

Université de Montréal

L'auteur authentique et son contraire chez Søren Kierkegaard

par
Andrea Mercier

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en philosophie

Mars 2018

© Andrea Mercier 2018

Résumé

Comme auteur religieux, Søren Kierkegaard s'intéressa grandement à la question de la communication, car son sujet de prédilection est marqué par le paradoxe : il est impossible de partager directement la certitude qui réside au cœur de l'intimité et pourtant, il lui fallait en parler, afin de confronter une chrétienté superficielle qui ne percevait plus le problème du « devenir chrétien ». Dans le cadre de cette pensée, orientée vers la subjectivité, il s'interrogea moins sur la communication du *savoir objectif* que sur celle d'un *pouvoir* : devenir un individu singulier, dont l'intériorité soit accessible à Dieu. Il développa sa dialectique de la communication via la critique d'auteurs contemporains ; ainsi mettait-il indirectement à l'épreuve sa propre activité d'écriture. Afin de situer les critiques littéraires de Kierkegaard, il importe avant tout de relever le commentaire qu'il fit de son époque, dont les conditions socio-culturelles influençaient indéniablement les auteurs, particulièrement ceux dont la personnalité n'était pas assez bien établie pour s'en affranchir. Le phénomène du nivellement à l'ère des masses engendre une littérature éphémère qui pousse les auteurs à se conformer aux « exigences du temps », émises par l'entité abstraite du « public ». Un tel état des choses suscite la confusion, mais n'empêcha pas certains écrivains de développer une vision de la vie toute personnelle, agissant comme « centre de gravité » pour une œuvre authentique.

Mots clés : Philosophie, littérature, dialectique, communication, éducation, éthique, Individu, auteur, Dieu

Abstract

As a religious author, Søren Kierkegaard was greatly interested in the question of communication, since his subject of predilection is marked by paradox: it is impossible to directly share the certainty which lies at the heart of intimacy and yet, it was necessary for him to talk about it, in order to confront a superficial Christianity that no longer perceived the problem of "becoming Christian". Within this thought, oriented towards subjectivity, he questioned himself less about the communication of objective knowledge than about that of a power: to become a singular individual, whose interiority is accessible to God. He developed his communication dialectic through the criticism of contemporary authors; thus he indirectly put his own writing to the test. In order to situate Kierkegaard's literary criticism, it is important, first and foremost, to highlight the commentary he made on his time, in which the socio-cultural conditions undeniably influenced the authors, especially those whose personalities were not well enough established to emancipate from them. The phenomenon of levelling in the era of the masses generates an ephemeral literature that pushes authors to conform to the "demands of their time", issued by the abstract entity of the "public". Such a state of affairs sparks confusion, but did not prevent some writers from developing a completely personal life-view, acting as a "center of gravity" for authentic work.

Keywords: Philosophy, literature, dialectics, communication, education, ethics, Individual, author, God

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Introduction.....	1
Chapitre 1 — Comment l'époque de Kierkegaard génère des auteurs à son image.....	10
1.1 La confusion de l'époque moderne et la primitivité du penseur.....	11
1.2 Monde social : l'époque du nivellement et la foule comme instance du jugement.....	16
1.2.1 Le phénomène du nivellement.....	16
1.2.2 Le panthéisme à l'ère des masses : une illusion d'acoustique.....	19
1.3 Monde littéraire : la diffusion à l'époque du mouvement et le public comme émetteur de « l'exigence du temps ».....	22
1.3.1 Absence de responsabilité et anonymat dans la littérature journalistique.....	23
1.3.2 Une littérature éphémère, éprise de nouveaux départs.....	25
1.3.3 Renversement des rapports entre l'auteur et le lecteur.....	27
Chapitre 2 — La figure de l'auteur inauthentique : deux auteurs réels dans la littérature danoise comme épigrammes de leur époque.....	30
2.1 Les critiques littéraires de Kierkegaard.....	30
2.2 Le cas Andersen.....	33
2.2.1 Andersen comme auteur lyrique et l'importance du stade épique.....	35
2.2.2 Une vision de la vie dépourvue d'idéalité.....	38
2.3 Le cas Adler.....	41

2.3.1 Auteur de quatre livres en même temps.....	44
2.3.2 Adler comme auteur lyrique et son rapport au lecteur.....	45
2.3.3 Le vertige adlérien.....	49
2.3.4 L'éducation moderne et la « catastrophe » adlérienne.....	52
2.4 L'auteur inauthentique et le problème de la paternité.....	56
 Chapitre 3 — La figure de l'auteur authentique et le problème de la communication éthique et éthico-religieuse.....	58
 3.1 L'auteur anonyme d' <i>Une histoire de tous les jours</i>	58
3.1.1 La question de la fidélité de l'auteur.....	59
3.1.2 Thomasine Gyllembourg dans son rapport au lecteur : l'usage de la persuasion....	63
3.1.3 La conception de la vie dans la nouvelle <i>Deux époques</i>	70
3.2 Lessing et la dialectique de la communication indirecte.....	72
3.2.1 Double caractère de la pensée et du penseur.....	74
3.2.2 L'art de la communication doublement réfléchi.....	78
3.2.3 Conversation entre Lessing et Jacobi.....	83
3.3 L'auteur authentique et la dualité constitutive de l'existence.....	86
 Conclusion.....	88
 Bibliographie.....	95

« Un excès de conscience, dépourvu de l'expérience correspondante,
est un squelette sans la chair de la vie. »

Anaïs Nin, *Journal*,
Février 1937¹

¹ Anaïs Nin, *Journal 1934-1939*, Paris, Stock, 1970, p. 270

INTRODUCTION

LE PROBLÈME DE LA COMMUNICATION À L'ÉPOQUE MODERNE

« Mais de nos jours où la sagesse, source cachée de tous nos maux, consiste à s'informer du message et non du messenger, à s'occuper uniquement de la chose, de l'objectif, qu'est devenu l'écrivain ? Souvent, et même quand il est nommé, il est un *x*, une chose impersonnelle qui par la voie de la presse s'adresse en toute abstraction à des milliers de gens ; on ne le voit pas, il reste inconnu. »

Søren Kierkegaard, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain* ²

Qu'est-ce que communiquer ? Cette question se pose trop rarement, car on ne s'occupe en général que de l'objet de la communication ; on s'intéresse tellement à *ce* que l'on veut communiquer, que le *comment* peut échapper à l'attention. Dans le sillage de l'hégélianisme, la pensée moderne s'adonne principalement à l'abstraction, de sorte qu'il est indifférent de savoir de qui provient la communication. Dans ce contexte, tout auteur est *de facto* un anonyme, puisqu'on est à la recherche d'une vérité objective, indépendante du sujet qui l'énonce. Un tel état des choses répand la confusion en ce qui a trait à l'existence, ignorée par la pensée systématique — elle ne pose pas les questions essentielles qui ont trait à la personne humaine. Toutefois, le XIX^e siècle connut au moins, dans sa première moitié, un penseur qui se risqua à retrouver la voie de l'éthique et qui, par-dessus tout, prit au sérieux la difficulté de partager ses découvertes : il s'agit de Søren Kierkegaard, qui développa une méthode pour communiquer la vérité subjective, dont l'essence réside dans l'appropriation personnelle — d'où le paradoxe de la communication existentielle.

Il saute aux yeux, dès que l'on s'intéresse à Kierkegaard, qu'il s'agit d'un audacieux personnage, progressant à contre-courant de son époque — aujourd'hui devenu le plus célèbre penseur danois, il représentait jadis une voix insolite face aux tendances littéraires et sociales de

² Søren Kierkegaard, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain* dans *Œuvres complètes* (vol. XVI), Paris, L'Orante, 1971, p. 32. Au cours de ce mémoire, les *Œuvres complètes* seront citées comme suit : O.C. XVI, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, p. 32

son temps, sans parler de la philosophie. À travers les polémiques qui entourent l'œuvre de sa vie, Kierkegaard avait une autre visée que de se rendre intéressant aux yeux de ses contemporains. S'il lui importait d'attirer l'attention, il n'espérait pas pour autant gagner des adeptes ; il fallait plutôt que son lecteur fût isolé — tout comme lui en tant qu'auteur — afin de juger *par* et *pour* lui-même des questions présentées dans son œuvre. Kierkegaard était aussi l'un des rares penseurs suffisamment rompus à la dialectique pour repérer les pièges de l'époque moderne et du phénomène de nivellement ; cette force donne aujourd'hui à sa lecture un ton prophétique, que ne manquèrent pas de remarquer les commentateurs post-modernes, comme en témoigne Jean Brun :

Kierkegaard prévoyait l'évolution catastrophique de son époque ; il ne serait pas suffisant de dire qu'il sentait venir la crise constitutionnelle de 1848, doublée d'une guerre avec l'Allemagne à propos du Slesvig-Holstein, il faut surtout souligner l'acuité intellectuelle dont il a su faire preuve en décrivant les lignes de force auxquelles les sociétés contemporaines sont de plus en plus inexorablement soumises.³

L'épreuve du temps donna raison au penseur : ses analyses sont toujours actuelles, car elles s'intéressent moins aux contingences du moment qu'aux termes fondamentaux de la condition humaine. Si l'homme est une synthèse d'infini et de fini, l'époque joue néanmoins un rôle important quant au développement de la personne humaine, qui passe pour valeur négligeable à l'ère des masses.

Kierkegaard et son époque : le poids de la foule

Inaugurée par la Révolution française, la montée en puissance des foules populaires se faisait sentir au Danemark, dont le monarque Frédéric VII fut contraint d'accepter une première constitution parlementaire en 1849⁴. Malgré son amour pour les gens du peuple — avec lesquels il échangeait volontiers au gré de ses promenades dans les rues de Copenhague — Kierkegaard éprouvait une méfiance profonde envers la masse comme puissance politique. L'écueil posé par cette entité impersonnelle et abstraite serait qu'elle volatilise la responsabilité individuelle, car ainsi que le

³ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. XXI-XXII

⁴ Cf. Knud J.V. Jespersen, *A History of Denmark*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 58-64

souligne Kierkegaard : contrairement à l'homme qui en possède généralement deux, la foule n'a pas de mains pour agir⁵. De surcroît, l'égalité politique qui aplanit les différences interindividuelles menace d'escamoter le sens véritable de l'égalité entre les hommes, qui est celle devant Dieu ; les hommes sont essentiellement égaux, non pas en un sens mathématique, mais en vertu de leur esprit éternel.

La figure du héros antique représente une forme d'autorité contraire à celle de la foule, car elle procède d'une supériorité *qualitative* de l'homme capable de rallier les autres à sa vision afin de les guider. La forme d'autorité opposée provient du poids *quantitatif* et pourtant illusoire du grand nombre qui, comme tel, demeure aveugle malgré sa puissance écrasante : « Tandis que dans l'Antiquité la masse des individus permettait en quelque sorte de mesurer la valeur de l'esprit supérieur, l'étalon-or est maintenant si bien changé que, *toutes choses égales*, tant d'hommes environ font un individu ; en sorte qu'il faut simplement s'assurer le nombre suffisant de partisans — pour avoir de l'importance »⁶. L'époque moderne aurait supprimé la première forme d'autorité au profit de la seconde, affectant par suite toutes les sphères de la vie en société.

Le phénomène des foules toucha notamment le monde des lettres avec la prolifération des journaux et périodiques de tout acabit dont le pouvoir repose sur la masse des souscripteurs. L'accélération fulgurante des moyens de diffusion encourageait également un règne de l'éphémère, qui n'améliorait pas la situation de l'auteur, contraint à faire des concessions pour suivre son époque : « Les moyens de communication se perfectionnent sans cesse — l'on arrive à imprimer de plus en plus vite, à une vitesse incroyable — mais la vitesse augmente, les communications répandent une confusion toujours plus grande. Et malheur à quiconque se risque, au nom de la primitivité de Dieu, à faire contrepoids! »⁷. On le devine, Kierkegaard désigne ainsi son propre projet, qui fit peut-être son malheur du point de vue fini, mais qui lui ouvrit aussi la perspective d'une félicité éternelle. Le penseur consacra donc sa vie à une activité qu'il espérait fidèle à Dieu, sans jamais voir confirmé son succès, sinon par la certitude de la foi qui repose uniquement sur une décision de l'intériorité. Avec contrition, dans la crainte et le tremblement, il se résigna donc à écrire, laissant à la Providence le soin de faire de lui et de sa création ce que bon lui semblerait.

⁵ Cf. O.C. XVI, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, p. 84

⁶ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 204

⁷ O.C. XIV, *Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, p. 364

Dans *Le Concept d'angoisse*, Kierkegaard met en scène le pseudonyme Vigilius Haufniensis, évoquant ainsi un auteur solitaire qui veille alors que les autres dorment. D'après F. Fleinert-Jensen, ce pseudonyme représente la tâche du penseur, exprimée dans son travail d'écrivain : « Comme le veilleur rompt le silence nocturne de Copenhague par son chant, il voulait rompre la torpeur de ses contemporains afin qu'ils se rendent compte de "l'heure qu'il était" — ou de qui ils étaient, humainement et chrétiennement »⁸. Dans cette optique, alors que la philosophie moderne s'occupait essentiellement de connaissance objective, le veilleur de Copenhague redécouvrait une vérité oubliée, dont Socrate aurait le premier saisi l'importance — celle du sujet pensant. La pensée systématique prétendait éviter les données préalables ; cependant, l'existence du penseur n'est-elle pas une présupposition cachée sous l'hégémonie de l'objet?

