vie vient à son aide et lui apporte ses effrois qui prennent au dépourvu les maximes de perroquet de la banale expérience, pareil homme désespère ou mieux, l'on voit qu'il était désespéré ; il lui manque la possibilité de la foi, qui par le secours de Dieu, peut sauver un moi de sa perte certaine. »⁴⁶⁹. Mais ici se pose la question même du moyen par lequel un tel esprit va être amené à croire en la possibilité, à retrouver foi en Dieu.

En ce sens, la possibilité même du salut d'un tel esprit devient problématique. Le désespoir envisagé selon la détermination du possible et du nécessaire nous offre deux éventualités. Soit l'individu désespère de la possibilité, soit de la nécessité. Dans le premier cas, perdu dans l'abîme des possibles par son excès d'imagination, la moi de l'esthéticien n'était devenu qu'une simple possibilité abstraite, dénuée de toute réalité⁴⁷⁰. Mais ce vertige trouvait alors son remède dans un retour à la réalité par le biais du choix éthique de soi-même. Maintenant, lorsque l'inverse se produit et que la possibilité fait essentiellement défaut, l'individu se trouve alors captif de la nécessité. L'imagination se donnant comme le seul moyen de s'en échapper, le sort de la conscience bourgeoise semble donc déjà joué par avance. Alors que l'esprit du fataliste ou du déterministe, souffrant d'un mal similaire⁴⁷¹,

⁴⁶⁸ OC XVI ; MM p. 198

⁴⁶⁹ OC XVI ; MM p. 198

⁴⁷⁰ « Si maintenant la possibilité en se donnant libre cours renverse la nécessité, de sorte que le moi dans la possibilité déborde de lui-même sans garder aucune nécessité à laquelle revenir, on a alors le désespoir de la possibilité. Ce moi devient une possibilité abstraite qui se démène et s'épuise dans le possible (...). La possibilité semble alors au moi de plus en plus grande ; toujours plus de choses deviennent possibles parce qu'aucune ne devient réelle. Il semble à la fin que tout soit possible et cela se produit justement quand l'abîme a englouti le moi. » OC XVI ; MM p. 193

⁴⁷¹ Le désespoir du fataliste, du déterministe ou de l'esprit bourgeois ne sont que différentes déclinaisons du désespoir de la nécessité : « Le déterministe, le fataliste sont désespérés et ils ont comme tels perdu leur moi, parce que tout pour eux est nécessaire. (...) La personne est une synthèse de possibilité et de nécessité. Par suite, il en est de sa persistance comme de la respiration où l'on absorbe et rejette l'air. Le moi du déterministe ne peut respirer ; car il est impossible de respirer uniquement le nécessaire ; on étouffe alors purement et simplement le moi – le fataliste est désespéré ; il a perdu Dieu et, par là, son moi ; car être sans Dieu, c'est être aussi dénuée de moi. Et le fataliste n'a pas de Dieu ou, ce qui revient au même, son Dieu est la nécessité ; » OC XVI ; MM p. 197

recèle tout de même assez d'imagination pour désespérer de la possibilité et assez de possibilité pour découvrir l'impossibilité, l'esprit boutiquier se trouve quant à lui face à une aporie d'un autre ordre dans la mesure où il ne possède même pas les armes nécessaires à son réveil spirituel : « l'esprit terre à terre n'a pas d'imagination, il n'en veut pas, elle le dégoûte. Il n'y a donc pas pour lui de secours. »⁴⁷².

Cette absence d'imagination induisant la réduction de la sphère du possible à celle du probable, rend difficile toute prise de conscience quant à cette situation parfaitement aporétique. Il faudrait en effet que l'esprit bourgeois puisse pressentir cette déficience pour seulement désirer y pallier. Mais l'assimilation subreptice du possible et du probable, loin de faciliter la prise de conscience, la rend encore plus malaisée. Avec son apparence trompeuse de vérité, la confusion n'en est que plus difficile à déceler : « il croit en effet disposer de la possibilité, avoir capturé son immense élasticité dans le piège ou la maison de fous du probable, il croit la tenir prisonnière, il la promène de tous cotés enfermée dans la cage du probable et l'exhibe, s'imaginant qu'il en est le maître et sans voir que par là justement il s'est lui-même rendu captif, esclave de l'insensibilité spirituelle et réduit à la dernière misère. Car si celui qui s'est égaré dans la possibilité s'élanche avec l'audace du désespoir et si celui pour qui tout est devenu nécessaire, dans l'étreinte du désespoir, se brise les reins à soulever la réalité, l'esprit terre à terre, lui, célèbre le triomphe de l'insensibilité spirituelle. »⁴⁷³.

b) L'absolu et le relatif

Mais antérieurement à l'auteur de la *Maladie à la mort*, *Climacus* s'était déjà lui aussi attaché à mettre en évidence les différents travers de l'esprit petit bourgeois. *Anti-Climacus* s'intéressait à l'insensibilité spirituelle alors comprise comme une maladie du *moi* débouchant sur le désespoir, *Climacus* se place quant à lui du point de vue de l'éthique. Dans son discours, l'éthicien de *L'Alternative* nous avait alors appris que c'est un choix qui inaugure le mouvement de l'éthique et de l'intériorisation, choix absolu de soi-même par lequel la personnalité découvre l'infini qu'elle recèle. Or si la morale bourgeoise se comprend comme un pendant parodique à l'existence éthique, c'est justement parce qu'elle entretient un rapport d'extériorité à ces valeurs, ne devenant alors qu'une simple conception

⁴⁷² OC XVI ; MM p. 198

⁴⁷³ OC XVI ; MM p. 198

conventionnelle et extérieure de la morale. De même que la monnaie de papier demeure un moyen d'échange parfaitement chimérique si aucune valeur ne la gage, de même l'éthique, lorsqu'elle n'est pas reprise dans l'intériorité, reste parfaitement infondée. Elle s'apparente alors à une morale purement comparative et se transforme dès lors en un *étalon comparatif* servant à juger les autres d'après leurs attitudes et leurs apparences extérieures.

Mais cette pratique si communément répandue débouche sur une généralisation de la superficialité, en ce sens que désormais chaque individu en arrive à se considérer lui-même d'une façon purement extérieure. D'où le constat de *Climacus* selon lequel toute la génération de ses contemporains, éthiquement appauvrie, est essentiellement en faillite. Car, « dans le commerce de la vie il est tout à fait correct de considérer chaque tiers comme un tiers, mais si cette pratique conduit les individus particuliers à se regarder eux-mêmes devant Dieu comme des tiers, c'est à dire seulement de l'extérieur, alors l'éthique est perdue, l'intériorité morte, la pensée de Dieu devenue sans signification, l'idéalité disparue, car celui dont l'intériorité ne reflète pas l'idéal, il n'a pas d'idéalité. »⁴⁷⁴. En d'autres termes, être petit-bourgeois revient à confondre l'éthique comme souci d'appropriation, comme effort entièrement tourné vers l'intériorité, avec cette activité consistant à comparer de simples extériorités ostentatoires. Et cette morale du *qu'en-dira-t-on*, plus soucieuse du *on* que du *je*, conduisant l'individu à se considérer lui-même comme une pure extériorité, l'emmène au plus loin de toute exigence absolue.

Cet usage de l'éthique comme étalon comparatif, déterminé par *Climacus* comme *bourgeois, province et sectaire*, repose en outre sur une absolue relativité de l'échelle des valeurs. De là découle une définition du *petit bourgeois* s'appuyant sur cette parfaite relativité : « Tout le monde est (...) d'accord pour trouver que la morale petit-bourgeoise est comique. Mais qu'est-ce donc que la morale petit-bourgeoise ? Ne peut-on pas être petit-bourgeois dans une grande ville ? Pourquoi pas ? Etre petit-bourgeois consiste toujours, dans ses rapports avec l'essentiel, à faire usage du relatif comme étant l'absolu. »⁴⁷⁵. Ne possédant aucune référence à l'infini, seul étalon valable en matière d'éthique, l'individu en arrive à considérer sa propre réalité – quasi au sens de trivialité ici – comme la référence absolue. D'où l'absurdité de la situation qui en résulte : « On rit à Copenhague de ce que quelqu'un soit le meilleur sujet de Kjōge*, mais être le meilleur sujet de Copenhague est tout aussi risible, car l'éthique et l'éthico-religieux n'a rien du tout à faire avec le comparatif. Tout

⁴⁷⁴ PM p. 369

⁴⁷⁵ PM p. 369

étalon comparatif, que ce soit celui de Kjøge ou celui de Copenhague, ou celui de notre époque, ou celui du siècle est, s'il doit-être l'absolu, petit bourgeois. »⁴⁷⁶. L'éthique véritable, enjoignant à chacun de se tourner vers soi-même avec l'étalon absolu, n'a rapport qu'à l'intériorité. En ce sens, il est contraire à l'éthique de mener sa vie dans le relatif et l'extérieur. Or la moralité bourgeoise, réduite à cette vaine activité comparative fondée sur l'extériorité, place l'individu en retrait par rapport à toute exigence d'approfondissement. Simple échappatoire détournant le regard de l'intériorité, elle se révèle comme un subterfuge occultant les tâches qui s'imposent pourtant à chaque homme.

Mais par là elle emmène aussi l'individu au plus loin de tout saut qualitatif, « car toute comparaison retarde la décision et c'est pourquoi la médiocrité la tient en si haute estime et attrape si possible tout le monde dans le filet pitoyable de son amitié, que l'on soit, une fois prisonnier, admiré comme un sujet extraordinaire – parmi les médiocres, ou que l'on soit tendrement embrassé par ses pareils. Il est parfaitement dans l'ordre que chacun, même l'homme le plus remarquable en tant que tiers, se serve vis-à-vis d'un autre, que ce soit par comparaison ou pour toute autre raison, d'un étalon inférieur à celui qu'il doit et peut avoir en lui dans le recueillement en face de l'idéal. »⁴⁷⁷. Attirant à lui et entraînant vers le bas tout individu refusant son modèle, l'esprit petit-bourgeois étouffe ainsi toute volonté qui pourrait remettre en cause la facilité dans laquelle il se complaît à vivre. Et même, cette tendance phagocytaire devient prétexte, pour celui qui aspirait à la facilité, à une parfaite déresponsabilisation. Mais celui-là précisément, qui cherche à adoucir son existence en se déroband fallacieusement à cette exigence, ne souffre aucune excuse. L'éthique n'admet pas la compromission⁴⁷⁸. Alors comprise comme exigence absolue, comme effort incessant d'appropriation, celle-ci demeure au plus loin de cette morale bourgeoise et comparative, confortant chacun dans sa propre médiocrité. L'usage de l'étalon comparatif en matière d'éthique apparaît comme la négation même de toute tension en direction de l'idéal. D'abord parce qu'au jeu de la comparaison, celui qui ne possède pas de référent absolu, trouvera toujours quelqu'un en-dessous de lui dont l'existence est encore plus étriquée que la sienne, ensuite et surtout, parce qu'il est plus facile de se livrer à de vains bavardages que d'acquiescer à cet engagement existentiel que l'éthique exige de chaque homme. Mais si

⁴⁷⁶ PM p. 370 [* Kjøge : petite ville au sud de Copenhague]

⁴⁷⁷ PM p. 370

⁴⁷⁸ Car « quiconque accuse les hommes comme si c'étaient eux qui le pervertissaient, radote, et ne fait que se dénoncer lui-même, s'étant dérobé à sa tâche pour s'en donner une autre par voie détournée, car pourquoi ne s'y est-il pas opposé, et pourquoi continue-t-il dans cette voie au lieu de rattraper si possible ce qui était perdu en cherchant silencieusement l'étalon idéal dans son for intérieur ? » PM p.370

l'individu achoppe sur le mouvement de l'infini, seul à pouvoir libérer son existence de la relativité de laquelle elle se trouve prisonnière, c'est aussi parce que le degré d'ironie nécessaire à tel saut lui fait défaut.

c) Le comique

Aussi toute cette critique doit-elle être replacée dans le cadre plus général de la hiérarchie des sphères d'existence et de leurs deux zones limites : l'ironie et l'humour. Si la morale bourgeoise, reposant sur des valeurs erronées, échoue à saisir le véritable sens de l'éthique, c'est aussi parce qu'elle manque d'ironie. Mais l'ironie doit être comprise ici comme une véritable détermination existentielle et non comme la simple aptitude à s'exprimer de façon railleuse dans le but de dénigrer des attitudes arbitrairement jugées comme risibles ou comme inférieure à la notre.

Echouant à en saisir la signification vraie, l'esprit bourgeois s'y rapporte de façon parodique, et c'est pourquoi « il en est de la morale petit-bourgeoise comme de l'ironie, chaque homme et jusqu'au plus insignifiant bousille dans l'ironie, mais là où l'ironie commence à proprement parler, il n'y a plus personne, et la légion de tous ceux qui sont relativement ironiques chacun pour soi par rapport à ceux qui sont au-dessous d'eux, se tourne avec irritation contre le vrai ironiste. »⁴⁷⁹. Celui qui ne connaît pas d'absolu, se trouve condamné à saisir la totalité de son existence à partir de cette relativité dans laquelle il existe. Et de même que cette relativité conduisait à une conception erronée, car comparative, de la morale, pareillement elle induit une falsification de la signification même de l'ironie. Ignorant le sens décisif qu'elle possède, l'individu la réduit alors à la relativité de sa propre position. C'est pourquoi, « dès qu'un homme, dont la vie se meut dans une certaine relativité (ce qui montre justement qu'il n'est pas ironique) se trouve placé dans une relativité extérieure à celle-ci qu'il considère comme plus basse (un gentilhomme par exemple dans un cercle de paysans, un professeur dans une société de maîtres d'école de villages, etc.) il est ironique, cela veut dire qu'il n'est pas ironique, car son ironie ne consiste qu'en l'importance illusoire de la relativité, mais les symptômes et répliques ont une certaine ressemblance. (...) on reconnaît très bien le manque d'humanité du personnage au fait qu'il ne peut se prendre lui-même ironiquement, et sa fausseté à la servilité dont il fait preuve quand il se trouve dans une relativité qui est plus haute que la sienne. »⁴⁸⁰. La relativité dans laquelle se confine

⁴⁷⁹ PM p. 370

⁴⁸⁰ PM p. 339, n. 1

l'esprit bourgeois l'éloigne donc infiniment de toute position véritablement ironique. Or l'ironie est une détermination essentielle, très précisément liée à l'éthique par un rapport d'engendrement que l'on ne saurait ignorer.

Le schéma de la dialectique kierkegaardienne se complexifie donc d'avantage. Comprise comme un plan intermédiaire entre esthétique et éthique, l'ironie traduit une position essentiellement ambiguë. N'appartenant déjà plus vraiment à l'esthétique, elle n'est pourtant pas encore à proprement parler une position éthique. C'est pourquoi, elle ne peut se définir que dans sa relation simultanée à ces deux stades. La position ironique, conjuguant à la fois l'esthétique en tant qu'existence purement extérieure se manifestant dans le monde de la culture et l'éthique comprise comme approfondissement de l'intériorité, se donne comme la conscience même de cette contradiction. Aussi *Climacus* la définit-il ainsi : « L'ironie apparaît quand, en mettant de façon continue les particularités de la vie finie en connexion avec l'infinie exigence éthique, on laisse ainsi apparaître la contradiction. (...) L'ironie est l'unité de la passion éthique, qui accentue infiniment dans l'intériorité le propre je par rapport à l'exigence éthique, - et de la culture, qui extérieurement fait abstraction infiniment du je propre comme d'une chose finie de plus parmi toutes les autres choses finies et particularités. Cette abstraction a pour effet que personne ne remarque le premier je, et c'est là précisément qu'est l'art, et par là qu'est conditionnée l'accentuation infinie de ce je. »⁴⁸¹. L'ironie rend ainsi possible l'éthique, en amenant l'individu à prendre conscience du caractère parfaitement aporétique d'une vie menée dans les strictes limites de la finitude.

Aussi le talent de l'ironiste consistera-t-il à dégager la part de *comique* inhérente à chaque situation de vie. Présent dès lors qu'il y a de la contradiction, le comique est à sa place chaque fois qu'il y a de la contradiction sans douleur : « La chose est toute simple. Le comique est présent dans chaque stade de vie (*si ce n'est que la situation est différente*) car partout où il y a de la vie il y a de la contradiction, et là où il y a de la contradiction le comique est sa place. Le tragique et le comique sont la même chose, en tant qu'il indique tous deux la contradiction, mais *le tragique est la contradiction souffrante, le comique la contradiction sans douleur.* »⁴⁸².

Parce que chaque moment de l'existence possède sa part de contradictions douloureuses, la force de l'ironiste consiste justement en la capacité à se libérer de cette

⁴⁸¹ PM p. 339-340

⁴⁸² PM p. 347

tension pesante, en se plaçant d'un point de vue supérieur à partir duquel toute contradiction finie apparaît comme essentiellement comique. En mettant à nu la vanité des aspirations purement humaines, la position ironique inaugure la possibilité même d'une véritable prise de distance par rapport au monde de la finitude et de la matérialité. Cet écart est rendu manifeste par sa capacité à faire, dans toutes situations, des mots d'esprit témoignant de ce décalage. Aussi l'ironie pourrait-elle se caractériser, selon cet énoncé lapidaire des *Papirer*, comme « l'omniprésence de la moquerie »⁴⁸³. Mais de là ne doit pas être déduite une réduction de la position ironique. La moquerie, comprise comme manière sarcastique de s'exprimer, n'est que la manifestation extérieure, l'effet symptomatique de cet état dont par ailleurs rien ne laisse présager. Elle laisse ainsi transparaître la conscience aiguë de l'aspect dérisoire des tous les objectifs finis⁴⁸⁴.

Mais de là aussi résulte un intervalle essentiel entre l'ironie et l'éthique. L'ironie n'est pas l'éthique, elle n'en est que la possibilité. Se déterminant comme *culture de l'esprit*, l'ironie assume donc une fonction transitive entre esthétique et éthique. Si elle ne s'exprime pas encore extérieurement dans des tâches réelles, en revanche en tant que conscience de la

⁴⁸³ *Pap.* I A 164 (1836)

⁴⁸⁴ A cet égard, le *mot d'esprit* devenant signe de la conscience d'un déchirement, il semble possible de tisser un lien entre le personnage de l'ironiste et la figure de l'homme moderne telle qu'elle est développée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, dans le chapitre dédié au monde de la culture. La scission du monde de la culture, alors divisé entre un *au-delà* qui est aussi celui de la foi et un *en deçà* correspondant à l'état et à l'économie, avait entraîné la distinction entre deux sortes de conscience : la *conscience noble* et la *conscience vile*. Caractérisée par son obéissance à la loi et sa gratitude envers la richesse, le conscience noble se comprend comme vertu et comme *héroïsme du service*, trouvant dans son sacrifice la réalisation d'elle-même. A l'opposé, la *conscience vile* est envisagée comme position contestataire, méprisant l'argent et le pouvoir. Elle est cette conscience qui maintient « fermement la *non-identité* avec les deux entités ; qui donc voit dans le pouvoir du souverain une entrave et une oppression de *l'être pour soi*, et par conséquent hait le souverain, n'obéit qu'avec une sourde malignité et est toujours prête à bondir en état de révolte – de la même façon que dans la richesse, (...) elle ne considère que la non-identité, savoir, la non-identité avec *l'essence* qui dure... » (*Phénoménologie de l'Esprit*, p. 341). Mais au terme du processus, malgré l'opposition initiale, la conscience noble passe dans un état proche de celui de la conscience vile. En effet, rapidement, l'héroïsme du service muet s'est transformé en « héroïsme de la flatterie » (*id.* p. 346), avec en contre-partie l'apparition de la considération financière. Car c'est alors sous forme d'argent que le monarque gratifie ceux qui ont rendu honneur à sa puissance par leurs discours flatteurs. La certitude de soi que la conscience acquiert par cette forme de reconnaissance s'assimile donc désormais à une chose : « le Soi-même voit la certitude de soi en tant que telle être la chose la plus dénuée d'importance, la personnalité pure être l'impersonnalité absolue. » (*Id.* p. 349).

Autrement dit, la conscience en arrive à identifier son être-pour-soi à un objet. D'où le sentiment de révolte inhérent à cette abjection. Un écart incommensurable sépare maintenant l'homme du contenu de sa vie. Mais de cette révolte naît aussi un nouveau langage, ironique et amer, un langage du déchirement témoignant de la conscience de cet avilissement : « le langage du déchirement est le langage parfait et le véritable esprit existant de tout ce monde de la culture. » (*ibid.* p. 351). Ce langage du « mot d'esprit » témoigne de l'acuité avec laquelle l'homme perçoit son aliénation ; « il est cet invertissement et cet étrangeté absolus et universels de l'effectivité et de la pensée ; la *pure culture*. » (*ibid.* p.351). C'est par cette manière semblable de se rapporter au langage qu'il est possible – malgré la différence de contexte – de penser un lien entre le personnage de l'ironiste et cette figure de l'homme moderne. L'ironie, comme langage du déchirement, laisse transparaître la conscience d'un abîme infranchissable entre la réalité de l'individu et l'idéalité à laquelle il aspire.

contradiction, elle prépare l'individu à l'éthique. Elle en symbolise en effet la possibilité intérieure par ce retrait ou cette réserve dont elle témoigne à l'égard de l'esthétique. Mais le plus souvent l'homme éthique se sert de l'ironie comme d'un *incognito*. C'est pourquoi, elle se donne essentiellement comme subterfuge. L'ironiste est peut-être déjà un homme éthique, mais de cela nous n'en savons rien, du moins pas au premier regard, car il n'en existe aucun signes ostentatoires. Et si l'homme éthique se sert de l'ironie comme *incognito*, c'est selon *Climacus* :

« parce qu'il saisit la contradiction qu'il y a entre la manière suivant laquelle il existe dans son être intérieur et le fait qu'il ne l'exprime pas extérieurement ; car l'homme éthique se manifeste bien en tant qu'il s'épuise dans des tâches réelles, mais c'est ce que fait aussi l'homme qui vit dans l'immédiat, et ce qui constitue l'homme éthique est le mouvement par lequel il met intérieurement en connexion sa vie dirigée vers l'extérieur avec l'exigence infinie de l'éthique, et cela on ne le voit pas à première vue. Pour ne pas se laisser troubler par le fini, par tout ce qu'il y a de relatif dans le monde, l'homme éthique met le comique entre lui et le monde et, ainsi se garantit contre l'éventualité de devenir lui-même comique par l'incompréhension naïve de sa passion éthique. »⁴⁸⁵.

Nous découvrons ici que le comique n'est pas une détermination propre à l'ironie ; elle est au contraire présente à tous les stades inférieurs à celui du religieux chrétien. C'est pourquoi, elle apparaît aussi comme une catégorie centrale de la dynamique des sphères, à partir de laquelle la situation de chaque stade pourra être déterminée : « La hiérarchie des différents stades d'existence s'établit d'après leur rapport avec le comique, suivant qu'ils ont le comique en eux ou en dehors d'eux, pas néanmoins en ce sens que le comique serait ce qu'il y a de plus haut. L'immédiateté a le comique en dehors d'elle, car partout où il y a de la vie il y a de la contradiction, mais dans l'immédiateté il n'y a pas de contradiction, c'est pourquoi elle vient du dehors. »⁴⁸⁶. Après chaque saut marquant le passage à une sphère supérieure, l'individu sera aussi en mesure de percevoir désormais, grâce à sa nouvelle position, le comique inhérent à sa situation antérieure. Ainsi, « L'homme éthique qui a de l'ironie comme *incognito* peut de nouveau voir le comique dans l'ironie, mais n'est justifié à le voir que quand il cesse de se tenir dans l'éthique et ne le voit donc toujours qu'une façon évanouissante. »⁴⁸⁷. Mais à partir de là, s'éclaire également le motif pour lequel le stade ultime de la dialectique échappe à cette détermination.

Le sentiment religieux qui consiste dans l'intériorité cachée est pour cette raison même, inaccessible à la conception comique. Il apparaît alors comme une limite. Se confinant

⁴⁸⁵ PM p. 341

⁴⁸⁶ PM p. 351

⁴⁸⁷ PM p. 352

dans l'intériorité cachée de l'individu, ce sentiment ne peut donc entrer en contradiction avec quelque chose et c'est pourquoi il est étranger à toute idée de comique. Il s'est lui-même rendu conscient de la contradiction que domine l'humour, alors comprise comme le plus haut cercle du comique, et c'est la raison pour laquelle cette contradiction est plus basse que lui, mais aussi contenue en lui.

Comment dès lors, à partir de cette nouvelle détermination, situer la conscience bourgeoise dans la hiérarchie des sphères ? Quel rapport entretient-elle avec le comique ? Rejetée à un stade infra-éthique et infra-ironique, elle semblerait donc représenter une certaine modalité de l'esthétisme. Néanmoins, elle reste marquée par une forte ambiguïté suscitant un doute quant à son appartenance à cette sphère. Si l'individu petit-bourgeois possède ce point commun avec les autres grandes figures de l'esthétique d'évoluer dans le relatif, en revanche il s'en distingue en ce qui concerne son rapport au réel. L'esthéticien vivait dans le possible plus que dans le réel, à l'inverse la mentalité bourgeoise s'ancre dans une réalité vidée de toute possibilité. Au plus loin de la position ironique, elle incarne cet esprit dénué de toute conscience de la contradiction, autrement dit comme cet esprit qui n'a pas le comique en lui. Les petits-bourgeois, particulièrement « bornés en ce qui concerne le comique »⁴⁸⁸, ne possèdent pas cette distance essentielle, propre à l'ironie, laissant apparaître le décalage existant entre leur intérêt proprement fini et la vanité de cette aspiration strictement limitée au monde de la finitude. Murée dans une totale relativité, leur existence se rapporte de façon parodique à toutes les déterminations existentielles. Ainsi, tout comme le bourgeois n'était que relativement ironique par rapport à ceux qu'il considère comme inférieurs à lui, de même il n'est moralement vertueux que comparativement à ceux qui le sont moins que lui. Mais ce rapport fallacieux aux catégories existentielles induit également une dérive totale de cette forme décisive de conscience, à savoir la *conscience de la faute*.

d) La conscience de la faute

C'est au cœur cette problématique que s'inscrit la réflexion de *Climacus* sur l'esprit petit-bourgeois. Plus précisément, elle prend place dans ce chapitre dédié au *pathétique*, dans lequel il s'attache à mettre en évidence comment la conscience de la faute est l'expression décisive du rapport pathétique d'un existant à une béatitude éternelle. Cette conscience

⁴⁸⁸ PM p. 369

essentielle, témoignant d'un approfondissement extrême dans l'existence, ouvre l'accès à la sphère religieuse⁴⁸⁹. Elle désigne cette conscience décisive, parce que totale, de la faute, perpétuellement maintenue et réaffirmée par le souvenir éternel. En effet, « retenir éternellement, par la mémoire, la faute, est l'expression du pathos existentiel, sa plus haute expression, plus haute donc que la pénitence enthousiaste qui veut réparer la faute. »⁴⁹⁰. Toute conception reposant sur une possible réparation – pénitence ou punition – met la faute en rapport avec quelque chose d'extérieur et de fini et apparaît donc comme particulièrement inadéquate. C'est pourquoi, *Climacus* les considère toutes, selon leurs diverses déclinaisons, comme essentiellement plus basses que l'éternel souvenir de la faute.

Parmi toutes ces différentes conceptions, l'auteur du *Post-scriptum* ne manque pas de s'attarder sur le concept bourgeois de la faute et sur le mode de réparation qui y correspond. Pour mémoire, le mode d'être petit-bourgeois avait été défini par lui comme cette manière de faire usage, dans ses rapports avec l'essentiel, du relatif comme étant absolu – avec comme conséquence pour l'individu de s'égarer sur les sentiers du comparatif. C'est maintenant en rapport avec la faute qu'il nous faudra comprendre le déficit essentiel de cette vision de l'existence : « Plus basse (...) est toute conception de la faute qui ne met pas celle-ci, par un souvenir éternel, en connexion avec le rapport à une béatitude éternelle, mais la met en connexion dans la mémoire avec quelque chose d'inférieur, quelque chose de comparatif (sa propre contingence ou celle des autres) et, entre les particularités de la faute, laisse pénétrer l'oubli. Ceci rend la vie facile et sans gêne, comme celle de l'enfant, car l'enfant a beaucoup de mémoire (...) mais pas de souvenance, tout au plus l'intériorité de l'instant. »⁴⁹¹. Etrangère à cette détermination essentielle de l'éternité, la conscience comparative a son *étalon* en dehors d'elle, avec comme conséquence la parfaite relativisation de la conscience de la faute. C'est pourquoi, comme le relève *Climacus* avec une certaine causticité, si le poids de la culpabilité lui paraît insoutenable lorsqu'elle est confrontée le dimanche à l'église à un étalon supérieur au sien, en revanche le lundi en bonne compagnie sa conscience s'allège et le poids ne lui paraît plus si lourd, car le rapport extérieur induit alors une façon de voir toute différente.

Tel est le sort de celui qui, ne se rapportant pas à l'infini dans sa propre intériorité, ignore la mesure de l'éternité. Mais ici il ne s'agit pas de la conscience de telle ou telle faute

⁴⁸⁹ Précisons néanmoins que la conscience de la faute repose encore dans l'immanence. C'est en effet la conscience du *péché* qui symbolise la rupture avec cette sphère et marque le passage à nouveau plan d'existence.

⁴⁹⁰ PM p. 364

⁴⁹¹ PM p. 365

particulière, mais d'une conscience totale dans laquelle l'individu se reconnaît comme essentiellement coupable et cette conscience ne devient décisive que lors de sa mise en connexion avec le rapport à la béatitude.

Mais à toute conception relative de la faute correspond aussi un moyen de réparation, toujours inférieur au souvenir éternel. Car l'idée même selon laquelle un châtement infligé en expiation d'un crime serait en mesure de racheter la culpabilité, annihile l'aspect décisif de la faute⁴⁹², qui se trouve dès lors placée en dehors de toute détermination totalitaire. A cette conception erronée de la faute, car ignorant le rapport à une béatitude éternelle, répond un mode de réparation proportionnel à cette insuffisance : « Une réparation plus basse est le concept bourgeois de la punition. Ce concept correspond à telle ou telle faute et se trouve donc tout à fait en dehors de la détermination de la totalité. »⁴⁹³. En rendant la punition commensurable au crime, la justice des hommes transforme la faute en quelque chose de fini et donc d'inessentiel. Le concept bourgeois de punition repose sur la croyance illusoire selon laquelle le poids de l'expiation est plus lourd que celui du souvenir.

Mais ainsi conçu, le concept de punition témoigne selon *Climacus* d'une certaine puérilité. Car seul l'enfant qui n'a pas de mémoire, ici comprise au sens de la souvenance éternelle, est amené à croire que la punition est ce qu'il y a de plus grave. Or l'esprit bourgeois, dénué de toute intériorité et ne soupçonnant nullement l'infini qu'il recèle en lui, reproduit précisément ce schéma infantin. Aussi *Climacus* achève-t-il son texte consacré à l'esprit petit-bourgeois sur le constat de cette lacune : « qu'est-ce que l'intériorité ? C'est le souvenir. Chez les hommes comparatifs à la douzaine, qui sont comme la plupart des gens ici dans la ville et se ressemblent comme des soldats de plomb dans leur boîte, l'irréfléchi est qu'il manque à toutes leurs comparaisons un vrai *tertium comparationis* ; l'intériorité infantine chez ceux qui sont plus âgés est l'attention sur soi-même, mais ce qui trompe est la quittance. Le sérieux au contraire est le souvenir éternel qu'il ne faut précisément pas confondre avec le sérieux : se marier, avoir des enfants, avoir la goutte, faire passer des examens théologiques, être député ou même bourreau. »⁴⁹⁴. L'allusion à ces différentes tâches concrètes laisse en outre planer une certaine ambiguïté quant à la légitimité du stade éthique.

⁴⁹² « Comparativement, relativement, devant un tribunal humain, conservée par la mémoire (et non par le ressouvenir de l'éternité) *une faute* (entendue collectivement) ne suffit aucunement, et la somme de toutes les fautes pas davantage. Le nœud, cependant, consiste en ceci qu'il est précisément contraire à l'éthique de conduire sa vie dans le comparatif, dans le relatif, dans l'extérieur, et, en dernière analyse, d'avoir pour soi la correctionnelle, la justice de paix, un journal, quelques-uns des notables de sa petite ville, ou la plèbe de la capitale. » PM p. 358

⁴⁹³ PM p. 366

⁴⁹⁴ PM p. 372

e) Le sérieux de l'existence

C'est pourquoi, cette confusion en matière de sérieux appelle un éclaircissement. Toutes ces catégories précédemment tournées en dérision par *Climacus*, car considérées à tort par l'esprit bourgeois comme étant le sérieux de l'existence, sont aussi celles qui avaient été affirmées par Wilhelm dans la seconde partie de *L'Alternative* comme fondatrices de l'éthique. Faut-il dès lors en conclure à une condamnation de la sphère éthique ? En réalité, cette critique ne jette pas le discrédit sur les valeurs éthiques elles-mêmes, mais sur la compréhension bourgeoise de ces valeurs. Si les catégories éthiques – mariage, travail, etc. – étaient censées éveiller l'individu à la conscience de l'infini, l'esprit bourgeois s'y rapporte quant à lui d'une façon parodique, strictement limitée au plan de la finitude. Il se focalise ainsi sur cette seule et unique dimension, accordant une place prépondérante au souci matériel, mais surtout affirmant cette préoccupation comme étant le sérieux de la vie.