Les chemins de la Vérité

Les idées de Kierkegaard émergent d'une critique de ses prédécesseurs et contemporains, particulièrement d'Hegel et de ses sympathisants danois, comme J.L. Heiberg⁹. Il considérait certes le processus comme un passage obligé pour atteindre une vérité plus essentielle : le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* — où le pseudonyme Johannes Climacus prend le contrepied de l'hégélianisme au nom de la vérité paradoxale du christianisme — se présente comme une voie de retour qui mène de la spéculation au *devenir chrétien*¹⁰. La même observation vaut pour les œuvres esthétiques des pseudonymes, qui sont autant de prolégomènes à l'éthique, qui précède la vie religieuse ; dans les deux cas, la difficulté consistait à prendre le lecteur là où il se trouvait afin de le propulser sur le chemin de la vérité, de manière à ce qu'il accomplisse lui-même ce trajet qui débouche ultimement sur la relation personnelle de l'homme avec Dieu.

Le point de vue essentiel de Kierkegaard visait donc au religieux, dont la Vérité échappe même à la « science des sciences » ; elle se situe plutôt dans le rapport entretenu avec le *sujet* qui la recherche, ainsi que le souligne George Gusdorf : « L'homme ne peut prétendre se faire passer pour l'inventeur, le propriétaire ou le gérant de la vérité ; car l'homme ne possède pas la vérité, il

⁸ Flemming Fleinert-Jensen, *Søren Kierkegaard : Le chant du veilleur*, Lyon, Olivétan, 2011, p. 12

⁹ Influent homme de lettres danois en tant que critique littéraire, mais aussi comme poète et dramaturge, Johan Ludvig Heiberg (1791-1860) est également connu pour avoir introduit la philosophie de Hegel au Danemark.

¹⁰ Cf. O.C. XVI, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, p. 30

est possédé par elle »¹¹. Dès lors, malgré la richesse spéculative de certains ouvrages comme *Le Concept d'angoisse* ou le *Post-scriptum*, Kierkegaard ne se présenta jamais comme un philosophe ; il se voyait plutôt comme un penseur chrétien, néanmoins trop esthéticien pour l'être pleinement. À la manière de Socrate, dont la plus grande marque de sagesse était l'aveu même de son ignorance, Kierkegaard savait qu'il était au mieux un chrétien *en devenir*, car l'homme par ses propres forces ne peut aller plus loin, rappelle Pierre Hadot : « Seul le Christ est chrétien. Du moins, celui qui a conscience de n'être pas chrétien est le meilleur chrétien, dans la mesure où il reconnaît qu'il n'est pas chrétien. La conscience de Kierkegaard, comme toute conscience existentielle, est donc divisée. Elle n'existe que dans la conscience qu'elle a de ne pas vraiment exister »¹².

En somme, le défi relevé dans l'ensemble de l'œuvre kierkegaardienne consistait d'abord à reporter l'attention des gens sur le domaine éthique — celui de la subjectivité — à une époque où il était ignoré ou incompris de la philosophie. L'éthico-religieux subissait le même sort alors que les théologiens démythologisaient l'histoire du Christ et que tous se croyaient sans plus des chrétiens, sous prétexte d'appartenir à la chrétienté géographique et d'observer un ensemble de rites religieux. Indifférente à la vie, une connaissance objective peut se transmettre d'homme à homme, par un enseignement direct, mais des difficultés dialectiques à peine imaginables apparaissent lorsque la vérité dont il est question correspond à l'intériorité comme telle. L'écueil de la communication provient donc de la nature même de la vérité existentielle ; elle seule serait essentielle, car elle renvoie à l'éternel qui est en nous, alors que le temporel se dissout perpétuellement dans la contingence de l'instant. Il s'agit dès lors de tenir compte de la dualité constitutive de la nature humaine, car l'homme fini possède en lui une part d'infini ; celui qui l'ignore pour se conformer aux « exigences du temps » — qui sont celles de l'instant — sombre inévitablement dans la confusion à son propre sujet et s'éloigne ainsi de la vérité.

Le sujet de la communication et la question de l'auteur authentique

Si l'on écrit, c'est que l'on veut communiquer quelque chose. Pour cette raison, poser la question de la communication revient à examiner en premier lieu celui qui s'en prévaut. Ces pages

¹¹ George Gusdorf, *Kierkegaard*, Paris, Seghers, 1963, p. 70

¹² Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 119

s'intéresseront particulièrement à l'*émetteur* de la communication et chercheront dans l'œuvre de Kierkegaard — surtout dans la partie orthonyme, mais aussi chez le pseudonyme Johannes Climacus¹³ — le modèle de l'auteur authentique. L'émetteur constitue avec le récepteur le pôle du *sujet* de la communication, qui importerait davantage que son *objet*, car sans lui, on ne peut envisager la communication en elle-même.

La dialectique de l'émetteur implique celle du *récepteur*, car l'auteur écrit bel et bien pour quelqu'un. Pour distinguer différents types d'auteurs, il convient certes de se demander à qui ils s'adressent, car la nature du récepteur déterminera également celle de la communication, en littérature comme dans la réalité. Chaque auteur s'imagine différemment son lecteur, qu'il peut se représenter aussi bien comme la masse anonyme du « public », comme un reflet de lui-même, ou comme une personne particulière. On sait par exemple que la fameuse dédicace au lecteur de Kierkegaard visait particulièrement sa fiancée abandonnée, Régine Olsen, sans pourtant s'y réduire¹⁴. La femme aimée de l'auteur malgré la rupture des fiançailles se transfigurait dans l'esprit de Kierkegaard en l'Individu — catégorie chrétienne par excellence. L'intériorité solitaire de l'homme est en effet le point de départ de son rapport avec Dieu, où se réalise à son maximum l'existence humaine.

Le corpus kierkegaardien et ses tentatives d'explication

Relativement à ce qui nous est disponible aujourd'hui, peu d'écrits sur la communication furent publiés du vivant de l'auteur, si ce n'est dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*. Ces considérations n'appartiennent en propre ni au corpus pseudonyme d'ordre esthétique ou éthique, ni au corpus religieux, mais s'érigent comme une méta-réflexion au sujet du travail d'auteur. À ce titre, le *Post-scriptum* représente un point pivot dans l'œuvre de Kierkegaard ; il y formule

¹³ Parmi les œuvres publiées par Kierkegaard, c'est peut-être le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* du pseudonyme Johannes Climacus qui expose avec le plus de profondeur la doctrine de la communication indirecte. Le statut particulier de Climacus provient notamment du fait qu'à la toute fin de cet ouvrage, Kierkegaard revendique enfin la paternité des divers pseudonymes, tout en prenant ses distances par rapport à leur discours, car ils représentent des personnalités poétiques à part entière.

¹⁴ Employée pour la première fois dans les *Deux discours édifiants* publiés en 1843 sous patronyme, la dédicace « À mon lecteur » devint une formule stéréotypée qui introduit tous les écrits du même type. Elle s'adresse toujours au même individu, Régine Olsen, mais en même temps à n'importe qui. Cela donne paradoxalement à chaque lecteur un statut unique, comme si l'auteur écrivait pour lui en particulier.

explicitement le problème qui sous-tend toute sa production : celui du *devenir chrétien*. Ce fut donc aussi l'occasion d'aborder la question de la communication indirecte, sous le couvert d'une autre problématique, afin de ne pas en faire un exposé trop direct.

D'après la dialectique qui présidait à la parution de ses ouvrages¹⁵, le patronyme de Kierkegaard était réservé à la série des *Discours édifiants*, toujours présentés en parallèle des œuvres pseudonymes, afin de marquer la constante priorité du point de vue religieux. Il a cependant consacré de nombreuses pages aux tentatives d'explication de sa démarche d'auteur et, s'il les a gardées de ses contemporains, il légua néanmoins le tout à la postérité. Des écrits posthumes comme le *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain* ou les leçons inachevées de *La Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* accompagnent son œuvre dans la mort et apportent certaines clarifications qui eussent été inappropriées du vivant de l'auteur, car elles auraient brisé l'incognito de sa démarche. Kierkegaard éprouvait d'ailleurs de fortes réserves face aux tentatives d'auto-explication de son œuvre : « Je souffre indiciblement toutes les fois que je commence à envisager une publication me concernant moi-même et ma production littéraire »¹⁶. Il craignait que l'impatience d'être compris ne vienne miner la possibilité même d'une intelligence véritable de son message, qui devait être rédupliqué existentiellement par le lecteur.

L'œuvre ne pouvait être expliquée aux contemporains que par le mode de vie de l'auteur, au lieu d'un exposé systématique ou d'un enseignement *ex cathedra*, qui souffrent de la comparaison avec l'action réelle. La question de l'auteur authentique est donc à peine distincte de celle de l'homme authentique, car malgré ce qu'il en ressort à une époque de spéculation : l'auteur n'est ni plus ni moins qu'un existant. Pour comprendre ce qui fait l'écrivain, Kierkegaard commence donc par déterminer ce qui l'entrave ; cette préoccupation est sous-jacente à sa virulente critique de son époque et fera l'objet de notre premier chapitre. Celui-ci a pour objectif de mettre en lumière les conditions du développement de l'auteur à l'époque moderne, afin de préparer le terrain pour une caractérisation de l'auteur authentique et de son contraire. À partir des circonstances particulières d'un temps donné, les traits généraux en sont dégagés par Kierkegaard chez des auteurs particuliers, qui ne lui servent peut-être que de prétexte pour exposer sa doctrine de la communication existentielle.

¹⁵ Nous ne tenons pas compte ici des articles diffusés dans les journaux, car ils appartiennent à une littérature d'ordre éphémère. On peut donc les considérer séparément des livres publiés par Kierkegaard de son vivant et qu'il destinait aussi bien à la postérité qu'à ses contemporains.

¹⁶ Pap. X 1 A 266, cité par Jean Brun, O.C. XVI, p. XXI

Stades existentiels et types d'auteurs

À la lumière de ces questionnements, ce mémoire présentera trois types d'auteurs, correspondant aux catégories existentielles de la pensée kierkegaardienne : esthétique, éthique et religieuse. Ces stades articulent toute l'œuvre de Kierkegaard, traversant la production pseudonyme et orthonyme. Ils permettent en effet de situer, sur les échelons ascendants du devenir chrétien, les propos qu'il revendique en son propre nom, comme ceux des personnages qu'il fait vivre et écrire.

La figure de l'écrivain sera abordée en premier lieu de façon négative. Le modèle de l'auteur inauthentique correspond au stade esthétique, car il recherche la vérité à l'extérieur de lui-même : soit dans l'approbation de grand nombre, tel le journaliste ; soit dans l'objectivité pour le spéculant. Tous deux sont victimes d'une confusion caractéristique de leur époque, où se trouve renversé le rapport de l'auteur au lecteur ; à l'ère des masses, l'autorité purement quantitative du public pèse sur l'individu isolé et « l'exigence du temps » dicte à l'auteur comment écrire afin de « percer ».

Le premier livre publié par Kierkegaard traite des conséquences de ce renversement ; *Des papiers d'un homme encore en vie* présente une critique littéraire du célèbre romancier Hans Christian Andersen (1805-1875), auquel il reproche le défaut d'une vision de la vie. Un second exemple sera le Magister Adolph Peter Adler (1812-1869), également l'objet d'un sévère examen dans *Le livre sur Adler*. Il affirme quant à lui avoir reçu du Christ la révélation d'une doctrine, mais en s'empressant de la publiciser, il trahit un manque de certitude intérieure. La productivité de ces deux hommes est dès lors injustifiée aux yeux de Kierkegaard, car elle ne possède pas de raison d'être intrinsèque. Aussi longtemps que leur point d'appui dépend d'une chimère mondaine, leur activité littéraire ne dépassera pas le stade esthétique, car elle manque d'un centre de gravité.

Déjà dans *Des papiers d'un homme encore en vie*, Kierkegaard esquisse le modèle de l'auteur authentique, sous les traits mystérieux de l'auteur anonyme d'*Une histoire de tous les jours*, qui sera plus tard au cœur d'*Un compte rendu littéraire*. Cet auteur anonyme est pourtant authentique, car sa production prouve qu'elle — car il s'agit en fait d'une femme : Thomasine Gyllembourg — est munie d'une conception de la vie toute personnelle qui confère unité et cohérence à son œuvre. On peut donc l'associer au stade éthique, qui correspond au développement de la personnalité et à la prise de responsabilité individuelle. La vision de la vie de l'auteur authentique est la seule caution dont il a besoin pour justifier son travail, qui procède de l'intériorité

et n'exige pas la reconnaissance extérieure. Le dernier modèle de l'auteur authentique sera Lessing, auquel est dédiée une section du *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* de Johannes Climacus. Son mérite est d'avoir compris que dans les questions religieuses, la compagnie d'autrui est impossible ; ce n'est que dans la solitude radicale que l'on peut prendre la décision de croire en Dieu.

CHAPITRE 1

COMMENT L'ÉPOQUE DE KIERKEGAARD GÉNÈRE DES AUTEURS À SON IMAGE

« Notre époque serait une époque agitée au dire du coiffeur (et si l'on n'a pas l'occasion de suivre son temps en lisant les journaux, l'on peut se contenter du coiffeur qui, autrefois, lorsqu'on n'avait pas encore de gazettes, tenait le rôle qu'elles ont *maintenant*) : il n'est donc pas invraisemblable que beaucoup de gens passent leur vie munis des prémisses nécessaires à cette vie, mais sans parvenir à une conclusion — exactement comme l'époque, époque du mouvement qui a mis en train les prémisses, mais sans avoir atteint la conclusion. »

Søren Kierkegaard, *Le livre sur Adler*¹⁷

La figure de l'auteur est présentée par Kierkegaard à travers la critique de ses contemporains danois ; il importe dès lors de connaître son analyse globale de l'époque afin de saisir comment ces auteurs réels en sont influencés. Des conditions socio-culturelles données entraînent l'émergence d'une littérature correspondante et l'auteur se forme dans l'interaction de ces deux sphères. La littérature à son tour n'est pas sans impact sur la société : on le voit à l'examen de la notion kierkegaardienne de *public* qui, grâce à la diffusion de la presse, contribue au pouvoir de la foule. Nous chercherons donc dans ce chapitre à relever les catégories qui décrivent l'état du monde social à l'époque de Kierkegaard, pour dresser un parallèle avec le monde littéraire. Ces considérations générales permettront dans les chapitres suivants de situer les cas particuliers d'auteurs inauthentiques et de rendre compte de leurs caractéristiques distinctives, afin d'y opposer ensuite le portrait de l'auteur authentique.

La sphère philosophique joue également un rôle quant au devenir de l'époque et de l'auteur ; si la foule dans le monde social donne naissance au public dans le monde littéraire, ce serait en vertu de la *réflexion abstraite* qui domine une pensée à la recherche de vérité objective. Kierkegaard interprète donc l'état des choses à l'aune d'une critique de la pensée systématique et

¹⁷ O.C. XII, *Le livre sur Adler*, p. 3

de ses notions dominantes, comme celle de *génération*, qui soumet les individus à sa téléologie. La philosophie imprègne la réalité autant qu'elle en découle ; elle porte son attention vers le monde, mais l'observateur n'en perçoit le sens qu'à travers l'organe de sa pensée, d'où l'importance de lui renvoyer son regard critique : « En admettant que la science soit l'œil de la génération, si cet œil s'emplit de confusion, combien grande sera celle de la génération ! »¹⁸.

1.1 La confusion de l'époque moderne et la primitivité du penseur

Le terme de « confusion » est récurrent chez Kierkegaard pour décrire le monde humain tel qu'il le connaît. Cette condition est d'autant plus dangereuse qu'elle n'est pas délibérée, mais constitue un manque de probité dont on est coupable envers soi-même. Loin d'être sciemment malhonnête comme un hypocrite, l'improbable manque de caractère au point d'être sa propre victime : « L'hypocrite peut fort bien se rendre compte lui-même de son improbité, mais un homme qui se fait illusion est en pleine confusion ; et comme l'on est toujours un peu fautif de la confusion où nous plonge l'illusion qui nous rend dupes de nous-mêmes et à notre propre sujet, il est tout à fait juste d'appliquer le terme d'improbité à cet état »¹⁹. Cette perte de conscience provient chez l'individu de l'absence d'une impression propre de la vie, essentielle à sa condition d'homme. Au lieu de cela, il vivrait en se comparant sans cesse avec autrui : attitude qui contribue à réduire sa réalité personnelle à celle de la génération : « L'histoire de la génération suit son cours, c'est vrai, mais chaque individu pris isolément devrait, ce me semble, avoir son impression propre, primitive de la vie — pour être homme. Et il en va de tout homme comme de tout penseur — pour être penseur »²⁰. L'improbité généralisée des temps modernes²¹ s'explique donc par un défaut de *primitivité*.

Dans son livre sur la question de l'éducation chez Kierkegaard, Bernard Vanderwalle décrit la primitivité du penseur comme une sorte de retour à l'enfance : « La simplicité et l'engagement dans l'existence, c'est ainsi l'enfance retrouvée dialectiquement et destinée à contrebalancer la

¹⁸ O.C. XIV, *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, p. 362

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *Ibid.*, p. 364

²¹ Par « temps modernes » ou « époque moderne », Kierkegaard désigne avant tout l'ère des masses ; il l'oppose surtout aux époques de passion comme celle de la Révolution française ou à l'Antiquité, qui est l'époque des individualités marquantes, c'est-à-dire des héros. Nous adoptons dès lors la même acception.

complexité de la réflexion »²². La primitivité est en effet l'apanage de l'enfance, mais elle s'y déploie selon la détermination de l'immédiateté, qui suppose encore le sommeil de l'intériorité, de même que la confusion entre l'intérieur et l'extérieur. Autrement dit, le « je » personnel ne s'est pas encore actualisé, car il se considère encore comme le seul « je » au monde : « L'enfance en reste à la possibilité du *je*, car le moi ne s'est pas alors extrait de son entourage dans une unité qui reste indifférencié [...]. Le *je* suppose au contraire que l'un dans le multiple soit donné »²³. Kierkegaard ne prône pas le retour à l'immédiateté, car une telle reprise est impossible ; il s'agit davantage pour l'homme de reconquérir sa réalité existentielle, dont la réflexion objective l'aura éloigné. Retrouver sa primitivité signifie être confronté aux innombrables possibilités de l'esprit, parmi lesquelles l'homme doit choisir afin de se mettre en mouvement sur le chemin de la vie. L'inévitable angoisse provoquée par la possibilité le confronte à la tâche infinie de l'existence, qui consiste à advenir à soi en se formant soi-même ; le retour de la primitivité signifie donc la possibilité de l'éthique, c'est-à-dire du choix de soi, qui substitue une disjonction qualitative à la multiplicité du mauvais infini, caractérisé par l'indétermination.

Sur le plan social, Kierkegaard met en parallèle la perte de primitivité avec la concentration de population dans les grandes villes, jumelée au caractère superficiel de l'éducation et d'une culture profitant d'une diffusion²⁴ sans précédent. Le problème de l'éducation est particulièrement lié à notre propos, car il est inséparable de la question de la communication qui sous-tend également celle de l'authenticité de l'auteur. Kierkegaard développe sa pédagogie existentielle en réponse à une éducation moderne qui mérite davantage le nom d'« instruction », car elle contribue au nivellement des consciences au lieu d'encourager l'ouverture au monde du « moi » immédiat. Il fait appel au modèle antique afin de contrer la philosophie professorale de son époque, qui enseigne par exemple l'histoire de la philosophie (le « ce que ») au lieu de contribuer à l'éveil d'une attitude authentiquement philosophique (le « comment »), qui permet une éducation de soi autonome : « La modernité, dans sa confusion, communique comme savoir ce qui relève de la communication de pouvoir, propose le savoir d'un objet là où il faudrait engager l'affirmation du

²² Bernard Vanderwalle, *Kierkegaard : Éducation et subjectivité*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 16

²³ *Ibid.*, p. 31

²⁴ Celle-ci est assurée par l'amélioration des moyens de communication : en particulier l'accélération de l'impression et l'importance croissante de son débit, permettant d'atteindre de plus en plus de gens. La presse quotidienne, dont il sera question dans la section 1.3, en est le principal avatar.

sujet »²⁵. L'enseignement comme instruction des matières suppose un « résultat », alors que la vie exige une « ascèse éducative permanente » au sens de la *παιδεία* antique, qui est une formation de la personnalité éthique : « À la longue durée de l'ascèse éducative, on préfère de manière « moderne » le temps court de l'instruction. Il s'agit en effet de dispenser rapidement l'enseignement nécessaire. La précipitation sociale en vient ainsi à contaminer l'exercice éducatif. On confond le temps social et le temps éducatif »²⁶. Sur la question de l'éducation de même qu'en littérature, la modernité fait preuve d'une impatience caractéristique qui présente un obstacle à la communication existentielle, dont l'objectif est la transmission d'un pouvoir, qui est d'abord celui du choix de soi.

Dans le domaine littéraire, la primitivité du penseur serait menacée par la tentation d'obtenir du succès auprès de ses contemporains, mais une influence mondaine restera toujours éphémère et ne vaudra jamais le sacrifice consenti au nom d'une reconnaissance extérieure ; le prix à payer ressort non seulement de la fidélité à soi-même, mais aussi de la fidélité à Dieu. L'homme qui renonce à l'éternel au nom du temporel, qui élève l'esthétique au-dessus de l'éthique et du religieux, ferait preuve de la pire confusion, fruit des « exigences du temps ». Celles-ci existaient déjà dans l'Antiquité, comme en témoigne le procès de Socrate²⁷, dont les juges agissaient davantage au nom de l'amour propre que de la vérité, souligne Hélène Politis : « Ensorcelés pas la temporalité, engourdis par les fausses vertus du commun accord, assurés de leur bon droit comme si cet accord partagé leur servait de garantie et les mettait à l'abri de tout reproche, les ennemis de Socrate obéissent à un " jugement seulement humain " et aux " exigences du temps " »²⁸. Se soumettre à de telles exigences signifie donc se cantonner à la vie mondaine où les hommes, pris dans la masse, se donnent mutuellement bonne conscience en vertu d'un commun accord faisant office de vérité. On rencontre ici un cercle logique, car le représentant des exigences du temps est acclamé par la foule, dont il tire son prestige, chacun servant de caution à l'autre alors même qu'ils sont tous dupes.

²⁵ *Ibid.*, p. 126

²⁶ *Ibid.*, p. 151

²⁷ Cf., O.C. XIV, *Les œuvres de l'amour*

²⁸ Hélène Politis, « " L'exigence du temps " selon Kierkegaard », *Enrahonar: An international journal of theoretical and practical reason* [en ligne], 1998, p. 48

Pour notre auteur, le serviteur de l'« exigence du temps » est incarné par Johan Ludvig Heiberg (1791-1860), qualifié par Hélène Politis de « vaudevilliste-philosophe ». Kierkegaard y voyait le représentant danois de la tendance systématique, qui consiste à réunir l'ensemble des connaissances humaines en un système unique²⁹, alors que lui-même concevait l'existence d'après la dialectique tripartite des sphères existentielles³⁰. Quant à lui, Heiberg avait compris l'intérêt de l'époque pour l'instruction objective et entreprit donc, en 1833, dans son opuscule *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid* (De l'importance de la philosophie pour le temps présent), de redéfinir la mission de la philosophie à l'époque moderne : l'accroissement des connaissances aurait provoqué une crise que la philosophie doit résorber en se développant dans sa forme propre, qui serait celle de la spéculation hégélienne, ainsi que le résume Politis à partir du texte de Heiberg : « La philosophie est la substance qui, autrefois obscure et dissimulée, veut maintenant “ se développer en concept ”. Notre époque exige (*Tidsalderen fordrer*) que la vérité se dévoile, “ rejetant comme vêtement d'emprunt la forme qui l'enveloppait ”. Voilà pourquoi la crise actuelle tend vers la philosophie comme vers sa solution »³¹. Autrement dit, suite à sa découverte de l'hégélianisme, Heiberg se tourna vers la vulgarisation — indistincte pour lui de la vocation philosophique — qui exprime l'exigence du temps, car il s'agit de comprendre à tout prix, au risque de sacrifier la stricte vérité. L'exigence du temps se caractérise donc par la confusion des niveaux, car l'on assimile l'infini et le fini en voulant directement tirer l'éternel (la Vérité) du temporel (la culture, l'histoire, la politique). Mais, comme le dit Hélène Politis, on ne peut satisfaire à la fois les exigences de Dieu et celles du temps : il faut choisir entre l'éthique religieuse et l'histoire mondiale.

Pour le penseur de la subjectivité, le choix est clair d'après Charles Le Blanc, car on ne peut totaliser les histoires personnelles de chaque homme grâce à la synthèse de l'Histoire universelle : la valeur éternelle de la personnalité n'est pas quantifiable. Tandis que pour Hegel, l'Esprit utilise les individus pour parvenir à ses fins en vertu de la « ruse de la raison », Kierkegaard prône la spécificité inaliénable de la conscience individuelle, qui signifie que l'existence concrète des hommes est parsemée de choix réels où ils exercent leur liberté. La vie éthique est ce qui donne

²⁹ Cf., Charles Le Blanc, *Kierkegaard*, Les Belles Lettres, Paris, 1998, p. 25

³⁰ Contrairement à la pensée systématique, la dialectique des sphères suppose une incommensurabilité de l'esthétique, de l'éthique et du religieux, car une différence qualitative — irréductible à un procédé de médiation quantitatif comme celui de Hegel — maintient séparées les sphères de l'existence.