Néanmoins, là encore l'idée même de *sérieux* fait l'objet d'une confusion, mise en évidence par Kierkegaard dans les *Œuvres de l'amour*. Il y constate en effet qu'« il n'est pas rare d'entendre le monde déplorer le manque de sérieux de tel ou tel ; mais il s'agit de savoir ce qu'il entend par sérieux et s'il n'y voit pas, en somme, l'agitation où plongent les préoccupations terrestres... »⁴⁹⁵. Pour l'esprit comparatif, et de façon plus générale pour tout individu dont l'existence se confine dans le relatif, toute exigence en matière de sérieux se fonde sur cette même relativité. Aussi l'objet du sérieux sera-t-il toujours en rapport avec quelque chose de fini et donc d'inessentiel, car n'intéressant pas la réalité éthique de l'individu. Ainsi, l'esthète devient sérieux à propos de la dernière pièce jouée au théâtre, le philosophe à propos de ses constructions spéculatives, et l'esprit boutiquier considère quant à lui sa situation pécuniaire comme étant le sérieux de l'existence. Mais peut-être cette préoccupation financière, par rapport à l'exigence du christianisme, est-elle aussi la plus avilissante : « l'argent est le Dieu du monde, qui fait de tout ce qui s'y rapporte, le sérieux. Le simple et noble sage de l'Antiquité ne voulait pas se faire payer pour son enseignement et l'apôtre Paul aimait travailler de ses mains plutôt que de salir l'Évangile, d'avilir sa mission d'apôtre et de falsifier la prédication de la Parole en acceptant de l'argent. »⁴⁹⁶. Trop affairé par cet unique souci, l'individu en arrive à négliger toute préoccupation véritablement essentielle. Car le seul sujet appelant une vraie gravité de sa part, et au regard duquel tout

⁴⁹⁵ OC XIV ; OA p. 77

⁴⁹⁶ OC XIV ; OA p.296

objet fini apparaît comme essentiellement dérisoire, c'est *lui-même* se rapportant à l'absolu qui le fonde : « Le sérieux, c'est le rapport avec Dieu ; partout où un homme soumet ses pensées, ses paroles, ses actes à la pensée de Dieu, il y a sérieux. »⁴⁹⁷

L'esprit petit-bourgeois repose donc sur une méprise essentielle. Mais s'il ignore le sens du sérieux véritable, c'est aussi parce, se rapportant de façon parodique aux catégories éthiques, il échoue à en saisir la signification vraie. Les valeurs éthiques, placées par Wilhelm au centre de son enseignement, étaient censées éveiller l'individu à la conscience de l'infini. Or l'erreur ici consiste précisément à reprendre ces catégories, mais sans s'être choisi soi-même, sans avoir effectué ce mouvement de l'infini menant l'homme à la conscience de l'éternel. On comprendra mieux dès lors le sens de ce rapport parodique dénoncé par Kierkegaard. La vie éthique, lorsqu'elle est retranchée de ce mouvement, ne devient ni plus ni moins que cette vie banale, médiocre et rassurante dans laquelle la mentalité bourgeoise s'ensommeille. Explicitement déterminée comme telle par *Anti-Climacus* sous la désignation d'esprit boutiquier et terre à terre, cette mentalité achoppe sur la finitude et échoue à se libérer de son horizon spirituellement limité.

Cette différence entre la vie au stade éthique et la vie bourgeoise se donne à comprendre concrètement comme un rapport falsifié aux différentes catégories éthiques. Comble du non-engagement existentiel, cet état d'esprit conventionnel et sclérosé s'approprie l'éthique, mais en détournant ses valeurs de leur vocation originelle. Aussi les catégories générales et normatives dont Wilhelm faisait l'éloge ne se confondent-elles nullement avec la tiédeur de l'échelle bourgeoise et convenue des valeurs. Mais dans cet intervalle maintenu entre la banale tranquillité de l'existence de l'éthicien et la médiocrité du monde petit bourgeois se donne aussi à comprendre toute la difficulté de la réalisation de l'éthique. Si dans le vocabulaire de Wilhelm l'existence au stade éthique apparaissait comme une vie ordinaire et conforme au général, c'est en un sens dénué de toute connotation péjorative, ordinaire n'étant pas synonyme ici de banal, mais s'opposant terme à terme à l'extraordinaire au sens esthétique du terme. Aussi, malgré son apparente simplicité, cette vie éthique conforme à la généralité implique-t-elle rigueur et profondeur, à l'opposé de la bourgeoisie qui mène une vie superficielle et conventionnelle. C'est pourquoi, en accord avec la difficulté inhérente à la réalisation de l'éthique, Wilhelm définit-il le véritable homme ordinaire, c'est à dire celui qui par un effort constant et soutenu s'attache à réaliser

⁴⁹⁷ OC XIV ; OA p. 296

l'humain en sa généralité, comme étant le seul véritable homme extraordinaire. L'intensité de l'effort devient ici le critère décisif. L'éthicien est en effet celui qui s'attache à mettre son existence en accord avec les idées morales dont il est le défenseur. C'est pourquoi, « tout homme dont la vie exprime de façon médiocre le général n'est pas pour cela un homme extraordinaire, car on diviniserait alors la banalité ; pour mériter vraiment ce nom, il faut aussi s'enquérir de la force intensive avec laquelle on accomplit le général. »⁴⁹⁸.

La différence entre le stade esthétique et le stade éthique se donnait à comprendre en terme de rapport à la réalité. Tandis que l'esthéticien vivait dans le possible, l'éthicien vit quant à lui dans le réel. Par le choix absolu de soi, il s'est aussi affirmé comme un moi réel, devenant concret par une vie sociale et conforme aux bonnes mœurs. Assumant les différentes tâches inhérentes à sa condition concrète, l'éthicien est cet homme qui travaille, se marie, a des enfants, etc.. C'est en ce sens qu'il est un homme du commun, mais commun ne se confond pas ici avec banal. Or, il semblerait que dans cet écart naît aussi précisément la confusion entre la vie éthique et la vie bourgeoise. Les catégories éthiques véritables ouvrent déjà l'espace du religieux en ce sens qu'elles éveillent l'homme à la conscience de l'infini. Le mariage en est ici l'exemple le plus représentatif. Plus qu'une catégorie purement éthique, il incarnerait plutôt cette synthèse éthico-religieuse, fondée sur un amour portant déjà le sceau de l'éternité. A l'opposé, le protocole bourgeois, faisant primer l'intérêt sur l'amour, transforme le mariage en une institution servant l'égoïsme et l'intérêt fini.

Mais ici le véritable problème consiste en ce que, dépassant largement le simple champ de la conscience bourgeoise, cette dérive paraît maintenant toucher la majorité de ses contemporains. Aussi le jugement semble-t-il désormais porter sur l'époque dans sa généralité, globalement dominée par cet esprit. Kierkegaard constate en effet avec amertume dans ses *Papirer* : « L'amour et le mariage ne font que corroborer plus profondément l'amour-propre en se mettant à deux pour être égoïstes. C'est cela même qui rend les gens mariés si contents, si pleins d'une prospérité végétative – car le pur amour ne convient pas à l'existence terrestre comme l'amour-propre. Le solitaire pour cette raison manque d'amour-propre, ce qu'expriment les gens mariés en disant : c'est un égoïste... parce qu'eux partent du principe que le mariage est l'amour. »⁴⁹⁹.

⁴⁹⁸ OC IV ; A2 p. 296

⁴⁹⁹ *Pap.* VIII A 190 (1847)

Et de même en ce qui concerne le *travail*. Tandis que Wilhelm comprenait le devoir de travailler pour vivre comme l'expression de l'humain en sa généralité, comme le témoignage de la liberté de l'homme dominant la nature par son travail, cette catégorie se trouve désormais reléguée sous la considération du *gagne-pain*. Se méprenant sur le sens de cette activité par laquelle l'homme lutte pour s'acquérir lui-même, l'esprit de l'époque la détourne de sa valeur véritable. Alors détaché de toute vertu éducatrice et ennoblissante, le travail ne devient ni plus ni plus moins que le moyen d'amonceler des fortunes, « car gagner de l'argent : voilà le sérieux ; en gagner beaucoup, même en vendant des êtres humains, voilà le sérieux ; en gagner à la pelle en tenant un abominable commerce de diffamation, voilà le sérieux. (...) L'argent, l'argent : voilà le sérieux. Telle est l'éducation que nous recevons dès la plus tendre enfance et qui nous assujettit au culte impie de Mammon. »⁵⁰⁰. La critique à laquelle se livre Kierkegaard ne remet pas en cause le mariage ou le travail en tant que tels. Elle semble plutôt dénoncer une dérive des catégories éthiques qui ne tient pas à ces valeurs elles-mêmes, mais à leur falsification. C'est pourquoi, comme le souligne H.B. Vergote, s'il est possible de parler d'une dérive du stade éthique abandonné à lui-même, « il est important de pouvoir montrer que cette dérive, si elle est dérive du péché, n'est pas imputable aux déterminations éthiques elle-mêmes, dont la fonction demeure toujours de fixer dans la temporalité le sens d'une instantanéité innocente, mais à ceux de plus en plus en plus nombreux, qui s'y installent avec une conscience qui n'a pas mûri la conscience du péché. »⁵⁰¹.

⁵⁰⁰ OC XIV; OA p. 297

⁵⁰¹ SR I p. 294

Conclusion provisoire

Toute cette réflexion sur l'éthique kierkegaardienne nous aura permis d'affiner notre perception du schème de la dialectique des stades. Comprise à partir de la position éthique, la tripartition initiale se révèle en réalité être fondée sur une dichotomie fondamentale opposant la sphère de l'imaginaire à celle de la réalité. Or, le stade éthique commande précisément ce passage. Si selon toutes ses déterminations le concept d'éthique se comprend comme un choix mettant fin à la virtualité esthétique, il repose néanmoins sur une ambivalence décisive. Compris comme décision de l'individu, il se rapporte proprement à la pensée kierkegaardienne, dans son opposition au piège spéculatif. Déterminé comme vie normative et conforme à la généralité (Wilhelm), il reproduit la morale hégélienne, telle qu'elle est définie dans les *Principes de la philosophie du droit*. Conformément aux propositions développées dans le chapitre consacré à la *morale objective*, Wilhelm représente ce personnage pour qui les lois et les institutions « ne sont pas quelque chose d'étranger au sujet, mais elles reçoivent de lui le témoignage de leur spiritualité en tant qu'elles sont sa propre essence. Il y a sa fierté, et il vit en elles comme dans un élément inséparable de lui. C'est une relation immédiate et plus identique encore que la confiance et la foi. »⁵⁰². Mais s'il est déjà largement imprégné par la détermination hégélienne de la morale, le stade éthique est aussi explicitement désigné comme une médiation.

Encore retenue par l'esthétique, mais toujours déjà happée par le religieux, l'importance de cette sphère semble se justifier par son rôle transitif. Pensée à partir de ce stade médian, la compréhension du rapport entre dialectique hégélienne et dialectique kierkegaardienne laisse donc place à une certaine ambiguïté. Ce n'est qu'à partir de cette nouvelle détermination posée dans le *Concept d'angoisse*, la *seconde éthique*, dont les commandements fondés sur l'autorité du Christ rompent avec toute morale finie, que le concept d'éthique se disjoint radicalement de la conception hégélienne. Mais de là, il ne faut pas conclure à un modèle de dialectique imitant initialement, tant par sa forme que par son contenu, celle de son adversaire, pour s'en séparer par la suite et la critiquer⁵⁰³. Aussi comme

⁵⁰² Hegel ; *Principes de la philosophie du droit*, § 147, p.191

⁵⁰³ Kierkegaard reconnaît lui-même avoir subi dans sa jeunesse l'influence de Hegel, mais seulement en ce qui concerne dans sa thèse de doctorat, le *Concept d'ironie*, la question de la *totalité*, et non le problème de la dialectique : « Sous l'influence où j'étais de Hegel et de toute la pensée moderne, sans assez de maturité pour bien saisir la vraie grandeur, je me suis quelque part dans ma thèse, laissé aller à indiquer comme une imperfection chez Socrate qu'il n'avait pas d'œil pour la totalité mais ne considérait les individus que sous l'angle du nombre. O sot hégélien que j'étais, n'est-ce pas justement là la preuve souveraine de la grandeur éthique de Socrate. » *Pap. X 3 A 477* (1850)

le souligne H.B. Vergote, « parler d'un hégélianisme primitif de Kierkegaard, bientôt dépassé par autre chose qu'on nommera le religieux, relève d'une illusion (...) dont les effets se font sentir sur la compréhension de l'attitude générale de Kierkegaard, notamment lors de la polémique de *l'Instant*, où il s'agit de toute évidence de détruire un des éléments majeurs de ce qu'on a nommé l'éthique du religieux. (...) Le fait que le stade éthique s'exprime comme naturellement en langage hégélien, et cela jusque dans le *Livre sur Adler*, (...) prouve que telle est sans doute la langue naturelle de cette position. Mais (...) le même langage hégélien est particulièrement inapte à comprendre le religieux. »⁵⁰⁴. Nous allons maintenant tenter de comprendre le rapport existant entre ces deux philosophies à partir de cette proximité apparente, ou plutôt à partir des éléments communs sur lesquelles toutes deux s'élaborent, pour se séparer ensuite.

⁵⁰⁴ SR I p. 299

III) Le secret de l'existence

« La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de celle-ci. Mon propos est de collaborer à ce que la philosophie se rapproche de la forme de la science – se rapproche du but, qui est de pouvoir se défaire de son nom *d'amour du savoir* et d'être *savoir effectif*. »

Hegel, Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 30

« La science se détourne toujours davantage de l'impression première de l'existence, il n'y a rien à éprouver, rien à ressentir, tout est fini, et la tâche de la spéculation consiste à étiqueter, classer et mettre méthodiquement en ordre les différentes déterminations de la pensée. On n'aime pas, on ne croit pas, on n'agit pas, mais on sait ce qu'est l'amour, ce qu'est la foi, et seule se pose la question de leur place dans le système. »

Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, p. 231

La clé de son opposition à Hegel, Kierkegaard nous la révèle dès l'incipit de son premier ouvrage. S'attaquant à la thèse développée dans la *Science de la logique*, affirmant l'identité de l'intérieur et de l'extérieur, il oriente d'emblée le débat en direction de ce problème fondamental pour lui, à savoir le problème de l'intériorisation : « Peut-être, cher lecteur, as-tu parfois quelque peu mis en doute l'exactitude de la thèse philosophique connue suivant laquelle l'extérieur est l'intérieur, et l'intérieur, l'extérieur. Peut-être as-tu personnellement recelé un secret trop cher à tes yeux, dans sa joie ou dans sa douleur, pour le communiquer à autrui. Peut-être la vie t'a-t-elle mis en contact avec des gens que tu as soupçonné dans un cas analogue, sans pourtant que ta maîtrise ou tes habiles manœuvres aient été en mesure de percer leur mystère. »⁵⁰⁵. Le secret de l'intériorité opposé à la manifestation dans l'extériorité, tel est donc le mot d'ordre qui guidera aussi notre lecture du parcours kierkegaardien dans son opposition à la philosophie hégélienne.

⁵⁰⁵ OC III ; A1 p.3

1) La dialectique hégélienne : l'identité de l'intérieur et de l'extérieur

Se comprenant essentiellement comme pensée du devenir, la philosophie hégélienne, telle qu'elle se déploie dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, ne décrit rien d'autre que l'évolution censée mener la conscience naturelle jusqu'au savoir absolu, autrement dit jusqu'à la conscience philosophique. Tel est le projet annoncé par l'auteur dans l'Introduction : « comme cette exposition n'a pour objet que le savoir dans son apparition phénoménale, elle ne semble pas être elle-même la science libre qui se meut dans sa figure caractéristique propre, mais peut être prise de ce point de vue, comme la voie que suit la conscience naturelle dans sa marche insistante vers le savoir vrai ; ou comme l'itinéraire de l'âme qui parcourt la série de ses configurations comme autant de stations préimplantées pour elle par sa propre nature, afin de se purifier jusqu'à devenir esprit, en parvenant, par la découverte et expérience complète de soi, à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même. »⁵⁰⁶. En ce sens, la *Phénoménologie de l'Esprit* se donne à comprendre comme le parcours retraçant l'expérience de la conscience.

La vérité, entendue par Hegel au sens classique d'adéquation du pensé et du réel, ne se révèle qu'au terme du processus dialectique. La conscience se détermine en effet comme cette instance maintenant un intervalle constitutif entre l'être et la pensée, le sujet et l'objet, l'extérieur et l'intérieur, constitutif car celui-ci commande aussi précisément tout le mouvement dialectique. C'est pourquoi, cet écart, que Hegel nomme le *négatif*, doit être compris comme un principe moteur et non comme une simple rupture, une solution de continuité figeant la progression : « La non-identité qui se produit dans la conscience entre le Je et la substance qui est son objet, est la différence, le *négatif* tout simplement. On peut regarder celui-ci comme le *manque* de l'un et l'autre, mais il est leur âme, leur principe moteur. »⁵⁰⁷. Si le négatif se comprend donc dans un premier moment comme écart au sein même de la conscience entre le Je et l'objet, c'est aussi précisément par ce travail du négatif que l'altérité en arrive aussi à être dépassée pour mener à une parfaite adéquation. Le parcours de la *Phénoménologie* se conclut ainsi par ce moment où l'esprit a alors « rendu son existence identique à son essence ; il est à lui-même, tel qu'il est, objet, et l'élément abstrait de l'immédiateté et de la séparation du savoir et de la vérité est dépassé. L'être est absolument intermédié – il est un contenu substantiel qui est tout aussi immédiatement

⁵⁰⁶ *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de l'allemand par J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 83

⁵⁰⁷ PE p. 51

propriété du Je, est dans la modalité du Soi-même, ou encore : est le concept. C'est par là que se conclut la phénoménologie de l'esprit. Ce que l'esprit se prépare en elle, c'est l'élément du savoir. Or, dans cet élément, les moments de l'esprit se répandent sous la *forme de la simplicité* qui connaît son objet en ce que cet objet c'est elle même. Ils ne se dispersent plus dans l'opposition de l'être et du savoir, mais demeurent dans la simplicité du savoir, sont le vrai dans la forme du vrai, et leur diversité n'est que diversité de contenu. Leur mouvement qui s'organise en un tout dans cet élément, est la *logique* ou *philosophie spéculative*. »⁵⁰⁸. La *Phénoménologie*, s'achevant par ce moment où l'être, absolument intermédiaire, est le concept, se donne ainsi à comprendre comme la première partie d'un système dont elle annonce et prépare la réalisation.

C'est dans la première partie de *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*, la *Science de la logique*, que se déploie la théorie du *concept*. Le système ne retrace rien d'autre que l'histoire de son développement. A la fois principe et fin de tout, celui-ci *est* aussi tous les moments de la dialectique. Par *concept*, Hegel ne nous renvoie donc ici, non pas à une simple abstraction formelle, mais à un processus d'auto-déploiement, se définissant plutôt selon B. Bourgeois comme « un sens universel qui, par un mouvement propre – intérieur, immanent – de négation de lui-même, se particularise, se différencie, se détermine et, par là, se donne un contenu ou se concrétise. Ainsi, l'être, comme sens inaugural de l'*Encyclopédie* hégélienne, se nie, par son indétermination même, en non-être, se pose, par conséquent, comme identité de l'être et du néant, c'est à dire comme devenir, processus qui se poursuit jusqu'à la position de l'être comme ce savoir absolu qui le prend d'abord pour objet. »⁵⁰⁹. Si la philosophie hégélienne se conçoit essentiellement comme une philosophie du concept, c'est en ce sens qu'elle tend au dépassement de l'identité et de la différence dans l'unité du concept, ou encore à la réconciliation du sujet et de l'objet, à l'unification de la forme et du contenu, de la pensée et de l'effectivité, dans l'identité du concept.

Le *concept* se comprend donc à la fois comme *devenir* et comme *négation*, ou plutôt comme processus dont le *négatif* est aussi le principe moteur. C'est en effet par la négation qu'il devient effectif. Pour cette raison, cette négation qui est aussi une médiation, ne doit pas être comprise au sens d'une contradiction logique et destructrice, mais comme le

⁵⁰⁸ PE p. 51

⁵⁰⁹ B. Bourgeois, *Hegel*, Paris, Ellipses, 1998, p. 56

principe même du devenir. Toute détermination, quelle qu'elle soit, devra d'abord subir une violence, celle de la négation de son identité, pour qu'à l'issue de cette épreuve puisse aussi surgir une phase de réconciliation dans laquelle chacun des deux termes se reconnaîtront l'un dans l'autre comme appartenant à un même Tout. Cette négation-médiation, qui *supprime* et qui *conserve*, qui *nie* et qui *pose* à la fois⁵¹⁰, commande ainsi tout le mouvement dialectique. Aussi Hegel peut-il la définir en ces termes dans la *Phénoménologie de l'Esprit* : « la médiation n'est rien d'autre que l'identité à soi-même en mouvement, ou encore, elle est la réflexion en soi-même, le moment du Je qui est pour soi, la négativité pure, ou [rabaissé à sa pure abstraction] le *simple devenir*. »⁵¹¹. Ce moment négatif apparaît donc comme le principe du devenir, en ce sens qu'il est aussi le moteur même de toute la dialectique. Celui-ci permet par un effet de renversement de passer de cette identité à soi abstraite à une identité concrète de l'être et du sens qui clôt aussi tout le mouvement.

C'est dans *La Science de la logique* que s'expose plus précisément le mouvement de déploiement par lequel le concept devient effectif. Le concept, autrement dit tout ce qui a une réalité logique, ou encore tout ce qui est vrai en général, comporte nécessairement trois moments ou trois *côtés*⁵¹². Le premier côté, *abstrait*, relève de *l'entendement*. Par entendement, Hegel désigne ici le moment de l'identité à soi-même de toute détermination finie, celui où $A = A$: « La pensée en tant qu'*entendement* s'en tient à la détermination fixe et à son caractère différenciel par rapport à d'autres ; un tel abstrait borné vaut pour elle comme subsistant et étant pour lui-même. »⁵¹³. En identifiant ainsi un être à lui-même, l'entendement le différencie et l'abstrait de tout le reste, et pour cette raison celui-ci apparaît aussi comme une véritable puissance de séparation. Cette faculté qui dissocie, qui sépare maintient en effet toutes déterminations les unes par rapport aux autres dans un pur rapport d'extériorité. Par cette activité séparatrice, l'entendement interdit donc de considérer l'être en sa vérité de tout. C'est pourquoi, « ce qui relève de l'entendement n'est assurément pas quelque chose

⁵¹⁰ Mais c'est là aussi toute l'ambiguïté de l'«Aufhebung» que dénonce Kierkegaard, notamment dans ce texte du *Post-scriptum* où il tente de percer à jour l'inconsistance d'un tel concept : « Expliquer quelque chose, cela signifie-t-il l'abolir ? Je sais bien que le mot *aufheben* a dans la langue allemande des sens différents et même contradictoires : on a assez souvent rappelé qu'il peut signifier aussi bien *tollere* que *conservare*. (...) Il y a dans le parler populaire une expression simple par laquelle on indique humoristiquement l'impossible : à la fois avoir la bouche pleine de farine et souffler ; c'est à peu près ce tour d'adresse que fait la spéculation quand elle emploie un mot qui désigne justement son propre contraire. » PM p. 147

⁵¹¹ PE p. 40

⁵¹² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques : I. La science de la logique*. trad. de l'allemand par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970. Ed. de 1830, § 79 – 82, p. 342 – 344.

⁵¹³ E. SL, § 80, p. 343

d'ultime, mais est bien plutôt fini et, plus précisément, d'un genre tel que, poussé à son extrémité, il se renverse en son opposé. C'est la manière de faire de la jeunesse que de se jeter çà et là dans des abstractions, alors que, par contre, l'homme qui a l'expérience de la vie ne s'engage pas dans l'abstrait "*ou bien...ou bien*", mais s'en tient au concret. »⁵¹⁴. Aussi, la logique hégélienne, en tentant de surmonter les séparations et les abstractions introduites par l'entendement, entend-t-elle précisément dépasser la logique traditionnelle, qui pensant selon l'entendement, se construit sur le mode abstrait de l'« ou bien...ou bien ». La logique ordinaire, comprise comme logique de l'entendement devient alors simplement l'un des moments, le premier, du processus du *concept*.⁵¹⁵

Néanmoins, ce premier moment de l'affirmation de soi, par lequel toute détermination fixée dans sa propre identité se distingue par là même de tout le reste, porte aussi en lui sa propre négation. Il appartient en effet à la nature même de tout ce qui est fini de se supprimer soi-même et de passer dans son contraire. Toute détermination quelle qu'elle soit contient donc aussi en soi sa propre suppression. Ce deuxième côté du logique, nommé *dialectique* ou *négativement-rationnel*, représente ainsi ce moment par lequel tout A est aussi non-A. Autrement dit, l'identité à soi est aussi toujours aussi différence d'avec soi : « Le moment *dialectique* est la propre auto-suppression de telles déterminations finies, et leur

⁵¹⁴ E.SL, Add. § 80, p. 510. Néanmoins, si l'entendement interdit de considérer l'être dans sa vérité de tout, il n'en demeure pas moins un moment essentiel. Il est en effet défini dans la *Phénoménologie de l'Esprit* comme cette puissance absolue capable de diviser ce qui en vérité ne peut-être divisé, c'est à dire le Tout, et qui pour cette raison à la force d'engendrer le mouvement : « Mais cet état de *dissociation* et d'ineffectivité est lui-même un moment essentiel ; car c'est uniquement parce que le *concret* se scinde et fait de soi un ineffectif qu'il est ce qui se meut. L'activité de dissociation est la force propre et le travail de *l'entendement*, de la plus étonnante et de la plus grande puissance qui soit, ou, pour tout dire : de la puissance absolue. » p. PE 48.

Ici nous pouvons supposer un lien entre cette détermination de l'entendement et l'intitulé de l'ouvrage de Kierkegaard : *Enten...eller* attaquant dès l'incipit la thèse défendue dans *La Science de la logique* qui affirme l'identité de l'intérieur et de l'extérieur. Comme en réponse à la formule hégélienne, qui fait de l'« ou bien...ou bien » une expression de l'abstraction, Kierkegaard fait de cette alternative le choix marquant l'avènement de toute vie concrète, celle par laquelle l'individu en arrive justement à faire le saut hors de l'abstraction.

⁵¹⁵ Reposant sur le principe de la séparation de la forme et du contenu, la logique traditionnelle ne fait qu'indiquer les conditions formelles de l'appréhension du vrai. Comme l'explique en effet B. Bourgeois, celle-ci distingue « le substrat de cette forme, le sujet réel lui-même, et le contenu ou la matière de cette forme, l'objet ou la chose ; elle pose ainsi l'extériorité réciproque des trois termes : le Moi, le concept et le réel, le concept jouant le rôle de l'élément par lequel les extrêmes sont mis en rapport sans s'identifier entre eux, pas plus qu'ils ne sont identiques à cet élément intermédiaire. » (E.SL, p. 78). Si la logique ordinaire instaure donc un rapport d'extériorité entre le sujet, l'objet et cet élément médiateur, censé les relier entre eux, qu'est le concept, la logique hégélienne réfute quant à elle ce présupposé de la séparation. Elle porte sur les déterminations mêmes de l'être en son sens d'être et tend dans un même mouvement, à la réconciliation du sujet et de l'objet par le biais du concept : cette pensée logique « est celle d'un sujet qui s'est élevé au-dessus de sa subjectivité et qui est devenu l'être-là du pur concept comme tel. Elle constitue ainsi l'élément où l'immédiateté et la consistance du sens viennent se démontrer comme l'être du *sens*, c'est à dire de ce qui est essentiellement direction, devenir, vie, concrétité en soi même... » (E.SL, p.88).

passage dans leurs opposées. »⁵¹⁶. Ce que Hegel explicite par l'exemple suivant : affirmer que l'homme est mortel revient à dire que la vie porte en elle le germe de la mort, ou encore que le fini se contredit lui-même et par là se supprime⁵¹⁷. C'est pourquoi, le dialectique doit aussi être compris comme *l'âme motrice* de toute la progression dans la mesure où il est le principe même de l'élévation au-dessus du fini.

Par ce moment négatif, c'est donc aussi toute la dialectique qui acquiert un sens positif s'exprimant par ce troisième côté du logique, le *spéculatif* ou *positivement-rationnel*. Le spéculatif consiste en la réconciliation des différences que l'entendement avait fixées dans leur identité à soi et que la raison négative avait détruites en montrant comment celles-ci, puisque se contredisant, se suppriment en réalité elles-mêmes : « Le *spéculatif* ou *positivement-rationnel* appréhende l'unité des déterminations dans leur opposition, l'*affirmatif* qui est contenu dans leur résolution et leur passage [en autre chose]. »⁵¹⁸. La logique hégélienne apparaît donc comme une logique de la raison, alors comprise comme totalisation, parce que réconciliant dans une même unité concrète l'identité de l'identité et de la différence. Mais de cette unification surgit aussi précisément le sens de l'être, car comme l'explique B. Bourgeois « le moment spéculatif de l'être fait de celui-ci une auto-différenciation de son identité à soi, c'est à dire précisément un sens (un sens, c'est une différence identifiée en elle-même. »⁵¹⁹. Le spéculatif marque alors la réalisation de cette totalité concrète dans laquelle s'identifie désormais ce qui est pareillement l'être du sens et le sens de l'être. Telle est précisément la signification de ce dernier moment de la dialectique : la pensée y reflète ce qui est simplement le sens de l'être, sans lui plaquer par force une signification arbitraire.⁵²⁰

Lorsque la totalité du processus du concept est achevé, mettant ainsi terme à l'opposition de l'être et du savoir, Hegel parle alors désormais de l'*Idée*. *L'Encyclopédie* qui

⁵¹⁶ E.SL, § 81, p. 343

⁵¹⁷ Cf. E.SL, Add. § 81, p. 513

⁵¹⁸ E.SL, § 82, p. 345

⁵¹⁹ B. Bourgeois, *Hegel*, p. 62-63

⁵²⁰ Mais parce que la logique spéculative se comprend comme ce processus rationnel de totalisation menant de l'être comme être à l'être comme savoir de soi, elle surmonte précisément la logique ordinaire. La philosophie hégélienne entend ainsi dépasser toutes les philosophie de l'entendement, culminant avec le kantisme. Si Hegel reprend ici la distinction établie par Kant entre l'entendement comme faculté de dissociation et la raison comme faculté de totalisation (cf. E.SL, Add. § 45, p. 502, pour lui la philosophie doit se comprendre comme l'exercice de la raison – ce que Kant avait jugé illusoire – et non de l'entendement. Aussi la dialectique s'achève-t-elle par ce moment où la raison positive considère comme appartenant à une même totalité organique, ces déterminations que l'entendement avait opposées les unes aux autres en les séparant et les isolant.

se divise en trois parties retrace les différents moments de son développement. Chacun de ses moments se présente comme un cercle se bouclant lui-même, exposant ainsi successivement l'Idée selon chacune de ses déterminations particulières. Aussi le Tout se comprend-t-il comme un *cercle de cercles*⁵²¹, dont chacun n'est que l'un des moments nécessaires et dont le système global constitue l'Idée dans sa totalité.

La Logique ne constitue que le début du processus dialectique dans la mesure où elle est la science de l'Idée en et pour soi, l'Idée pure se réalisant dans l'élément abstrait de la pensée. A son moment logique, l'Idée, comme réalisation du processus conceptuel se comprend comme la vérité, se définissant ici comme adéquation du réel et du conceptuel. Tout objet, tout être effectif, n'est vrai, n'est l'Idée, que lorsque sa réalité correspond aussi à son concept : « L'Idée est le Vrai *en et pour soi, l'unité absolue du concept et de l'objectivité*. Son contenu idéal n'est aucun autre que le concept en ses déterminations ; son contenu réel est l'exposition de celui-ci, qu'il se donne dans la forme d'un être-là extérieur. »⁵²². En ce sens, l'Idée, comprise comme le travail de la raison, réconcilie toutes les déterminations que l'entendement maintenait comme nécessairement contradictoires. Elle réalise l'unification effective de l'identité et de la différence, autrement dit du sujet et de l'objet, du fini et de l'infini, de l'intérieur et de l'extérieur : « L'Idée peut être saisie comme la *raison* (c'est là la signification philosophique propre du mot "raison"), puis comme le *sujet-objet*, comme l'*unité de l'idéal et du réel*, du *fini et de l'infini*, de l'*âme et du corps*, comme la *possibilité qui a, en elle-même, son effectivité*, comme ce dont la *nature* ne peut être *conçue que comme existante*, etc. ; parce qu'en elle sont contenus tous les Rapports de l'entendement, mais dans leur *infinie* rentrée et identité en eux-mêmes. »⁵²³.