³¹ Hélène Politis, *op. cit.*, p. 50

un sens à l'existence, car le devoir accompli comme une tâche est œuvre de liberté, par opposition aux obligations que l'on remplit par habitude et qui dénotent l'absence de personnalité : « Par le choix de soi, l'homme, libéré de la " discontinuité " de l'instant, interprète sa vie dans la durée du temps. Il comprend qu'il a *une histoire personnelle*, qui n'est pas simple moment de l'Histoire universelle »³².

Par opposition, l'époque de Kierkegaard se caractérise par un règne de l'instantané au sens de la discontinuité, soit par une recherche constante de nouveauté. Si l'on en croit le pseudonyme Johannes Climacus, une telle tendance perturbe le développement de l'histoire personnelle des hommes en brisant la continuité de l'existence : « Pour autant que l'existence est mouvement, il faut qu'il y ait pour coordonner celui-ci un élément de continuité faute duquel il n'y a pas de mouvement. Dire que tout est vrai équivaut à dire que rien ne l'est ; de même, dire que tout se meut revient à dire qu'il n'y a pas de mouvement »³³. Aux yeux de Kierkegaard, l'époque du « mouvement » ne va donc nulle part, car elle ne pose que des points de départ sans s'inquiéter de la destination ; on compte, à la manière hégélienne, sur l'Esprit du temps pour se charger de la direction du mouvement. Pour lui, le temps file à l'instar d'un train qui emporte la génération à toute vitesse, sans égard pour ce qu'on laisse derrière ; l'individu qui obéit à cette folle cadence renonce cependant à sa liberté, soit à l'indépendance d'esprit caractéristique du penseur primitif. Se laisse-t-il gagner par la hâte environnante en succombant aux exigences du temps, il perd de vue le nœud du problème qui est d'ordre privé, donc ignoré par la multitude. L'importance quantitative de celle-ci laisse néanmoins croire que l'individu est impuissant face à elle : « Certes, les hommes ont toujours eu ce sophisme à la bouche : qu'importe la volonté d'un seul, que serait-il donc capable de faire ? »³⁴.

À l'opposé de la fulguration de l'instant, qui réduit tout à néant puisque lui-même n'est rien de concret, la décourageante lenteur du raisonnement primitif implique un retour aux questions fondamentales. Telle est la démarche du penseur existant, qui possède son propre début et sa propre fin en vertu de l'éthique. À l'inverse, l'improbe qui monte docilement dans le « train de la génération » renonce à la passion individuelle qui donnerait certes une valeur infinie à son action personnelle. À l'impatience des exigences du temps, nous dit Hélène Politis, il faut

³² Charles Le Blanc, *op. cit.*, p. 64

³³ O.C. XI, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* (vol. II), p. 11

³⁴ O.C. XIV, *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, p. 367-368

substituer les exigences de l'idéalité, qui s'articule avec la réalité à même le temps de la vie de chaque homme. Chaque instant de son existence se trouve ainsi ratifié par l'union paradoxale du temporel et de l'éternel :

La diète dialectique capable de surmonter les ambiguïtés de « l'exigence du temps » consiste justement à préférer à cette exigence du temps *le temps de l'exigence*, un temps rigoureux qui, se sachant relatif et fugace, sait aussi qu'il peut, en cette précarité même, formuler l'« exigence du persister dans le temps », justement parce que le temps ne doit sa persistance qu'à la relation qu'il entretient avec l'éternel comme plénitude du temps.³⁵

1.2 Monde social : l'époque du nivellement et la foule comme instance du jugement

L'un des textes qui expose avec le plus de profondeur l'analyse kierkegaardienne des temps modernes serait *Un compte rendu littéraire* (1846), qui traite de la nouvelle *Deux époques*, publiée au Danemark par un auteur célèbre, mais anonyme³⁶. Kierkegaard prend cette nouvelle comme prétexte pour comparer l'époque de la révolution française avec la sienne, toutes deux servant de cadre au récit. Dominée par un idéal révolutionnaire, la première était essentiellement passionnée, alors que la seconde, dépourvue de passion, se conçoit comme essentiellement raisonnable. Cette distinction fondamentale explique toutes celles qui suivent par voie de conséquences, suivant la dialectique kierkegaardienne des sphères existentielles. Les éléments de cette analyse sont également développés dans des ouvrages postérieurs comme *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain* (1848).

1.2.1 Le phénomène du nivellement

Dans le monde social, la passion permettrait d'unir les individus en vertu d'un « éloignement idéal », c'est-à-dire qu'ils se rapportent chacun en particulier à une même idée, source de concorde — bien que celle-ci ne soit jamais que partielle. Sans la démarcation du rapport

³⁵ Hélène Politis, *op. cit.*, p. 48

³⁶ Dans le troisième chapitre, cet auteur servira de modèle pour l'auteur authentique qui se détache du paysage littéraire de son époque par la singulière probité de son œuvre.

intime avec l'idée, la confusion générale est imminente ; les hommes sans but se perdent dans la foule anonyme, caractérisée par le tumulte et la grossièreté³⁷. La promiscuité de la masse crée des frictions qui se traduisent en conflits, trahissant l'irrésolution ambiante : « Le passage de l'idée se trouve obstrué, les individus se font obstacle à eux-mêmes et contrecarrent les autres : la résistance offerte par une réflexion égocentrique et réciproque est comme une fondrière — on s'y enlise »³⁸. Si la passion qui oriente les individus vers un but fait défaut, la réflexion prend le dessus aux dépens de l'action et l'intellect devient un produit de consommation dont on s'enivre jusqu'à l'indolence.

À mesure que l'on s'éloigne du subjectif, l'inertie gagne du terrain, car seule la vigueur individuelle est source d'activité réelle. La masse quant à elle ne peut assumer ses agissements sans l'engagement personnel, qu'elle décourage. Comme le dit Kierkegaard, « le temps des héros est passé » et la foule moderne n'est plus celle de l'Antiquité qui emboîtait le pas à l'homme supérieur en vertu d'un principe positif de communauté. Elle dissout au contraire la notion de responsabilité : « ou bien elle provoque une totale absence de repentir et de responsabilité ou, du moins, elle atténue la responsabilité de l'individu en la fractionnant »³⁹. Son principe d'association est négatif, conformément à la réflexion objective : caractéristique de la pensée moderne, celle-ci encourage l'abstraction, qui s'oppose à l'action concrète. La réflexion objective devient alors une source de tergiversation pour les hommes, dont la réalité personnelle n'est pas prise en compte par l'objectivité et qui se trouvent dépassés par l'inertie de la foule :

L'individu particulier (quelle que soit la bonne volonté manifestée par un grand nombre d'entre eux, quelle que soit leur énergie latente et à condition qu'ils puissent s'en servir) ne recèle pas assez de passion pour s'arracher aux rets de la réflexion et à sa séduisante incertitude ; et pour le milieu, pour les contemporains, l'événement ou la passion commune font défaut : ils opposent, en leur alliance négative, la résistance d'une réflexion dont la perspective illusoire séduit l'espace d'un instant pour tromper ensuite, corroborant son erreur par une brillante excuse : le plus sage, dit-elle, était bien de ne pas agir.⁴⁰

³⁷ Kierkegaard en subit les contrecoups de première main, lors de sa polémique avec le journal satirique *Le Corsaire*, dont les moqueries à son sujet se répandirent jusque dans les rues, où le penseur était raillé par tout un chacun.

³⁸ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 184

³⁹ O.C. XVI, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, p. 83

⁴⁰ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 190

Une telle suspension de l'action n'est pas temporaire comme les lenteurs d'un questionnement fondamental relatif à l'existence, mais il s'agit plutôt d'une « sage prudence », synonyme de lâcheté. Elle inhibe l'initiative personnelle au nom d'une vérité objective étrangère à l'humain, donc à la prise de position passionnée. L'action fait alors place aux anticipations de la réflexion, sources de tension existentielle car elles manquent d'une primitivité subjective qui seule permet de déterminer ce que « je » dois faire, plutôt qu'un « Sujet absolu » auquel personne ne saurait s'identifier.

Dans ce contexte, la force des individus se consume dans des antagonismes stériles comme la *jalousie*, qui s'érige en « principe négativement unificateur » de l'époque réfléchie, alors qu'à l'époque passionnée les hommes connaissaient l'enthousiasme commun. Si la moralité ou l'immoralité, en tant que manifestations opposées de l'intériorité, sont des formes de caractère, l'équivoque existentielle due à la réflexion constitue un manque de caractère qui fomenta la jalousie ; au lieu de chercher l'élévation, celle-ci veut rabaisser la nature supérieure et ne la reconnaît que négativement. La réflexivité de l'époque généralise ce phénomène, de sorte qu'il prend le pouvoir dans la sphère sociale et s'érige comme une force nivellatrice qui asphyxie la passion personnelle : « Si la révolte à son comble ressemble à une éruption volcanique assourdissante, le comble du nivellement est comme un silence de mort où l'on s'entend respirer, un silence de mort au-dessus duquel rien ne peut s'élever, mais où tout s'abîme dans l'impuissance »⁴¹.

Le nivellement en tant que « synthèse négative des rapports réciproques et négatifs entre individus » est le fruit d'une dialectique de l'uniformité fondée sur le principe d'*égalité* entre les hommes. Contrairement à l'Antiquité, où l'individualité marquante pouvait encore s'élever au-dessus de la masse, l'époque du nivellement mesure les hommes non pas en vertu de la qualité, mais de la quantité : « Dans l'Antiquité, l'homme particulier perdu dans la masse n'avait aucune importance, l'esprit supérieur leur en donnait à tous ; l'époque actuelle tend vers l'égalité mathématique ; dans les associations, et toutes choses égales d'ailleurs, tant de membres font un individu »⁴². Le phénomène du nivellement occulte dès lors le véritable sens de l'égalité entre les hommes, qui n'est pas cette égalité numérique réclamée par les systèmes philosophico-politiques

⁴¹ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 204

⁴² *Idem*.

découlant de la réflexion abstraite, désignés par Kierkegaard sous le terme général de « communisme ».

1.2.2 *Le panthéisme à l'ère des masses : une illusion d'acoustique*

En 1848, lors du Printemps des peuples, plusieurs pays d'Europe comme la France connurent des mouvements nationalistes libéraux qui eurent aussi des répercussions au Danemark⁴³. Contrairement à l'époque de la Révolution française où primait l'engagement personnel, les individus se faisaient entraîner par la marée constitutive des temps modernes, qui les réduisait à une fraction de la multitude, comme le souligne Jean Brun : « Avec Comte, Feuerbach, Marx un nouveau concept surgissait : celui d'Homme générique ; face à lui la personne humaine n'était plus tenue que pour une abstraction et la généralité devenait ce en quoi chaque individu devait se dissoudre et se résoudre »⁴⁴. Pourtant, les soulèvements respectifs de ces deux époques émergeaient d'un principe analogue de reconnaissance des droits de l'homme, en vertu desquels la vie de chacun est d'importance égale : la différence résiderait en ce que la première époque donnait à la personne humaine une valeur positive, alors que la seconde ne la reconnaissait que négativement.

Du point de vue philosophique, Kierkegaard explique cette différence à partir de la conception moderne de l'Homme comme « espèce douée de raison ». Cette définition — associée à Hegel — ne tient pas compte de la parenté divine de l'être humain, mais ferait de l'individu un simple « exemplaire » de l'espèce, qui lui est alors supérieure. Cependant, Dieu entretient un rapport personnel avec chacun, mais pas avec l'espèce comme telle ; dès lors qu'on le reconnaît, il faut conclure que l'individu excède l'espèce :

Je me suis efforcé d'exprimer que l'application de la catégorie « d'espèce » à l'humanité, surtout quand elle désigne la plus haute condition, est une erreur digne du paganisme, parce que l'espèce humaine n'est pas seulement distincte d'une espèce animale par la supériorité de l'espèce, mais par ce caractère *humain* suivant lequel tout Individu (non un esprit distingué isolé, mais tout

⁴³ Cf. O.C.XVI, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, note p. 35 et Knud J.V. Jespersen, *A History of Denmark*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 58-64

⁴⁴ O.C. XVI, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, p. XIX

Individu) est dans l'espèce plus que l'espèce, ce qui tient au rapport avec Dieu (et ce qui est le christianisme dont la catégorie est justement celle de l'individu, tant raillée par notre très honorable époque chrétienne), puisque ce rapport avec Dieu est beaucoup plus élevé que le rapport avec l'espèce, ou que le rapport avec Dieu par l'espèce.⁴⁵

D'après Kierkegaard, à l'époque du Printemps des peuples, les communistes auraient mis de l'avant les droits des hommes en oubliant que la dignité de la personne humaine — au nom de laquelle on revendique l'égalité des droits — tient à sa relation individuelle avec Dieu ; ils auraient sans plus transféré ce statut à la masse, légitimant de la sorte ses exigences. Cependant, la nature abstraite du nivellement fait en sorte que les exigences de la foule n'ont pas plus de réalité concrète que la masse elle-même et pourtant, par une singulière confusion, elles parviennent à en imposer aux individus réels.