Mais ainsi réalisée, l'Idée ne devient identité concrète que dans l'élément abstrait de la pensée. Autant dire qu'à son moment logique, elle reste encore un pur *en soi* ; le sens de l'être y est identiquement l'être du sens. Il lui faudra donc sortir d'elle-même, se confronter à l'altérité, pour se poser réellement en sa vérité d'identité concrète de l'identique et du différent. Cet Autre d'elle-même prend alors forme de la *Nature*, comme manifestation du sens. L'Idée, en s'aliénant dans son autre naturel, s'extériorise alors dans ce qu'il y a de plus étranger à elle, à savoir le monde sensible.⁵²⁴

C'est pourquoi, dans un deuxième moment, *L'Encyclopédie* se donne comme

⁵²¹ Cf. E.SL, § 15, p. 181

⁵²² E.SL, § 213, p. 446

⁵²³ E.SL, § 214, p. 447

⁵²⁴ Cf. E.SL, éd. de 1817, § 11, p. 162

Philosophie de la Nature, autrement dit comme la science de l'Idée en son être-autre. Mais alors entendue comme aliénation, comme extériorité à soi-même, comme dispersion dans le monde fini, l'Idée porte aussi en elle une contradiction qui la voue à l'anéantissement, puisqu'elle échoue à réunifier les deux pôles contradictoires de l'interne et l'externe. Pour cette raison, comme l'explique B. Bourgeois « si l'être n'était que nature, il resterait donc pris dans cette contradiction non surmontée, et, de la sorte, ne serait pas. Si la nature est, c'est qu'elle profite de l'être dans lequel son identité interne s'extériorise ou se manifeste pour elle-même, et tel est l'esprit. Avec l'esprit, le sens se dit comme tel à même le sensible. »⁵²⁵.

Aussi *L'Encyclopédie* s'achève-t-elle par la *Philosophie de l'Esprit* comme science de l'Idée qui, de son être-autre, fait retour en soi-même.⁵²⁶ Encore inconsciente d'elle-même, simple *en soi* au moment logique, l'Idée devient *pour soi* en se niant, en s'actualisant dans son autre naturel, c'est à dire encore en s'extériorisant dans ce qu'il y a de plus étranger à elle, à savoir le monde de la finitude, pour enfin se retrouver elle-même, revenir à soi, devenir *en et pour soi* par l'intermédiaire de l'histoire et des activités humaines. Ainsi le mouvement dialectique ne retrace rien d'autre que l'histoire de l'Esprit, c'est à dire de l'Absolu, se réalisant et advenant à lui-même.

Dernier moment du processus, L'Esprit représente cette totalité restaurant désormais l'identité concrète du sens et de la réalité, autrement dit du concept et de l'objectivité : « L'esprit est le concept effectivement réalisé qui est pour lui même, qui a lui-même pour objet. C'est dans cette unité présente en lui, du concept et de l'objectivité que consistent en même temps sa vérité et sa liberté. »⁵²⁷. En ce sens, l'Esprit n'est l'être libre et vrai qu'en tant que dans son identité à soi, il ne pose pas la différence hors de lui, mais la contient en lui ; il renferme, retient en soi, cette altérité qui en existant librement hors de lui le limiterait et donc le nierait. S'il se comprend comme totalité effective, l'Esprit n'est donc tel que parce qu'il accueille en lui l'Autre, le fini, le différent : « la liberté de l'esprit n'est pas simplement une indépendance à l'égard de l'Autre à l'extérieur de l'Autre, mais une indépendance à l'égard de l'Autre conquise dans l'Autre, - elle ne parvient pas à l'effectivité par la fuite devant l'Autre, mais par la victoire sur lui. (...) cette relation à l'Autre est, pour l'esprit, non pas simplement possible, mais nécessaire, parce qu'il parvient grâce à l'Autre et à la

⁵²⁵ B. Bourgeois, *Hegel*, p. 31

⁵²⁶ E.SL, § 18, p. 184

⁵²⁷ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III. *Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, Add. § 382, p. 392

suppression de celui-ci (...) à être en fait cela même qu'il doit être selon son concept, à savoir l'idéalité de l'extérieur, l'Idée retournant, de son être-autre, en elle-même (...). L'Autre, le négatif, la contradiction, la scission, appartiennent ainsi à la nature de l'esprit »⁵²⁸. Car la vérité de l'Esprit n'est jamais séparation ou exclusion, mais unification, participation effective à la totalité. L'Esprit est l'être qui ayant dépassé toute contradiction repose désormais dans une parfaite identité à lui-même. Il se donne alors comme unification concrète de l'être et du sens, où l'être se sait désormais comme savoir absolu de lui-même, comme manifestation du sens à même l'être. Le processus dialectique s'achève ainsi par ce moment où *l'esprit absolu*, alors compris savoir absolu de l'absolu fonde aussi tout l'ensemble de l'être. En ce sens, ce procès ne décrit donc rien d'autre que le devenir de l'absolu, mais d'un absolu, qui subsumant toute différence, n'est plus rien de délié, de séparé.

2) La vérité du Tout-Autre

Mais si l'absolu, le vrai, tel qu'il se déploie au cœur de la philosophie hégélienne, se comprend comme la résolution de cet écart entre l'être et le savoir, le sujet et l'objet ou encore l'intérieur et l'extérieur, cette identification est précisément celle à laquelle s'oppose la pensée kierkegaardienne. Celle-ci tend précisément à récuser cette dialectique qui, par le biais de la négation médiatisante, résorberait à son terme toutes contradictions. Car si le processus dialectique requiert bien l'altérité pour se construire, en revanche la différence tend toujours à être surmontée au terme du processus. En ce sens, la philosophie spéculative lève le principe de contradiction, en reléguant toute pensée de la séparation, de l'alternative dans la sphère de l'entendement. L'absolu n'est tel que parce qu'il contient en lui tout ce qui est autre que lui, à savoir toutes ces déterminations finies qu'il nie en les posant en lui comme de simples moments négatifs. Il ne repose donc dans une pleine identité à soi que dans la mesure où cette identité s'aliène, se différencie, pour s'édifier en une totalité effective. Mais si l'absolu n'est pas délié, il n'est donc plus le transcendant. En ce sens, la philosophie hégélienne volatilise le paradoxe absolu en le réduisant à un simple paradoxe relatif visant à être dépassé. Ici c'est donc la question du paradoxe, comme contradiction qui ne se laisse pas médiatiser, qui est en jeu pour Kierkegaard. Toute sa dialectique qualitative se construit autour de cette seule exigence : préserver l'existence d'un paradoxe irréductible à toute pensée.

⁵²⁸ E. SL, Add. § 382, p.392

a) Le paradoxe absolu

Le savoir pour Hegel, ou la philosophie, annihile toute différence entre l'intérieur et l'extérieur. C'est là le résultat auquel la logique, comme modèle idéal du savoir, aboutissait avec cette conception du vrai ou de l'idée comme unité du concept et de l'objectivité. L'objet devient indifféremment le savoir et le savoir, l'objet. Autant dire que toute distinction entre eux se trouve dissoute. Et cette identification est précisément celle que dénonce Kierkegaard, notamment à travers la voix de *Climacus* : « Le savoir spéculatif n'est donc pas comme un autre savoir, quelque chose d'indifférent en ce qui concerne la chose qui est sue (en sorte qu'elle n'est pas changée par le fait qu'elle est sue, mais reste la même) non, le savoir spéculatif est lui-même l'objet du savoir, en sorte qu'il n'est plus le même qu'il était, mais apparaît, en même temps que la spéculation, comme étant la vérité. »⁵²⁹.

Le discours spéculatif, alors compris comme discours de l'absolu sur lui-même, nous révèle que la vérité se dévoile désormais comme savoir, que le savoir est lui-même la vérité. La spéculation abolit donc le paradoxe en restant sur le plan de l'immanence. Elle fait de cette collision entre la transcendance et l'intériorité subjective du sujet existant, relevant de l'absurde car résistant à toute explication rationnelle, un objet de savoir.

La spéculation ne s'en tient donc pas au paradoxe absolu, mais prétend aller plus loin. Or c'est là précisément pour Kierkegaard que se situe la pierre d'achoppement. En expliquant le paradoxe et en faisant de lui simplement l'un des moments du système, elle transforme la vérité éternelle et transcendante du christianisme, qui devient paradoxe absolu dès lors qu'elle rencontre l'intériorité du sujet existant, en une différence relative. Or selon *Climacus*, en tant que tel, le paradoxe absolu n'est jamais commensurable à une différence relative ; il ne peut se rapporter qu'à la différence absolue par laquelle l'homme se distingue de Dieu, cette différence étant celle du fini et de l'infini, du temporel et de l'éternel. Mais cette différence marque aussi le début même du processus d'intériorisation du vrai : « Le sommet de l'intériorité d'un sujet existant est la passion à laquelle correspond la vérité comme un paradoxe ; et le fait que la vérité devienne paradoxe repose justement sur son rapport à un sujet existant. Ainsi l'un correspond à l'autre. Qui oublie qu'il est un sujet existant, la passion le quitte, la vérité ne devient pas pour lui, en revanche, paradoxe, mais le sujet connaissant, d'homme qu'il était, devient un quelque chose fantastique, et la vérité un

⁵²⁹ PM p. 148

objet fantastique pour sa connaissance. »⁵³⁰. A cet endroit, le chemin de la vérité bifurque donc entre d'un côté le savoir objectif et de l'autre le savoir subjectif.

Le savoir objectif détermine la vérité comme identité abstraite de l'être et de la pensée, du sujet et de l'objet. Il rend ainsi la question de l'existence parfaitement contingente en oubliant que le sujet connaissant est avant tout un existant en devenir et non une chimère assujettie à une fantasmatique médiation. Pour cette raison, la positivité à laquelle le système prétend aboutir et qu'il entend ériger en vérité ne dépasse en réalité nullement le plan de la pensée pure ; en ce sens, elle n'est donc pas une vérité pour l'existant. C'est pourquoi, à l'inverse du savoir objectif, la connaissance subjective accentue quant à elle infiniment la question de l'ouverture sur l'existence, mais celle aussi sur d'un rapport vrai entre l'existant et l'absolu : « Ici on n'oublie pas un instant que le sujet est existant, et que l'existence est un devenir, et que, par suite, cette identité, propre à la vérité, de la pensée et de l'être est une chimère de l'abstraction et n'est, en réalité, qu'un désir de la créature, non pas que la vérité ne soit pas cela, mais parce que le connaissant est un homme existant, et qu'ainsi la vérité ne peut être cela pour lui aussi longtemps qu'il existe. »⁵³¹. Aussi Kierkegaard construit-il en réponse une dialectique fondée sur le principe de la non-adéquation que l'auteur de la dernière partie des *Stades sur le chemin de la vie* s'applique à mettre explicitement en relation avec le modèle hégélien.

b) Dialectique quantitative et dialectique qualitative

Frater Taciturnus y analyse à partir des catégories hégéliennes d'intériorité et d'extériorité, le rapport des différents stades entre eux. Il ressort de cette confrontation que la dialectique des stades, partant de l'identité de deux pôles de l'interne et de l'externe et aboutissant à leur totale incommensurabilité, renverse littéralement le sens de la progression du processus spéculatif. La sphère esthétique, par laquelle celle-ci débute, s'identifie en effet au moment terminal de la dialectique hégélienne, à savoir le spéculatif ou positivement rationnel. Tel un miroir, l'extérieur y reflète simplement ce qu'est l'intérieur. Parce que totalement inexistante, l'intériorité esthétique n'est effectivement rien de plus que sa manifestation dans l'extériorité. Tel un acteur de théâtre, l'esthéticien vit dans la représentation ; son intériorité, réduite à l'insignifiance, lui permet d'endosser indifféremment de multiples rôles. En ce sens, l'esthétique ne connaît aucune contradiction

⁵³⁰ PM p. 131

⁵³¹ PM p. 130

et pour cette raison s'applique pleinement à elle le principe spéculatif d'identification.

Mais par là, c'est aussi toute la compréhension hégélienne du vrai qui se trouve explicitement reléguée sous la catégorie de l'esthétique, autrement dit de la fiction, de l'apparence : « Le résultat esthétique réside dans l'extérieur et peut être montré. On peut aussi montrer, et même les myopes peuvent voir grâce aux jumelle de théâtre, que le héros triomphe, que le soldat courageux succombe dans la bataille, que l'on porte son corps sur la scène (...), etc. Telle est l'imperfection de l'esthétique. »⁵³². Si le stade éthique constitue quant à lui une réelle avancée sur le chemin de l'existence et de l'intériorisation, en revanche il se révèle à nouveau être profondément ambigu. Comme s'il ne possédait aucune réalité propre ou son centre de gravité en dehors de lui-même, ce stade semble toujours voué à disparaître, soit en se résorbant dans l'esthétique, soit en aspirant à se dépasser dans le religieux. L'intériorité éthique paraît ainsi toujours osciller entre deux pôles contradictoires :

« Le résultat éthique est déjà moins susceptible d'être montré (...). Quand ainsi je pense l'éthique à l'exclusion de tout le reste, j'exige, selon l'exact point de vue éthique, de voir le bien triompher avec une promptitude infinie, et de voir de même le mal recevoir son châtement. Mais il est impossible de le représenter, surtout en cinq actes ; aussi a-t-on formé une combinaison d'esthétique et d'éthique. On a conservé l'idée éthique totale, et l'on attardé sa vitesse infinie par des catégories esthétiques (le destin – le hasard) ; puis, dans l'idée éthique totale, on a vu en conclusion un ordre du monde, une direction, une providence. Ce résultat est esthétique-éthique et par suite, on peut jusqu'à un certain point le montrer dans l'extérieur. Mais ce résultat est aléatoire ; car l'éthique ne peut respecter l'esthétique autrement qu'en voyant une mésalliance dans une union directe avec lui. (...) L'éthique cherche exclusivement à savoir si l'on est coupable ou non coupable ; (...) il n'a que faire du résultat et du visible, pour ne rien dire du destin et du hasard à la dialectique si douteuse, ou de l'évidence d'un acte de jugement. L'éthique est fier ; quand j'ai jugé, dit-il, il n'est plus besoin de rien. En d'autres termes, l'éthique désire sa séparation d'avec l'esthétique et d'avec l'extérieur qui en est l'imperfection ; il désire contracter une union plus magnifique, avec le religieux. »⁵³³

Un tel clivage obscurcit la compréhension de ce stade dans la mesure où paradoxalement il renvoie d'un côté à une éthique qui, succombant à la tentation de l'extériorité, se prête au jeu de l'esthétique et de la représentation et de l'autre à une éthique entièrement tendue vers une intériorisation plus profonde. Mais parce que la vocation de l'éthique consiste bien à se réaliser dans le religieux, sa spécificité transparait dès lors qu'on la confronte à l'esthétique. L'individu éthique, à la différence de l'esthéticien, est celui dont l'intériorité s'est manifestée concrètement suite à un choix décisif entre le bien et le mal,

⁵³² OC IX ; SCV p. 406

⁵³³ OC IX ; SCV p. 407

celui là même que l'assesseur Wilhelm posait dans la seconde partie de *L'Alternative* comme cet acte émanant de la volonté et générant de ce fait le début même du processus d'intériorisation. L'éthique se comprend ainsi comme la sortie hors de l'abstraction, comme l'affirmation effective de l'individualité. C'est pourquoi, ce stade se présente aussi comme un passage ouvrant la voie à l'intériorité religieuse, et peut donc être interprété en terme de médiation.

Néanmoins le religieux, à la différence de l'éthique, n'admet quant à lui plus aucun rapport à l'extériorité : « Le religieux joue alors, mais comme élément supérieur, le même rôle que l'esthétique ; il spatialise l'infinie promptitude de l'éthique pour permettre au développement de s'opérer ; mais la scène se passe dans le for intérieur, dans l'esprit et dans le cœur, et l'on ne saurait la voir, pas même avec une lunette d'astronome. Le principe de l'esprit porte que l'extérieur et le visible (la gloire ou la misère du monde pour l'existant ; le résultat extérieur ou son défaut pour l'agissant) sont donnés pour tenter la foi, non pas donc pour tromper, mais pour que l'esprit puisse s'essayer à les tenir pour indifférents et à s'en dégager lui-même. »⁵³⁴.

Le renversement qu'opère la dialectique des stades devient donc patent. La sphère religieuse récuse précisément cette identité de l'identité et de la différence à laquelle conduisait le procès spéculatif. Renvoyée à la sphère de l'esthétique, cette identité se trouve définitivement discréditée. L'esthétique s'exprime en effet toujours par un résultat donné dans l'extérieur, c'est même là sa caractéristique principale ; on peut constater que le héros triomphe, etc. A l'opposé, le résultat religieux, indifférent à l'extérieur, se manifeste dans l'intériorité, c'est à dire encore dans la foi : « Le religieux n'a pas d'autre dialectique que celle de la qualité et il dédaigne la quantité où l'esthétique à son domaine. Indifférent à l'extérieur dont l'esthétique a besoin dans son résultat, le religieux dédaigne toutes les choses de ce genre ; il proclame à tous et à chacun que si l'on croit que l'on a fini (c'est à dire se l'imaginer, car pareil achèvement n'est pas objet de foi, laquelle est l'infini) – c'est que l'on perdu. »⁵³⁵. Mais si l'absence de résultat signifie précisément une détermination de l'intériorité, symbolisant le refus de toute manifestation dans l'extériorité, elle remet aussi en cause la positivité à laquelle prétend aboutir le système. La singularité même de la forme du récit de *Coupable ? – Non coupable ?*, intentionnellement dépourvu de toute conclusion et

⁵³⁴ OC IX ; SCV, p. 407

⁵³⁵ OC IX ; SCV, p. 408

de tout résultat, exprime implicitement ce refus. L'auteur manifeste par là son opposition à l'infini positif marquant l'achèvement de la dialectique hégélienne.⁵³⁶ En tant qu'être fini et soumis à la temporalité, l'individu ne parvient jamais à s'approprier pleinement l'infini, qui de ce fait demeure nécessairement négatif pour lui. Autant dire encore que la sphère du religieux consiste précisément en cette négativité infinie. L'individu y demeure en suspens, tendu vers un absolu qui toujours déjà lui échappe. C'est aussi pourquoi, l'existence religieuse ne procure, à la différence de la positivité hégélienne, ni répit, ni apaisement.

c) L'intériorité cachée

Mais si la dialectique propre au religieux proscrie l'expression directe et s'élève contre la commensurabilité de l'extérieur et de l'intérieur, alors de l'intériorité religieuse nous n'avons aucun signe tangible, et c'est là même ce qui la caractérise. Le grief principal de Kierkegaard à l'encontre de la philosophie hégélienne, s'il concerne précisément l'identification de l'interne et de l'externe, implique donc en retour une dialectique fondée sur l'incommensurabilité de ces deux pôles, culminant dans l'idéal de l'intériorité cachée. Mais si le mouvement propre à la sphère religieuse repose en réponse à la médiation hégélienne sur l'affirmation de la non-identité, c'est aussi parce que selon *Climacus* celle-ci retient l'homme au plus loin de la détermination totalitaire de la faute. Or la lourde charge qui incombe à l'individualité religieuse est précisément celle de porter le souvenir éternel de la faute. Et toute dispersion vers l'extériorité détourne l'individu de sa tâche : « La médiation dispense l'homme d'approfondir la détermination de totalité et lui donne des occupations vers l'extérieur, en sorte que sa faute et sa punition sont orientées vers l'extérieur ; car le mot d'ordre et l'excuse de la médiation est que l'extérieur est l'intérieur et l'intérieur l'extérieur, par quoi le rapport absolu à l'absolu est aboli. »⁵³⁷. Mais si l'existence religieuse ne souffre aucune médiation, pas plus elle ne supporte de s'installer dans le *comparatif* ou de s'inscrire dans le mouvement monastique.

⁵³⁶ « ... les gens positifs ont un infini positif. (...) Si on cherche chez Maître Hegel des lumières sur ce qu'il faut entendre par infini positif, on apprend beaucoup, on se donne du mal, on le comprend ; et la seule chose qu'un arriéré ne comprenne peut-être pas, c'est de savoir comment un homme vivant, en pleine vie, devient un être tel qu'il trouve de l'apaisement dans cet infini positif d'ordinaire réservé à la divinité, à l'éternité et aux morts. Dans ces conditions, tout ce que je puis comprendre, c'est qu'il manque ici un résultat, chose que les esprits négatifs dont le sort n'est pas réglé, peuvent bien concéder en passant : le Système étant depuis longtemps achevé, dans quelle mesure l'astrologie parviendrait-elle à trouver dans ces lointaines étoiles des êtres supérieurs capables de l'utiliser. Le reste doit regarder ces êtres supérieurs, mais pour les hommes, ils doivent avoir la prudence de ne pas se monter trop positifs, sinon, ils sont proprement dupes de la vie. » OC IX ; SCV p. 408-409

⁵³⁷ PM p. 366

Toute orientation en direction de l'extérieur ne pourrait en effet que la profaner, car la difficulté d'une telle existence réside justement en ce que le sentiment religieux doit être maintenu dans le secret de l'intériorité cachée. Nul ne doit remarquer la souffrance inhérente à une telle tension interne. Pour cette raison, naît aussi de là une contradiction dont le chevalier de l'intériorité cachée doit se rendre conscient. En apparence, et malgré toute cette souffrance dissimulée, sa vie ressemble à celle des autres hommes. Aussi la contradiction ne réside-t-elle pas dans sa différence d'avec les autres, tel que le secret qu'il recèle en lui pourrait l'induire, mais dans le fait qu'extérieurement son existence est parfaitement identique à celle des autres : « L'homme religieux découvre que ce qui l'occupe absolument ne semble que peu occuper les autres, mais n'en tire aucune conclusion, en partie parce qu'il n'a pas de temps pour cela, et en partie parce qu'il ne peut savoir avec certitude si tous ces hommes ne sont quand même pas des chevaliers de l'intériorité cachée. Il se laisse astreindre par ce qui l'entoure à ce que le processus d'intériorisation dialectique exige de lui, à établir une cloison entre les hommes et lui pour abriter et protéger l'intériorité de la souffrance et du rapport divin. Il ne s'en suit pas néanmoins qu'un tel homme religieux devienne inactif, au contraire, il ne sort pas du monde mais y reste, car c'est en cela justement que consiste son incognito. Mais il approfondit intérieurement son action extérieure devant Dieu en reconnaissant qu'il ne peut rien, en brisant tout rapport téléologique dirigé vers l'extérieur, tout succès de son action dans le monde fini... »⁵³⁸. Le chevalier de l'intériorité cachée, se conformant à la généralité et à ses lois, inscrit donc son existence dans la banalité d'un quotidien sans heurts, ne révélant rien de la souffrance qui le tourmente.

Mais de ce fait, s'installe aussi pour lui une relation ambiguë à l'éthique, ici comprise comme vie concrète, conforme aux normes sociales générales et dont l'exigence première est celle de la *transparence*.⁵³⁹ Rappelant l'enseignement de l'assesseur Wilhelm, *Climacus* écrit : « Un autre écrivain (...) a ramené à juste titre l'éthique à cette détermination que c'est le devoir de chaque homme de devenir *ouvert* [transparent] : donc à la franchise. Le sentiment religieux, au contraire, est l'intériorité cachée, mais, remarquons-le bien, pas l'immédiateté qui doit être transparente, pas l'intériorité inexpliquée, mais l'intériorité dont la définition est d'être cachée. »⁵⁴⁰. L'éthicien, cet homme ouvert et transparent proteste donc

⁵³⁸ PM p. 342

⁵³⁹ Rappelons ici simplement la distinction entre l'éthique comme exigence d'intériorisation et l'éthique comme existence selon la généralité. Tandis que la première tend au religieux, la seconde se rapporte explicitement à la conception hégélienne de l'éthique.

⁵⁴⁰ PM p. 338, n. 1

explicitement contre la dissimulation esthétique, mais de ce fait s'oppose aussi à l'intériorité cachée du religieux. En ce sens, l'esthétique et le religieux apparaissent à nouveau paradoxalement comme deux types d'existence évoluant parallèlement, puisque cultivant le secret et s'opposant toutes deux à l'ouverture éthique. Ainsi, en demeurant incognito, l'homme du religieux rompt avec l'unification à laquelle tend le procès spéculatif et enfreint les principes d'une éthique de la généralité, calquée sur le modèle de la philosophie hégélienne. Réfractaire à toute expression directe, confinant toujours à l'extériorité, le chevalier de l'intériorité cachée ne peut se plier à cette franchise que l'éthique exige indifféremment de tout homme.⁵⁴¹

La comparaison entre les deux modèles de dialectique semble donc avoir écarté définitivement toute ambiguïté entre les stades esthétique et religieux, l'esthétique étant renvoyée au moment de l'adéquation de l'intérieur et de l'extérieur, et le religieux au refus cette commensurabilité. Pourtant, malgré cette différence, l'esthétique se comprenant comme une répétition parodique du religieux, la présence de catégories similaires aux deux extrêmes de la dialectique nous renvoie encore à une autre équivoque qui semble à certains égards trouver des échos dans l'existence même de Kierkegaard. C'est précisément cette question que nous allons tenter d'éclaircir dans une dernière partie.

⁵⁴¹ Et là, c'est encore un autre point d'opposition à la spéculation qui transparait. L'identification phénoménologique du sujet et de l'objet, de l'interne et de l'externe, trouve son expression la plus parfaite dans le *langage*. S'y trouve en effet anéantie toute distinction entre le signifiant et le signifié, autrement dit entre l'intérieur et l'extérieur. Hegel écrit dans la *Phénoménologie de l'Esprit* : « Le langage est la conscience de soi qui est *pour d'autres*, qui est immédiatement *donnée comme telle* et qui est en tant que cet universel. Il est le Soi-même se détachant de lui-même, qui devient objectal pour lui même comme pur Je=Je, et dans cette objectalité se conserve aussi bien comme *tel Soi-même déterminé* qu'il conflue immédiatement avec les autres et est *leur* conscience de soi ; le Soi-même s'entend aussi bien lui-même qu'il est entendu par les autres, et cette perception est précisément *l'existence devenue un Soi-même*. » PE p. 430. A l'opposé, le chevalier de l'intériorité cachée résiste à toute expression langagière. Il ne peut verbaliser le secret qu'il recèle en lui.

TROISEME PARTIE

EXISTENCE ET POESIE

Introduction

Si cette contiguïté décidée entre les deux stades extrêmes se révèle dans un premier temps être le fruit d'une exigence stratégique, elle semble néanmoins à certains égards excéder le champ de la pure décision. La dialectique kierkegaardienne invite en effet l'individu à progresser en direction d'une position plus authentique, incarnée par l'idéal proprement religieux. Mais l'existence même de Kierkegaard, toujours retenue en deçà de cet idéal, fait signe en direction d'une défaillance. Or précisément, c'est à partir de cette défaillance qu'il va nous falloir interroger l'ambiguïté entre esthétique et religieux.

Plus qu'esthète, moins que martyr, exclu du général et pourtant pas véritablement *L'Extraordinaire*, puisque non investi de l'autorité divine, la situation de Kierkegaard reste délicate à cerner. Seule la position d'*auteur* - et de *poète* plus précisément, tel qu'il le revendique à maintes reprises dans les *Papirer*, semble légitimement lui revenir. Mais posée en regard du message chrétien, requerrant un engagement existentiel absolu, la situation d'auteur, tombant dans les mêmes travers que la spéculation, deviendrait alors en elle-même parodie de ce qu'elle dénonce. Toute la difficulté de la tâche lui incombant réside dans cet écart. Implique-t-elle de devenir plus que poète ? Ou bien faut-il l'envisager à partir de cette position même ?

A travers la propre expérience de Kierkegaard, c'est donc aussi toute la question de la dialectique qui est mise en jeu. Dénonçant essentiellement la confusion dont est victime la spéculation, entre l'esthétique et le religieux, la pensée et l'existence, la dialectique kierkegaardienne se donne à comprendre comme étant précisément le lieu où se résout l'écart entre l'être et le dit. Or, le poète est justement l'individualité maintenant le plus fermement cet écart. Il nous faudra donc comprendre la spécificité de cette détermination que Kierkegaard s'attribue lui-même, afin de saisir en quoi cette revendication l'éloigne du piège spéculatif. Mais là, c'est donc aussi la question du rapport paradoxal entre poésie et

réduplication qui devra être éclaircie. Car comment concilier sans contradiction cette exigence absolue de réduplication, *d'être ce que l'on dit*, avec la revendication d'une position poétique – dont le propre est justement *de dire ce que l'on n'est pas* ?

I) L'esthétique comme rapport mimétique au religieux⁵⁴²

Si jusqu'à présent l'enjeu essentiel du rapport entre les deux stades extrêmes de la dialectique nous est apparu à partir de cette proximité feinte entre les deux modèles d'existence, l'esthétique se comprenant alors comme une simple parodie du religieux, l'existence du poète telle que Kierkegaard la conçoit, semble alors n'être rien de plus que l'une des multiples déclinaisons de cette imitation frauduleuse. Il la définit en ces termes dans une note des *Papirer* : « Qu'est-ce qu'être poète ? C'est d'avoir sa propre vie personnelle, sa propre réalité en des catégories tout autres que celle de l'invention poétique, c'est ne se rapporter à l'idéal qu'en imagination, en sorte que votre existence personnelle soit plus ou moins une satire de vos produits poétiques et de vous-même. »⁵⁴³. La personnalité poétique apparaît donc pleinement comme l'une des figures privilégiées de l'esthétique. Dès lors, envisagée à partir de la propre position de Kierkegaard, car se revendiquant lui-même comme poète, la question de la relation entre les deux stades extrêmes acquiert ici une nouvelle inflexion.

Figure complexe, aux nombreuses variantes, le poète semble pouvoir revêtir une multiplicité de personnalités allant de celle du pur esthète à cette individualité déjà frappée d'une certaine religiosité. De cette figure se tenant aux derniers confins de l'esthétique, on ne sait exactement si elle reste retenue dans le champ de l'aporie esthétique ou bien si elle s'ouvre d'ores et déjà sur un horizon porteur de vérité. Mais la position du poète, c'est encore et aussi celle à partir de laquelle Kierkegaard entend effectuer sa tâche. Il nous faudra donc saisir la spécificité de cette dénomination, telle qu'il se l'attribue, mais aussi la place qu'elle occupe dans la dialectique des stades.

⁵⁴² Le sous-titre du *Post-Scriptum*, soulignant son caractère *mimique* (« composition mimico-pathético-dialectique, apport existentiel ») renvoie explicitement à la volonté de Kierkegaard de pasticher par son esthétique la pensée spéculative.

⁵⁴³ *Pap.* X 1 A 11 (1849)

1) Poète ou dialecticien ?

Défini sans plus comme ce personnage vivant dans des catégories autres que celles qu'il crée poétiquement, se rapportant alors fictivement à l'idéal, la désignation de *poète* reste vague. Rien ne le distingue précisément des autres figures esthétiques. Aussi Kierkegaard introduit-il différentes spécifications quant à sa propre position. C'est d'abord à partir de ce fragment des *Papirer* que nous allons tenter d'en comprendre la particularité : « Je suis un poète, mais d'un genre tout particulier : car la dialectique est la catégorie naturelle de mon être, et d'habitude elle est précisément étrangère au poète »⁵⁴⁴. Poésie et dialectique s'apparentent en effet à deux mouvements allant en sens inverse, chacune de ces deux déterminations posant alors un problème spécifique, lorsque ramenées à la question du religieux.

a) Le poète

Le poète se retire dans la sphère de l'imaginaire et traite du religieux sur le mode de l'effusion, en confondant les chimères de ses créations lyriques avec la réalité de l'existence. Rapporté à la question du *pathétique*, telle qu'elle est exposée dans le *Post-scriptum*, l'enjeu d'une telle confusion devient pleinement explicite. Ici, c'est l'éthique, en tant que sphère médiane, qui délimite à nouveau la frontière entre ces deux champs, l'esthétique se trouvant rejetée du côté de la fiction et de l'illusion, le religieux appartenant quant à lui au domaine du réel. Le pathos poétique, pathos du désintérêt, relégué au stade de l'esthétique, se rapporte en effet de façon abstraite à la réalité, autant dire encore qu'il se rapporte à une idéalité de la réalité. Celui-ci s'exprime par la parole et signifie que l'individu renonce à lui-même pour se perdre dans l'idée, la conception poétique devenant alors plus haute que la réalité : « il faut que le poète puisse posséder une idéalité vis-à-vis de laquelle la réalité n'est qu'un faible reflet ; il faut que la réalité n'offre au poète que l'occasion de la quitter pour chercher l'idéalité de la possibilité. Il suit de là que le pathos poétique est essentiellement imagination. »⁵⁴⁵. Replacé schématiquement dans le cadre de la dialectique des stades, le pathos éthique inaugure quant à lui la sortie hors de la sphère de l'imaginaire. Toujours en rapport avec la réalité, le pathos éthique est celui de l'action et « apparaît quand l'idée se comporte d'une façon créatrice en transformant l'existence de l'individu »⁵⁴⁶. Parce que

⁵⁴⁴ *Pap.* IX A 213 (1948)

⁵⁴⁵ PM p. 261

⁵⁴⁶ PM p. 261

désormais porté par un intérêt le poussant à l'action, l'individu en arrive aussi à bouleverser toute son existence. Reportant constamment son attention sur sa propre réalité, l'éthicien tente donc de transformer son existence en vertu d'un idéal proprement éthique, alors que le poète, inspiré esthétiquement, renonce à lui-même afin de saisir une idéalité plus haute. C'est là la différence essentielle entre esthétique et éthique, l'éthique ouvrant alors la voie à la sphère religieuse. Aussi, pour qui portera une attention suffisante à la dialectique qualitative, le pathos religieux, ayant subi l'épreuve de la réalité, ne pourra-t-il jamais être confondu avec un pathos relevant d'une sphère inférieure : « la foi est une sphère tout à fait autonome qui, paradoxalement distincte de l'esthétique et du métaphysique, accentue la réalité, et, paradoxalement distincte de l'éthique, accentue la réalité d'un autre, non la sienne propre. C'est pourquoi un poète religieux est, en ce qui concerne le religieux paradoxal, une détermination douteuse, parce que du point de vue esthétique la possibilité est plus haute que la réalité et le poétique gît justement dans l'idéalité de la vision imaginative... »⁵⁴⁷. Et parce que le poète se contente d'affirmer la réalité du christianisme en des *vers fantastiques*, il apparaît donc que la position de Kierkegaard face au christianisme ne saurait être déterminée selon cet éclairage unique de la poésie. Aussi l'exigence dialectique aura-t-elle pour fin de rectifier l'idéalité poétique. C'est pourquoi, concernant sa propre situation, Kierkegaard relève : « Si je n'avais été que poète, je serais sans doute arrivé à ce galimatias d'exposer tout uniment le christianisme en poète, sans m'apercevoir que c'est infaisable, (...) qu'il faut ou par sa propre existence exprimer l'idéal (chose donc exclue pour moi) ou se définir comme s'y efforçant. Si je n'avais été poète, j'eusse probablement abouti à me confondre avec l'idéal et j'aurais tourné en illuminé. Qu'est-ce alors qui m'a aidé, en dehors de ce qui est le principal, l'aide de la Providence ? C'est d'être dialecticien. »⁵⁴⁸.

b) Le dialecticien

Cette affirmation du *Point de vue explicatif* : « pour moi, tout est dialectique »⁵⁴⁹, nous apporte un nouvel éclairage quant à l'interprétation de la démarche kierkegaardienne, laissant d'emblée transparaître le rôle décisif de la méthode dialectique dans son approche du problème chrétien. Si la dialectique kierkegaardienne se donne à l'image de celle de ses prédécesseurs, comme un mode d'appréhension du vrai, en revanche elle s'en distingue qualitativement. Aussi requiert-elle, pour être comprise pleinement, d'être appréhendée à

⁵⁴⁷ PM p. 393

⁵⁴⁸ *Pap.* X 2 A 375 (1850)

⁵⁴⁹ OC XVI ; PVE p. 58

partir de ces autres modèles de dialectique, qui la fondent et dont elle se nourrit. Choissant d'assumer un nouveau schème dialectique, la position kierkegaardienne se construit en rupture avec celles de ses prédécesseurs, qui s'orientent selon deux directions contraires : l'une, celle de Platon, puis de Hegel, fondée sur une démarche spéculative et totalisante, l'autre, celle de Socrate, sous l'égide de laquelle se place Kierkegaard, délibérément interrogative, critique, et dénuée de toute conclusion globalisante ; ou encore, l'une s'attachant principalement au résultat, l'autre privilégiant essentiellement le cheminement, le mouvement même d'accès à la vérité, dans ce qu'il possède de pénible et douloureux.

La rupture kierkegaardienne apparaît comme double, en ce sens que le philosophe danois entend à la fois mettre à profit la méthode socratique pour invalider la démarche spéculative, tout en dépassant pourtant cette première. C'est en ces termes que Kierkegaard interprète dans le *Point de vue explicatif*, le projet auquel répond le *Post-Scriptum* : « Le mouvement ne va pas de la simplicité à l'intéressant, mais de l'intéressant à la simplicité, au devenir chrétien : là se place le *Post-Scriptum définitif*, le "point critique" de toute l'œuvre qui pose "le problème" et qui d'autre part, grâce à une escrime indirecte et à une dialectique socratique, blesse à mort "le Système", par derrière, dans une lutte contre ce Système et la spéculation... »⁵⁵⁰. Ici se trouve aussi résumée la tâche principale du dialecticien, telle qu'elle revient alors au pseudonyme *Climacus* : d'abord, formuler le problème, à savoir celui du *devenir chrétien*, ensuite affronter la spéculation par une stratégie indirecte. Mais ici, transparaît également une dichotomie entre deux figures distinctes du dialecticien, l'une renvoyant au dialecticien alors compris comme penseur objectif et spéculatif, l'autre à celle du penseur subjectif, accentuant essentiellement l'existence. Mais toujours, la dialectique reste d'abord la première arme du penseur.

- *Le problème*

Ainsi se présente donc la première fonction du dialecticien, tel que Kierkegaard le conçoit : délimiter le problème, le poser en termes exacts et lui assigner un lieu de résidence. Car c'est là exactement, selon lui, qu'achoppe le penseur spéculatif. Se posant la question de *la vérité du christianisme*, il tente d'y répondre objectivement par différentes méthodes objectives – historique, rhétorique, ou spéculative – se révélant toutes aporétiques.⁵⁵¹ Si le

⁵⁵⁰ OC XVI ; PVE, p.68

⁵⁵¹ Parmi ces différentes méthodes, *Climacus* en relève trois, historique, rhétorique, et spéculative, toutes aussi impuissantes les unes que les autres, à résoudre le problème : « L'introduction savante distrait par son érudition, et il semble que les choses se passent comme si le problème était posé au moment où la recherche scientifique atteint son point suprême, c'est à dire comme si l'effort savant et critique vers la perfection était la même chose

penseur objectif échoue à résoudre le problème, c'est parce que sa formulation même de la question est erronée. Mais pour être seulement en mesure de la formuler correctement, il lui faudrait d'abord se placer sur le terrain adéquat, c'est à dire celui de la subjectivité. La vérité du christianisme, concernant l'existence et l'intériorité de l'individu, est en effet essentiellement appropriation. Or, le sujet spéculant, qui s'enquiert objectivement de cette vérité, sans y être intéressé personnellement, garde une relation d'extériorité par rapport à celle-ci. A l'opposé, le penseur subjectif, portant un intérêt infini et passionné à cette vérité dans laquelle il existe, s'interrogera sur *le rapport de l'individu* au christianisme ; différence que *Climacus* résume en ces termes : « Le problème objectif serait donc : de la vérité du christianisme. Le problème subjectif est : du rapport de l'individu au christianisme. Tout simplement : comment moi, Johannes Climacus, je peux devenir participant de la béatitude que promet le christianisme. »⁵⁵². Justement parce qu'on ne naît pas chrétien, on le devient, l'interrogation fondamentale du penseur subjectif portera toujours sur la difficulté de cet effort infiniment renouvelé en direction de l'intériorité.

- *Réflexion et communication indirecte*

La question posée étant celle de l'existence et de l'intériorisation, le problème reste dès lors pour Kierkegaard formellement identique à celui de Socrate. C'est pourquoi, il peut lui emprunter sa méthode dialectique.⁵⁵³ Cette parenté avec la démarche de Socrate est affirmée explicitement dans le *Point de vue explicatif* : « Sans doute, il n'était pas chrétien, je le sais bien, mais je suis convaincu qu'il l'est devenu. Mais il était dialecticien, il comprenait tout à la lumière de la réflexion. Et cette question-ci est d'ordre strictement dialectique ; elle est celle de l'emploi de la réflexion dans la chrétienté. Au point de vue qualificatif, les grandeurs dont on a à s'occuper sont tout à fait différentes, mais au point de vue formel, je peux bien appeler Socrate mon maître – alors que je n'ai cru et ne crois qu'un seul, le Seigneur Jésus Christ. »⁵⁵⁴. Fidèle à l'enseignement socratique, c'est donc aussi en dialecticien que Kierkegaard entreprend d'affronter le problème, à cette différence près que

que l'effort vers le problème. L'exposé rhétorique distrait en intimidant le dialecticien. La tendance systématique promet tout et ne tient absolument rien. Sur ces trois chemins le problème n'avance donc pas du tout, surtout sur le chemin systématique. » PM p. 8

⁵⁵² PM p. 10

⁵⁵³ Kierkegaard établit explicitement le parallèle dans les *Papirer* : « Peut-il y avoir le moindre doute que ce dont la chrétienté a besoin est un nouveau Socrate qui, avec la même dialectique, la même simplicité astucieuse, puisse dans son existence exprimer l'ignorance ou, comme il faut ici le formuler : je ne peux rien comprendre de la foi, mais je crois. (...) Il faut donc à présent un dialecticien, mais l'excellence de sa dialectique devra être la simplicité. » *Pap.* VIII A 547 (1848)

⁵⁵⁴ OC XVI ; PVE, p. 29-30

sa position inclut une nouvelle donnée : celle de la transcendance. Un changement qualitatif a en effet été opéré, reposant sur le passage du pathos strictement humain au pathos chrétien. La distinction essentielle consiste donc en ce que Kierkegaard entend maintenant appliquer la méthode dialectique au christianisme, autrement dit situer toute la question du devenir chrétien sur le terrain de la réflexion : « il s'agit en effet d'annoncer le christianisme dans la chrétienté. Tout est sur le terrain de la réflexion. La communication se fait sur ce plan ; aussi est-elle indirecte. L'instructeur, installé dans la réflexion a une position négative ; il ne se prétend donc pas chrétien à un degré extraordinaire, ou il ne se prévaut pas de révélations ; tout au contraire, il dit même qu'il n'est pas chrétien ; en d'autres termes, il se tient en arrière et apporte un secours négatif...»⁵⁵⁵. Le domaine de l'éthico- religieux exige en effet du penseur qu'il adopte une attitude de retrait par rapport aux catégories qu'il entend exposer. Contrairement à la communication d'un savoir objectif, qui se transmet directement par le médium de la pensée, la vérité éthico-religieuse requiert toujours un mode indirect de communication. La transmission de ce type de vérité se fonde alors sur un jeu complexe entre l'émetteur et le récepteur, reposant sur une *duplicité dialectique*⁵⁵⁶.

Au lieu de l'attirer à lui, l'émetteur doit distancier son auditeur de lui, le renvoyer vers sa propre intériorité, en lui signifiant qu'il n'est pas lui même un maître ou un objet de foi – Dieu seul pouvant légitimement revêtir ce statut. En le forçant alors par son attitude à choisir entre deux options contraires, celle qu'il croît être la vraie, le locuteur amène ainsi l'autre à effectuer un mouvement ayant une implication dans la réalité. C'est en ce sens que la communication indirecte n'est pas transmission d'un savoir abstrait, mais communication d'un art débouchant sur la transformation même de l'existence. Elle est ainsi définie dans *L'Ecole du christianisme* : « Cet art consiste à se dépouiller, le maître que l'on est, de sa personnalité, à se réduire à l'objectivité pure, et à établir alors continuellement l'union des oppositions qualitatives. C'est ce que quelques pseudonymes ont coutume d'appeler la communication par double réflexion. »⁵⁵⁷. Par *double* réflexion, car contrairement à la pensée objective, qui indifférente à l'égard du sujet et de son existence se transmet directement, la communication indirecte prend en considération une dimension supplémentaire : celle de la subjectivité. Elle tient compte du fait que le penseur est avant tout un individu existant, portant un intérêt essentiel à cette pensée dans laquelle il existe, et que de ce fait, sa pensée possède encore un autre type de réflexion : celui de l'intériorité.⁵⁵⁸

⁵⁵⁵ *Id.*, p. 31

⁵⁵⁶ cf. *L'Ecole du christianisme*, traduction P.-H. Tisseau, Bazoges-en-Pared, 1936, p.175

⁵⁵⁷ *L'Ecole du christianisme*, p. 164

⁵⁵⁸ « C'est pourquoi sa pensée a une autre espèce de réflexion, à savoir celle de l'intériorité, de la possession, par quoi elle appartient au sujet et pas à un autre. (...) La réflexion de l'intériorité est la double réflexion du

- *L'ambivalence de la réflexion*

C'est pourquoi, ainsi conçue, la réflexion détient un intérêt primordial pour l'existence. Orientée en direction de la réalité éthique et éthico-religieuse, elle est alors entièrement mise au service de la foi. Mais lorsque l'on se rapporte à sa fonction première, celle-ci se trouve alors frappée d'une certaine ambiguïté. Car avant d'être cette instance mise au service de l'existence, la réflexion est d'abord le premier outil du penseur, de l'intellectuel en général, et du philosophe spéculatif en particulier, autrement dit de tout individu qui, retenu sur le plan de l'esthétique, se tient au plus loin d'un engagement véritablement existentiel. Comment comprendre alors que cet outil appuyant l'intellectualisme le plus pur puisse aussi soutenir l'existence ? Kierkegaard nous donne principalement deux éléments de réponse.

Le premier se justifie par sa volonté d'œuvrer stratégiquement contre l'ordre établi. Celui qui entreprend de dégager le problème du devenir chrétien dans la chrétienté devra mener le combat en se plaçant sur le terrain de l'adversaire, autrement dit à partir de la réflexion même. Kierkegaard remarque : « il est évident que la chrétienté s'est égarée dans la réflexion et la sagesse humaine. Rien ne sert de recourir au pathos de l'immédiat, même si l'on y a consacré sa vie ; le monde dispose de trop de réflexion et de trop d'habileté pour ne pas être en mesure de réduire à rien le rôle de qui se dévoue ainsi. De nos jours, pour être utile, même le martyr doit avoir de la réflexion s'il veut dominer son époque de manière à la tenir en haleine et à se faire tuer par elle – pour que s'en suive le réveil. »⁵⁵⁹. Il entend donc, en enfant de son époque, user d'une tromperie pour servir la foi, en retournant les armes de ses contemporains contre eux.⁵⁶⁰ Mais si la réflexion sert en premier lieu un projet destiné à provoquer le réveil de l'époque, elle œuvre également dans le sens de la subjectivité et d'un approfondissement intérieur.

Accompagnant alors l'individu ayant choisi de faire retour vers ce qu'il y a de plus primitif en lui, la réflexion devient ici cette instance capable de supporter et de renforcer la

penseur subjectif. En pensant, il pense le général, mais en tant qu'il existe dans cette pensée, en tant qu'il se l'assimile intérieurement, il s'isole subjectivement toujours davantage. » PM pp. 47-48

⁵⁵⁹ OC XVI ; PVE, pp. 62-63

⁵⁶⁰ Kierkegaard revient dans une note des *Papirer* sur cette part de ruse qu'il entend mettre à profit : « Il y a dans ma nature un double. Je possède – je peux bien le dire – une éminente finesse et intelligence, hélas ! et je suis un enfant de notre époque pour autant que je ne suis pas revêché à trouver une satisfaction d'être le plus malin. » *Pap.* X 3 A 557 (1850)

passion de la foi. *Climacus* souligne cette contradiction : « D'une façon générale passion et réflexion s'excluent. A cet égard devenir objectif signifie toujours un pas en arrière, car dans la passion réside la ruine d'un homme, mais aussi son élévation. Quand le dialectique, la réflexion, n'est pas employée pour potentialiser la passion, alors devenir objectif est une marche en arrière, et même celui qui se perd dans la passion n'a pas autant perdu que celui qui perd la passion ; car le premier garde la possibilité. »⁵⁶¹. Le rôle de la réflexion se trouve donc inversé. Tandis que celle-ci tend naturellement à éloigner l'individu de la foi, dans le cas présent, Kierkegaard la retourne contre elle-même en la mettant au service de la foi. D. Brezis interprète l'énoncé kierkegaardien en ces termes : « Dans la mesure où elle met à jour la contradiction objective de la foi, la réflexion rend l'accès à la croyance plus difficile. Mais dans la mesure où la passion religieuse s'accroît de cette difficulté même, la réflexion, loin de contredire la foi ou, si l'on veut, parce qu'elle la contredit, a pour effet de la rendre plus intense. »⁵⁶². Intensifiant dès lors la passion par ce processus contradictoire, la réflexion se trouve détournée de sa fonction principale et mise au service d'une cause antagonique.

- *L'échec de la réflexion*

La réflexion possède donc à la fois une fonction stratégique et une orientation existentielle et pourtant elle reste une voie sans issue. Lorsqu'elle se trouve laissée à elle-même, celle-ci tend effectivement, tel un serpent qui se mord la queue, à s'auto-alimenter à l'infini. Pour cette raison *quelque chose d'autre* est requis pour y mettre fin. Vouloir interrompre la réflexion par la réflexion conduit en effet à une aberration similaire à celle qui consisterait à demander à une maladie de déterminer elle-même le remède nécessaire à la guérison. La sortie hors de ce processus vicié exige l'introduction d'un élément hétérogène, brisant le cercle de la mauvaise infinité, cet élément relevant alors désormais du champ de l'action. C'est en effet seulement par une *décision* que l'individu sera amené à s'engager de façon effective dans l'existence. Kierkegaard rend attentif dans les *Papirer* à cet abîme incommensurable séparant ces deux sphères. Tandis que la réflexion conduit infiniment l'individu à opposer virtuellement deux possibilités contraires, la décision l'amène au contraire à poser un acte concret, interrompant le processus de la réflexion :

« Qu'est-ce que l'absurde ? L'absurde est, comme on voit, tout simple, c'est à dire que moi, être rationnel, je dois agir dans un cas où mon intelligence, ma réflexion me

⁵⁶¹ PM p. 415

⁵⁶² D. Brezis, *Temps et présence*, p. 193

dit : tu peux aussi bien faire une chose que l'autre, autrement dit là où ma réflexion me dit : tu ne peux pas agir – c'est là que je dois pourtant agir. Mais ce cas se présentera à chaque nécessité d'agir d'une façon décisive : car c'est alors que je suis dans la tension d'une passion infinie et qu'éclate précisément la disproportion entre action et réflexion. (...) L'absurde, ou agir par l'absurde, est donc agir dans la foi en se confiant à Dieu. Tout simplement. Je dois agir, mais la réflexion m'a barré le passage, alors je prends un des possibles et me retournant vers Dieu je lui dis en prière : j'agis ainsi, bénis-le, Toi, maintenant moi je ne peux faire autrement, car par ma réflexion je me trouve arrêté. »⁵⁶³

Si la réflexion peut donc être utilisée en faveur du christianisme, elle demeure toutefois, en tant que telle, insuffisante. Seule la volonté est réellement en mesure de déterminer l'individu à l'action, autrement dit à réaliser le saut de l'absurde. Cette coupure, symbolisée dans le jeu de la pseudonymie par l'opposition *Climacus* / *Anti-climacus*, met en exergue la distance infinie séparant ces deux sphères qualitativement distinctes. Aussi, le dialecticien, tel *Climacus*, s'efforçant de comprendre le christianisme à la lumière de la réflexion, ne parvient-il pas plus que le poète à rejoindre la sphère de la foi. Toujours retenu sur le plan de la réflexion, il reste en marge de la réalité éthique et religieuse. Comme le souligne en effet A. Clair, « le dialecticien se tient à distance – sinon même à l'écart – du religieux, et ce n'est qu'au-delà de la dialectique que l'on peut accéder à l'adoration ; l'attitude proprement religieuse d'adoration et de louange est post-dialectique. »⁵⁶⁴. Tout au plus la compréhension dialectique a-t-elle le pouvoir de *veiller sur nos pas*. Elle maintient l'individu dans un état de vigilance, l'éloigne de toute confusion, mais le garde aussi à distance du religieux paradoxal.

⁵⁶³ *Pap.* X 1 A 66 (1849)

⁵⁶⁴ A. Clair, « Kierkegaard comme poète (du) religieux », in revue *Nordiques*, n°10 – printemps-été 2006, p. 15-16

2) L'être et le dire

Si le poète et le dialecticien apparaissent d'emblée comme deux figures opposées, l'un versant dans l'imaginaire, l'autre dans le réel, en revanche ils possèdent en commun de se rapporter *indirectement* à la réalité chrétienne par le biais du dire, de ce dire qui n'atteint pas encore à l'expression décisive de l'action. C'est là leur point de jonction essentiel.

Si tous deux restent donc en ce sens des esthéticiens égarés dans la sphère de la parole, en revanche lorsque l'on s'interroge sur la qualité, ou la nature même de leur parole, une différence transparait, révélant alors une nouvelle divergence entre leurs positions respectives. Tandis que le poète, livré à son imagination, se rapporte fictivement au religieux en des vers fantastiques, le dialecticien s'attache quant à lui à débarrasser l'individu de ses illusions. A l'opposé du poète, le dialecticien, se rapportant alors à la figure du philosophe, s'applique à comprendre avec rigueur des catégories et des situations existentielles. Alors maintenus au plus loin de toute vision poétique ou imaginative, les concepts qu'il expose sont entièrement pénétrés par une réalité qui en fonde aussi la compréhension. Sa méthode semble en ce sens se donner comme un correctif à toute dérive de type poétique ou spéculative. Outil de discernement, éveillant la lucidité de l'individu, celle-ci se porte garant du respect de la dichotomie fondamentale entre imaginaire et réalité au fondement de toute la dynamique des stades. Kierkegaard souligne dans les *Papirer* cette différence fondamentale entre le poète et le dialecticien : « Le saillant du christianisme, c'est qu'il est du présent. Voilà pourquoi aucun poète, aucun orateur ne peut l'exposer car il emploie trop d'imagination. De là justement (...) vient à son tour que le poète et l'orateur sont aimés et bien vus. Car à *distance* le christianisme est aux yeux des hommes la chose aimable. Seul un dialecticien peut l'exposer, car en écartant sans cesse toutes les illusions, il le visse pour ainsi dire dans le présent. Aussi un tel dialecticien sera-t-il toujours détesté, car de *tout près* le christianisme est toujours objet de haine et de révolte. »⁵⁶⁵. Le poète et le dialecticien se trouvent donc renvoyés à des positions contraires par leur *manière* d'exposer le christianisme, mais cette différence de nature induit également une divergence quant à leur façon de se rapporter au religieux.

Le dialecticien l'emporte certes par son acuité intellectuelle et ses efforts de discernement, mais son rapport aux catégories existentielles reste indirect, car toujours

⁵⁶⁵ *Pap.* IX A 114 (1848)

médiatisé par la réflexion. Parce que son rôle consiste essentiellement à exposer la vérité, en l'écartant de toute illusion, son discours devra donc aussi prétendre à une certaine forme d'objectivité, dénuée de pathos. Inversement, la parole poétique, se répandant sur le mode de la passion et du sentiment, jette quant à elle un voile sur la réalité qu'elle désigne. Mais si, par sa charge émotionnelle, la parole poétique s'écarte de toute prétention à l'objectivité, elle s'approche en revanche, par la part de subjectivité qu'elle contient, beaucoup plus d'un moment purement existentiel. C'est pourquoi, comme le souligne A. Clair, « le côté poétique de proclamation d'une parole reçue et transmise nous conduit bien plus loin vers l'originaire. Le poète s'exprime lyriquement, il dévoile ses sentiments sur le mode direct, il se livre à ses effusions, il donne libre cours à son verbe, il reprend une parole entendue. De son côté, la dialectique (la première marque du philosophe) a recours à l'indirect et travaille sur des subtilités conceptuelles ; il lui faut montrer une chose pour en faire voir une autre, qui en est même tout l'opposé ; il lui faut expliciter les différences et marquer les oppositions. »⁵⁶⁶.

L'un possède donc le sentiment, l'autre, la rectitude de pensée. Cette double position, mêlant à la fois deux attitudes antagonistes et complémentaires, semble être celle à partir de laquelle Kierkegaard entend effectuer sa tâche, cumulant alors l'émotion du poète et la rigueur du penseur dialecticien. Rapportée à cet autre fragment des *Papirer*, cette intention apparaît plus explicitement : « Justement parce qu'il s'agissait de dégager par la réflexion le christianisme d'un monceau de raffinements, de culture, (...), il me fallait être en possession de cette culture, d'un côté une sensibilité de poète, de l'autre une pure spiritualité de penseur. »⁵⁶⁷. A la fois poète et dialecticien donc. C'est dans la *Neutralité armée* que la tâche du poète-dialecticien sera définie plus précisément.

⁵⁶⁶ A. Clair, « Kierkegaard comme poète (du) religieux », in revue *Nordiques*, p. 16

⁵⁶⁷ *Pap.* X 1 A 39 (1849)

3) La neutralité armée

Le projet auquel répond le texte de la *Neutralité armée* satisfait, pour Kierkegaard, à cette volonté d'éclairer sa propre position en tant qu'auteur chrétien *dans la chrétienté*. Par la notion de chrétienté, il faut ici entendre ce concept historique par lequel les hommes se sont successivement, au fil des époques, rapportés à la vérité du christianisme. Mais en s'inscrivant ainsi au cœur du déploiement temporel, la chrétienté en est aussi arrivée à falsifier la vérité première du christianisme, soit en l'édulcorant, soit en choisissant d'accentuer certains aspects, en privilégiant par exemple l'idée de grâce au détriment de celle d'effort. Or le dessein que Kierkegaard nourrit consiste précisément à vouloir retrouver la forme la plus originaire et la plus primitive de cette vérité, en remontant à son principe même : la présence historique du Christ. Aussi s'agit-il pour lui « ni plus ni moins que de réviser entièrement le christianisme, il faut supprimer les dix huit cents ans comme s'ils n'avaient jamais existé. J'y réussirai : j'en ai l'entière conviction, c'est clair comme le jour. ».⁵⁶⁸ Projetant donc de réviser cette altération progressive, c'est à partir d'une position particulière qu'il entend réaliser son plan, celle de la neutralité armée.⁵⁶⁹

a) La piété militante

Cette fonction que Kierkegaard se propose d'assumer consiste en premier lieu à prendre acte d'une situation. Il s'agit en effet d'abord, de poser un constat, celui d'une falsification, afin d'éclairer, en opposition à cette image dénaturée, le sens véritable du christianisme et de l'être chrétien. C'est en ces termes que Kierkegaard détermine sa visée : « Ainsi, il s'agit de donner de l'image idéale de l'être chrétien un aperçu complet : dialectique, pathétique, psychologique, et de le rendre actuel en le rapportant constamment aux erreurs de la chrétienté et de la science moderne : telle était, telle reste ma tâche. »⁵⁷⁰. La mise en œuvre d'un tel projet repose avant tout sur la *neutralité* de son auteur dans la mesure

⁵⁶⁸ *Pap.* IX A 72 (1848) ; ce projet est résumé en ces termes dans *La Neutralité armée* « ...au cours des temps l'immuable donné chrétien a pourtant subi quelques modifications consécutives à la transformation du monde. Je n'entends certes pas dire par là qu'on pourrait améliorer et perfectionner ce donné en le soumettant à de nouveaux changements – je ne suis pas spéculatif à ce point. Non, je pense que l'immuable donné chrétien a par moments besoin de modifications nouvelles pour se garantir contre les idées nouvelles, le galimatias nouveau aujourd'hui à la mode. (...) En changeant le donnée chrétien, on modifie aussi le fait d'être chrétien. Par l'image idéale du chrétien j'entends d'une part une sorte d'interprétation humaine du Christ comme modèle, (...) d'autre part les modifications intervenues par rapport au passé et à la confusion d'une époque donnée. » OC XVII ; *La Neutralité armée*, p. 238-39

⁵⁶⁹ « Ma position est la *Neutralité armée*. » *Pap.* II A 770 (1838)

⁵⁷⁰ OC XVII ; *La Neutralité armée*, p. 238

où celui-ci n'est pas confronté à des païens – auquel cas il serait nécessaire de s'affirmer chrétien en opposition à eux -, mais à des chrétiens. Aussi, parce que vivant dans la chrétienté parmi des hommes qui se disent tous chrétiens, une position de neutralité est-elle requise. Choisir de s'opposer à eux reviendrait en effet à revendiquer l'éminence du statut de chrétien à la *seconde puissance* ou de chrétien *par excellence*, or c'est là ce que Kierkegaard souhaite prévenir. Ne se donnant ni pour un modèle, ni pour un maître, il ne prétend jamais juger les autres hommes et se soumet lui-même, au même titre que tout autre, à la sévérité de l'image idéale qu'il dépeint.

Néanmoins, si la neutralité requise à la réalisation d'une telle tâche doit être *armée*, c'est en ce sens qu'elle implique une double lutte : d'abord contre soi-même, mais aussi contre le monde et l'ordre établi. Parce que visant essentiellement à rétablir une confusion, la tâche entreprise par Kierkegaard repose sur la confrontation constante de la représentation idéale de l'être chrétien à son image pervertie. Mais en raison du bouleversement que sous-tend une telle visée, cette neutralité devra être non seulement armée, mais aussi polémique. Toute idée de réforme ou de renouvellement suppose en effet d'adopter une position critique par rapport aux anciennes idées qu'il s'agit de détruire. Aussi le combat de celui qui désire bouleverser l'attitude de ses contemporains – et ce car « il est impossible de présenter l'idéal sans une certaine dose de polémique »⁵⁷¹ - s'accompagnera-t-il toujours, malgré la neutralité de sa position, d'une tendance subversive. Toute volonté de réforme, toute édification nouvelle nécessite en effet avant tout de faire table rase des anciennes idées.

Cette situation qu'il s'agit de combattre, autrement dit ce glissement subreptice par lequel l'époque en est arrivée à transformer une vérité existentielle en enseignement ou en doctrine, repose sur une triple confusion :

α) *La chrétienté*

La chrétienté, altérant la vérité originelle du message christique, a fallacieusement transformé la religiosité authentique en ordre établi, inscrivant alors la communauté de ceux qui se disent chrétiens dans un monde de complaisance où les préoccupations finies priment.

⁵⁷¹ OC XVII ; NA p. 240 ; C'est pourquoi, Kierkegaard réaffirme dans une note des *Papirer* cette idée selon laquelle une part de polémique est nécessaire à toute situation inaugurale : « j'espère mettre en lumière que tout homme devant véritablement remplir une période de l'histoire, doit toujours commencer en polémiste, pour la raison même qu'aucun stade n'est un pur et simple résultat du stade précédent. » *Pap.* I A 340 (1836)

Or la vraie perspective chrétienne, de nature fondamentalement polémique⁵⁷², se comprend, au plus loin de tout confort et de toute facilité, à la fois comme lutte contre l'ordre établi et comme effort constant en direction de l'appropriation. C'est pourquoi, la piété propre au christianisme se conçoit comme essentiellement combative : « la piété militante (où il y a lutte sur deux fronts : d'abord en soi et contre soi-même, pour devenir chrétien, puis contre l'opposition et la persécution du monde parce que l'on est chrétien) est celle du christianisme ou implique le fait d'être chrétien. »⁵⁷³. Elle est donc sans commune mesure avec cette attitude petit-bourgeoise et la situation douillette à laquelle confine la chrétienté officielle.

β) *La spéculation*

Mais si la chrétienté, en faisant faire primer la finitude, oublie que la vraie religiosité est avant tout renonciation à ce monde, la spéculation, en omettant le fait que toute détermination décisive soit post-dialectique, aboutit elle aussi au même résultat. En abolissant le moment dialectique, c'est à dire en le surmontant par une synthèse qui ne peut être atteinte que dans l'éternité, la spéculation supprime la détermination cruciale de l'exister chrétien, en la reléguant à un simple moment visant à être dépassé : « En acceptant la suppression pure et simple du moment dialectique dans l'existence, dans l'existence de l'individu, on a ôté si j'ose dire tous les points de repère relatifs au fait d'être chrétien ; il est possible que la chrétienté actuelle soit une forme de christianisme d'une perfection encore jamais vue, il est possible aussi qu'elle soit mondanité pure. »⁵⁷⁴. En ce sens, le Système, qui fait du christianisme un simple épisode transitoire – et de ce fait relatif – n'ouvre la voie ni à l'existence, ni à ce rapport décisif entre l'individu et l'absolu. En niant ainsi le caractère inconditionné du christianisme, la spéculation l'abolit donc purement et simplement en le réduisant à devenir l'un des simples moments, ou encore l'une des conditions de l'absolu. Or pour Kierkegaard, le christianisme, qui est par essence *l'inconditionné*, ne se laisse jamais ni médiatiser, ni relativiser.