Le pouvoir de la multitude est semblablement appuyé par la philosophie hégélienne pour laquelle le vrai réside dans le général. Il en résulte une conception panthéiste de l'humanité, car elle est dépourvue de l'idée d'une vocation divine transcendante, comme l'explique Hélène Politis : « Elle réduit le divin à l'espèce humaine, identifiant l'œuvre de Dieu avec l'œuvre de l'humanité et repliant l'idée même de Dieu sur celle du genre humain, au lieu d'ouvrir les perspectives en inscrivant l'œuvre de l'humanité dans l'œuvre de Dieu »⁴⁶. Dans cette optique, la catégorie qui exprime le nivellement à l'époque du Système serait donc celle de « génération », où l'individu est intégré par abstraction ; la vérité réside alors dans l'évolution continue de l'histoire du monde, au sein de laquelle chaque génération représente un stade qui se justifie comme un « moment » de la vérité⁴⁷. Pour Kierkegaard au contraire, la condition de l'individu particulier constitue la véritable importance de l'homme, bien qu'elle ne compte pour rien à l'échelle de l'histoire du monde : la tâche des vivants, c'est-à-dire l'éthique, doit être un élément originel qui procède du vivant lui-même au lieu d'être abstraite du vécu historique, dans le sillage duquel il faudrait s'inscrire en tant qu'homme. En somme, la foule est synonyme d'illusion et de mensonge aussi longtemps qu'elle représente « l'intérêt suprême », ou lorsqu'elle prétend juger de la vérité à la place de l'Individu :

⁴⁵ *Ibid.*, note p. 62

⁴⁶ Hélène Politis, *op. cit.*, p. 55

⁴⁷ Cf. O.C. X, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* (vol. I), p. 31

Il est une conception de la vie pour laquelle là où est la foule, là aussi est la vérité ; la vérité est dans la nécessité d'avoir pour elle la foule. Mais il en est une autre ; pour elle, partout où est la foule, là aussi est le mensonge, si bien que — pour porter un instant la question à l'extrême — si tous les Individus détenaient chacun séparément et en silence la vérité, néanmoins, s'ils se réunissaient en foule (qui prendrait alors une signification *décisive* quelconque, par le vote, par le tapage, par la parole), l'on aurait aussitôt le mensonge.⁴⁸

Si la foule peut légitimement s'ériger en instance en ce qui a trait à la mondanité, elle devient *eo ipso* le mensonge dès qu'elle adopte la même prétention concernant les vérités éthique⁴⁹ et éthico-religieuse. Pour la première de ces deux sphères, la vérité réside dans l'intériorité et pour la seconde, dans le rapport personnel avec Dieu.

Lorsque la vérité ressort du vote, c'est qu'elle n'est pas essentielle, mais dépend de la comparaison entre des forces extérieures, et l'incursion d'un tiers dans la question de la vérité relève toujours pour Kierkegaard de l'aberration. Celle-ci résulterait de la confusion des sphères à l'époque moderne qui rabat l'éthique et l'éthico-religieux sur le politique où règne la foule, explique Étienne Naveau : « Le mensonge de la foule dépend d'une confusion scandaleuse de l'intériorité morale et religieuse avec l'extériorité de la puissance politique »⁵⁰. L'apport d'autrui porte préjudice surtout lorsque, selon l'idée de l'apôtre Paul : « Un seul atteint le but »⁵¹. Le nombre ne prend à juste titre une importance décisive que dans le monde sensible où règne le temporel. L'égalité numérique constitue peut-être une exigence du temps recevable dans la sphère politique, mais celle-ci appartient à la temporalité et ne saurait être tenue pour supérieure à l'éternité, dont relève la sphère religieuse. L'égalité des hommes devant Dieu est une égalité essentielle et constitue quant à elle le sens profond du christianisme.

La question de la félicité éternelle qui découle du rapport avec Dieu constitue non pas une exigence, mais un « besoin absolu » de l'être humain, exacerbé à mesure que l'on s'attache à

⁴⁸ O.C. XVI, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, p. 82

⁴⁹ L'éthique est toujours à prendre ici au sens de la sphère kierkegaardienne qui renvoie à l'intériorité ; les vérités éthiques relèvent de l'individu au lieu de la foule et l'intention compte plus que le résultat : « En histoire, je vois l'effet, en éthique, je vois l'intention » (O.C. X, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* [vol. I], p. 146).

⁵⁰ Étienne Naveau, *La foule, c'est le mensonge : Kierkegaard*, Nantes, Pleins Feux, 2001, p. 11

⁵¹ Cité librement par Kierkegaard : O.C. XVI, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, p. 82

l'instant : « Le malheur de notre temps, c'est justement d'être exclusivement devenu « le temps », la temporalité qui, dans son impatience, ne veut rien entendre de l'éternité »⁵². Kierkegaard critique la suprématie émergente de la foule anonyme, car elle outrepassa la politique en instaurant une forme de panthéisme qui confond la voix du peuple avec celle de Dieu : « quand Dieu est infiniment loin, on érige suivant la mode actuelle et sans plus de façons les hommes en instance suprême »⁵³. Cette « illusion d'acoustique » est rendue possible à cause de l'ubiquité divine, qui empêche de distinguer sa présence : impossible d'avoir la certitude d'entretenir avec lui la connexion promise par le christianisme — d'où le rôle indispensable de la foi. Celle-ci implique néanmoins la transcendance divine, que l'on voudrait remplacer par la déité immanente de l'Histoire universelle, analogue à la détermination d'*espèce* qui progresse vers l'Absolu.

La crainte des hommes issue de la suprématie du mondain est source d'une tyrannie inévitable lorsque la foule accède au pouvoir : « le christianisme frémit devant l'abomination qui prétend abolir Dieu et mettre à Sa place la peur de la foule, de la majorité, du peuple, du public »⁵⁴. Pour Kierkegaard, seul un Dieu transcendant est en mesure de juger le monde ; une image chère au danois est celle du fameux point d'Archimède, à partir duquel le savant affirmait pouvoir soulever le monde — certes, mais encore faut-il s'y rendre, car pour soulever le monde on doit se trouver à *l'extérieur*. À l'inverse, la foule se situe dans l'immanence de façon telle qu'elle ne peut juger de rien, puisqu'elle est dépourvue de conscience, selon Naveau : « La foule est irresponsable parce qu'elle a sa conscience hors d'elle-même, et reçoit son unité du dehors, du menteur qu'elle adule ou de l'adversaire qu'elle prend pour cible »⁵⁵.

1.3 Monde littéraire : la diffusion à l'époque du mouvement et le public comme émetteur de « l'exigence du temps »

Si le mensonge de la foule se généralise au point d'engendrer une illusion panthéiste, cela tiendrait au tapage de la *vox populi*, qui résonne plus fort que la *vox dei*. L'éloignement du Dieu transcendant peut être mis en cause, mais il est également un facteur terrestre qui amplifie cette réalité. Il s'agit, dans le monde littéraire, de la diffusion des idées via la littérature journalistique,

⁵² O.C. XVI, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, p. 80

⁵³ O.C. XIV, *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, p. 372

⁵⁴ Pap. VIII 1 A 598, cité par Jean Brun, O.C. XVI, p. XX

⁵⁵ Étienne Naveau, *op. cit.*, p. 18

qui érige la foule en instance du jugement via la catégorie de « public ». L'influence du nivellement sur l'ensemble de la société danoise s'exercerait donc par l'entremise de la presse quotidienne. Comme pour le concept de « génération », il s'agit d'une abstraction corrélative de la réflexivité de l'époque. À défaut de passion, la presse entretiendrait l'illusion du mouvement, alors qu'il n'arrive rien de décisif sur le plan de l'existence ; cependant, le nivellement continue d'étendre sa mainmise sur toutes les sphères de la réalité humaine.

Ce processus n'aurait pu se généraliser sans une instance nivellatrice ; or, aucun homme ne peut assumer ce rôle tel un « héros » du nivellement ; sa loi veut qu'en y réduisant autrui, on succombe soi-même : l'abstraction est indifférente au particulier et l'esprit subjectif qui s'en prévaut devient aussi une victime. Kierkegaard compare le nivellement à un démon ; à une « plus-value » qui excède les individus : « Le nivellement n'est pas le fait d'un seul, mais un jeu de réflexion entre les mains d'une puissance abstraite »⁵⁶. Cette puissance doit posséder un caractère aussi irréel que le nivellement lui-même et c'est dans le monde littéraire que le penseur de la subjectivité repère son adversaire : le maître-niveleur n'est autre que le *public*.

1.3.1 Absence de responsabilité et anonymat dans la littérature journalistique

Dans l'Antiquité, la foule correspondait à une masse tangible d'individus qui se réunissaient sous l'égide d'un héros pour poser des actes dont elle portait la responsabilité ; le peuple et son représentant devaient être personnellement présents pour exercer impact sur la réalité. Or, la présence physique est justement ce qui manque au public comme à ses chantres : « Dès lors qu'aucune robuste communauté ne communique sa plénitude aux manifestations concrètes de l'ensemble, la presse fabriquera cette abstraction qu'est le public et qui se compose d'individus sans réalité »⁵⁷. Chacun peut faire partie du public et parler en son nom, mais personne n'est engagé avec passion dans ce corps chimérique. Lui-même n'adopte jamais de position déterminée, mais peut à la fois soutenir une opinion et son contraire. En ce sens, l'époque aurait aboli le principe fondamental de contradiction, c'est-à-dire la disjonction passionnée entre des termes opposés — on délaisse par suite la nécessité de prendre une décision.

⁵⁶ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 205

⁵⁷ *Ibid.*, p. 210

Par conséquent, on peut se représenter le public comme un corps aux effectifs faramineux, sans jamais avoir à le dénombrer, car il va de soi qu'on ne le peut et il n'y aurait certes personne pour mettre en doute que le public est le public, car il est « tous et personne à la fois » : « Le public est un corps plus nombreux que tous les peuples réunis, mais un corps qu'on ne peut jamais passer en revue et qui, étant une abstraction, ne peut avoir même un seul représentant »⁵⁸. On se fourvoie dès lors qu'on imagine qu'il est réel et pourtant il fait figure d'autorité dans le monde moderne. S'il en est ainsi, c'est à cause de la presse et de sa diffusion massive, car en littérature journalistique, on se targue d'exprimer l'avis du public afin de donner une crédibilité à ses propos.

Ce qui distingue en premier lieu une littérature dominée par la presse est *l'anonymat* qui touche aussi bien l'émetteur que le récepteur de la communication. D'abord le public, comme puissance abstraite, est essentiellement anonyme, mais celui qui écrit pour lui adopte le même caractère. L'anonymat serait une épigramme de l'époque dont la satire tient à ce qu'on peut être anonyme même si l'on écrit en son propre nom : « Non seulement on écrit sous le couvert de l'anonymat, mais on n'hésite pas à y ajouter une signature, et même on parle de façon anonyme »⁵⁹. Cela résulterait principalement de l'objectivité des propos, qui semblent parfaitement raisonnables quant au contenu, mais s'avèrent contradictoires lorsqu'on y confronte l'existence de l'émetteur — signe de l'abolition du principe de contradiction. La généralité abstraite du discours détonne avec le caractère humain de celui qui le tient : « Les formules deviennent tellement objectives, leur portée si universelle qu'en fin de compte n'importe qui peut les prononcer ; elles sont au parler humain ce qu'est l'action accomplie pour le principe »⁶⁰. Faire une chose « pour le principe », c'est comme agir « pour la forme », au sens où l'on confond le principe de l'action avec quelque chose d'ordre extérieur, tandis que la passion place l'idée au cœur de l'intériorité.

En plus de l'impersonnalité des propos, l'émetteur dans la littérature de presse reste invisible, comme s'il voulait cacher la disproportion entre son existence individuelle et le formidable appareil d'information qui lui garantit une diffusion sans précédent dans l'histoire de l'humanité. Autrement dit, l'anonymat de l'auteur serait une façon de masquer tant bien que mal l'inadéquation entre la forme et le fond, entre le sujet et l'objet de la communication. Dans la mesure où elle réduit la communication au contenu de vérité qui se veut objectif, l'époque souffre

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 222

⁶⁰ *Idem.*

d'une absence de forme ; par conséquent, le fond perd son caractère essentiel. Celui-ci dépend de la reduplication du contenu dans la forme, à défaut de quoi il s'évanouit dans l'abstraction⁶¹.