⁵⁷² Cette part polémique semble inhérente à la nature même du christianisme : « ...c'est précisément de l'a-christianisme, quand celui qui prêche le christianisme n'est pas lui-même ce qu'il dit qu'est le christianisme. Le Christ n'a pas institué des *Docents* – mais des imitateurs : suivez-moi, imitez-moi. (...) C'est pourquoi celui qui prêche le christianisme doit (...) personnellement être aussi polémique que ce qu'il prêche. » *Pap.* IX A 49 (1848)

⁵⁷³ OC XVII ; NA p. 236

⁵⁷⁴ OC XVII ; NA p. 236-237

χ) *L'intellect*

La dernière falsification de l'être chrétien repose sur cette confusion essentielle entre le plan de la pensée et celui de l'existence. Si cette distinction n'est pas fermement maintenue, alors le domaine de l'éthique et de l'existential se trouve sans plus ramené à la sphère de l'intellect ou de la métaphysique. Et par cette réduction au plan de la pensée pure, on a alors « plus ou moins établi une sorte de rapport dramatique entre le fait de penser le christianisme et celui d'être chrétien – abolissant ainsi l'être chrétien. »⁵⁷⁵. Autrement dit, on a tout simplement ramené la sphère du religieux à celle de l'esthétique.

b) La distance

La neutralité armée semble donc être la position requise au rétablissement de cette confusion portant sur l'oubli de la vérité originelle du christianisme. Si la définition d'une telle position nous a renseigné sur la nature même de la tâche à accomplir, en revanche elle ne nous dit encore rien, ni de son auteur, ni de la place qu'il occupe dans la dialectique des stades. Aussi à qui échoit-il le plus légitimement de présenter dans la réalité cette image idéale ? La première certitude concerne une impossibilité ; celle de confier cette tâche à quelqu'un qui, en pleine exaltation, prétendrait être ce chrétien idéal.⁵⁷⁶ Cette fonction doit au contraire revenir à un individu dont la détermination naturelle, au plus loin de cette tendance délirante, est d'ordre essentiellement dialectique, autrement dit, réfléchi. La réflexion est requise dans la mesure où seule cette instance peut garantir – en instaurant un rapport médiat à l'idéal – la distance nécessaire à la présentation de cette image de l'être chrétien. Celui qui choisit d'endosser cette responsabilité doit en effet éviter de s'identifier à cette représentation, afin de ne pas tomber dans l'exaltation et finir par se prendre lui-même pour un modèle ou un maître. Or la position de la neutralité armée, répondant à cette attente, est aussi précisément celle qui convient le plus adéquatement à la fonction du poète-dialecticien : d'abord poser le constat, celui d'une falsification ; ensuite éclairer l'image idéale de l'être chrétien, en la rapportant constamment aux erreurs de l'époque ; et ce toujours en conservant la distance nécessaire à l'exécution d'une telle tâche :

« il faut garder à la situation son caractère idéal. Celui qui présente l'image en question doit tout d'abord s'humilier devant elle et reconnaître que même s'il lutte en lui-

⁵⁷⁵ OC XVII ; NA p. 237

⁵⁷⁶ Il semble ici possible d'établir un lien direct avec l'affaire Adler et la question de l'Extraordinaire.

même pour arriver à lui-ressembler, il en est fort loin ; il doit reconnaître que son rapport avec la *présentation* de l'image est proprement fictif, est celui d'un poète ; en revanche, et c'est en quoi il se distingue de la conception que l'on se fait ordinairement d'un poète, il a un rapport personnel et chrétien avec l'image qu'il *présente* : c'est le poète seulement qui est à l'origine de la présentation.

Ainsi les chimères s'évanouissent ; le poète, ou mieux, le poète-dialecticien, ne se donne pas pour l'idéal et il se permet encore moins de juger, fût-ce un seul homme. Mais il met l'idéal en lumière pour que chacun, s'il le désire, puisse y comparer sa vie dans le silence et la solitude. »⁵⁷⁷

En revendiquant ce statut, Kierkegaard entend donc se mettre au service de la vérité, en exposant avec la rigueur du dialecticien, une image claire et précise du sens de l'être chrétien. Mais s'il se propose de servir cet idéal, en revanche il ne s'octroie pourtant pas le droit de s'ériger en juge des autres hommes et de la chrétienté officielle. Le poète-dialecticien, se maintenant toujours dans un écart décisif par rapport à l'idéal, se soumet lui-même à la rigueur de l'exigence qu'il dévoile. Cette image qu'il expose, le juge lui, ainsi que tout autre homme, alors décidé à se laisser juger. Une telle prise de position revient donc à affirmer cette distance incommensurable le séparant du martyr, mais aussi du statut de chrétien à la seconde puissance. En d'autres termes, en s'attribuant la qualité de *poète*, cette forme édulcorée et attiédie de christianisme, Kierkegaard signifie ainsi l'imperfection de son rapport à l'idéal.

⁵⁷⁷ OC XVII ; NA p. 240

Conclusion

En s'attribuant le qualificatif de poète-dialecticien, Kierkegaard fait ainsi d'emblée référence à la dualité de sa propre existence. Oscillant perpétuellement entre deux confins, matérialisés symboliquement par la frontière séparant les deux extrêmes de la dialectique, sa position semble donc pouvoir se comprendre essentiellement à la lumière de cet *entre-deux*. *Entre* poésie et dialectique, mais aussi *entre* dialectique et existence. Car c'est en effet à ce double clivage que nous renvoie la figure du dialecticien. Scindée entre l'image du philosophe (Hegel), et celle du penseur existant (Socrate), celle-ci repose sur une dualité inaliénable, constitutive de la position même de Kierkegaard. Parce que toujours tendu entre deux pôles, l'un rationnel, réflexif, et l'autre passionnel, essentiellement tourné vers un engagement existentiel, le statut de poète-dialecticien fait signe en direction d'une béance significative et fondamentale entre sa propre existence et l'idéal vers lequel il s'agit de tendre.

Mais un tel écart n'est encore toujours que l'expression de l'une des diverses formes sous lesquelles se décline le rapport entre les sphères esthétique et religieuse. Aussi cet *entre-deux*, qui semble présider à toute la démarche kierkegaardienne, s'interprète également en termes d'une duplicité constituante de l'œuvre même, duplicité que nous allons maintenant tenter de comprendre.⁵⁷⁸

⁵⁷⁸ Je remercie vivement Monsieur David Brezis pour son aide précieuse concernant toute la question de l'*entre-deux*, du suspens dans lequel se trouve indéfiniment prise la figure du dialecticien, toujours tendue entre d'un côté, l'intellectualité, la froide raison, la réflexion, et de l'autre, le pathos ou la passion de l'engagement existentiel.

II) La duplicité

« De la main gauche, j'offris au monde *L'Alternative*, et de la droite, *Deux discours édifiants* ; mais tous ou autant dire tous tendirent leur droite vers ma gauche. »

Kierkegaard ; *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, p.14

1) Auteur esthétique ou auteur religieux ?

C'est dans le *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, rédigé en 1848 et publié de façon posthume en 1859, que Kierkegaard ressaisit globalement l'itinéraire qu'il a choisi d'emprunter, en s'expliquant alors ouvertement sur la duplicité inhérente à son œuvre. Ce double caractère répond entièrement à la volonté d'échafauder une stratégie destinée à défendre un idéal chrétien authentique. Il n'est ni le fruit du hasard, ni celui d'un revirement tardif de la part d'un auteur, alors esthète dans sa jeunesse, préférant maintenant, parce que voyant l'âge avancer, se réfugier dans le religieux. L'étroite correspondance des publications esthétiques et religieuses en témoigne : la parution simultanée de *L'Alternative* et de *Deux discours édifiants*, tout comme celle, après deux années d'écrits exclusivement religieux, d'un article esthétique intitulé *La Crise et une crise dans la vie d'une actrice*, attestent en effet que ce double caractère est présent dès le début, et ce tout au long de la production. Cette duplicité, originaire et consciente, commande même au contraire toute la structure dialectique de cette œuvre essentiellement dédiée au religieux. Comment dès lors y comprendre le recours à l'esthétique ? Si la feinte esthétique se donne avant tout comme une mystification destinée à leurrer les contemporains, cette tromperie ne vise pourtant pas à maintenir sournoisement l'individu dans l'erreur, mais à l'inverse à rectifier une méprise. Celle-ci possède donc d'abord une fonction didactique.

a) La maïeutique

Celui qui se donne pour tâche de réintroduire le christianisme dans la chrétienté devra avant tout, s'il ne veut pas que sa mission aboutisse à un échec, dissiper l'illusion sur laquelle celle-ci repose. Or la destruction radicale d'une illusion nécessite toujours de passer par la méthode indirecte. La faillite des différentes tentatives directes révèle en effet leur inefficacité. Qu'il s'agisse de ce pasteur, tentant de transmettre immédiatement par ses

prédications les exigences chrétiennes à ses fidèles, ou de ce révolté s'opposant avec bruit et fureur à cette falsification, ces différentes attaques s'égarer toutes deux dans un *mouvement fictif*. Les exhortations du prêtre, s'adressant en réalité à des auditeurs nullement concernés – puisque tous nés chrétiens – se perdent dans le vide, et la voix du dissident se trouve quant à elle instantanément écrasée par une chrétienté, qui grâce à son génie de la falsification, en arrive même à retourner la situation à son propre profit. Ils se débarrassent alors de lui « grâce à quelques concepts et ils s'organisent bien tranquillement dans l'illusion ; ils voient en lui un exalté, en son christianisme une exagération, si bien qu'il reste, à la fin, le seul ou l'un des rares qui ne sont pas sérieusement chrétiens (car l'exagération est aussi un manque de sérieux) ; les autres sont tous des chrétiens sérieux. »⁵⁷⁹. La méthode directe demeure donc infructueuse. La violence de cette action, qui consiste, tel cet *exalté*, à s'affirmer soi-même chrétien à la seconde puissance et prétendre à ce titre juger les autres hommes et leur dicter leur conduite, débouche nécessairement sur un mouvement de rejet. Aussi une telle situation requiert-elle d'être abordée non seulement indirectement, mais aussi à rebours, afin de ne pas susciter une opposition qui neutraliserait alors toute possibilité d'action. Or en se proposant de l'approcher en dialecticien, par le biais de la maïeutique, Kierkegaard répond précisément à cette double exigence, douceur et patience devenant alors les deux mots d'ordre de cette méthode reposant sur l'abnégation et la persévérance.

- *La méthode indirecte*

Celui qui envisage d'appliquer la méthode maïeutique à la confusion actuelle s'attachera donc à commencer à partir de ce postulat : les contemporains s'imaginent être des chrétiens authentiques. Il s'agira de ce fait, au lieu de s'enorgueillir soi-même de la qualité de chrétien extraordinaire, d'abord d'accepter d'être bien inférieur, et ensuite de prendre à rebours la victime de l'illusion en lui laissant dans un premier temps croire à son christianisme présumé. Pour amener quelqu'un en point précis, il faut en effet au préalable commencer par le prendre à l'endroit où il se trouve. C'est là selon Kierkegaard, « le secret de toute maïeutique. (...) Pour secourir vraiment quelqu'un, je dois être mieux informé que lui, et tout d'abord avoir l'intelligence de ce qu'il comprend, faute de quoi ma maîtrise ne lui est d'aucun profit. Si néanmoins je revendique la plus grande intelligence, c'est par vanité ou par orgueil où, au fond, je recherche son admiration au lieu de lui être utile. Mais tout secours véritable commence par une humiliation : pour l'apporter, on doit d'abord s'humilier

⁵⁷⁹ OC XVI ; PVE p. 19

devant celui que l'on veut seconder, et comprendre ainsi qu'aider, ce n'est pas dominer, mais servir, qu'aider, ce n'est pas montrer une extrême ambition, mais une extrême patience, qu'aider, c'est accepter provisoirement d'avoir tort dans les choses que comprend l'antagoniste. »⁵⁸⁰. C'est pourquoi, l'auteur religieux, alors décidé à attaquer la chrétienté, prendra soin de procéder avec pudeur et bienveillance, dans ce respect de l'homme trompé, faisant principalement défaut, en raison de sa violence, à toute méthode directe. A cet endroit se révèle aussi le double rôle de l'esthétique, qui se comprend à la fois comme une amorce et un incognito.

Si cette hypothèse selon laquelle la majorité des chrétiens ne le sont qu'en imagination se révèle exacte, alors cela signifie alors en effet qu'ils vivent dans les catégories de l'esthétique. Or dans la mesure où le secret de toute maïeutique consiste à trouver le point où se trouve son interlocuteur et à commencer là, alors de ce fait, l'auteur religieux qui entend procéder de manière dialectique est également tenu de débiter en ce même lieu. Aussi la production esthétique remplit-elle précisément la fonction de leurre : c'est seulement en séduisant son interlocuteur par l'intermédiaire de l'enchantement esthétique que l'auteur religieux parviendra à entrer en contact avec lui. Le condamner à coup de sentences morales, en lui donnant des leçons, provoquerait juste l'effet inverse, soit en appelant une opposition, soit en faisant de l'esthétique un monde encore plus fascinant.

Mais si le dialecticien se trouve contraint de commencer par l'esthétique, cette nécessité tient encore à une autre raison. Puisque le premier principe sur lequel se fonde cet art de la communication consiste à se mettre au niveau de son interlocuteur, alors celui qui entend faire progresser ses contemporains, chrétiens de nom, mais vivant comme des païens, devra aussi veiller à débiter dans les mêmes catégories qu'eux, c'est à dire celles de l'immédiat et du paganisme. Car c'est exactement par ce refus de procéder indirectement que s'explique aussi l'échec de toute l'apologétique qui préfère se livrer d'emblée et directement à un enseignement purement orthodoxe du christianisme. Mais pour Kierkegaard, qui par son œuvre d'écrivain, entend blesser l'époque par derrière, la production esthétique répond précisément à cette fonction. Il remarque dans les *Papirer* : « Soulever une époque entière exige de la connaître à fond. De là vient que ces prêcheurs du christianisme qui commencent tout de go par de l'orthodoxie n'ont guère d'influence, et sur peu de gens. Car la chrétienté est très en retard. Il faut reprendre au paganisme. Ainsi ai-je commencé par le *dilemme* d'Enten Eller, et par là j'ai eu mon époque avec moi ; elle n'a pas eu le moindre soupçon du sens où je

⁵⁸⁰ OC XVI ; PVE p. 21

l'entraînais, ni du point actuel où nous en sommes. Mais les gens ont dû prêter attention aux problèmes. »⁵⁸¹. La production esthétique devient donc principalement un moyen de communication, visant à amener l'autre à progresser. Dès lors celle-ci participe aussi pleinement à l'édification de cette structure dialectique destinée à servir la cause du devenir chrétien. Mais par ce rôle essentiellement tactique, par cette fonction de subterfuge se trouve également discréditée toute interprétation qui tendrait à lui accorder une valeur de simple rebut ou d'erreur de jeunesse.

C'est aussi pourquoi, la maïeutique ne se donne jamais comme une méthode au pouvoir coercitif. Le dialecticien ne possède nullement la prétention d'obliger l'autre à le suivre contre son gré ; il n'est donc jamais question pour lui d'imposer par la force une opinion ou une croyance. En revanche, par ce procédé, il peut le contraindre à *devenir attentif*⁵⁸² et par conséquent à juger personnellement de la situation – même si le jugement qu'il est désormais en mesure de porter le mène à l'opposé du but recherché :

« Quand donc un homme vit dans cette illusion, par conséquent dans des catégories purement esthétiques tout autres que chrétiennes, qu'arrive-t-il si, par sa production esthétique un auteur est capable de le captiver et de le gagner entièrement, puis de présenter le religieux si prestement que l'autre, au train où il se laisse mener, court tout droit dans les déterminations les plus décisives du religieux ? Ce qui arrive ? Cet homme devient nécessairement attentif. Pourtant, nul ne peut prédire le résultat ; mais l'attention est forcément éveillée. Peut-être en vient-il réellement à se demander pourquoi il s'est appelé chrétien, à réfléchir sur cette situation. Peut-être est-il furieux contre l'auteur qui s'est permis cette intervention ; mais l'attention est éveillée ; notre homme en vient à juger. »⁵⁸³

Mais cette faculté est aussi précisément celle que tous les pseudo-réformateurs de l'époque, qui annoncent régulièrement le christianisme dans la chrétienté, s'abstiennent de faire naître en l'homme. N'ayant ni le sens de l'abnégation, ni celui de l'humilité requis par la foi qu'ils prétendent servir, ils maintiennent au contraire les hommes dans l'illusion par le biais d'un jeu de pouvoir, fondé sur l'usage de la flatterie, de la rhétorique ou du mensonge.

⁵⁸¹ Pap. VIII A 548 (1848)

⁵⁸² En cette impuissance se résume aussi la loi du martyr, qui semble même alors devenir le prolongement logique et naturel de la méthode maïeutique. Le dialecticien donc commencer par user de cette méthode, avant de se transformer lui-même en témoin de la vérité : « Obliger un homme à faire attention et à juger, telle est en effet la loi du martyr véritable. Un martyr authentique n'a jamais recouru au pouvoir ; toujours il a combattu avec la force de son impuissance. Il a contraint les hommes à faire attention. Certes, Dieu le sait, ils ont été attentifs : ils l'ont mis à mort. Il y a cependant consenti ; il a compris qu'elle en faisait partie intégrante et, même que son activité commençait justement à partir de sa mort. Car en vérité, ceux qui l'ont fait mourir sont aussi devenu attentifs ; ils en sont venus encore une fois et tout autrement à réfléchir sur la question ; et ce que le vivant n'a pu, le mort l'a accompli : il a gagné à sa cause ceux qui sont devenus attentifs. » OC XVI ; PVE p. 26

⁵⁸³ OC XVI ; PVE p. 27

Et même, présentant obscurément le danger que représente pour eux un homme dont la conscience s'éveille, ils œuvrent à l'inverse dans le sens d'une falsification plus grande. Renonçant à éclairer les individus sur le sens véritable du christianisme, ils cherchent simplement à gagner à leur cause un nombre de prosélytes toujours plus grand, afin de renforcer égoïstement leur mouvement.

La méthode que Kierkegaard se propose d'employer, reposant sur le jeu dialectique entre l'esthétique, alors comprise comme amorce et comme incognito, et le religieux comme élément décisif vers lequel il s'agit de tendre, repose elle aussi sur un mensonge. Mais à la différence de cette mystification destinée à servir les intérêts de tous ces prétendus réformateurs, cet autre type de fraude, de genre socratique, vise au contraire à détruire l'illusion et à amener les hommes vers le vrai.

b) Le corrosif

Et même, ce procédé semble être le seul qui soit vraiment opérant dans cette situation précise où l'individu reste victime d'une illusion. La méthode requise diffère en effet radicalement qu'il s'agisse de transmettre une connaissance à un individu vierge de tout savoir, ou à un homme installé dans l'illusion, et de ce fait certain de posséder la vérité. Dans le cas de l'ignorant, où il s'agit simplement de remplir une page blanche, la communication directe produit son effet. Maintenant, la transmission d'une vérité nouvelle, à un individu déjà armé d'un savoir se construisant sur de fausses certitudes, exige de recourir à la tromperie. Tel un manuscrit palimpseste, dont la première écriture transparait après corrosion, de même la victime doit être libérée de son illusion par un procédé indirect, remplissant précisément la fonction de corrosif : « Dans le cas d'un homme dans l'illusion qu'il importe par conséquent en premier lieu de dissiper, si je ne commence pas par tromper, c'est que j'emploie dès l'abord la communication directe. Mais ce procédé suppose que rien n'empêche l'intéressé de la recevoir, ce qui n'est pas ici le cas, puisqu'une illusion s'interpose. En d'autres termes, il s'agit ici de recourir au corrosif ; mais ce moyen, c'est le négatif, lequel, en matière d'enseignement, est très exactement la tromperie. »⁵⁸⁴. Ainsi employer la méthode indirecte revient donc à tromper l'autre. Il ne s'agit en effet pas de lui communiquer directement le vrai, mais de faire semblant dans un premier temps de croire

⁵⁸⁴ OC XVI ; PVE p. 29

naïvement à son illusion. C'est pourquoi, le dialecticien ne commence pas par affirmer *je* suis chrétien, ce que *tu* n'es pas, mais bien, *tu* es chrétien, ce que *je* ne suis pas. Ne partant jamais de ce principe selon lequel la mission de prêcher le christianisme à des hommes vivant dans l'esthétique lui reviendrait légitimement, il use alors de cette tromperie qui consiste précisément à parler d'abord esthétique pour en venir au religieux.

Ainsi, tel un ironiste, Kierkegaard occupe donc une position négative par rapport à la tâche – l'intériorisation du devenir chrétien – qu'il se propose de réaliser. Mais tel est le présupposé essentiel sur lequel se fonde toute sa tactique, qui requiert toujours de garder une distance calculée, à la fois polémique et dialectique, par rapport à la chrétienté. Pour cette raison, il l'approche d'abord en dialecticien, qui tente de saper par le biais de la communication indirecte, l'illusion sur laquelle celle-ci se fonde, mais aussi en polémiste. Le costume polémique semble en effet assurément être celui qui sied le mieux à l'auteur religieux, toujours raillé et détesté par une foule, qui rejette massivement toutes ses exhortations – précisément parce que celles-ci mettent en péril son mode de vie complaisant : « Tout auteur religieux est *eo ipso* polémique ; car le monde n'est pas assez bon pour admettre que le religieux soit censé avoir triomphé ou avoir pour lui la majorité. Un auteur religieux qui connaît le succès et la *vogue* n'est pas *eo ipso* un auteur *religieux*. L'auteur essentiellement religieux est toujours polémique ; il porte le poids ou la souffrance de la résistance où se traduit ce qu'il faut considérer comme le mal spécifique de son époque. (...) si le mal réside en la foule et son bavardage, dans le public et son rire imbécile, l'écrivain religieux doit (...) se reconnaître à leurs attaques et à leurs persécutions. »⁵⁸⁵. Refusant d'être ce poète comique faisant du chrétien véritable un pendant pitoyable à Don Quichotte, Kierkegaard, tenant en horreur ce christianisme de « routine »⁵⁸⁶, pratiqué dans l'insouciance et la superficialité par la chrétienté, entend au contraire l'exposer dans toute sa rigueur et son intransigeance⁵⁸⁷. Commencant alors par récuser cette communication directe que les hommes aiment tant pour sa commodité et sa facilité, il s'agit pour lui de procéder indirectement, en veillant toujours à se tenir en dehors ; ce sera là la condition même du réveil.

Mais parce que c'est aussi dans son propre rapport à l'idéal que Kierkegaard adopte une attitude de retrait, en affirmant sans cesse l'incommensurabilité de l'écart séparant sa

⁵⁸⁵ OC XVI ; PVE p. 43

⁵⁸⁶ OC XVII ; *A l'occasion d'une remarque du Dr Rudelbach me concernant*, p. 252

⁵⁸⁷ S'aveuglant sur la difficulté inhérente au christianisme, la chrétienté s'y rapporte par le biais de l'imagination : « Le christianisme au fond n'existe pas. Ce qu'on attend dans la chrétienté, c'est un poète comique à la Cervantès qui fasse du chrétien essentiel un pendant à Don Quichotte. » *Pap.* X 2 A 32 (1849)

propre existence de cette exigence infinie vers laquelle il s'efforce constamment de tendre, que cette situation reste la seule qu'il puisse légitimement revendiquer. En ce sens, par son refus de la communication directe, mais aussi par son acceptation de l'impossibilité d'un rapport immédiat à Dieu, la position de Kierkegaard nous renvoie donc à une double négativité, à un recul constitutif de sa position même.

2) Une duplicité existentielle

Le double caractère stratégique de l'œuvre fait également écho à une tension effective entre esthétique et religieux interne à la vie de l'auteur. Or le *Point de vue explicatif* se donne comme cet écrit ressaisissant précisément l'étroite correspondance entre l'œuvre et la vie personnelle, ces deux dimensions ne pouvant effectivement prendre sens l'une sans l'autre. En entremêlant ainsi profondément l'écrit et l'existence, cet ouvrage nous délivre donc également les clefs nécessaires à la compréhension globale du projet kierkegaardien. Dévoilant par le biais d'une communication directe, l'effet de reduplication liant indissolublement ces deux éléments, Kierkegaard y révèle ouvertement son dessein, en renonçant à cette distance jusqu'alors constitutive de la duplicité stratégique de toute la production. C'est aussi pourquoi, celui-ci achoppe sur l'impossibilité de publier le *Point de vue* de son vivant, à moins de le faire sous pseudonyme, ce qui confinerait à l'absurde étant donné le caractère essentiellement intime et personnel de l'ouvrage⁵⁸⁸. Abandonnant tous les jeux de masques, Kierkegaard nous propose une relecture de son parcours, dans laquelle il assume en propre les publications pseudonymes et les écrits édifiants, en éclairant alors le lecteur sur le rapport particulier qu'il entretient avec sa production.

a) Epuiser le poétique

Lorsque la question de la correspondance entre esthétique et religieux se trouve ramenée à l'existence même de l'auteur, celle-ci perd son caractère stratégique. Elle prend

⁵⁸⁸ Kierkegaard note dans ses *Papier* à propos de la potentielle publication du *Point de vue* : « Ce que j'ai écrit par ailleurs peut fort bien servir – à condition que je poursuive ma carrière d'auteur – mais il faut que je l'attribue alors à un poète, à un pseudonyme (...). Mais cela est justement la meilleure preuve que le *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain* ne peut être publié et qu'il faut l'attribuer à une tierce personne en le présentant comme une explication possible de l'œuvre de Magister Kierkegaard ; c'est à dire que le livre n'est plus du tout alors ce qu'il était. Sa caractéristique consistait justement en ce qui m'était personnel. » *Pap.* X 1 A 78 (1849)

maintenant forme d'une alternative décisive, opposant deux options existentielles entre lesquelles il s'agit désormais de choisir. A la dénonciation de l'*esthétisation* du christianisme, à laquelle se livrent les contemporains, répond donc également la nécessité d'une décision personnelle. Or pour Kierkegaard, la situation se présente dès le début, en raison de son refus originaire d'une vie conforme à l'éthique et à la généralité, en termes de dilemme : ou le désespoir esthétique ou le salut par la foi :

« J'étais si profondément ébranlé que je comprenais l'impossibilité radicale où j'étais de trouver le milieu paisible et assuré où la plupart des hommes ont leur vie : il me fallait, ou bien me précipiter dans le désespoir et la sensualité, ou bien choisir absolument le religieux comme l'unique chose nécessaire, ou bien le monde dans une mesure qui s'annonçait cruelle, ou bien le cloître. Au fond il était décidé que j'opterai pour ce dernier parti, je ne pouvais autrement ; l'excentricité du premier mouvement exprimait simplement l'intensité du second, car j'avais compris combien il m'était impossible d'être religieux jusqu'à certain point. *L'Alternative* en témoigne. Je m'y libérais de la poésie, sans toutefois dépasser la sphère éthique. J'étais personnellement bien éloigné de vouloir placer dans le mariage l'apaisement de la vie ; j'étais déjà religieusement au cloître, et cette pensée est cachée dans le pseudonyme : Victor... Eremita. »⁵⁸⁹

Ou plutôt, face à cette situation exigeant une décision exclusive et unilatérale de la part de tout individu, à cet endroit précisément, Kierkegaard semble retenu par une dualité inaliénable, formant la structure même de son être, et proscrivant de ce fait, toute possibilité de choix. Autrement dit, l'esthétique apparaît certes comme un moment inessentiel visant à être dépassé, mais d'un autre côté, le besoin irrépressible de produire se donne aussi comme une surabondance quasi impossible à tarir. Si bien que le seul choix restant semble être celui d'assumer cet élément poétique, tout en essayant de s'en libérer. Parallèlement à la duplicité construite de l'œuvre correspond donc une tension originelle entre l'esthétique et le religieux interne à la vie de l'auteur. Kierkegaard ressaisit cette dualité primitive dans le *Point de vue explicatif* : « un fait est à l'origine de mon œuvre d'écrivain. (...) Ce fut un fait double. (...) Je devins poète ; mais avec mes antécédents religieux, avec mon caractère expressément religieux, ce même fait fut à la fois pour moi l'occasion d'un réveil religieux (...). Le fait me rendit poète ; si je n'avais été qui j'étais, le fait restant le même et ma conduite également, les choses ne seraient pas allées plus loin ; je serais resté poète (...) le fait eu une influence beaucoup plus profonde ; il anéantit en un sens dans l'impatience religieuse le poète que j'étais devenu ; il anéantit le stade de la poésie ou, en tout cas, j'en vins simultanément, en un instant, à commencer en deux endroits. (...) Le lecteur discerne ici aisément l'explication

⁵⁸⁹ OC XVI ; PVE p. 13

de la duplicité de toute mon œuvre ; mais il faut ajouter que cette duplicité passa d'emblée dans la conscience de l'auteur. Que fallait-il faire ? Il fallait épuiser le poétique, je ne pouvais faire autrement. »⁵⁹⁰. Cette dualité explique donc essentiellement le double caractère de toute la production.

b) Sous l'empire de l'esthétique

Mais corrélativement à ce déchirement originaire répond également une tension constante entre d'une part ce qui dans l'œuvre relève de l'intention, et de l'autre ce qui échappe à la volonté consciente : la production semble effectivement tantôt parfaitement maîtrisée par son auteur, tantôt se dérober totalement à sa domination. Et il y aurait même, selon Kierkegaard, une certaine malhonnêteté à affirmer que la totalité de l'œuvre s'organise selon un schéma pré-défini et soigneusement construit depuis le début. A l'opposé, l'auteur semble avoir été principalement formé et façonné par sa production, comme si l'œuvre avait fait l'écrivain, et non l'inverse. Kierkegaard ressaisit cette particularité dans ses *Papirer* : « Pourtant je n'osais pas non plus dire de moi que dès le début j'ai eu une vue générale du plan de toute ma production ; en effet comme je le confesse constamment, j'ai été éduqué et développé au cours du travail, j'ai été moi-même lié de plus en plus ferme au christianisme que je ne l'étais. Mais il n'en reste pas moins vrai que j'ai commencé avec l'impression religieuse la plus profonde... »⁵⁹¹.

Mais à la vertu éducative de ce travail d'écriture s'ajoute encore une force coercitive, paraissant l'emporter contre son gré vers une productivité qui le dépasse.⁵⁹² C'est pourquoi, l'avancée de son travail semble en partie se soustraire à son contrôle pour répondre à une nécessité imposée de l'extérieure. C'est ici précisément que Kierkegaard fait appel à la Providence pour expliquer l'abondance de sa productivité, admettant alors également que sa stratégie s'est élaborée au fil de cette évolution. Mais de ce fait, l'esthétique acquiert aussi implicitement une nouvelle valeur. Une remarque du *Point de vue explicatif* en atteste : « la

⁵⁹⁰ OC XVI ; PVE p. 58-59

⁵⁹¹ *Pap.* IX A 218 (1848)

⁵⁹² Kierkegaard pose effectivement ce constat d'une désappropriation de sa volonté dans une note des *Papirer* récapitulant son parcours : « Dès l'origine je m'imaginai le fait d'être écrivain comme une échappatoire, un préalable avant de finir pasteur à la campagne. Mais est-ce que ma position n'est pas déjà essentiellement changée, puisqu'en écrivant j'en suis venu à œuvrer pour la religion ? D'abord j'avais voulu m'arrêter immédiatement après *Enten Eller*. C'est là au fond ma toute première idée. Mais ma productivité m'emporta. Puis j'ai voulu m'arrêter au *Post-scriptum*. Mais qu'arrive-t-il ? Me voilà alors enchevêtré dans toute cette persécution de la canaille, et c'est ce qui me fit rester sur la brèche. (...) Puis j'ai voulu m'arrêter aux *Discours chrétiens* et partir pour l'étranger, mais je n'arrivais pas à partir, - et en 48 j'ai atteint le sommet de ma productivité. Ainsi la Providence elle-même m'a maintenu sous les harnais. » *Pap.* X 1 A 138 (1849)

Providence a fait mon éducation, qui se réfléchit dans la processus de ma production. Ainsi sont infirmées dans une certaine mesure les vues que j'ai précédemment exposées, à savoir que toute la production esthétique est une fraude ; car cette formule concède un peu trop à la conscience. (...) Le processus comporte la mise à l'écart d'une nature poétique et philosophique afin de devenir chrétien. Mais le curieux, c'est que le mouvement commence en même temps, d'où suit que le développement est conscient. (...) Ainsi, la production esthétique est assurément une tromperie, mais, en un autre sens, elle est une "évacuation" nécessaire. Dès le premier moment, le religieux est donné de façon décisive ; il a, sans contredit, la suprématie, mais il attend patiemment que le poète ait fini de s'épancher... »⁵⁹³. En ce sens s'il s'avère que le religieux lui dicte incontestablement – et ce dès l'origine – toute sa démarche, Kierkegaard reconnaît pourtant explicitement l'importance de la place qu'occupe l'esthétique dans sa propre existence. Par là, il cesse également de réduire son rôle à celui de simple épiphénomène, ou encore de tromperie uniquement destinée à servir une cause transcendante. Choissant de se soumettre *en toute conscience* à cette force excédant sa volonté, il revendique alors ouvertement cet acquiescement en donnant libre cours à ses égarements poétiques.

La relation que Kierkegaard entretient à l'esthétique se présente donc selon une dualité essentielle. En tant que libération poétique, l'esthétique satisfait à un épanchement nécessaire. Lorsque celle-ci devient pour Kierkegaard revendication d'une position existentielle – lui faisant affirmer *je suis un poète et rien de plus* – elle nous renvoie désormais à une négativité irréductible de sa position, devenant alors comme le témoignage essentiel de son imperfection face à l'idéal. C'est pourquoi, nous allons maintenant tenter de saisir ce que signifie le qualificatif de poète que Kierkegaard s'attribue et les implications d'une telle revendication.

⁵⁹³ OC XVI ; PVE p. 52

III) L'autorité

Selon Kierkegaard, la détermination de poète ou de poète-dialecticien est donc celle qui qualifie le plus rigoureusement son être. Jusqu'à présent le texte de la *Neutralité armée* ou les divers fragments des *Papirer* nous ont permis de situer cette position en la définissant comme vie imaginative, située en retrait face à l'idéal, en revanche ceux-ci restent muets quant à la spécification de sa nature même. Si son articulation dialectique au religieux se donne bien en termes d'une négativité fondamentale, alors comment comprendre effectivement ce recul par rapport à l'exigence chrétienne ? Ainsi, afin d'éclairer l'enjeu, mais aussi le sens d'une telle revendication poétique, nous tenterons d'abord de saisir comment se manifeste concrètement la différence de nature entre ces deux positions antithétiques, en mettant alors en évidence la fonction du poète ; puis nous nous interrogerons sur ce qui fonde la légitimité.

1) Un poète du religieux

Le rôle principal du poète consiste dans le fait de *dire*. C'est pourquoi, en raison de la vaste ouverture de son champ d'action, cette figure est susceptible de revêtir une pluralité de masques. Aussi, devant la largeur d'une telle détermination, une spécification est-elle requise ; or c'est précisément par l'objet de son discours que son type devient identifiable.

Dès lors, conformément à cette définition, Kierkegaard peut aussi bien être qualifié, selon la sphère d'existence à laquelle son discours se rapporte, de chantre de l'esthétique ou de l'éthique, tel dans *L'Alternative* par exemple que, et ses différents *Discours* en attestent, de poète du religieux, cette dernière détermination étant assurément celle qui le caractérise le plus adéquatement. Mais là, selon A. Clair, une autre ambiguïté, portant sur la formulation même de ce syntagme, demande à être levée. Le recours à un génitif – poète *du* religieux – confère en effet une double signification à cette dénomination : ainsi Kierkegaard se donne-t-il plutôt comme poète *du* religieux ou comme poète religieux ? C'est à ce croisement même, entrelaçant deux positions incommensurables, qu'il faut précisément considérer sa situation : « Dans un cas, le religieux est un objet d'écriture ; il ne qualifie pas le poète lui-même, mais il délimite son domaine, il indique le lieu vers lequel se porte le poète ; il est à distance du poète ; à la limite, il en est indépendant. La tâche du poète est de peindre le religieux de la manière la plus exacte, précise et même neutre, selon un regard qui vise à annuler toute attitude particulière ; le poète-dialecticien (alors plus dialecticien que poète)

tend à une position universelle. Dans l'autre cas "religieux" est un prédicat du poète ; c'est le terme qui le détermine et qui le qualifie ; le religieux tient à l'être du poète, qui est animé de religiosité, qui vit par le religieux. Or c'est la marque de Kierkegaard d'affirmer cette conjonction et de se tenir dans cette ambiguïté qui caractérise ici sa singularité, si bien qu'on pourrait le nommer *poète (du) religieux* »⁵⁹⁴.

Sa position concilie donc simultanément ces deux aspects : le religieux est à la fois l'objet de son écriture, mais aussi la voie dans laquelle s'engage entièrement son être, le but vers lequel tend toute son existence. Toutefois la notion même de religieux appelle ici encore une autre spécification, reposant sur la différence que Kierkegaard établit entre la catégorie de *l'édifiant* et celle du pour *l'édification*.

a) L'édifiant

La compréhension de cette disjonction va nous permettre d'éclairer plus précisément la position qu'occupe proprement Kierkegaard au sein de la dialectique des stades. C'est dans une note des *Papirer* qu'il exprime explicitement l'enjeu d'une telle distinction, tout en déterminant précisément le rapport qu'il entretient personnellement avec ces deux catégories :

« Jusqu'ici je suis un poète, absolument rien de plus, et c'est une lutte désespérée de vouloir outrepasser mes limites. (...) Donc maintenant paraît *La Maladie mortelle*, mais sous pseudonyme, et moi comme éditeur. J'ai mis : « pour édifier », c'est plus que ma catégorie, c'est celle du poète : l'édifiante.

Comme le Guadalquivir (...) se précipite sous terre à un certain endroit, de même il y a un parcours, l'édifiant, qui porte mon nom. Il y a quelque chose d'inférieur (l'esthétique) qui est pseudonyme, et quelque chose de supérieur également pseudonyme, parce que ma personne n'y correspond pas.

Le pseudonyme s'appelle Johannes Anticlimacus, en opposition à Climacus qui disait ne pas être chrétien. Anticlimacus en indique l'extrême opposé : c'est à dire être chrétien à un degré extraordinaire – pourvu que j'atteigne moi-même à en être un tout simplement. »⁵⁹⁵

Le recours à la pseudonymie devient donc essentiellement le témoignage d'un refus, celui, pour Kierkegaard, de s'approprier intellectuellement, ou fictivement, une position non conforme à sa situation effective. En poète-dialecticien, il occupe une place intermédiaire, à laquelle correspond l'édifiant, située respectivement à mi-chemin entre l'esthétique comprise

⁵⁹⁴ A. Clair, « Kierkegaard comme poète (du) religieux », in revue *Nordiques*, p. 19

⁵⁹⁵ *Pap.* X 1 A 510 (1849)

comme subterfuge, et le religieux comme idéal vers lequel il s'agit de tendre. L'édifiant se donne donc ici comme cette catégorie propre au poète, en ce sens qu'elle obéit à la fois à un élément dialectique dans la mesure où elle est assujettie à un but, le religieux, tout en répondant aux exigences de l'art de la maïeutique. Aussi le parcours que ses différents *Discours édifiants*⁵⁹⁶ nous propose d'emprunter obéit-il exactement à cette intention de mener l'individu à progresser dans le sens de l'idéal. Cette œuvre, entièrement dédiée à l'appropriation des vérités éthico-religieuses, retrace en effet les différentes phases que traverse l'individu sur le chemin de l'intériorisation. Fidèle à la méthode dialectique, Kierkegaard se propose ici, afin de conduire son interlocuteur le plus loin possible, de débiter à l'endroit précis où celui-ci se trouve. C'est pourquoi, les premiers *Discours* commencent par se rapporter aux catégories de l'immanence⁵⁹⁷. Parce que répondant à la volonté d'inciter les hommes à renoncer à l'immédiateté première dans laquelle ils vivent en majorité, la production édifiante suit elle aussi ce même itinéraire, partant de l'immanence et menant jusqu'à cette zone limite de l'humour, confinant avec le religieux. De ce fait, le concept d'édifiant se comprend également dans un sens beaucoup plus large que celui du *pour l'édification* – rigoureusement réservé à la sphère du religieux chrétien stricto sensu – puisqu'il couvre ce champ partant de l'esthétique et s'arrêtant à cette frontière ouvrant sur le stade ultime de la dialectique.

Mais c'est aussi pourquoi, cette œuvre, qui retrace fidèlement le propre trajet de Kierkegaard, est la seule qu'il puisse publier en son nom. Celui-ci refuse en effet d'assumer en propre la sphère chrétienne du *pour l'édification et le réveil*, qui reposant sur des catégories strictement religieuses doublement réfléchies dans le paradoxe, ne correspond plus à sa position ; seul *l'édifiant*, qui ne franchit pas cette limite, lui revient légitimement. Dès lors ce parcours s'achevant, la publication autonome cède elle aussi la place aux écrits pseudonymes, *Anti-climacus* incarnant désormais cet individu vivant son christianisme à un degré extraordinaire.

Si l'édifiant apparaît comme la catégorie satisfaisant le plus adéquatement à la position de Kierkegaard, c'est donc aussi parce qu'elle répond à la nécessité de concilier ces deux aspects auxquels renvoie implicitement le syntagme de poète du religieux. Celle-ci renvoie en effet à la fois à la détermination caractérisant sa propre religiosité, tout en faisant

⁵⁹⁶ Cf. OC VI ; *Discours édifiants*, p. 5-342

⁵⁹⁷ Cf. le *Post-scriptum* à propos du statut de ces premiers Discours : « ...ces discours ne font usage que des catégories éthiques de l'immanence et non des catégories religieuses doublement réfléchies dans le paradoxe. » PM p. 170

parallèlement référence à une œuvre édiflée selon les principes de la maïeutique. Pour cette raison, la dénomination de poète que Kierkegaard s'attribue, possède une valeur singulière, se distinguant de celle qui lui est habituellement conférée.

b) A mi-chemin entre le génie et l'apôtre

Kierkegaard entend précisément isoler ce type d'existence, désignant à l'accoutumée un rapport imaginatif au réel, de la poésie telle qu'il la conçoit. Tandis que les visées du poète ordinaire ne dépassent pas l'esthétique, les siennes sont au contraire assujetties à une cause transcendante, tel que les écrits  difliants en témoignent. Représentant alors cette instance essentiellement mise au service de l'existence et de l'action, la poésie porte ici la signification d'un engagement éthique absolu. Kierkegaard note en effet dans les *Papirer* : « Le christianisme est bel et bien aboli. Mais il faut d'abord qu'un cœur de poète se brise ou qu'un poète se mette tellement en travers qu'il barre la route à tous les mensonges des sens. C'est là le cran d'arrêt, et dans la mesquinerie de ce pays, c'est là ma tâche. Ce poète aime l'idéal, il diffère des poètes du type courant pour autant qu'en moraliste il n'oublie pas que sa tâche n'est pas de peindre en poète l'idéal, mais de lui ressembler. Cependant c'est de cela même qu'il désespère ; et aussi des douleurs qu'il apporterait aux hommes s'il fallait le traduire dans la réalité. »⁵⁹⁸.

Ainsi le pur esthéticien, se rapportant fictivement à l'idéal, garde une relation d'extériorité par rapport à ce dernier, alors que le poète-moraliste, s'il peut certes dessiner par son imagination toutes les catégories chretiennes, reste en revanche existentiellement tendu vers cette exigence qu'il dépeint. Et même, cette surabondance imaginative, désormais jugulée par la réflexion – puisque supplantant l'imm diat t  esthétique – devient l'un des principaux outils nécessaires à la réalisation de sa tâche. Aussi Kierkegaard se définit-il en ces termes : « J'incarne la forme ultime d'un po te qui tend à être une sorte de réformateur en petit. (...) Par mon imagination – laquelle, notons le bien, n'est point avant la dialectique, donc pas immédiate, mais après – je peux figurer toutes les catégories chretiennes avec autant d'exactitude que de vie. C'est évidemment le besoin de l'époque. Il y a de ces choses qu'il faut constamment rappeler, sinon on perd de vue le critère. »⁵⁹⁹. L'imagination acquiert donc ici une nouvelle fonction, la destinant maintenant à servir les catégories de la vie chretienne. Par cette représentation idéale visant constamment à rappeler aux contemporains

⁵⁹⁸ *Pap.* X 3 A 152 (1850)

⁵⁹⁹ *Pap.* VIII A 347 (1847)

à quelle hauteur véritable celles-ci se situent, le poète-moraliste s'efforce d'éveiller en eux l'intuition profonde de cette exigence. En ce sens, son action tend provoquer un effet similaire à celui que produirait un vol d'oiseaux migrateurs au-dessus d'oiseaux domestiques retenus dans un espace clos ; elle vise à faire naître en chaque homme une aspiration intime à l'idéal.

Mais si les visées de ce poète atypique excèdent le plan de l'esthétique, celui-ci se tient pourtant à une distance incommensurable de toutes les formes d'existence les plus hautes. Cette position, plus qu'esthétique et moins que religieuse, se situerait plutôt sur une échelle schématique des valeurs à une place intermédiaire, plus proche de celle du génie religieux que de celle du martyr ou de l'apôtre. En d'autres termes, l'existence du poète-moraliste, par son engagement dans l'action, comporte par rapport à celle des autres poètes, un simple *plus quantitatif*, ne se confondant nullement avec un *plus qualitatif* :

« ...en toute circonstance mon premier soin doit être de bien prendre garde à ne pas provoquer de confusion dans les concepts, à rester fidèle à moi-même en n'étant ni plus ni moins qu'un génie, ou en étant un poète et un penseur doté à un plus haut degré que les poètes et penseurs ordinaires, de ce plus quantitatif qui consiste à être ce que l'on imagine et pense. Un plus quantitatif n'est pas un plus qualitatif. Ce dernier, en effet, est le témoin, le martyr que je ne suis pas. A un degré plus élevé encore de l'échelle qualitative se trouve l'apôtre qu'il ne me serait jamais venu à l'idée d'être... »⁶⁰⁰.

Cet écart, symbolisant comme une rupture par rapport aux catégories chrétiennes, nous renvoie donc à un décalage qui semble à nouveau définir le plus proprement la position kierkegaardienne. Mais cette négativité essentielle, renvoyant tantôt à la distance dialectique sur laquelle se fonde sa stratégie, tantôt à cet écart volontairement maintenu entre sa situation effective et son aspiration à l'idéal, fait également signe en direction d'une autre inclination, parce que « le fait de maintenir en suspens ce qu'on veut soi-même en entier, c'est proprement la maïeutique. Mais c'est aussi le démoniaque, car cela revient à faire d'un homme une catégorie intermédiaire entre Dieu et les autres hommes. »⁶⁰¹. Poète du religieux donc, mais avec un penchant démoniaque. Par cette corrélation, se révèle une nouvelle forme de rapport au religieux, à laquelle nous allons maintenant nous intéresser.

⁶⁰⁰ *Pap.* X 1 A 351 (1849) ; traduit et cité par P.-H. Tisseau, OC XVI ; *Notes complémentaires*, p. 369

⁶⁰¹ *Pap.* IX A 234 (1848)

2) Poésie et démoniaque

La détermination exacte de la position proprement kierkegaardienne requiert encore de s'attacher à cette autre dimension de sa relation au christianisme qu'il qualifie de démoniaque. S'interrogeant en effet sur sa propre prétention quant à atteindre l'idéal et concluant à l'impossibilité effective d'être lui-même ce qu'il expose, Kierkegaard détermine sa situation en ces termes : « si je considère ma propre vie personnelle, suis-je alors un tel chrétien ? Ou cette même existence personnelle n'est-elle pas une pure existence de poète, même avec une pointe de démoniaque ? »⁶⁰². Cette nouvelle catégorie renvoyant à un autre aspect constitutif de sa personnalité, entretient aussi une relation équivoque à la poésie. C'est à partir d'une analyse de ces deux positions respectives, que nous propose *Anti-Climacus* dans *La Maladie à la mort*, que nous allons tenter d'éclaircir cette ambiguïté.

a) Le défi

Dans sa catégorisation des différentes formes du désespoir, *Anti-Climacus* évoque les deux cas précis de la poésie et du démoniaque, en examinant leur rapport respectif au désespoir. Celui-ci constate que ces deux types d'existence débouchent sur une forme de désespoir quasi semblable, à cette différence près que l'une comporte l'idée de Dieu, alors que l'autre se révolte contre.

– *Le désespoir du poète*

Le premier cas, référant à cette existence de poète remarquable entre toutes, car tendant au religieux, nous renvoie aux derniers confins dialectiques, séparant les deux sphères extrêmes de l'existence. Ce poète, doué d'un besoin religieux très profond, achoppe toutefois sur une difficulté essentielle. Se trouvant à cette frontière ultime le séparant de la foi, il reste pourtant retenu en deça par un tourment secret, une écharde dans sa chair, dont il refuse de se libérer. S'il tente effectivement de s'en consoler en se livrant à Dieu, en revanche il se dérobe à cet acte d'humilité salvateur, seul à pouvoir l'en affranchir définitivement⁶⁰³.

⁶⁰² *Pap. X I A 510* (1849)

⁶⁰³ Et à ce titre, ce type de désespoir possède de nombreux points communs avec le désespoir de la résignation, sauf que ce dernier ne comporte pas l'idée de Dieu. Sinon, à cette différence près, la dialectique de la

Ainsi, « Il est tout disposé à être lui-même devant Dieu, sauf au point précis où son moi pâtit ; là, dans le désespoir, il ne veut pas être lui-même ; il espère que l'éternité fera disparaître cette infortune, mais ici-bas, malgré toute la souffrance qu'il endure à ce sujet, il ne peut se résoudre à s'en charger, à s'humilier en croyant. »⁶⁰⁴. C'est donc en raison de son égotisme, lui interdisant de remettre pleinement son moi entre les mains de Dieu, que le poète en arrive à construire un rapport fallacieux au vrai. Parce que celui-ci échoue à se rapporter existentiellement à cet idéal en lequel il croît, il transforme alors frauduleusement ce rapport en une relation fondée sur l'imaginaire. Ici la formulation même de *poète tendant au religieux* renvoie d'emblée explicitement à cette contradiction : par définition même, la poésie se comprend en effet du point de vue chrétien comme ce péché qui consiste à se rapporter imaginairement au vrai, au lieu de le vivre existentiellement. Alors ce poète qui entretient une relation à l'idéal fondée sur le discours, se voit-il également maintenu dans un écart irréductible par rapport à la vérité existentielle du christianisme. Aussi, tel un amant qu'une passion malheureuse a rendu poète, de même celui-ci devient-il poète de la religiosité :

« Dans ce domaine, il est devenu malheureux ; il comprend vaguement qu'il est exigé de lui qu'il s'affranchisse de ce tourment, c'est à dire qu'il s'en humilie en croyant et s'en charge comme d'un élément de son moi ; car il veut le tenir en dehors de lui, mais de la sorte justement, il le garde fixé en lui (...). Mais il ne peut s'en charger en croyant, c'est à dire qu'en dernière analyse il ne le veut pas, ou encore, qu'ici son moi plonge dans l'obscurité. Mais comme le tableau que notre poète donne de l'amour, la peinture que celui-ci offre du religieux est un enchantement, une envolée lyrique dont nul époux, nul prédicateur n'est capable. Et son exposé n'est pas sans vérité, nullement ; il traduit précisément son moi le meilleur et le plus heureux. Il est l'amant malheureux du religieux, c'est à dire qu'il n'est pas strictement un croyant ; de la foi, il n'a que le premier élément, le désespoir, et dans le désespoir, une ardente aspiration au religieux. Le conflit est pour lui proprement celui-ci : est-il l'élu ; son écharde dans la chair signifie-t-elle qu'il est l'instrument d'une mission extraordinaire, et ce caractère extraordinaire qu'il a revêtu est-il complètement justifié aux yeux de Dieu ? Ou bien l'écharde dans la chair est-elle chose dont il doit s'humilier pour aborder l'ordinaire condition humaine ? »⁶⁰⁵

Mais ce dilemme semble aussi être celui auquel Kierkegaard se trouve personnellement confronté. Oscillant perpétuellement entre deux attitudes contraires, l'une renvoyant à sa volonté de réaliser, tel ce poète, cette tâche extraordinaire qui lui a été

résignation consiste aussi identiquement à vouloir être son moi éternel, sauf en ce qui concerne cette infimité dont le moi pâtit. Celui-ci refuse alors de reconnaître cette faiblesse comme inhérente à son moi, et renonce à s'en charger en s'humiliant devant Dieu. Le désespoir de la résignation apparaît donc comme le strict symétrique de ce désespoir poétique. (Cf. MM p. 226 et p. 233)

⁶⁰⁴ OC XVI ; MM p. 234

⁶⁰⁵ OC XVI ; MM p. 234

impartie de défendre le christianisme dans toute sa rigueur, l'autre à la nécessité de reconnaître, avec cette humilité exigée de tout croyant, l'impossibilité effective d'atteindre personnellement cet idéal qu'il expose dans toute son intransigeance. En ce sens, cette analyse pseudonyme du désespoir poétique semble décrire la propre situation de Kierkegaard. Celui-ci formule en effet en des termes strictement identiques, dans une note des *Papirer*, son propre rapport au christianisme : « Je devins l'amant malheureux quant à être l'idéal d'un chrétien, c'est pourquoi j'en devins le poète »⁶⁰⁶. Par cette revendication d'une position de poète tendant au religieux, Kierkegaard détermine donc sa propre existence sur le schéma de la dialectique des stades comme se situant aux confins ultimes de la foi. Mais lorsqu'il spécifie cette détermination en faisant appel à la catégorie du démoniaque, alors cette même existence semble aussitôt tendue vers son extrême opposé.

– *le désespoir démoniaque*

Explorant les différents états de l'homme malade, *Anti-Climacus* détermine le désespoir comme une forme plus profonde et plus avancée de l'angoisse, mais se différenciant d'elle en ce sens qu'il implique toujours de la part de l'individu la conscience de l'éternel. Ainsi, le désespoir résulte d'une dysharmonie du moi conçue comme rapport se rapportant en même temps à lui-même et à la puissance qui l'a posé. Autrement dit, il se comprend comme un désaccord entre le moi concret et le moi éternel de l'homme qui choisit alors d'accentuer exclusivement l'un ou l'autre de ces deux aspects au détriment de la synthèse. S'il ignore cette part d'éternel en lui, le moi se plonge alors entièrement dans le monde sensible, s'il en a conscience, alors plusieurs voies s'ouvrent à lui, dont celle du démoniaque.

L'attitude démoniaque incarne la puissance la plus élevée de ce désespoir, ne comportant pas l'idée de Dieu, où l'on veut être soi. L'individu veut désespérément être lui-même, il le veut à tel point qu'il refuse de fonder son moi en Dieu. Le démoniaque réfère à cette modalité selon laquelle l'individu, victime d'une souffrance particulière, se sent cloué à sa servitude et refuse envers et contre tout de s'en libérer. Désirant être lui-même, tout en assumant son écharde dans la chair, le moi se fait alors volonté démoniaque, se révoltant contre le bien, et s'opposant à toute possible délivrance. Aussi cette situation est-elle à l'origine d'un état que *Anti-Climacus* qualifie en termes de quasi-démence :

⁶⁰⁶ *Pap.* X 1 A 281 (1849)

« Un moi qui, dans son désespoir, veut être lui-même, souffre de tel ou tel état douloureux qu'il est désormais impossible d'éliminer ou de dissocier de son moi concret. L'individu reporte sur ce tourment toute sa passion qui finit par devenir une fureur démoniaque. Et quand Dieu et tous les anges lui offriraient de l'en délivrer : en vain, il ne veut rien savoir, (...) il préfère à présent déchaîner sa fureur contre toute chose et se poser en victime du monde entier (...). Cette idée finit par s'ancrer si bien en lui que l'éternité lui fait peur pour une raison toute particulière ; il craint qu'elle ne le dépouille de l'avantage qu'il a, au sens démoniaque, sur les autres hommes ; il craint qu'elle ne le prive du droit qu'il a, au sens démoniaque, d'être celui qu'il est. »⁶⁰⁷

En ce sens, ce type de personnalité semble aussi se situer à l'extrême opposé de celle qu'incarnerait ce poète tendant au religieux. Tandis que celui-ci, entièrement tourné vers Dieu, espère trouver en lui un réconfort, le démoniaque rejette violemment toute possibilité d'apaisement, en niant l'idée de Dieu. Se repliant par défi sur lui-même, le moi devient à lui-même son propre absolu ; c'est pourquoi, le démoniaque représente la puissance la plus élevée du désespoir où l'on veut être soi. Tel une faute de style qui échapperait à son auteur, et qui prenant conscience d'elle même, se révolterait alors contre lui, en lui lançant dans une attitude de défi : « non, je ne veux pas être effacée ; je veux rester là pour témoigner que tu es un médiocre écrivain »⁶⁰⁸, de même le moi de l'individu démoniaque cherche, par malice ou par provocation, à tenir tête à la puissance qui l'a posé, en refusant toute consolation à son tourment, qui serait aussi sa perte.

Ainsi, en se définissant lui-même comme poète à tendance démoniaque⁶⁰⁹, Kierkegaard nous renvoie à nouveau à une duplicité originaire, à une tension essentielle entre deux positions extrêmes, semblant définir le plus proprement sa situation. Mais cette oscillation, qui fait toujours signe en direction d'un double rapport au religieux, se comprend aussi comme une double façon de répondre à cette souffrance inhérente à son être, à sa propre écharde dans la chair. En tant que poète, aspirant essentiellement au religieux, son existence confine alors avec la sphère de la foi, mais reste retenu en deça de cet idéal. En tant qu'individualité en proie au démoniaque, celle-ci paraît à l'inverse immobilisée à l'opposé du stade ultime de la dialectique.⁶¹⁰

⁶⁰⁷ OC XVI ; MM p. 228

⁶⁰⁸ OC XVI ; MM p. 229

⁶⁰⁹ « Si je considère ma propre vie personnelle, suis-je alors un tel chrétien ? Ou cette même existence personnelle n'est-elle qu'une pure existence de poète, même avec une pointe de démoniaque. » *Pap.* X 1 A 510 (1849)

⁶¹⁰ D. Brezis interprète le jeu pseudonymique opposant Climacus à Anti-Climacus en termes de réponse à cette tension constante entre les deux pôles du divin et du démoniaque propre à la position de Kierkegaard : « Tel est le jeu induit par le doublet Climacus / Anti-Climacus. Alors qu'en revendiquant directement le christianisme, Anti-Climacus accède, semble-t-il, à la pure idéalité du divin, Climacus s'en tient à distance en reconnaissant n'être pas chrétien. Ce n'est là cependant qu'un moment dans une dialectique où viennent à s'échanger le démoniaque et le divin. Par l'humilité ou l'humiliation que suppose son aveu, Johannes Climacus (...) est aussi

– *Le religieux et son double fallacieux*

Tandis que le religieux mène l'homme vers le bien et la liberté, cet autre l'entraîne en effet toujours plus loin vers le péché et la servitude. Mais pour cette raison, le démoniaque se comprend comme l'image inversée du religieux, dont il n'est que la caricature. En ce sens, ces deux positions se trouvent aussi essentiellement liées par ce rapport d'inversion ; telles deux figures symétriques, elles apparaissent comme des catégories à la fois semblables et opposées, trouvant à leur origine une cause identique : la souffrance. Ces deux types d'individualités possèdent en effet toujours en commun d'avoir été dès l'enfance douloureusement exclues du général par leurs profonds tourments. Ce qui les distingue, c'est donc la solution que choisit de donner l'individu au calvaire qu'il endure. Deux voies s'offrent à lui : soit il se révolte et s'enferme dans un défi démoniaque dont seul le désespoir triomphe ; soit il choisit dans sa souffrance de s'humilier devant Dieu et découvre ainsi qu'il lui est possible d'accéder à une forme d'existence plus haute. Kierkegaard met en exergue cette similitude dans un fragment des *Papirer* : « ...il se trouve aussi des existences simplement humaines dont le premier état est proprement religieux. Ce sont des existences souffrantes, qui dès la première heure par une souffrance particulière ont été exclues du "général", auxquelles il a été dénié de jouir de la vie, et qui pour cette raison doivent ou tourner au pur démoniaque (dans le mauvais sens du terme) ou devenir des existences essentiellement religieuses. »⁶¹¹.

Cette source commune, la souffrance et l'exclusion, semble donc justifier l'étrange ambiguïté liant ces deux positions qui se tiennent pourtant au plus loin l'une de l'autre. Elle paraît également expliquer le flottement de l'existence de Kierkegaard, oscillant constamment entre ces deux pôles extrêmes. Celui-ci souligne en effet à maintes reprises dans son Journal l'importance de cette douleur originiaire, inhérente à son existence, et qui semble le plus souvent déterminer ses choix de vie : « j'ai une écharde dans la chair depuis les premiers temps. Sans elle j'aurais probablement été loin dans les choses du monde. Mais je ne le peux pas, quelque désir que j'en ai pu avoir. Ainsi n'ai-je aucun mérite. »⁶¹². Et en

celui qui assume authentiquement le christianisme tandis que, par l'excès même de son identification au divin, Anti-Climacus (...) se révèle symbole de tentation démoniaque. Ainsi l'être-chrétien n'est-il ni en l'un ni en l'autre. Ainsi Kierkegaard doit-il tendre vers l'idéal représenté par Anti-Climacus mais, pas plus que Climacus, il ne peut sauf à céder à un désir démoniaque – prétendre l'incarner en sa propre personne. », D. Brezis, *Kierkegaard ou la subjectivité en miroir*, Paris, Kimé, Collège International de Philosophie, 2004, p. 107-108.

⁶¹¹ *Pap.* X 4 A 335 (1851)

⁶¹² *Pap.* IX A 208 (1848)

raison de cette vie dès l'enfance tourmentée par la souffrance et la mélancolie, celui-ci se voit aussi empêché, contre son désir premier, de se conformer aux normes de la généralité. Or cette exclusion se comprend aussi comme la cause première du démoniaque : « Avoir été dès l'enfance ou la première jeunesse dévolu pour victime, être à ce point et si douloureusement exclu du "général" (...) : c'est là le commencement du démoniaque. »⁶¹³. En d'autres termes, deux possibilités de cheminement s'ouvrent à celui qui se trouve exclu de l'éthique, alors comprise comme sphère de la généralité, l'une le menant vers la délivrance, l'autre l'enchaînant toujours plus profondément à son calvaire.

Mais l'équivoque présidant à l'interprétation du rapport entre ces deux catégories se comprend encore à partir d'une autre figure de l'inversion. Si l'individu religieux, se tenant dans le secret de son intériorité cachée, présente une apparence indifférente qui ne laisse rien transparaître de son rapport à Dieu – et en laquelle consiste justement son incognito -, de même, l'intériorité démoniaque par son repli extrême finit par constituer un monde à part, comme une sorte de refuge tenant l'individu à distance de la réalité de l'existence, mais dont aucun signe tangible ne laisse présager. En d'autres termes, à ces deux types opposés d'individualités correspond indifféremment une apparence extérieure homogène à la généralité. Aucun indice ne nous offre donc la possibilité de distinguer le chevalier de la foi de son double démoniaque, ou même de l'homme du commun. En effet, tandis que l'homme religieux rend son aspect extérieur le plus neutre possible, afin « d'établir une cloison entre les hommes et lui pour abriter et protéger l'intériorité de la souffrance et du rapport divin »⁶¹⁴, pareillement, l'extériorité démoniaque revêt elle aussi une insignifiance trompeuse, car « plus le désespoir se spiritualise, plus l'intériorité constitue un monde à part dans le repliement, plus aussi devient indifférente l'apparence sous laquelle se cache le désespoir. Mais justement parce qu'il se spiritualise davantage, le désespoir redouble de précautions pour se murer avec une démoniaque habileté dans son repliement et, par suite, pour rendre l'extérieur indifférent, aussi quelconque et insignifiant que possible. »⁶¹⁵.

Cette similitude renvoie donc à une certaine ambiguïté, nous interdisant a priori de discriminer entre ces figures. Toutes deux possèdent en effet une extériorité banale, parfaitement semblable à celle des autres hommes. Mais, cette fadeur apparente dissimule en réalité deux types de rapport *extraordinaire* à la transcendance, l'un allant dans le sens d'une désappropriation absolue de soi en Dieu, l'autre se donnant au contraire comme une

⁶¹³ *Pap.* VIII A 161 (1847)

⁶¹⁴ *PM* p. 342

⁶¹⁵ *OC XVI* ; *MM* p. 229. Au plus loin donc aussi du principe d'identité hégélien.

exaltation exclusive du moi, débouchant sur la négation même de cette relation. Le démoniaque apparaît donc comme le négatif du religieux, mais pour cette raison, l'inversion de son principe permet aussi de dévoiler l'intitulé de la vérité.

b) Le renversement

Précisément, parce que ces deux modalités existentielles se construisent selon deux schémas strictement opposés, la démarcation entre ce désespoir qui confine à la folie et celui qui s'ouvre sur la foi est-elle aussi très ténue. Le désespoir démoniaque se produit en effet au moyen de l'éternel. C'est pourquoi, il se trouve au plus près du désespoir par lequel on passe à la foi. L'individu se livre à un abus désespéré de l'éternel que comporte le moi, afin de tenter désespérément d'être soi. Mais justement, tel que le met en évidence *Anti-Climacus*, parce que ce désespoir se produit au moyen de l'éternel, il « est en un sens très proche du vrai, et justement parce qu'il en est tout près, il en est infiniment éloigné. Le désespoir par lequel on passe à la foi se produit également grâce à l'éternel qui donne au moi la force de se perdre pour se retrouver ; ici, au contraire, le moi ne veut pas commencer par se perdre, il veut être lui-même. »⁶¹⁶. Autrement dit, il faudra que l'individu accepte de se défaire de son moi égotiste, pour regagner son vrai moi en Dieu.

En ce sens, l'existence démoniaque est donc celle qui conduit l'homme le plus loin dans l'erreur. Mais pour cette raison, il suffit aussi d'en inverser le principe, par un mouvement de retournement semblable à celui de *l'Umkehrung* hégélienne⁶¹⁷, telle qu'elle est décrite dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, pour obtenir la formule du vrai. Kierkegaard note dans ses *Papirer* : « Si on a l'oreille fine aux propos du démoniaque, on aura souvent vérifié ce qu'il en est d'eux : c'est que la vérité y est dès qu'on les retourne. Un démoniaque, homme ou femme, qui n'en fait qu'à sa tête s'écrie : "il y a une chose, oui, une que je ne peux souffrir, c'est quelqu'un qui me régent". La cause en est sans doute que le démoniaque sait lui-même au moins dans une sorte de clairvoyance, quel est le remède ; mais en démoniaque, il aime sa maladie et craint le remède, et voilà pourquoi il crie que c'est l'unique chose qu'il

⁶¹⁶ OC XVI ; MM p. 223

⁶¹⁷ Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, § « Certitude et vérité de la raison » : « l'ultime stade de la raison observante est le plus mauvais qu'elle connaisse, mais (...), pour cette raison, son retournement (*Umkehrung*) est nécessaire », trad. de l'allemand par J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 243. Ce retournement conditionne ici le passage de la raison théorique à la raison pratique, autrement dit de la science à la morale. Avec les sciences conjecturales (physiognomonie et phrénologie) la raison en est arrivée au comble de l'erreur. Mais justement parce qu'elle a touché le fond, elle se trouve aussi au plus proche du vrai, dans la mesure où elle est désormais proche du retournement.

ne peut supporter. »⁶¹⁸. Ainsi, tout en sachant pleinement que seule une désappropriation salvatrice de son moi en Dieu pourra le conduire à trouver un apaisement, le démoniaque refuse pourtant sciemment d'y acquiescer – et c'est là même le symptôme principal de sa maladie égotiste. Néanmoins, par ce constat ne se trouve nullement résolue la question de la mise en œuvre concrète d'un tel processus de renversement. C'est dans la dernière partie des *Stades sur le chemin de la vie* que *Taciturnus* nous en donne la clef.