1.3.2 Une littérature éphémère, éprise de nouveaux départs

L'impact néfaste des journaux réside également dans la multiplication des communications, perpétrées par une nouvelle catégorie d'auteurs — ou de « non-auteurs » dit Kierkegaard : les journalistes et les critiques⁶². Ceux-ci répondent aux « exigences du temps », qui sont celles de l'instant et dont ils exploitent le puissant retentissement. Il ne s'agit pourtant que de feux de paille, car au sein de la temporalité, l'instant est un néant⁶³ : « l'instant, comme tel, n'est pas de fait, il est simplement la limite entre le passé et l'avenir ; il est quand il a été »⁶⁴. Avec l'accélération des moyens de communication vient aussi le caractère éphémère des publications, dont le contenu est de plus en plus superficiel, car la vérité ou la fausseté de l'information importe moins que sa diffusion elle-même, vidant la communication de toute substance. Le domaine littéraire serait dès lors porté aux bavardages, à défaut d'un réel critère pour distinguer les véritables auteurs et leur accorder la place qui leur revient, pourvu qu'ils aient quelque chose à communiquer au lecteur : « dans la littérature danoise il n'y a, en ce moment, aucune priorité, nul service d'ordre qui puisse au moins débarrasser le trottoir des goujats, des porte-faix et des rustres »⁶⁵. La confusion générale de l'époque serait donc favorable aux radoteurs, dont l'improbité personnelle passe inaperçue dans le contexte ambiant.

Cette situation transparaît de façon générale dans la pensée moderne sous forme d'une prédilection pour les nouveaux commencements, sans égards pour le dénouement : « Tout le

⁶¹ Cf. O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 219

⁶² Si Kierkegaard s'adonne lui-même à la critique littéraire, il juge cependant très sévèrement les critiques qui détournent l'attention de la littérature « digne de ce nom » en la commentant sans la comprendre, afin d'attirer l'attention sur eux-mêmes. En ce sens, même les louanges sont nocives à l'auteur véritable, car elles reposent non moins sur un malentendu. Par ailleurs, un critique anonyme serait dénué de l'autorité nécessaire pour donner une valeur à son propos. Dans la mesure où Kierkegaard publie ses critiques, il le fait toujours en son propre nom et sous forme d'opuscules ou de livres plutôt que dans les journaux et revues, car il veut atteindre des lecteurs authentiques et non la masse du public qui ne s'approprie pas ce qu'elle lit.

⁶³ Chez Kierkegaard, l'instant prend une toute autre valeur dans la sphère éthico-religieuse, où il représente le paradoxe de l'éternel qui fait irruption dans le temps.

⁶⁴ O.C. XII, *Le livre sur Adler*, p.160

⁶⁵ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 181

courant des idées modernes montre une forte tendance, non pas à se souvenir avec reconnaissance des luttes et des difficultés qu'a essuyées le monde pour devenir ce qu'il est, loin de là ! — mais à oublier jusqu'aux résultats acquis à la sueur de son front pour recommencer à zéro »⁶⁶. Ce penchant revêt deux aspects : le premier concerne en particulier la philosophie, qui doit constamment revisiter ses prémisses afin d'éviter les présuppositions non vérifiées. Le procédé est essentiel pour la pensée systématique qui, en tant qu'elle relève de la spéculation et pourvu qu'elle s'en tienne à son domaine, n'entre pas en conflit avec la vie. Pourtant, la confusion de l'époque provoque un débordement de la réflexion qui empiète sur la sphère du devenir, où règne en principe l'action. Associée à un certain « esprit de réforme » qui serait propre à la jeunesse, le second aspect de cette tendance n'est pas encadré par les limites d'un système logique et s'avère dès lors nocif à l'existence : « toute la jeunesse littéraire uniquement consacrée aux introductions et à leur élaboration, oublie que le fameux commencement par rien dont parle Hegel fut par lui dominé dans le Système et ne comportait aucune méconnaissance de la grande richesse de la réalité »⁶⁷. On voit à cette remarque que Kierkegaard ne s'oppose pas foncièrement à la spéculation, mais seulement à la conception qui voudrait en faire une source de vérité éthique ou éthico-religieuse.

La manie des recommencements fait de l'époque de Kierkegaard une époque de *mouvement*, mais la succession ininterrompue de nouveaux départs engendre une multiplication des prémisses qui amenuise l'espoir d'atteindre une conclusion. En effet, l'assimilation des prémisses serait de plus en plus difficile au fil de leur accumulation, comparée à une suralimentation de l'esprit. Un auteur dont la production n'expose que des prémisses répond aux exigences du temps et le vice de l'époque banalise celui de l'auteur, car « l'occasion fait le larron », dira Kierkegaard : « le défaut de conclusion propre à l'époque dissimule celui des auteurs »⁶⁸. Puisqu'ils obéissent à la cadence de l'instant, les auteurs-prémisses obtiennent un succès aussi instantané qu'éphémère, mais leur nombre immense vient noyer les tentatives plus originales qui n'obtiennent ni la même popularité, ni la même diffusion. À défaut d'un but concret, les auteurs-prémisses ont une « tendance » commune, qui est la recherche exclusive du retentissement ; cela ne peut faire office de conclusion, car les prémisses doivent être unies par un *sens* qui leur soit conforme. Une conclusion digne de ce nom serait en effet le seul remède au caractère éphémère

⁶⁶ O.C. I, *Des papiers d'un homme encore en vie*, p. 71

⁶⁷ *Ibid.*, p. 72

⁶⁸ O.C.XII, *Le livre sur Adler*, p. 6

des publications, car elle garantit à l'œuvre littéraire un sens intrinsèque qui lui donne une valeur immortelle du point de vue humain.

1.3.3 Renversement des rapports entre l'auteur et le lecteur

Derrière l'attitude superficielle des auteurs se cache une idée superstitieuse qui justifierait à leurs yeux la prolifération des prémisses : à défaut d'un but concret, il serait utile de lancer une discussion : « Alors que les individus pris séparément ne savent pas ce qu'ils veulent, on a l'idée superstitieuse que l'esprit du temps serait, par sa dialectique, capable de révéler ce que l'on veut proprement »⁶⁹. La cause en réside dans l'abstraction de l'époque, car l'individu qui se conçoit comme un exemplaire de l'espèce n'osera se déterminer un but indépendant ; il se dépensera pour contribuer aux efforts de la génération, mais attendra qu'elle lui annonce la suite, car il n'est pas en possession du point de vue qui explique ses actions. Sans un noyau de sens qui lui soit propre, il ne pourra conclure des prémisses qu'il a pourtant lui-même posées. La superstition consiste à attendre que vienne de l'extérieur la clé de la compréhension, alors qu'elle devrait être immanent à l'auteur et même précéder toute tentative de communication :

L'auteur-prémisse produit de même un effet comique en se donnant pour autre qu'il n'est, en se donnant pour auteur ; il doit finalement attendre qu'un éclaircissement venu du dehors lui apprenne qui il est proprement, c'est-à-dire, sur le plan de l'esprit : ce qu'il veut vraiment. En revanche, l'auteur authentique sait exactement ce qu'il est, ce qu'il veut ; il veille en toute circonstance à se comprendre dans sa conception de la vie.⁷⁰

À la lumière de ces observations, Kierkegaard qualifie les auteurs-prémisses de « nécessaires », qui ont besoin de la génération pour les entretenir à tous les niveaux. En effet, non seulement ont-ils besoin d'argent et d'approbation sous forme de marques honorifiques, etc., mais aussi du sens manquant de leurs propos. Ainsi se soumettent-ils à une entité chimérique qui mine leur originalité, alors que chacun d'entre eux possède au fond plus de réalité qu'elle.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 7

⁷⁰ *Ibid.*, p. 10

Dans le monde littéraire, la conséquence ultime de cet égarement serait le renversement des rapports entre l'auteur et le lecteur ; la puissance quantitative de la masse lui procure une forme d'autorité suprême à l'époque moderne et l'auteur isolé ne fait pas le poids contre elle. La littérature est alors soumise à l'impatience du public, qui demande à tout comprendre dans l'immédiat ; c'est finalement le récepteur de la communication qui impose ses exigences à l'émetteur et celui-ci n'est plus considéré comme ayant un message à transmettre qui puisse instruire le lecteur. Par suite, les auteurs originaux se trouvent contraints de faire des concessions pour se tailler une place dans le monde littéraire, mais ils n'obtiendront jamais le succès des non-auteurs, qui écrivent pour plaire à la foule. D'après Kierkegaard, les journalistes et critiques flattent le public en lui faisant croire que son approbation est le critère de la vérité ; qu'il comprend l'essentiel, alors que c'est tout le contraire. Dans ces conditions, un auteur véritable ne peut que désespérer de « faire percer » ses écrits au travers de la quantité de bavardages qui brouillent les esprits. S'il accepte de marchander pour être compris, il se rend coupable du plus grave des sophismes, car malgré sa proximité extrême avec la vérité, il s'en éloigne aussi radicalement que possible.

Un auteur peut modifier la forme de sa communication pour obtenir plus de retentissement, mais l'écho de son œuvre s'évanouira sans tarder ; par le fait même, elle aura perdu sa pérennité, c'est-à-dire son rapport avec la vérité qui peut survivre aux modes éphémères. La vérité éthique et éthico-religieuse réside aussi bien dans son appropriation subjective que dans le contenu comme tel, dont le sens est perdu s'il n'est pas compris à même l'existence du penseur, car celle-ci en conditionne la forme :

lorsqu'un penseur éminent poursuit un raisonnement en astreignant sa pensée à la plus extrême rigueur, bien peu le comprennent : la plupart sont rebutés. Mais si sa dialectique se relâche pour faire place au bavardage, nombreux seront ceux qui le comprendront. Et quand il sera compris par le grand nombre, les bafouilleurs diront : le voici plus proche de la vérité qu'au moment où personne ne le comprenait. Quelle erreur hélas ! C'est tout le contraire ; c'est parce que le penseur s'est détourné de la vérité que la foule le comprend, c'est-à-dire comprend ce qui n'est pas vrai.⁷¹

⁷¹ *Ibid.*, p. 74

Voilà donc comment se déploie le renversement des rôles entre l'émetteur et le récepteur, car un auteur véritable devrait posséder l'intelligence de ses prémisses avant de les communiquer à son lecteur, qui le lirait pour en apprendre quelque chose plutôt que l'inverse : « si l'on a besoin du public pour obtenir sens et clarté dans la question, c'est que le public est mieux informé et que l'on est un apprenti ; mais Dieu sait alors pourquoi un tel homme écrit et par quelle triste confusion on l'appelle auteur »⁷². Ce bouleversement de l'ordre des choses en littérature est corrélatif à la puissance croissante de la presse, car celle-ci est à la solde de l'instant et contrôle la diffusion ; elle peut donc générer des auteurs à loisir, qui flattent la vanité du public en lui cédant le monopole du sens, bien que tout cela ne soit que pure imagination.

La presse quotidienne serait aux temps modernes ce que la sophistique était à l'Antiquité, car il ne s'agit que de persuader les lecteurs qu'il se passe quelque chose ; qu'il y a bien du mouvement ; que la génération avance à grand pas vers la Vérité. Pourtant, Kierkegaard ne voit là qu'une brillante oisiveté, liée au désœuvrement d'une génération dépossédée du sens éthique. Propre à la passion personnelle, celui-ci oriente l'action et lui sert de moteur : « Celui qui veut mettre en mouvement quelque chose doit reposer lui-même sur un ferme appui ; or l'homme du mouvement n'en a pas, son appui n'a de fermeté — qu'une fois consolidé, c'est-à-dire : après coup »⁷³. Cette sophistique moderne répand la confusion, car au lieu d'un profond silence qui permettrait aux individus de se recueillir en leur for intérieur à la recherche de compréhension, la diffusion et la multiplication des prémisses crée un bruit de fond incessant qui propage chez eux le doute. Par conséquent, l'auteur-prémisse affaiblit alors qu'un auteur véritable devrait nourrir son lecteur. Aussi, le prétendu « mouvement » de l'époque s'avère plutôt une motion stationnaire, car ceux qui pourraient agir sur le monde au moyen de leurs idées n'en ont pas les moyens et les autres ne font que les parodier, puisqu'ils tirent leurs motivations de l'extérieur plutôt que d'une conviction intime.

⁷² *Ibid.*, remarque p. 11

⁷³ *Ibid.*, p. 49

CHAPITRE 2

LA FIGURE DE L'AUTEUR INAUTHENTIQUE : DEUX AUTEURS RÉELS DANS LA LITTÉRATURE DANOISE COMME ÉPIGRAMMES DE LEUR ÉPOQUE

« l'agitation n'est pas le mouvement : un fleuve ne s'agite pas en coulant, mais l'eau dormante est pleine de remous. »

Søren Kierkegaard, *Le livre sur Adler*⁷⁴

2.1 Les critiques littéraires de Kierkegaard

L'analyse kierkegaardienne de l'époque moderne prend une tournure concrète lorsqu'elle s'appuie sur la critique d'auteurs contemporains, dont l'expérience vécue étaye son interprétation des forces en jeu, comme la réflexion et le nivellement. S'il eut été plus aisé pour le penseur d'illustrer son propos au moyen de la fiction — un expérimentateur qui travaille en laboratoire exerce un contrôle maximal sur les conditions de ses expériences — Kierkegaard admet que l'usage de personnes réelles donne à la satire de l'époque plus de « relief ». Il est néanmoins conscient que de tels sujets ne peuvent répondre en tous points à l'idée qu'il veut rendre, car la réalité comporte toujours une complexité irréductible : « L'on aurait incontestablement plus d'intérêt et de profit à traiter le sujet sur le plan purement poétique en s'aidant, à ses risques et périls, de la seule possibilité ; en effet, même la réalité la plus riche ne présentera jamais la pure idéalité de la possibilité, mais restera constamment entachée de quelque contingence »⁷⁵. On se trouve donc aux antipodes des ouvrages pseudonymes qui mettent en scène des personnalités taillées sur mesure pour véhiculer une idée s'inscrivant dans un ensemble plus vaste. En un sens, le sujet réel exerce une contrainte sur l'expérimentateur, dont il reste foncièrement indépendant.