La catégorie du démoniaque, alors replacée dans le contexte global de la dialectique des stades, interroge ici la question du passage entre esthétique et religieux, à partir de l'éthique alors comprise comme sphère de transition. Le personnage du *quidam*, cette figure démoniaque à tendance religieuse, met en scène les tourments de ce jeune homme qui, retenu sur le plan de l'immanence et de la réflexion, échoue à atteindre l'idéal proprement religieux. Prisonnier de ses dérives mélancoliques, celui-ci vit sur le mode d'un repliement propre à toute existence démoniaque. Toutefois, la position particulière qu'il occupe – par son inclination religieuse – indique que son introversion, bien que démoniaque, s'approche pourtant déjà de ce repli caractérisant l'intériorité propre à la sphère la plus haute. Le jeune homme incarne alors cette figure limite, se tenant au seuil du basculement. L'auteur pseudonyme remarque à son sujet que « son repliement n'est en effet ni plus ni moins que l'anticipation concentrée de la subjectivité religieuse. (...) le repliement est et demeure le pressentiment d'une vie supérieure. »⁶¹⁹. L'abîme séparant ces deux positions tend ici à se resserrer, puisque par sa valeur d'anticipation religieuse, le démoniaque cesse également de se tenir pour une forme purement caricaturale de l'existence la plus haute. Il consiste ici proprement en ce que le *quidam* de l'expérience, malgré son effort vers l'idéal, échoue pourtant à se ressaisir dans la foi véritable. Et ici, cette tension devient l'expression même du démoniaque. Cette catégorie se détermine alors exactement comme ce suspens, cet entre-deux, gardant l'individu en retrait par rapport à l'idéal. C'est en ces termes que *Taciturnus* définit l'attitude du jeune homme : « On a ici à la fois ce qu'il recèle de bon et de peu commun, mais aussi de démoniaque, de sorte qu'il ne peut parvenir au repos ni s'apaiser complètement dans la dernière résolution religieuse, mais reste constamment dans un état de tension. Qu'il reste *in suspenso*, il faut y voir (...) le démoniaque. »⁶²⁰.

Mais si malgré cette situation limite, proche du dénouement, le *quidam* reste prisonnier de ses tourments, c'est précisément parce que pour lui le repentir est

⁶¹⁸ *Pap.* XI A 270 (1854)

⁶¹⁹ OC IX ; SCV p. 393

⁶²⁰ OC IX ; SCV p. 392-393

dialectiquement empêché de se constituer. Indéfiniment retenu dans ce suspens et entretenant de ce fait un rapport dialectique avec la réalité, celui-ci faillit alors à cet endroit précis où il s'agirait pour lui de se reprendre, de se retrouver dans le repentir. Renversant en effet les catégories infécondes de l'esthétique en catégories porteuses d'un horizon de vérité, le mouvement infini du repentir engendre ce retournement par lequel l'individu, devenant perméable à la transcendance, cesse alors de se rapporter exclusivement à lui-même. Arrachant l'individualité démoniaque à son repliement narcissique, celui-ci ouvre alors son intériorité jusqu'à présent close à une réalité autre que la sienne, en inaugurant la possibilité même du rapport à Dieu. *Taciturnus* traduit ce processus de retournement en ces termes : « Le mouvement du repentir comporte une secousse qui produit un renversement total. Cette secousse marque la différence de l'esthétique et du religieux, comme celle de l'extérieur et de l'intérieur. »⁶²¹.

Se déterminant ainsi comme recul ou retrait par rapport à la sphère du religieux, le démoniaque semble donc également renvoyer à l'attitude même de Kierkegaard. Toujours retenu dans un rapport dialectique à l'idéal, il se maintient dans un entre-deux, un suspens essentiel qui caractérise aussi le plus proprement sa position. Car par cette revendication de n'être qu'un aspirant, Kierkegaard reconnaît alors son imperfection face à l'idéal chrétien, ce qui confère encore une autre dimension à sa position.

3) L'humilité

Par la récurrence de cette assertion : je suis par essence un *poète* – et *je ne dois pas aller plus loin*⁶²² - que le poète se fasse indifféremment dialecticien ou figure à tendance démoniaque -, Kierkegaard fait ici l'aveu d'une impuissance, celle de l'impossibilité à *être* effectivement ce qu'il *dit*. Cette inadéquation entre l'acte et la parole définit par essence même la position poétique, qui se comprend toujours comme une incapacité à redupliquer. Mais cette affirmation témoigne aussi d'un refus, celui de s'arroger un pouvoir ou une quelconque souveraineté en matière de christianisme. Le poète est en effet celui qui expose l'idéal chrétien, mais *sans autorité*. C'est dans son petit traité éthico-religieux, *Sur la différence entre un génie et un apôtre*, publié anonymement (par H.H) que Kierkegaard délimite précisément ce concept.

⁶²¹ OC IX ; SCV p. 439

⁶²² Cf. *Pap. X 1 A 78* (1849)

a) L'immanence et le paradoxe

L'autorité est le facteur qualitatif permettant d'établir la distinction entre l'esthétique et le religieux. Aussi, afin de penser cette différence, Kierkegaard fonde-t-il son analyse sur deux figures précises, appartenant chacune à l'une de ces sphères respectives, le génie étant l'incarnation même de l'esthétique par son originalité et son immédiateté, l'apôtre représentant quant à lui le degré le plus élevé de la religiosité.

Le génie, relevant toujours de la sphère de l'immanence, est ce qu'il est par lui-même, sans autres qualités que celles qu'il possède naturellement. S'il se distingue donc des autres hommes par un talent inné, en revanche il reste sur le même plan qu'eux, s'en séparant seulement par une différence *quantitative*. A l'opposé, l'apôtre, appelé par Dieu, reçoit de lui une mission à remplir, et de ce fait se distingue *qualitativement* des autres hommes. Mais cette vocation n'est jamais le fruit d'une disposition naturelle ; on ne naît pas apôtre : tout individu, dès lors qu'il est appelé par Dieu, est fondé en droit à le devenir. Et ici *l'autorité divine* devient le facteur décisif, instaurant cette rupture qualitative le rendant désormais hétérogène au reste du monde. Il subsiste en effet une différence qualitative essentielle entre Dieu et l'homme. C'est pourquoi, lorsque celui-ci délègue son autorité à un individu particulier, cette attribution génère alors une situation de paradoxe par laquelle l'individu appelé n'est plus en mesure d'entretenir une relation d'égalité avec les autres, car il « n'entre pas dans le cadre des relations des hommes entre eux en tant qu'hommes ; il n'entre pas en rapport avec d'autres dans une différence quantitative (...). Non ; le rapport qu'il soutient est de l'ordre du paradoxe par le fait d'une qualité spécifique que nulle immanence ne peut révoquer dans l'égalité de l'éternité ; (...) par la qualité spécifique du paradoxe qu'il possède (l'autorité divine), (...) (il) est différent de tout autre homme et en dehors de l'essentielle égalité dans l'immanence qui est à la base de toutes les autres différences humaines. »⁶²³. Mais si pour cette mission qu'il lui revient d'accomplir, l'apôtre se trouve revêtu de l'autorité divine, toutefois il se heurte à une difficulté fondamentale, qui consiste en ce qu'aucune certitude sensible ne vient pourtant en attester. Il n'est alors en mesure de la justifier par aucune preuve tangible, même le miracle, s'il en a le don, se comprenant comme un objet de foi.

⁶²³ OC XVI ; *Sur la différence entre un génie et un apôtre*, p. 155

Dès lors se pose également la question de la nature de l'autorité. Comment définir le plus proprement cette entité qui ne présente aucun signe positif ? Par quel moyen identifier l'apôtre, puisque nul indice ne laisse présager de son autorité ? La solution à ce problème n'est à chercher ni dans une différence formelle qui le distinguerait des autres hommes, ni dans son existence. La manière dont il vit reste en effet parfaitement indifférente à cet égard. Si son existence est bien reconnaissable en ce qu'elle redouble la profondeur du message dont il est le porteur, pourtant cette seule réduplication ne constitue jamais la preuve de son autorité. Sinon, tout individu ayant compris la doctrine et se l'étant appropriée pourrait aussi se revendiquer comme détenteur légitime de ce pouvoir. Or l'autorité véritable, émanant toujours de Dieu, rompt qualitativement avec le plan de l'immanence. Pour cette raison, Kierkegaard la définit comme cette « *qualité spécifique intervenant d'ailleurs et revendiquant la qualité, alors que le fond du discours ou de l'action est indifférent au point de vue esthétique.* »⁶²⁴. C'est aussi pourquoi, l'assimilation de la doctrine ne confère jamais l'autorité. Ce simple redoublement du message divin dans la vie de l'existant n'introduit en effet aucune solution de continuité avec le champ de l'immanence. Or l'autorité, en tant que qualité spécifique, se comprend comme cette *autre chose*⁶²⁵, irréductible à cette sphère purement humaine, conférant à la parole prononcée une valeur particulière. Pour illustrer cette définition, l'auteur confronte deux types de discours identiques par leur forme, mais relevant chacun d'une sphère spécifique : « Quand Christ proclame : "Il y a une vie éternelle", et que le candidat en théologie Petersen déclare : "Il y a une vie éternelle", tous deux disent la même chose ; (...) les deux paroles ont même poids à la balance de l'esthétique. Et pourtant, il y a entre elles une différence qualitative éternelle ! Homme-Dieu, Christ est en possession de la qualité spécifique de l'autorité, dont nulle éternité ne peut opérer la médiation, ou mettre Christ sur le même rang que les hommes dans l'essentielle égalité qui les caractérise. »⁶²⁶. Parallèlement, la parole de l'apôtre, parce qu'investie de l'autorité divine, se distingue donc de celle de l'individu ordinaire, par cette qualité spécifique, cette hétérogénéité qu'elle tient du paradoxe.

Certes. Néanmoins il faut avouer que par cette détermination, un peu sibylline, nous restons bien en peine de reconnaître l'authentique porteur du message divin. Mais, c'est là même ce qui le caractérise : rien justement ne permet de l'identifier formellement. Se portent seules garantes de son statut, la force de son affirmation : *je suis appelé par Dieu*, et sa

⁶²⁴ OC XVI ; *Sur la différence entre un génie et un apôtre*, p. 153 (souligné par l'auteur)

⁶²⁵ *id.* p. 153

⁶²⁶ *ibid.* p. 156

capacité à tout endurer pour elle. Aussi, à cette question interrogeant la possibilité de la reconnaissance d'un tel individu, l'auteur du petit traité répond-t-il : « Si Dieu arrête un homme sur sa route, l'appelle dans une révélation et l'envoie muni de son autorité divine porter son message au reste des hommes, ceux-ci disent à l'apôtre : "De la part de qui viens-tu ?" Il répond : "De la part de Dieu." Mais Dieu ne peut pas nantir son envoyé de secours visible, comme un roi qui donne à son ambassadeur une troupe de soldats ou de gens de police pour l'accompagner dans son voyage, ou encore son anneau, une lettre que tous connaissent ; bref, Dieu ne peut pas se mettre au service des hommes en leur apportant une certitude matérielle qu'un apôtre est un apôtre ; ce serait un non-sens. »⁶²⁷. Cette absence de certitude sensible tient en effet à la qualité spécifique que celui-ci possède (l'autorité divine), le rendant incommensurable aux autres hommes. S'il était seulement en mesure de leur fournir une preuve tangible de son autorité, par cette possibilité d'une communication directe, l'apôtre se verrait alors immédiatement rejeté sur le même plan que les autres croyants : celui de l'immanence. Ainsi, le seul indice témoignant du statut extraordinaire de l'apôtre consiste en sa détermination, en son état d'absolue conviction. Et cette impossibilité à se justifier, le distingue aussi précisément de tout individu détenant une autorité simplement temporelle, purement humaine, qui se différencie par la capacité à exercer une contrainte réelle sur les autres hommes. L'irréductibilité de ces deux instances est mise en exergue dans une note des *Papirer* : « "L'autorité" n'est ni d'être roi, ni d'être empereur, général, d'avoir la force des armes, d'être évêque ou encore agent de police ; mais c'est, dans une ferme et consciente résolution de vouloir sacrifier tout, même sa vie pour une cause ; de plaider une cause tout en étant pleinement d'accord avec soi-même, qu'on a besoin de rien, qu'on ne craint rien. Cette intransigeance de l'infinitude, voilà l'autorité. La véritable autorité, c'est quand votre cause est la vérité. »⁶²⁸.

b) Le volontaire

Par ailleurs, cette délimitation de concept d'autorité permet aussi à Kierkegaard de statuer sur la légitimité de son propre discours. Il fait effectivement référence dans une note de son petit traité anonyme à la question de sa production édifiante :

« Peut-être à propos de ces vues sur "l'autorité", tel ou tel lecteur songe-t-il comme moi aux *Discours édifiants* du Mag. Kierkegaard, où l'on voit si fortement

⁶²⁷ *Ibid.* p. 152

⁶²⁸ *Pap.* VIII A 416 (1847)

accentués et soulignés ces mots qui reviennent invariablement dans chacun de ses Avants-Propos : "Ce ne sont pas des *sermons*, parce que l'auteur n'a pas *l'autorité* requise pour prêcher". L'autorité est une qualité spécifique soit de la vocation apostolique, soit de l'ordination. Prêcher, c'est justement recourir à l'autorité ; et que ce recours soit l'essence de la prédication, on l'a complètement oublié de nos jours. »⁶²⁹

Kierkegaard met ici en exergue le fait que l'autorité, en tant qu'élément qualitatif paradoxal, se comprend comme une catégorie strictement chrétienne, référant soit à l'ordination, soit à la vocation apostolique. C'est pourquoi, lui correspond aussi en propre un type de discours relevant précisément de l'ordre chrétien, le *sermon*, que seul le prêtre, en raison de son ordination, est en droit de prononcer.

Dès lors, n'étant ni prêtre, ni apôtre, Kierkegaard pense aussi manquer de l'autorité requise pour prêcher. C'est pourquoi, il fait de l'édifiant la catégorie lui appartenant le plus proprement. En tant que simple exhortation à la vie chrétienne, l'œuvre édifiante, se confinant dans les limites de l'immanence, ne prétend nullement à l'autorité. C'est pourquoi, elle se distingue rigoureusement du sermon. A celui-ci correspond la catégorie du *pour l'édification*, qui s'élève à une même hauteur, mais qui pour cette raison est également réservée à un pseudonyme⁶³⁰. A la différence de l'édifiant, ces deux types de discours se fondent en effet pareillement sur une parole porteuse de cette autorité qui est celle du paradoxe lui-même.

Toutefois, la notion d'autorité reste aussi liée de façon décisive à la question de la reduplication. C'est pourquoi, le propos de Kierkegaard, soulignant que les contemporains tendent trop souvent à oublier la signification réelle de l'acte de prédication, acquiert aussi une dimension polémique. En effet, l'autorité véritable requise pour prêcher repose moins sur l'ordination du prêtre que sur l'accord entre sa vie et son sermon. Il ne suffit nullement de dépeindre la splendeur de la foi ; encore faut-il que l'existence du prédicateur corresponde rigoureusement à ses paroles. Aussi Kierkegaard met-il en rapport direct la question de l'autorité avec cette attitude chrétienne, qu'il nomme le *volontaire*, et qui consiste en un renoncement délibéré aux choses du monde. Seul celui qui consent librement à cet abandon est aussi en droit de prêcher le christianisme. Cette catégorie est mise en évidence dans une note des *Papirer* : « Je comprends maintenant parfaitement pourquoi le christianisme tient

⁶²⁹ OC XVI ; *Sur la différence entre un génie et un apôtre*, p. 153, note.

⁶³⁰ Mais si le sermon et le *pour l'édification* se tiennent sur un même plan, pourtant ces deux types de discours ne sont pas rigoureusement identiques. Comme l'explique en effet A. Clair, « le sermon est une méditation biblique tandis que l'exposé en vue de l'édification est un traité conceptuel ou encore "une conception fondamentale bien assise et logiquement conduite"... », A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe*, p. 195

au volontaire. *L'autorité* existentielle pour *enseigner* correspond au volontaire. Qui doit enseigner la pauvreté ? L'homme qui lutte lui-même pour s'enrichir ou qui l'est déjà peut bien en parler, mais sans autorité ; seul le volontaire de la pauvreté, celui qui de son chef a renoncé à la richesse et choisi d'être pauvre, seul celui-là a l'autorité. »⁶³¹. L'élément décisif est donc l'acceptation délibérée de la souffrance. Mais l'individu, qui choisit ainsi la difficulté en renonçant à tout, s'expose à une forme particulière de souffrance, spécifiquement chrétienne, incommensurable à toute souffrance humaine ordinaire. Celle-ci consiste en cette *tribulation* spirituelle, ce *doute* proprement religieux, engendré par la prise de conscience de sa propre responsabilité face au monde.⁶³² Mais pour cette raison, Kierkegaard reconnaît également que, se faisant lui-même une idée trop douce du christianisme, sa propre existence reste en réalité bien inférieure à la hauteur d'une telle exigence. Il précise : « C'est pourquoi je n'ai pas non plus osé le volontaire ni jamais fait usage d'autorité. Même de m'être exposé aux attaques du *Corsaire*, n'est pas de l'ordre du volontaire. »⁶³³. Conscient qu'en raison de la fragilité de sa parole que nulle transcendance ne vient appuyer, tout individu se trouve aussi en droit de l'interroger sur le bien-fondé d'un tel discours qui prétend l'amener vers le vrai⁶³⁴, Kierkegaard se place lui-même en retrait par rapport à cette œuvre qui vise à l'édification. Ce recul le tient alors à distance de l'improbité caractérisant le discours de tous ces prédicateurs, qui exhortent les fidèles à la vertu, tout en ne s'y tenant pas eux mêmes. A l'opposé, Kierkegaard dépeint l'idéal en poète, tout en s'efforçant constamment d'y tendre. Aussi sa production acquiert-elle une autre signification, qu'il nous livre dans cet abrégé publié en 1851, dédié à sa position comme auteur religieux :

« *"Sans autorité"* RENDRE ATTENTIF au religieux, au donné chrétien : telle est la catégorie de mon œuvre d'écrivain considérée en sa totalité. J'étais sans "autorité", dès le début je n'ai cessé de le souligner, répétant la même formule stéréotypée ; je me considère plus comme le *lecteur* des livres que comme leur *auteur*.

⁶³¹ *Pap. X 2 A 159* (1849)

⁶³² Cf. *L'Ecole du christianisme* : « Quand en effet je renonce volontairement à tout et que je choisis le péril et les difficultés, il est alors impossible d'éviter le *doute religieux* (qui est éminemment une catégorie de la vie chrétienne, mais que l'on a naturellement abolie dans la chrétienté) ; cette crise vient avec l'apparition de la responsabilité (correspondant au volontaire) quand on se dit : "Pourquoi, oui, pourquoi as-tu voulu t'exposer à ces contretemps et t'embarquer dans cette entreprise ; tu aurais pu t'en dispenser." Telle est la souffrance chrétienne spécifique. » OC XVII ; *L'Ecole du christianisme*, p. 102

⁶³³ *Pap. X 2 A 159*

⁶³⁴ A ce sujet, voir l'article de J. De Gramont « L'autorité en défaut », in *Revue Nordiques* : « A l'écrivain sans autorité, il est de bonne guerre de demander ce qui lui donne droit de composer son œuvre. Que peut-il dire du christianisme, celui à qui non seulement aura fait défaut la vocation apostolique, mais la vie chrétienne elle-même ? (...) De cet homme, il faut dire sans doute qu'il est un poète (...) Poète (du christianisme) est celui qui écrit dans ce défaut d'autorité, que d'aucuns pourront lui retourner au titre de critique, mais que lui-même n'aura manqué de reconnaître. », p. 77

"Devant Dieu", au sens religieux, quand je me parle à moi-même, j'appelle toute cette œuvre d'écrivain mon éducation et mon développement propres, mais sans entendre par là que je suis aujourd'hui parvenu à la perfection ou que mon éducation et mon développement sont désormais parachevé. »⁶³⁵. Kierkegaard nous renvoie donc ici, par la médiation de son œuvre, à un nouvel aspect de son rapport au religieux.

c) Avec l'impersonnalité d'une voix

A la fois auteur donc, d'une œuvre dont il se considère aussi comme le lecteur. La revendication de cette position indique essentiellement qu'il se maintient toujours dans un retard décisif par rapport à cette vérité qui s'énonce. Mais par cette affirmation, Kierkegaard signifie aussi qu'il ne se réclame d'aucune souveraineté au nom de laquelle il se verrait alors autorisé à enseigner le christianisme. Se mettant sur le même pied que tout homme face à l'idéal, celui-ci se voit donc astreint à un même effort de compréhension, à une tentative de réappropriation du sens, égale à celle de tout autre individu.

Entretenant un rapport d'extériorité avec son œuvre, Kierkegaard se soumet alors à ses écrits, comme à une voix impersonnelle lui soufflant les exigences de la vie chrétienne. Mais cette autre forme de retrait ne symbolise toujours qu'une nouvelle marque de cette tension qui caractérise le plus essentiellement son rapport à la vérité. Cette distance est maintenant ressaisie en ces termes : « A mon activité littéraire je pourrais au fond appliquer ce mot de Jean-Baptiste : je suis une voix [Matth. 3,3]. Pour empêcher qu'on me confonde avec l'extraordinaire, je retire toujours ma personne et il reste la voix, c'est à dire ce que je dis. Cependant je me retire toujours qu'en m'avouant un aspirant. Ainsi suis-je comme une voix qui garde toujours un auditeur de plus que le commun des orateurs et qui est moi. »⁶³⁶. Aussi toute la construction de son œuvre paraît-elle satisfaire pleinement à cette exigence, dans la mesure où le jeu même entre personne fictive et personne réelle, sur lequel se fonde l'univers pseudonymique, répond à cette structure. Entre les auteurs imaginaires et leur créateur ou plus précisément entre *Anti-Climacus*, cet individu vivant son christianisme à un degré extraordinaire, et Kierkegaard, simple aspirant chrétien, semble alors s'établir un rapport de type éducatif. Par la création de cette tierce personne dotée d'une existence indépendante de celle de son auteur, Kierkegaard instaure alors une distance entre lui et cet

⁶³⁵ OC XVII ; *Sur mon oeuvre d'écrivain*, p. 271-272

⁶³⁶ *Pap. X 2 A 281* (1849)

autre, nécessaire à tout enseignement. En raison de cet écart, ce dernier se voit-il alors, pareillement à tout autre lecteur, interpellé par les exhortations de son pseudonyme. Telle est la valeur qu'il prête au discours de ce personnage fictif : « Le pseudonyme est l'expression *qualitative* que c'est un message de poète, que ce n'est pas moi qui parle mais un autre, que cela s'adresse aussi bien à moi qu'à d'autres. »⁶³⁷. Mais par ce refus d'assumer en propre une parole ne correspondant pas à sa position réelle, son discours cesse également de se tenir pour une usurpation qui, par abus d'autorité, prétendrait enseigner la vérité du christianisme alors que l'existence de son auteur ne la redouble pas.

Cet intervalle, symbolisant la position d'infériorité que Kierkegaard revendique par rapport à l'idéal chrétien, qu'incarne *Anti-Climacus*, signifie alors aussi sa volonté de soumettre lui-même à l'épreuve de son jugement. C'est là encore une autre façon de ne pas tomber dans un travers identique à celui de ces prédicateurs qui, au lieu de prêcher par l'exemple, se contentent de donner des leçons de morale. Ainsi, pourrions-nous encore juxtaposer cet autre fragment à celui qui précède ; Kierkegaard y remarque que, malgré l'apparente contradiction qui consiste à vouloir dénoncer de façon pseudonyme le galvaudage du genre du sermon, tel qu'il le réalise dans *La Maladie à la mort*, cette méthode reste pourtant la seule qui réponde légitimement aux attentes chrétiennes : « il y aura quelque part dans mon livre (..) une hérésie dialectique, c'est dans le passage où je montre que le genre du sermon est devenu impersonnel, comme un message de quelqu'un qui n'est personne. L'illogisme est alors de faire parler un pseudonyme qui donc n'est lui-même personne. Pourtant c'est là ma limite : je ne peux qu'attirer l'attention sur la chose – pas davantage. Et d'un autre côté je suis tout de même présent comme éditeur et j'endosserai bien la responsabilité, et tout sera cependant compris comme venant de moi.(...) Le gain ici consiste en ceci : alors que celui qui parle n'est personne, qu'un pseudonyme, l'éditeur, lui, et une personne réelle et qui reconnaît jugée par ce discours d'un pseudonyme. »⁶³⁸. Se retirer tout en essayant d'attirer l'attention sur la falsification, tel est donc le principe sur lequel Kierkegaard fonde son œuvre.

Gardant constamment à l'esprit que « tout progrès vers l'idéal est un recul, car le progrès consiste précisément à découvrir plus exactement la perfection de l'idéal – et donc à quelle distance encore plus grande nous en sommes. »⁶³⁹, Kierkegaard s'est donc par avance

⁶³⁷ *Pap.* X 2 A 184 (1849)

⁶³⁸ *Pap.* X 2 A 393 (1850)

⁶³⁹ *Pap.* X 3 A 509 (1850)

prémuni contre un double danger. Cette distance salvatrice le garantit à la fois de toutes dérives spéculatives, mais aussi de ce risque qui consisterait à tourner en illuminé ou à sombrer dans l'exaltation en se prenant pour un martyr de la vérité. Reconnaisant essentiellement son insuffisance par rapport à celle-ci, Kierkegaard choisit d'effectuer sa tâche en poète, ou mieux encore en poète-dialecticien.

La revendication d'une telle position de retrait signifie alors qu'en poète, refusant de s'arroger la qualité de chrétien véritable, il doit se limiter à en présenter l'image idéale. Contrairement à tous ces chrétiens, qui *savent* avec certitude qu'ils sont chrétiens, tout en ignorant pourtant ce que signifie cette condition, Kierkegaard s'est en effet efforcé par une discipline constante de dépeindre l'exigence de la vie chrétienne dans toute sa rigueur. Maintenant, quant à *savoir* s'il était lui-même un chrétien, cette question là doit être laissée en suspens. Contentons-nous simplement d'essayer d'y répondre en reprenant les dernières paroles de la *Neutralité armée* : « Et pourtant, pourtant il est peut-être possible qu'à force d'application et en persévérant un grand nombre d'années l'on arrive à *savoir* enfin *avec certitude* ce que c'est qu'être chrétien ; mais l'est-on soi-même, il est impossible de le *savoir avec certitude* ; il faut pour cela faire acte de foi, et la foi est toujours faite de crainte et tremblement. »⁶⁴⁰

⁶⁴⁰ OC XVII ; NA p. 248

CONCLUSION

Notre réflexion nous aura ainsi permis de mettre en valeur la complexité des rapports qu'entretiennent l'esthétique et le religieux. Si d'emblée se dessine une ambiguïté fondamentale, puisque ces deux sphères semblent a priori présenter certaines similitudes, cette équivoque se révèle a posteriori fonder le principe même de toute la démarche kierkegardienne. Justement parce que les contemporains vivent dans l'illusion, celle d'être chrétiens, cette proximité apparente vise en réalité à dénoncer cette confusion, semant le désordre dans les catégories chrétiennes⁶⁴¹. Ce trouble, auquel contribue la pensée spéculative, en abolissant les distinctions, semble être le danger le plus important qu'encourt le christianisme véritable. Aussi *Climacus* entend-t-il mettre en garde ses contemporains, en attirant leur attention sur cette dérive : « Toute la terminologie chrétienne est mise sous séquestre par la spéculation, car la spéculation est, comme on sait, le christianisme. Les journaux eux-mêmes se servent des termes dogmatiques les plus hauts comme d'ingrédients ingénieux, et, tandis que les hommes politiques, soucieux, s'attendent à une banqueroute des Etats, c'est peut-être une banqueroute plus importante dans le monde spirituel qui est sur le point de se produire, parce que les concepts perdent peu à peu leur sens et que les mots deviennent propres à signifier tout. »⁶⁴². Si bien que finalement, toute cette confusion en arrive même à faire retrograder la vie de tout un stade, ramenant sans plus les catégories chrétiennes à la sphère de l'esthétique. Mais cette tâche, que Kierkegaard se propose d'assumer, visant à rétablir un ordre authentique, est d'autant plus ardue que tous sont nés chrétiens. C'est pourquoi, la méthode maïeutique est ici requise pour les amener au plus proche d'une décision et du saut. Seule la méthode indirecte est en mesure de rectifier la méprise.

⁶⁴¹ Elle dénonce soit la confusion, soit cette hypocrisie, atteignant son comble avec les hauts dignitaires de l'église, qui « jouent à être chrétiens ». Au lieu de mettre leur existence en accord avec le message du Christ, qui enjoint tout individu à le suivre et à l'imiter, à souffrir pour la doctrine, les représentants de l'église singent le péril, alors qu'il n'y en a pas, le principe de leur art consistant à feindre avec le plus de réalisme possible la réalité du danger, mais « il n'y nul danger en vérité, (...), l'enseignant est fonctionnaire du roi, il bénéficie d'un avancement régulier – il fait carrière et joue maintenant au christianisme, bref, il joue la comédie ; il péroré sur la renonciation, mais gravit lui-même régulièrement les échelons. » OC XIX ; *Comment Christ juge le christianisme officiel*, p. 137

⁶⁴² PM p. 244

Cette stratégie se fonde alors sur la construction d'une dialectique qui, afin de rétablir la confusion, maintient le principe de contradiction, en opposition à la philosophie hégélienne qui prétend le lever. Parce que la vie n'est que du contradictoire, le principe d'identité peut certes gouverner la pensée abstraite, dénuée d'oppositions qualitatives, mais reste inopérant en matière d'existence concrète :

« Tant que je vis dans le temps, le principe d'identité n'est qu'une abstraction. Rien de plus facile donc que de se leurrer et de faire croire aux autres qu'on pense l'identité de tout, en laissant tomber les différences. Mais pourquoi ne pas demander à l'un des ces escamoteurs comment il s'y prend pour vivre, puisque dans l'identité, on opère hors du temps ? Aussi le suicide est-il l'unique conséquence morale à tirer du principe d'identité, si l'on veut se maintenir dans le temps. La confusion ne résulte donc que du fait de vivre dans une catégorie autre que celle où l'on se meut en écrivant des livres – ô misère du métier d'écrire ! »⁶⁴³

Parce que l'individu se trouve essentiellement pris dans une tension décisive entre la vérité éternelle et le foisonnement de la finitude, entre lesquels la foi apparaît comme l'agent de liaison, Kierkegaard construit, en réponse à la philosophie spéculative, une dialectique au terme de laquelle la contradiction, en tant que paradoxe absolu, est maintenue comme seule modalité du rapport au vrai, et précisément parce que le paradoxe est le contraire de la médiation. Mais si cette dernière prétend réconcilier les contraires, en faisant du christianisme un moment intérieur à la spéculation, elle contraint également l'existence à suivre le cours d'un développement nécessaire. C'est pourquoi, tandis que la dialectique hégélienne, comparable au mouvement de la marche, fonde la continuité de sa progression sur le rétablissement d'un déséquilibre, celui-là même que crée le négatif⁶⁴⁴, celle de Kierkegaard procède par rupture ; l'individu kierkegaardien avance par bonds.

La double terminologie utilisée afin de dénommer les différentes étapes sur le chemin de la vie est en elle-même significative : selon l'œuvre ou selon le contexte, elles sont déterminées soit comme des *stades* soit comme des *sphères*. La notion de stade situe d'emblée la dynamique kierkegaardienne dans un mouvement général de progression d'une même tendance qui se modifie. Les différents stades exposent alors une évolution s'accomplissant selon un certain ordre et selon une certaine logique interne à la dialectique. Les deux ouvrages pseudonymes, *L'Alternative*⁶⁴⁵ et *les Stades*, obéissent en effet à un mode

⁶⁴³ *Pap.* V A 68 (1844)

⁶⁴⁴ « Que le principe d'identité domine en un sens le principe de contradiction et lui sert même de base, on s'en rend compte sans peine. Mais il n'est que la limite de la pensée humaine... » *Pap.* V A 68

⁶⁴⁵ Malgré sa division bipartite, *L'Alternative*, s'achevait en effet par cette considération édifiante « qu'envers Dieu nous avons toujours tort » OC IV ; A2 p. 310. La voie du religieux était donc déjà ouverte.

de progression similaire, partant de l'immédiateté esthétique, passant par l'existence normée de l'éthicien, et s'achevant avec la nouvelle immédiateté du religieux. Les stades, alors conçus comme des étapes sur le chemin de l'appropriation, retracent le parcours allant de l'immanence vers la transcendance, au terme duquel le moi de l'individu pourra se rejoindre lui-même.

Pourtant, cette détermination ne renvoie jamais à l'idée d'une progression nécessaire. *Climacus* utilise en effet conjointement dans le *Post-scriptum* le terme de « sphère »⁶⁴⁶, qui indique la parfaite autonomie de chacune de ces conceptions de la vie. Celui-ci accentue l'idée de rupture, référant alors à un mouvement qui n'est plus de l'ordre du processus, mais de la distinction. A ce titre, la mise en scène de la dialectique est en elle-même éloquente. Parmi toutes les individualités qui représentent les différents types d'existence, aucune ne franchit les trois stades.⁶⁴⁷ Ces personnifications viseraient même plutôt à mettre en exergue les points d'achoppement. Ainsi, tandis que le *quidam* des *Stades* tendu vers le religieux, reste pourtant en suspens, prisonnier du démoniaque, de même le jeune homme de la *Répétition* échoue à se reprendre religieusement. D'autres personnages, tel Don Juan, opposent même une farouche résistance à toute progression. Celui-ci refuse en effet de s'incliner devant la statue du Commandeur, incarnant alors l'éthique, seule à pouvoir signer son salut.⁶⁴⁸

En outre, ces deux dénominations nous renvoient également à la possibilité d'une double interprétation du rapport entre l'esthétique et le religieux. La détermination de *stade* fait primer l'idée de progression, de développement. L'esthétique apparaît alors comme ce stade qui contient déjà en germe les principaux éléments du religieux, ces éléments trouvant leur forme aboutie, leur plein achèvement au sein du dernier stade. Lorsque les étapes sont conçues comme des *sphères*, c'est alors la notion de rupture qui domine. Le retour de catégories similaires se comprend maintenant comme une répétition parodique à visée stratégique. Cette différence pourrait être ressaisie en ces termes : tandis que le concept de stade concerne plutôt l'édification de l'individu, sa transformation personnelle, (*L'Alternative*, *Les Stades*), celui de sphère porte une signification essentiellement

⁶⁴⁶ PM p. 339

⁶⁴⁷ L'absence d'une telle figure renforce aussi implicitement l'opposition à la médiation hégélienne.

⁶⁴⁸ Voir l'excipit de *Don Giovanni* : « LA STATUE : - Repens-toi, change de vie ! C'est ton ultime chance !

DON GIOVANNI : -Non, non, je ne me repens pas ! », *Don Giovanni*, Livret de Lorenzo Da Ponte, trad. par J. Barnabé, publié sous la dir. D'A. Segond, Opéra de Marseille/Solin, 1991, p. 161

L'assesseur Wilhelm avait en effet déterminé le repentir dans la seconde partie de *L'Alternative* comme facteur décisif du changement de plan d'existence.

philosophique et dialectique (le *Post-scriptum*). La dialectique qualitative s'adresse donc à tout individu en quête d'une existence authentiquement chrétienne, mais vise aussi à rétablir la falsification des catégories du christianisme à laquelle se livre non seulement la philosophie de l'époque, mais aussi à ce vieil édifice vermoulu qu'est l'Église d'État⁶⁴⁹.

Toutefois, la place centrale accordée au concept de reduplication interroge également la propre situation de Kierkegaard⁶⁵⁰. Alors que l'esthétique renvoie à un rapport réflexif, fictionnel au christianisme, le religieux consiste en l'application concrète de ses exigences. Par sa revendication du statut de poète, toujours retenu en-deça du religieux, il affirme alors son insuffisance par rapport l'idéal de la vie chrétienne. Pourtant, ne se contentant pas de s'y rapporter sous la forme abstraite du discours, tel un poète classique, il affirme comme vraies et contraignantes pour lui les exigences du christianisme, tout en reconnaissant pourtant ne pas pouvoir les assumer. Or, c'est précisément cette claire conscience de sa défaillance qui l'empêche de tomber dans un rapport mensonger au religieux. Par ce décalage, il se préserve non seulement de l'exaltation, mais se garde aussi de devenir un sophiste. Dans le mot final des *Stades*, *Taciturnus* divise en effet les sophistes en trois classes, résumant globalement par cette distinction toutes les différentes dérives esthétiques possibles⁶⁵¹. Il y a d'abord ceux qui, partant de l'esthétique, entretiennent un rapport immédiat au religieux. Ce type de sophiste-poète est celui qui finit, dans son exaltation poétique, par se prendre lui-même pour un apôtre ou un prophète. Ensuite, la deuxième modalité d'un rapport fallacieux renvoie à ces individus qui, ignorant le sens du repentir et de la réflexion infinie, ont une relation immédiate au religieux, mais en partant maintenant de l'éthique immédiate. Confondant la religiosité véritable avec une doctrine positive du devoir, leur existence, prétendument religieuse, consiste en réalité en un bref résumé du catalogue des vertus morales. Enfin, le dernier type de sophiste réfère à cet esprit spéculatif, qui met le métaphysique en rapport

⁶⁴⁹ Voir le pamphlet de *L'Instant* : « ...le mal réside dans l'édifice même. Toute cette vieille bicoque d'Église d'État où de temps immémorial on n'a pas renouvelé l'atmosphère spirituelle est empestée ; le poison a pris de la virulence dans cet air renfermé. Aussi la vie religieuse est-elle anémiée, sinon éteinte, car, hélas ! Justement ce que l'esprit du monde considère comme la santé est au point de vue chrétien la maladie (...). Que s'effondre donc la bâtisse vermoulue... » OC XIX ; *L'Instant*, « Le diagnostic du médecin », p. 158

⁶⁵⁰ « Une chose est d'être perspicace dans les livres, autre chose est de doubler dialectiquement dans l'existence ce qu'on a pensé. La première forme de dialectique rappelle ces jeux où l'on joue sans enjeu, mais seulement pour le plaisir de jouer ; la reduplication est comme le jeu, où le plaisir de jouer est porté à la N^{ième} puissance du fait de jouer de gros enjeux. La dialectique dans les livres n'est que dialectique de pensée, mais la reduplication de cette pensée, c'est l'action dans la vie. Mais tout penseur s'il ne reduplique pas la dialectique de sa pensée, ne fait que produire sans cesse un mirage. Sa pensée n'atteint jamais l'expression décisive de l'action. (...) Seul le penseur éthique peut, par l'action, s'assurer contre l'illusion inhérente à tout message. » *Pap.* VIII A 91 (1847)

⁶⁵¹ Cf. OC IX ; SCV p. 446-447

immédiat avec le religieux. Faisant de la religiosité une histoire révolue, l'auteur du *Système* en finit aussi avec le christianisme.

Mais toujours, le point commun à ces trois dérives consiste en l'oubli de soi. Le sophiste, qu'il se perde dans des fictions poétiques, qu'il se tourne vers l'extériorité du devoir, ou qu'il transforme la réalité en système, ne se soucie pas de lui-même. Ou plutôt, il se détourne de lui-même en se fuyant dans un rapport immédiat à *l'autre* chose. C'est là même, la détermination principale de toute existence esthétique. Or, le religieux se comprend justement comme le souci infini de soi.

Par cette pleine conscience de la falsification esthétique, mais aussi par ce décalage constant qu'il maintient par rapport à sa propre position, Kierkegaard ne peut donc être confondu avec l'un de ces sophistes. Aussi pourrait-on penser que ces quelques mots que *Taciturnus* adresse à son lecteur, s'applique également à la propre situation du créateur de l'auteur pseudonyme : « A mon avis, l'esprit religieux, voilà le sage. Mais le fou, c'est celui qui s'imagine être sage ; et le sophiste, celui qui voit un aspect seulement du religieux. (...) Je vois le religieux de toutes parts ; ainsi j'ai toujours un aspect de plus que le sophiste qui n'en voit qu'un seul ; mais je ne deviens pas un esprit religieux et c'est ce qui fait de moi un sophiste. »⁶⁵². S'attachant à mettre en lumière l'idéal chrétien véritable, Kierkegaard s'est lui-même constamment efforcé par un engagement éthique et personnel d'en réaliser les exigences ; non pas dans le but de devenir un chrétien extraordinaire, mais d'en devenir *un* tout simplement, dans l'humilité de la foi.

⁶⁵² OC IX ; SCV p. 446

BIBLIOGRAPHIE

LISTE DES ABREVIATIONS UTILISEES

Œuvres de Kierkegaard :

- **A1** : *L'Alternative*. Un fragment de vie, édité par Victor Eremita. Première partie contenant les Papiers de A, p.1- 412 / SV² I 1-480 / (1843) [pas de nom d'auteur]
- **A2** : *L'Alternative*. Un fragment de vie édité par Victor Eremita. Deuxième partie contenant les Papiers de B : Lettres à A, p.1-317 / SV² II 1-381 / (1843)
- **R** : *La Répétition*. Essai de psychologie expérimentale, p.1-96 / SV² III 191-292 / (1843)
- **CT** : *Crainte et tremblement*. Lyrique dialectique, p.97-209 / SV² III 65-187 / (1843)
- **SCV** : *Stades sur le chemin de la vie*. Étude par divers auteurs, p.1-454 / SV² VI 9-517 / (1845) [pas de nom d'auteur]
- **NA** : *La Neutralité armée* : ou ma position comme auteur chrétien dans la chrétienté, p.233-248 / Pap. X 5 B 107, p.288-301 / (1849)
- **LA** : *Le Livre sur Adler*, p.1-227 / Pap. 2 B 235, p. 5-230 / (1846-1847)
- **OA** : *Les Œuvres de l'amour*. Méditations chrétiennes en forme de discours (1847) :
 - Première série, p.1-188 / SV² IX 11-232
 - Deuxième série, p.189-357 / SV² IX 233-435
- **PVE** : *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*. Une communication directe, rapport à l'histoire, p.1-202 / SV² XIII 547-655 / (1848)
- **MM** : *La Maladie à la mort*. Un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil, p.163-285 / SV² XI 131-272 / (1849) [Anti-Climacus]
- **LCOC** : *Le lis des champs et l'oiseau du ciel*. Trois pieux discours, p.287-331 / SV² XI 7-57 / (1849)
- **Pap.** : *Journal* (Extraits), titre français de la traduction d'une petite partie des *Papirer*, trad. Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, 1-5, Paris, Gallimard, 1941-1960
- **CA** : *Le concept de l'angoisse*, trad. K. Ferlov et J.J. Gateau, Paris, Gallimard, 1990
- **MP** : *Miettes philosophiques*, 2e éd., trad. Paul Petit, Paris, Seuil, 1967
- **PM** : *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949

Études et autres ouvrages :

- **SRI** et **SR2** : VERGOTE Henri-Bernard, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, 2 vol., Paris, Le Cerf-Orante, 1982
- **PE** : HEGEL G. W. F , *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de l'allemand par J.-P. Lefèbvre, Paris, Aubier, 1991
- **E. SI** : HEGEL G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. de l'allemand par B. Bourgeois : *I. Science de la logique*, Paris, Vrin, 1970

1. ŒUVRES DE KIERKEGAARD

- ***Œuvres complètes de Søren Kierkegaard***, trad. du danois par P.-H. Tisseau et E.M. Jacquet-Tisseau, Paris, Ed. de l'Orante, 1966-1986, XX tomes (noté OC, suivi du numéro du tome en chiffre romain). Traduction établie sur la deuxième édition danoise des *Samelde Værker*.

Contenu des tomes

Cette liste comprend : 1) le titre des œuvres en italique ; 2) la référence soit à la deuxième édition danoise des *Samelde Værker*, Copenhague 1920-1936 [=SV²] ; soit au *Papirer*, Copenhague 1909-1948, publiés en 20 volumes par P.A. Heiberg, V. Kuhr et E. Torsting [=Pap.] ; 3) les dates de première parution entre parenthèses ; 4) les noms des pseudonymes entre crochets

• Tome I

- *Quatres articles de Kjøbenhavn's Flyvende Post*, p.1-39 / SV² XIII 11-44 / (1834-1836)
- *Notre littérature de presse*. Étude d'après nature à la lumière de midi. Conférence donnée à l'association des étudiants, p.41-62 / Pap. I B 2, p.157-178 / (1835)
- *Des papiers d'un homme encore en vie*. Publiés contre sa volonté, p.63-112 / SV² XIII 45-100 / (1838)
- *La Lutte entre l'ancienne et la nouvelle cave à savon*, p.113-135 / Pap. II B 1-21, p.285-306 / (1838)
- *Prédication faite au séminaire pastoral*, p.137-151 / Pap. III C 1, p.237-249 / (1841)

• Tome II

- *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, p.1-297 / SV² XIII 101-428 / (1841)
- *Un article de Fædrelandet*. « Confession publique », p.301-311 / SV² XIII 433-442 / (1842)
- *Johannès Climacus ou De omnibus dubitandum est*, p.315-362 / Pap. IV B 1, p.103-150 / (1842-1843)

• Tome III

- *L'Alternative*. Un fragment de vie, édité par Victor Eremita. Première partie contenant les Papiers de A, p.1- 412 / SV² I 1-480 / (1843) [pas de nom d'auteur]

- **Tome IV**

- *L'Alternative*. Un fragment de vie édité par Victor Eremita. Deuxième partie contenant les Papiers de B : Lettres à A, p.1-317 / SV² II 1-381 / (1843)
- *Trois articles de Fædrelandet*, p.321-333 / SV² XIII 443-454 / (1843)
- *Post-scriptum à L'Alternative*, p.335-350 / Pap. IV B 59, p.210-225 / (1844)

- **Tome V**

- *La Répétition*. Essai de psychologie expérimentale, p.1-96 / SV² III 191-292 / (1843)
- *Crainte et tremblement*. Lyrique dialectique, p.97-209 / SV² III 65-187 / (1843)
- *Une petite annexe*, p.211-230 / Pap. IV B 117, p.280-300 / (1844)

- **Tome VI**

- *Deux discours édifiants*, p.1-47 / SV² III 11-62 / (1843)
- *Trois discours édifiants*, p.49-96 / SV² III 297-350 / (1843)
- *Quatre discours édifiants*, p.97-161 / SV² IV 5-76 / (1843)
- *Deux discours édifiants*, p.163-207 / SV² IV 79-129 / (1844)
- *Trois discours édifiants*, p.209-264 / SV² IV 133-194 / (1844)
- *Quatre discours édifiants*, p.265-363 / SV² V 81-192 / (1844)
- *Épreuve homilétique*, p.365-390 / Pap. IV C 1, p.366-359 / (1844)

- **Tome VII**

- *Miettes philosophiques ou Un peu de philosophie*, p.1-103 / SV² IV 197-302 / (1844) [Johannès Climacus]
- *Le Concept d'angoisse*. Simple réflexion pour servir d'introduction au problème dogmatique du péché héréditaire, p.105-258 / SV² IV 305-473 / (1844) [Vigilius Haufniensis]
- *Préfaces*. Lectures récréatives pour certains conseillers au gré du moment et de l'occasion, p.259-326 / SV² V 9-77 / (1844)

- **Tome VIII**

- *Trois discours sur des circonstances supposées*, p.1-89 / SV² V 195-293 / (1845)
- *Quatre articles de Fædrelandet*, p.93-125 / SV² XIII 455-471 / (1845)
- *Un compte rendu littéraire*. « Deux époques » : nouvelle par l'auteur de « Une histoire de tous les jours », p.127-230 / SV² VIII 5-121 / (1846)

- **Tome IX**

- *Stades sur le chemin de la vie*. Étude par divers auteurs, p.1-454 / SV² VI 9-517 / (1845) [pas de nom d'auteur]

- **Tome X**

- *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*. Récapitulation mimique, pathétique et dialectique, plaidoyer existentiel (vol.I), p.1-279 / SV² VII 1-287 / (1846) [Johannès Climacus]

- **Tome XI**

- *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*. Récapitulation mimique, pathétique et dialectique, plaidoyer existentiel (vol.II), p.1-306 / SV² VII 288-620 / (1846) [Johannès Climacus]

- **Tome XII**

- *Le Livre sur Adler*, p.1-227 / Pap. 2 B 235, p. 5-230 / (1846-1847)

- **Tome XIII**

- *Discours édifiants à divers points de vue*, p.1-334 / SV² VIII 125-488 / (1847)

- **Tome XIV**

- *Les Œuvres de l'amour*. Méditations chrétiennes en forme de discours (1847) :
 - Première série, p.1-188 / SV² IX 11-232
 - Deuxième série, p.189-357 / SV² IX 233-435
- *La Dialectique de la communication éthico-religieuse*, p.359-383 / Pap. VIII 2 B 86-89, p.168-196 / (1847)

- **Tome XV**

- *Discours chrétiens*, p.1-282 (1848)
- *La Crise et une crise dans la vie d'une actrice*, p.283-306 (1848) [Inter et Inter]
- *Monsieur Phister dans le rôle du capitaine Scipion* (dans l'opéra comique « Ludovic »), p.307-324 (1848)

- **Tome XVI**

- *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*. Une communication directe, rapport à l'histoire, p.1-202 / SV² XIII 547-655 / (1848)
- *Deux petits traités éthico-religieux*, p.103-162 / SV² XI 61-127 / (1849)
- *La Maladie à la mort*. Un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil, p.163-285 / SV² XI 131-272 / (1849) [Anti-Climacus]
- *Le lis des champs et l'oiseau du ciel*. Trois pieux discours, p.287-331 / SV² XI 7-57 / (1849)
- « *Le Souverain prêtre* » - « *Le Péager* » - « *La Pécheresse* ». Trois discours pour la communion du vendredi, p.333-366 / SV² XI 275-311 / (1849)

- **Tome XVII**

- *L'Ecole du christianisme*, p.1-231 / SV² XII 9-286 / (1850)
- *La Neutralité armée* : ou ma position comme auteur chrétien dans la chrétienté, p.233-248 / Pap. X 5 B 107, p.288-301 / (1849)
- *Un article de Fædrelandet*, p.249-260 / SV² XIII 472-480 / (1851)
- *Sur mon œuvre d'écrivain*, p.261-278 / SV² XIII 523-543 (1851)

- **Tome XVIII**

- *Deux discours pour la communion du vendredi*, p.1-26 / SV² XII 309-336 / (1849)
- *Un discours édifiant*, p.27-42 / SV² XII 289-306 / (1850)
- *De l'immuabilité de Dieu*. Un discours, p.43-60 / SV² XIV 287-306 / (1851)
- *Pour un examen de conscience recommandé aux contemporains*, p.61-141 / SV² XII 339-426 / (1851)
- *Jugez vous-mêmes ! Pour un examen de conscience recommandé aux contemporains*. Seconde série, p.143-256 / SV² XII 429-556 / (1851-1852)

- **Tome XIX**

- *Vingt et un articles de Fædrelandet*, p.3-74 / SV² XIV 11-79 / (1854-1855)
- *Cela doit être dit ; que cela soit donc dit*, p.75-83 / SV² XIV 81-91 / (1855)
- *L'Instant*, n° 1-10, p.93-313 / SV² XIV 101-379 / (1855)
- *Comment Christ juge le christianisme officiel*, p.131-141 / SV² XIV 141-152 / (1855)

- **Tome XX**

- *Index terminologique*. Principaux concepts de Kierkegaard par Gregor Malantschuk, trad. du danois, adapté et complété par E.-M. Jacquet-Tisseau, p.1-211
- *Index des noms propres*, p.214-251
- *Chronologie*, p.253-273
- *Table de concordance des titres*, p.277-292
- *Errata, corrigenda, addenda*, p. 293-302
- *Table récapitulative des matières*, p.303-331

- *Journal* (Extraits), titre français de la traduction d'une petite partie des *Papirer*, trad. Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, 1-5, Paris, Gallimard, 1941-1960.
- *Correspondances*, trad., présenté et annoté par Anne-Christine Habbard, Paris, Editions des Syrtes, 2003.
- *Le concept de l'angoisse*, trad. K. Ferlov et J.J. Gateau, Paris, Gallimard, 1990.
- *Miettes philosophiques*, 2e éd., trad. Paul Petit, Paris, Seuil, 1967.

- *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949.
- *L'Ecole du christianisme*, trad. P.-H. Tisseau, Bazoges-en-Pared, 1936.

2. ETUDES SUR KIERKEGAARD

- ADORNO Théodor W., *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, trad. de l'allemand par Eliane Escoubas, Paris, Payot, 1995.
- AGACINSKI Sylviane, *Aparté. Conception et mort de S.Kierkegaard*, Paris, Aubier-Flammarion, 1977.
- BELLAICHE-ZACHARIE Alain, *Don et retrait dans la pensée de Kierkegaard. Melancholia*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2002.
- BREZIS David, *Temps et présence. Essai sur la conceptualité kierkegaardienne*, Paris, Vrin, 1991.
 - *Kierkegaard ou la subjectivité en miroir*, Paris, Kimé, Collège International de Philosophie, 2004.
 - *Kierkegaard et le féminin*, Paris, Cerf, 2001.
- CAULY Olivier, *Kierkegaard*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 1991.
 - *Les Philosophie scandinaves*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je », 1998.
- CLAIR André, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976.
 - *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Le Cerf, 1993.
 - *Kierkegaard. Existence et éthique*, Paris, P.U.F., 1997.
- COLETTE Jacques, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.
- HOHLENBERG Johannes, *Søren Kierkegaard*, trad. P.-H. Tisseau, Paris, Albin Michel, 1956.
- JOLIVET Régis, *Introduction à Kierkegaard*, Paris, Saint-Wandrille, 1946.
- KOFMAN Sarah, *Socrate(s)*, Paris, Galilée, 1989.

- MESNARD Pierre, *Le Vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948.
- POLITIS Hélène, *Le Vocabulaire de Kierkegaard*, Paris, Ellipses, 2002.
 - *Répertoire des références philosophiques dans les Papirer (Papiers) de Søren Kierkegaard*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005.
- VERGOTE Henri-Bernard, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, 2 vol., Paris, Le Cerf-Orante, 1982.
- WAHL Jean, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1938.
- WAHL Jean, *Kierkegaard. L'Un devant l'autre*, Paris, Hachette, coll. « coup double », 1998. Recueil d'articles réunis par Vincent Delecroix et Frédéric Worms. Préface et notices de Vincent Delecroix et post face de Frédéric Worms.

- **Numéros spéciaux de revues**

- *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, sous la dir. de Y. Brès et D. Merllié, Paris, P.U.F., n°2 – avril-juin 2007.
- *Søren Kierkegaard et la critique du religieux*. Actes du colloque de la Société Søren Kierkegaard du 25-26 novembre 2005, *Revue Nordiques*, n°10 – Printemps-Eté, 2006.
- *Kierkegaard Vivant*. Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1966.

3. AUTRES OUVRAGES

- FEUERBACH Ludwig, *L'Essence du christianisme*, trad. de l'allemand par J.-P. Osier, avec la collaboration de J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1992
- HEGEL G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. de l'allemand par B. Bourgeois : *I. Science de la logique*, Paris, Vrin, 1970

III. *Philosophie de l'Esprit*, Paris, Vrin, 1988

- *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de l'allemand par J.-P. Lefèbvre, Paris, Aubier, 1991.
- *Principes de la philosophie du droit*, trad. de l'allemand par A. Kaan, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1940.
- SCHELLING F. W. J., *Les Âges du monde*, trad. de l'allemand par S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1949.
 - *Philosophie de la Révélation*, 3.vol, trad. de l'allemand par J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, Paris, P.U.F., 1994

• **Etudes**

- BOURGEOIS Bernard, *Hegel*, Paris, Ellipses, 1998.
 - *La Philosophie allemande classique*, Paris, P.U.F. coll. « Que sais-je ? », 1995.
- CHALLIOL-GILLET, M.-C., *Schelling*, Paris, P.U.F., 1996.
- DAVID Pascal, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris, P.U.F., 1998.
- HYPPOLITE Jean, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, 1983.
- NANCY Jean-Luc, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997.
- MARQUET Jean-François, *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Ellipses, coll. « L'université philosophique », 2004.
- TILLIETTE Xavier, *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1992.
 - *La Mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Naples, Istituto per gli Studi Filosofici, 1984.
 - *L'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.
- WEIL Eric, *Hegel et l'État*, Vrin, Paris, 1980.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

- Abraham. 24, 55, 56, 60, 62, 66, 68, 69, 70, 71, 85, 144(n.51), 173, 176,179
- Adler (A.P.). 26, 27, 28, 183,185, 206
- Agacinski (S.). 41
- Agamemnon. 62
- Ahasvérus. 19,21, 22, 45, 46, 48, 76, 158 (n.89)
- Andersen. 56
- Anti-Climacus. 12, 22, 37, 46, 47 (n.113), 58, 76, 78, 154, 155, 158, 159, 188, 189, 191, 202, 232, 252, 253, 256, 258, 262, 271
- Augustin (St). 142
- Bellaïche-Zacharie (A.). 6, 49
- Bloch (V.). 4(n.7)
- Bœsen (E.). 101
- Böhme (J.). 116
- Bourgeois (B.). 209, 211(n.208), 212, 214
- Brezis (D.). 7, 24, 37, 38, 96, 132, 231, 240(n.37)
- Brun (J.). 28, 127(n.15)
- Christ. 13, 27, 28, 29, 33, 38, 42, 54, 95, 97, 115, 116, 128, 183, 228, 266
- Clair (A.). 31, 59(n.146), 63, 91, 131, 133, 163, 175(n.124), 232, 234, 251, 269(n.80)
- Climacus. 11, 12, 13, 23, 25, 33, 35, 47, 49, 50, 79, 83, 86, 88, 90, 104, 112, 117, 119, 134, 147, 148, 149, 154, 160, 175, 191, 192, 195, 197, 198, 199, 216, 227, 228, 231, 232, 252, 273, 275
- Constantius (C.). 103, 172, 175, 176, 177, 178, 179
- David (P.). 104, 108
- Delecroix (V.) 17
- Don Juan. 19, 20, 45, 48, 55, 56, 61, 76, 77, 187, 275
- Don Quichotte. 17, 246
- Eliézer. 62, 67, 71
- Eremita (V.). 24, 53, 248
- Faust. 19, 20, 45, 48, 76
- Feuerbach. 100, 110, 111, 112, 116, 117, 120
- Gramont (J. de). 269 (n.92)
- Haufniensis (V.). 22, 39, 103, 126, 127
- Hegel. 2, 3, 15, 16, 17, 27, 39, 63, 64, 65, 66, 78, 83, 85, 91, 98, 100, 117, 122, 123, 125, 141, 144(n.50), 149, 150, 157(n.85), 207, 208, 209, 210, 211, 212, 216, 220, 227, 240
- Heidegger. 6
- Isaac. 62, 67, 70, 71
- Jean-Baptiste. 270
- Jephté. 62
- Job. 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179
- Johannes. 47, 77(n.194)
- Junon. 175
- Kant. 143, 144, 162, 212(n.213)
- Kofman (S.) 2, 13(n.30)

Latone. 152
 Lessing. 83, 84(n.217)
 Louis-Philippe. 28
 Malantschuk (G.) 113, 179
 Mammon. 204
 Marquet (J.F.) 118
 Martensen (H.L.) 157 (n.85)
 Moller (P.L.) 26
 Mozart. 20
 Mynster (J.P.). 30, 187
 Olsen (R.). 23(n. 51), 56(n.138), 169(n.111)
 Paul (St). 38
 Platon. 2, 3, 31, 32, 33, 38, 39, 227
 Petit (P.) 106
 Politis (H.). 48, 50(n.123), 63(n.158), 66, 100(n.252), 111, 115(n.90), 125
 Socrate. 1, 2, 3, 4, 7, 13, 14, 31, 32, 38, 40, 41, 42, 43, 54, 88, 126, 131, 181, 227, 228, 240
 Schelling (F.W.J.). 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 116, 117, 118, 119, 120
 Schleiermacher (F. D.) 82
 Silentio (J. de). 9, 24, 56, 57, 65, 86, 117
 Taciturnus (Frater). 17, 26, 58, 148, 150, 151, 152, 154, 217, 263, 264, 276
 Vergote (H. B.). 11, 13, 16, 22, 28, 80, 83(n.211), 103, 110, 114, 115, 116(n.293), 117, 122, 158(n.89), 165, 178, 204, 206
 Wahl (J.) 17, 36, 40, 41, 44, 52, 55, 58, 60(n.149), 63, 122
 Wilhelm. 55, 61, 131, 136, 137, 140, 142(n.44), 143, 146, 147, 154, 155, 157, 159, 161, 162, 165, 170, 201, 202, 204, 205, 219, 221

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
 PREMIÈRE PARTIE : LES INDICES D'UNE PROXIMITÉ.....	 19
<i>CHAPITRE PREMIER : Une première approche.....</i>	<i>19</i>
1. L'esthétique.....	19
a) Ses paradigmes.....	19
b) Poésie et spéculation.....	19
2. Le religieux.....	22
3. La pseudonymie.....	31
 <i>CHAPITRE II : Des catégories communes ?.....</i>	 <i>35</i>
1. L'instant.....	35
a) Instant spéculatif et instant existentiel.....	35
- Paganisme et christianisme.....	40
b) L'échec de la temporalité esthétique.....	44
- Instant et présence à soi.....	48
c) Spéculation et christianisme.....	50
2. Le paradoxe.....	54
a) Paradoxe démoniaque et paradoxe divin.....	55
b) Du général au particulier ; du particulier au singulier.....	60
c) Le stade esthétique et son rapport à la <i>Sittlichkeit</i> hégélienne.....	63
3. Le silence.....	67
a) L'exigence de manifestation.....	67
b) Silence esthétique et silence religieux.....	68
c) Le silence du poète.....	71
4. L'immédiateté.....	75
a) Immédiateté première et seconde.....	75
b) Immédiateté et spéculation.....	80
- Crainte et tremblement.....	80
- Le Post-scriptum.....	83
c) Religieux A et B.....	87
- Immanence et transcendance ; paganisme et christianisme.....	87
- Du rapport entre religieux, esthétique et spéculation.....	91
d) La contemporanéité.....	94
 <i>CHAPITRE III : Schelling, Feuerbach et Kierkegaard : des rapports ambivalents.....</i>	 <i>100</i>
1. La philosophie positive.....	100
a) Historicité et Révélation.....	103
b) Religion de l'immanence et religion de la transcendance.....	108
2. Redoublement et réduplication.....	110

3. Historicité et narrativité.....	118
DEUXIÈME PARTIE : LA TOPOGRAPHIE DES SPHÈRES DE L'EXISTENCE.....	121
INTRODUCTION.....	121
<i>CHAPITRE PREMIER : L'éthique.....</i>	125
1. L'éthique première et l'éthique seconde.....	126
2. Le stade éthique.....	131
a) Ou bien...ou bien : existence ou spéculation.....	134
b) Centralité éthique et excentricité esthétique.....	136
c) Liberté et choix de soi.....	140
- Liberté et repentir.....	145
- Le repentir, catégorie centrale de l'éthique déterminée comme sphère de passage.....	147
d) Désespoir et choix de soi.....	154
- Désespoir et conscience de soi.....	158
e) Le général.....	161
- Le mariage.....	163
3. L'insuffisance de l'éthique.....	165
<i>CHAPITRE II : L'existence selon la généralité : un idéal qui s'éloigne.....</i>	167
1. Le général comme visée idéale.....	168
2. L'extraordinaire.....	169
a) L'extraordinaire et l'exception.....	172
b) L'exception n'est pas l'extraordinaire.....	179
c) L'affaire Adler.....	183
3. L'éthique et l'esprit petit-bourgeois.....	187
a) Le possible et le nécessaire.....	188
b) L'absolu et le relatif.....	191
c) Le comique.....	194
d) La conscience de la faute.....	198
e) Le sérieux de l'existence.....	201
<i>CHAPITRE III : Le secret de l'existence.....</i>	207
1. La dialectique hégélienne : l'identité de l'intérieur et de l'extérieur.....	208
2. La vérité du Tout-Autre.....	215
a) le paradoxe absolu.....	216
b) Dialectique quantitative et dialectique qualitative.....	217
c) L'intériorité cachée.....	220
TROISIÈME PARTIE : EXISTENCE ET POÉSIE.....	223
INTRODUCTION.....	223
<i>CHAPITRE PREMIER : L'esthétique comme rapport mimétique au religieux.....</i>	224
1. Poète ou dialecticien ?.....	225
a) Le poète.....	225
b) Le dialecticien.....	226

- Le problème.....	227
- Réflexion et communication indirecte.....	228
- L'ambivalence de la réflexion.....	230
- L'échec de la réflexion.....	231
2. L'être et le dire.....	233
3. La neutralité armée.....	235
a) La piété militante.....	235
b) La distance.....	238
<i>CHAPITRE II : La duplicité.....</i>	241
1. Auteur esthétique ou auteur religieux ?.....	241
a) La maïeutique.....	241
- La méthode indirecte.....	242
b) Le corrosif.....	245
2. Une duplicité existentielle.....	247
a) Epuiser le poétique.....	247
b) Sous l'empire de l'esthétique.....	249
	<i>CHAPITRE III :</i>
<i>L'autorité.....</i>	251
1. Un poète du religieux.....	251
a) L'édifiant.....	252
b) A mi-chemin entre le génie et l'apôtre.....	254
2. Poésie et démoniaque.....	256
a) Le défi.....	256
- Le désespoir démoniaque.....	258
- Le religieux et son double fallacieux.....	260
b) Le renversement.....	262
3. L'humilité.....	264
a) L'immanence et le paradoxe.....	265
b) Le volontaire.....	267
c) Avec l'impersonnalité d'une voix.....	270
CONCLUSION.....	273
Bibliographie.....	278
Index des noms de personnes.....	286