Malgré tout, les comptes rendus littéraires de Kierkegaard se présentent comme autant d'occasions pour analyser la condition d'auteur, car le travail d'un écrivain reflète quelque chose de son intériorité. Inscrites dans l'actualité, ces critiques veulent pourtant conserver un intérêt indépendant des événements contemporains ; cette intention est explicitée dans *Le livre sur Adler*,

⁷⁴ O.C. XII, *Le livre sur Adler*, p. 52

⁷⁵ *Ibid.*, p. 175

mais on peut l'étendre aux autres ouvrages du même genre : « bien que mon étude portât sur un moment de l'époque, j'ai donné aux développements un caractère plus universel et plus idéal qui en rendra la lecture actuelle en tout temps. Je n'ai pas les qualités ni les aptitudes requises d'un auteur écrivant pour l'instant »⁷⁶. On ne saurait donc envisager Kierkegaard comme un critique littéraire dont la visée serait d'attirer l'attention sur lui-même ; ses exposés concernent plutôt la condition humaine dans ce qu'elle a de plus fondamental.

Ses contemporains danois font office de sujets de prédilection pour Kierkegaard, car leur proximité permet de jeter un regard privilégié sur le rapport entre leur existence et leurs écrits. S'il n'a pas directement accès à leur intériorité, il peut néanmoins déterminer si leur œuvre dégage une cohérence interne que doit posséder l'auteur en tant qu'homme. Il saura également de première main comment un contemporain s'inscrit dans l'actualité, c'est-à-dire comment, en tant qu'auteur, il se rapporte à la foule des lecteurs et avec quelle intégrité il présente ses ouvrages. Deux auteurs serviront ici d'épigrammes de l'époque moderne et permettront de dépeindre la figure de l'auteur inauthentique, formé par les conditions socio-culturelles de son temps ; ils introduisent de façon négative la question de l'authenticité de l'auteur, qui trouvera une expression positive dans d'autres ouvrages critiques, comme *Un compte rendu littéraire*, qui sera présenté dans le troisième chapitre.

Dans un premier temps, Kierkegaard s'intéresse aux effets des exigences du temps sur l'individu qui, confronté au processus de nivellement, perd le « centre de gravité » intime qui donnerait un sens à son existence personnelle. Traduit dans le monde littéraire, il constate qu'à défaut d'un tel point d'appui, l'on ne peut être auteur qu'en apparence, car *la production littéraire ne fait pas essentiellement l'écrivain*. Cette perspective est illustrée par Hans Christian Andersen, dont l'œuvre — analysée à l'aide d'une lunette éthique — fait preuve d'un défaut de maîtrise existentielle qui émane de la vie même de l'auteur et qui se reflète sur le plan de la fiction ; le contrôle lui en échappe parfois, laissant poindre dans ses récits des éléments de réalité qui le concernent personnellement et qui brisent avec le cadre romanesque.

Dans un second temps, Kierkegaard se penche sur le cas du Magister Adler, qui avait étudié la théologie à l'université de Copenhague avant de devenir pasteur de campagne. Son sort intéressa particulièrement Kierkegaard, car en plus de faire preuve d'inauthenticité du point de vue éthique, il incarne de façon exemplaire la confusion introduite dans la conceptualité chrétienne par une

⁷⁶ O.C. XII, *Le livre sur Adler*, p. 28

exégèse systématique ; il était en effet hégélien. Le point de vue de la spéculation appliqué au christianisme réduit celui-ci à un moment de l'Histoire universelle, selon une perspective objective et immanente qui éloigne des véritables catégories chrétiennes ; celles-ci passent par l'histoire individuelle, confrontée dans sa finitude au paradoxe de l'éternité. Quant à lui, Adler dépouille de leur contenu immuable des catégories qualitatives comme celle de « révélation », pour en faire un « moment » transitoire de son propre devenir ; chez lui, l'éthique et l'éthico-religieux se trouvent rabattus au rang de l'esthétique et du métaphysique, qui relèvent du médium de l'imagination au lieu de celui la réalité.

Ces deux critiques révèlent au fond un seul et même défaut chez les auteurs : le manque d'une *vision de la vie et du monde*, sans laquelle ni l'homme, ni l'œuvre ne possèdent un caractère authentique. L'auteur inauthentique et ses livres restent en deçà du stade éthique, qui leur fournirait un support intrinsèque ; à défaut d'un tel appui, on reste cantonné stade esthétique, où tout se joue dans l'extériorité — lieu des apparences où règne le public. Pour échapper à la multiplicité des « données particulières » (*Enkeltheder*) de la mondanité, l'homme a besoin d'un principe intérieur qui, comme le dit David Brezis, permet d'« accéder à la clarté d'une pleine présence à soi »⁷⁷. On y parvient en s'attelant à la *tâche éthique*, qui est cause de retard par rapport à l'exigence moderne d'un résultat extérieur, car elle est de nature subjective et n'en finit pas aussi longtemps qu'on respire : « Là où la tâche est de s'assumer comme existant dans le temps, il ne s'agit pas d'épuiser l'épreuve de l'existence en un instant — de s'en acquitter sans délai comme d'une épreuve seulement préliminaire — mais de trouver en elle “assez à faire pour toute une vie” »⁷⁸. Cette quête préalable, mais interminable, qui imprègne la vie et l'œuvre de Kierkegaard lui-même, vise moins à fonder un savoir qu'à trouver la clarté en soi ; elle surmonte la dispersion dans la multitude au moyen d'un *principe idéal* grâce auquel l'homme peut agir avec cohérence.

L'idéal kierkegaardien est celui de la « simplicité » (*Eenfoldighed*) de l'existant qui doit également transparaître chez l'auteur — par opposition au luxe de diversité esthétique et intellectuelle déployé par l'époque. Ce principe constitue l'« humble vérité » de l'individu existant, qui reste en deçà des complexes systèmes de pensée modernes : « Rejetant la dangereuse tentation du multiple, il fait retour à la simplicité de l'Un (*Een*) »⁷⁹. Au contraire, l'auteur qui se

⁷⁷ David Brezis, *Temps et présence : Essai sur la conceptualité kierkegaardienne*, Paris, J. Vrin, 1991, p. 115

⁷⁸ David Brezis, *op. cit.*, p. 112

⁷⁹ *Ibid.*, p. 120

contente d'ignorer la tâche éthique ne l'est pas au sens essentiel, car, ne se comprenant pas lui-même, aucune « vue d'ensemble » (*total Anskuelse*) ne régit sa production ; autrement dit, il n'a rien à communiquer du point de vue existentiel. Le *Livre sur Adler* le désigne comme un « auteur à prémisse », que Brezis décrit ainsi :

Ce sont ceux qui, faute de produire leur œuvre depuis la vérité d'une conception ou d'une conclusion déjà acquise, la développent comme un enchaînement indéfini de prémisses, ceux qui accumulent d'autant plus d'ouvrages particuliers que, dans la multiplication de ces « prémisses », ils voient comme un moyen de remédier au « manque de conclusion » — à l'absence de clarté — qui mine secrètement leur œuvre.⁸⁰

Dans ce qui suit, nous verrons comment, aux yeux de Kierkegaard, Andersen et Adler répondent concrètement à cette définition au travers de leur production.

2.2 Le cas Andersen

En 1838, suite au décès de son père, Kierkegaard publie *Des papiers d'un homme encore en vie* ; le fils ne pensait pas lui survivre, car une santé fragile lui promettait le même sort qu'à ses frères et sœurs, morts avant le temps (exception faite de l'aîné, Peter Christian). Ce début littéraire, auquel succédera un impressionnant corpus, est un essai sur H. C. Andersen, comme l'indique le sous-titre : *Andersen comme romancier, constamment rapporté à sa dernière œuvre* : « Rien qu'un violoneux ». Andersen donnait volontiers à ses romans un caractère autobiographique, ce qui permit à Kierkegaard d'examiner de plus près le rapport entre l'auteur, sa vie et son œuvre.

À l'époque de *Rien qu'un violoneux*, l'écrivain avait déjà acquis une certaine renommée, garantie, malgré son jeune âge, par une importante productivité littéraire. Le verdict de Kierkegaard à son égard revient à dire qu'une telle fécondité est injustifiée : « l'œuvre lyrique d'Andersen ne porte guère l'empreinte d'un chorège dont la nature profonde autorise et cautionne une production relativement vaste »⁸¹. Il en est ainsi car sa démarche, à l'image de la tendance moderne qui favorise les nouveaux départs, partirait de rien pour n'aboutir à rien de plus. Andersen

⁸⁰ *Ibid.*, p. 126-127

⁸¹ O.C. I, *Des papiers d'un homme encore en vie*, p. 81

ne posséderait pas les qualités requises d'un véritable créateur, car au lieu de se consacrer à son épanouissement personnel, il aurait préféré masquer son défaut d'intériorité en produisant des romans ; aux yeux de son critique cependant, il « engendre » sans « reproduire ».

Le romancier serait en effet dépourvu du noyau essentiel dont la réduplication poétique fait l'œuvre authentique : une *vision de la vie*. Par conséquent, le fruit de son travail est marqué par la contingence au lieu de donner au lecteur une solide impression d'ensemble. Sans une ligne directrice éprouvée chaque jour de sa vie, ses efforts s'abîment dans un lyrisme stérile qui ne prend jamais force de réalité : « il faut plutôt voir dans cette œuvre une possibilité se jouant sur une gamme réduite à caractère élégiaque, dont les notes à peine esquissées s'estompent aussitôt et s'éteignent sans laisser de résonance particulière ; possibilité emprisonnée dans ce tissu d'impressions fortuites et qui, pour devenir une personnalité, a besoin d'un puissant développement existentiel »⁸². Pourtant, la transmission d'une conception déficiente peut être d'autant plus convaincante extérieurement qu'elle cherche à dissimuler un manque de clarté interne.

Malgré un certain talent littéraire, le succès d'Andersen s'expliquerait avant tout par sa maîtrise des rapports sociaux ; elle lui valut une notoriété que son travail n'aurait pu apporter par lui-même : « Few have understood, as Andersen did, the degree to which fame depends on the creation of a network. Andersen created connections to influential bourgeois and noble families, to the cultural elite in Denmark as well as abroad »⁸³. Il y a là un vif contraste avec la personnalité de Kierkegaard qui, s'il voulut se faire remarquer lors de ses débuts littéraires, adopta un comportement polémique dès qu'il eut attiré suffisamment d'attention pour parvenir à ses fins⁸⁴. Tandis que l'auteur religieux cherchera à s'isoler afin de porter seul la responsabilité de sa production, le romancier voulait à tout prix établir un contact avec les hommes et obtenir leur approbation : « In contrast to Kierkegaard, who gradually separated himself from his friends and

⁸² *Idem*.

⁸³ Lone Koldtoft, « Hans Christian Andersen: Andersen was Just an Excuse », dans Jon Stewart (dir.), *Kierkegaard and His Danish Contemporaries, Tome III: Literature, Drama and Aesthetics*, Farnham (England), Ashgate, 2009, p. 6

⁸⁴ Pour mettre en œuvre sa dialectique de la communication et amener indirectement les gens à percevoir la question du « devenir chrétien », Kierkegaard s'attira les faveurs du public au moyen d'une production esthétique qu'il soutenait en apparence par un mode de vie frivole — se montrant à tout bout de champ dans la rue et au théâtre — à l'abri duquel il menait une existence religieuse et publiait ses *Discours édifiants*. Rappelons toutefois que la critique d'Andersen n'est que le tout premier ouvrage de l'auteur.

supporters, Andersen steadily broadened his circle of acquaintances throughout his life. He never subscribed to just one newspaper, one journal or publishing house, but attempted to keep on good terms with everyone »⁸⁵. Cette attitude exprime d'une certaine façon l'abolition du principe de contradiction qui affecte l'époque moderne et qui dévalorise la prise de position en vue d'un résultat quelconque — dénué de valeur, car l'homme est en contradiction avec lui-même.

2.2.1 Andersen comme auteur lyrique et l'importance du stade épique

Afin de se munir d'une conception de la vie, l'auteur doit connaître une évolution de la personnalité qui dépasse le stade de la finitude pour atteindre une « éternelle jeunesse », source d'intensité poétique ; synonyme de maturité éthique, elle excède les déterminations particulières d'un âge donné, mais contient à la fois le point de vue de chacun. Il s'agirait en fait d'une « certitude intérieure », dont l'acquisition ne va pas sans difficulté, car elle exige un passage décisif : « l'auteur doit en tout premier lieu s'assurer une forte personnalité qui, une fois morte et transfigurée, doit et peut seule — non pas celle, polymorphe, terrestre et palpable — se charger de produire »⁸⁶. Alastair Hannay souligne que le jeune âge de l'auteur ne peut excuser l'absence d'une conception de la vie, car celui qui en est dépourvu devrait plutôt s'abstenir d'écrire⁸⁷. Mais si une telle vision n'appartient pas exclusivement à l'âge avancé, la certitude qui la caractérise doit provenir de l'expérience vécue : « a life-view is not something you give *to* your experience but something you gain *from* experience, and not just passively »⁸⁸. Le biographe rapproche cette « transsubstantiation » de l'expérience du cercle herméneutique de Schleiermacher⁸⁹ : « Here a preliminary orientation to a field of inquiry raises questions which initiate a movement of circular inference from part to whole and back again »⁹⁰. Ce mouvement réciproque aboutirait à une sorte d'« illumination »⁹¹, porteuse d'une compréhension au second degré.

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ O.C. I, *Des papiers d'un homme encore en vie*, p. 93

⁸⁷ Alastair Hannay, *Kierkegaard: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 108

⁸⁸ *Ibid.*, p. 109

⁸⁹ Hannay précise qu'il n'aurait pu y avoir une influence directe sur Kierkegaard de la part de Schleiermacher, car ce dernier publia peu d'écrits sur l'herméneutique de son vivant.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 109-110

⁹¹ La certitude issue d'une vision de la vie ressemblerait d'après Alastair Hannay à la confiance innocente de l'enfant ; l'homme « recapture » dans sa maturité l'immédiateté perdue — c'est la notion kierkegaardienne de « primitivité », bien qu'elle ne soit pas nommée par Hannay.

Au niveau littéraire, cette métamorphose de l'homme assure une « élévation en puissance » de l'expérience poétique, dotant l'œuvre d'une « âme immortelle ». Autrement dit, le passage doit d'abord être vécu par l'auteur à la première puissance, au fil de son évolution personnelle, avant d'être reproduit dans le monde de la fiction, qui accorde au poète une plus grande liberté que le monde réel. L'analyse kierkegaardienne du roman d'Andersen s'attache à démontrer que celui-ci échoue à redupliquer en littérature une expérience poétique réelle, car il n'aurait pas complété le processus en lui-même : « Andersen n'a pas lui-même vécu en pleine transparence poétique à la première puissance ; la poésie à la seconde puissance ne s'est pas mieux consolidée dans l'ensemble, ni purifiée dans le détail »⁹². Le développement du romancier n'aurait pas dépassé le stade *lyrique*, caractérisé par un épanchement extérieur au lieu d'une certitude intérieure ; ses romans seraient donc le fruit d'une expression mal contrôlée de ses conflits personnels.

Chez Andersen, on rencontre une production à la première puissance, qui fait encore partie de la personnalité de l'auteur et ressembler donc à une « amputation », au lieu d'une véritable création. On le voit notamment à son insatisfaction envers le monde qui se retrouve par moments, de façon déplacée, chez l'un de ses personnages : « loin de tirer l'individu d'une simple côte, Andersen ne peut s'empêcher de donner brusquement à telle affirmation où perce une pointe de son mécontentement tout à fait étranger au personnage poétique l'accent de sa colère rentrée, et cela même quand il fait parler ce personnage dont il devrait essentiellement revêtir le caractère »⁹³. Il s'agit pour Kierkegaard d'une marque du désaccord entre l'homme et le poète, qui sont en conflit dans la sphère de la fiction, comme dans celle de la réalité. D'une part, il serait incapable de s'abstraire du sentiment poétique, allant jusqu'à entretenir un rapport d'égal à égal avec ses personnages. De l'autre, ses nouvelles sont hantées par le prosaïsme de la réalité, comme en témoigne le luxe d'informations et d'images fortuites qui, injustifiées par une nécessité intrinsèque, accusent plutôt une pauvreté poétique :

sa fiction est pesante comme la réalité, tout cet ensemble de détails, exposés comme réels, peuvent bien en effet avoir leur intérêt, puisqu'ils laissent supposer dans la conscience du conteur une idée fondamentale dont ils sont de part en part traversés et qui explique tout ; mais c'est cette idée précisément que le poète doit rendre vivante — et sa réalité, sa personne propre s'évanouissent en

⁹² O.C. I, *Des papiers d'un homme encore en vie*, p. 94-95

⁹³ *Ibid.*, p. 100

fictions de sorte qu'à certains moments l'on est vraiment tenté de voir en Andersen une figure échappée d'un groupe de personnages encore inachevé, composé par un poète.⁹⁴

Par contraste, l'écrivain qui produit à la seconde puissance est parvenu au stade *épique*, c'est-à-dire qu'il enfante une œuvre indépendante de lui ; à l'image de l'auteur authentique, celle-ci contiendra une conception de la vie qui lui est propre. Si l'auteur épique possède une forte certitude intérieure, ses romans dégageront une impression d'ensemble cohérente.

Le stade épique qui succède au stade lyrique⁹⁵ n'a rien à voir, comme on pourrait le croire à l'époque moderne, avec l'enthousiasme éphémère pour un héros du public. Celui-ci n'adule que ses propres créatures, qui ne sont pas des héros par essence — comme les hommes supérieurs de l'Antiquité — mais qui en ont l'apparence aussi longtemps seulement que la foule leur accordera sa reconnaissance⁹⁶. Le véritable héros est tel en vertu de sa *personnalité*, quand bien même sa valeur serait ignorée de tous. Or, on devient héros en s'adonnant à une quête éthique, source d'une vision de la vie et du monde qui s'établit au cœur de la personnalité :

[Il s'agit] d'embrasser avec profondeur et sérieux une réalité donnée, quelle que soit la manière de s'y plonger, de s'y reposer en y puisant ses forces vitales et d'y vouer, sans avoir jamais à en faire état, une admiration toujours de la plus haute importance pour l'individu et même si tout se passait avec tant de discrétion que l'impression générale elle-même semble née dans le secret et enterrée en silence.⁹⁷

En littérature, le stade épique correspond à un certain « sentiment poétique », sans lequel une œuvre de cette catégorie ne peut voir le jour, car elle doit elle-même en quelque sorte posséder une « personnalité » digne d'un héros. Pour engendrer de la sorte, le poète doit de son côté fournir un effort qui accapare l'ensemble de ses forces, au nom d'un but qui donne un sens à sa vie. Le prétexte invoqué à cette fin reste secondaire ; l'importance réside dans la démarche formatrice, source d'unité.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 86

⁹⁵ Ces termes proviennent de la théorie esthétique de J.L. Heiberg, qui comprend les échelons *lyrique*, *épique* et *dramatique*. Kierkegaard esquisse déjà ici ses propres catégories *esthétique* et *éthique*, entre lesquelles se joue la critique d'Andersen.

⁹⁶ On se doute que cette attention n'est pas de très longue durée, puisque l'ère des masses carbure à l'instantané.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 82

2.2.2 Une vision de la vie dépourvue d'idéalité

L'incapacité d'Andersen à dépasser le stade lyrique le désigne comme épigramme de son temps, car si le stade épique requiert une concentration active de toutes les forces du poète, le nivellement travaille à l'encontre de cette initiative qui lui fait justement défaut. Son manque de caractère serait le signe d'une éducation faite de comparaisons, qui transparaît dans ses romans lorsqu'au lieu de procéder à des descriptions, il « conçoit en fonction d'autres choses ». Par exemple, au lieu de caractériser une ville pour elle-même, il se contenterait de la mettre en parallèle avec une autre ville. Il cherche ainsi des « garanties d'ordre extérieur » à ce qu'il avance, car il n'a pas acquis la contemplation propre au stade épique qui lui permettrait d'exposer une réalité poétique sans avoir à la justifier : « Une comparaison n'a bien entendu de sens que si elle conduit à une compréhension plus profonde de ce qui l'a provoquée. Sinon elle finit par encombrer notre mémoire en nous laissant une conception totalement déficitaire »⁹⁸.

De surcroît, si la presse dans le monde social fait croire au mouvement alors qu'il n'y a que des remous, l'auteur qui en subit l'influence risque fort d'être victime de la même illusion, allant jusqu'à confondre le génie avec une sorte de passivité. Tel serait le cas d'Andersen qui, dans *Rien qu'un violoneux*, fait reposer le destin de son héros, Christian, sur une pression extérieure au lieu de ses propres forces, comme en témoigne cet extrait : « Voici notre jeune homme pauvre à Svendborg ; comme l'aiguille aimantée, son instinct et l'influence extérieure n'indiquent que deux directions, exactement opposées. Il sera un artiste exceptionnel ou un pauvre raté. Le pollen du milieu agit déjà par son parfum et ses couleurs »⁹⁹. D'après Lone Koldtoft, le *Bildungsroman* d'Andersen annonçait une tendance naturaliste qui devait se populariser au Danemark vers les années 1870 et selon laquelle le personnage principal aboutissait à la désillusion au lieu de la paix avec lui-même et avec le monde. Ce courant voudrait que les hommes soient déterminés par leur contexte social et biologique au lieu d'être responsables de leur propre sort. Kierkegaard ne pouvait accepter une telle atteinte à la liberté humaine, car la conception naturaliste mène à la passivité au lieu d'une existence éthique : « From Kierkegaard's perspective, a life view cannot be based on a social or biological conception of human nature, because the task of every individual, in spite of

⁹⁸ *Ibid.*, p. 97

⁹⁹ Cité par Kierkegaard : O.C. I, p. 106

his or her social or biological background, is to “first and foremost win a competent personality” »¹⁰⁰.

Si l'on devait formuler une conception de la vie chez Andersen, celle-ci ressemblerait à une *théorie de l'échec* qui pèse sur ses héros comme sur lui-même : « la vie ne procède pas au développement mais à la ruine de grandes et remarquables vertus qui cherchent à percer »¹⁰¹. Pour Kierkegaard, il s'agit davantage d'une « idée fixe » que d'une conception de la vie, car elle est essentiellement négative et travaille à l'encontre des forces vitales. Au lieu d'une certitude intérieure, l'on aurait une « manière de voir arbitrairement bloquée dans la réflexion ». Le cas d'Andersen traduit donc sur le plan littéraire l'état des choses à l'ère des masses sous forme d'une « impuissance esthétique abstraite ». La productivité qui en découle serait une forme de « cristallisation de la possibilité » : sans cesse réaffirmée mais jamais véritablement actualisée, elle parodie la véritable créativité de l'auteur. Sur le plan personnel, il s'agit d'une incapacité à réaliser ses désirs dans le monde qui voudrait en vain s'extérioriser à l'aide de la littérature, car l'auteur n'y trouve qu'une réflexion de lui-même au lieu d'enfanter une œuvre :

Andersen, de bonne heure prisonnier de lui-même, s'est également senti très tôt réduit à lui-même, tel un bleuet superflu au milieu du blé utile ; tandis qu'il était ainsi constamment refoulé dans l'entonnoir de sa propre personnalité et que, par ce genre de réflexion, son authentique sentiment élégiaque se transformait en une sorte de tristesse et d'amertume à l'encontre du monde, sa puissance poétique se dévorant elle-même en une activité par suite productive, fait penser à une flammèche sans cesse ravivée — plutôt qu'à un feu souterrain dont les explosions épouvantent le monde — comme ce serait le cas pour une personnalité plus forte.¹⁰²

Andersen manquerait donc de la trempe nécessaire pour forger son propre caractère et devenir un créateur à part entière. Au lieu de cela, ses aspirations sont éconduites par le monde et renvoyées à leur source : « Une foule de désirs, de vagues ambitions, poétiques certes, tentent, après avoir été longtemps refoulés par le monde prosaïque dans le for intérieur d'Andersen, une évasion vers cet univers réduit, seul accessible au tempérament poétique, où le poète véritable fête

¹⁰⁰ Lone Koldtoft, *op. cit.*, p. 19

¹⁰¹ O.C. I, *Des papiers d'un homme encore en vie*, p. 90

¹⁰² *Ibid.*, p. 84

son sabbat au milieu des vicissitudes de la vie »¹⁰³. Toutefois, le problème demeure entier pour lui, car même au sein de cet univers, ses espoirs sont hantés par un déprimant prosaïsme, comme l'idée d'un destin aveugle qui tourne à la défaveur du héros, ou bien celle du mal qui écrase le bien. Les personnages d'Andersen sont donc voués au malheur par leur auteur même, qui se réserve un sort analogue : « Sa poésie reprend la lutte sans joie qu'il mène lui-même dans la vie »¹⁰⁴. L'impossibilité de dégager une impression d'ensemble de son œuvre tient donc à l'incursion dans la nouvelle de la réalité de l'auteur, c'est-à-dire de son désaccord fondamental avec la vie, conséquence d'un développement éthique inachevé.

Kierkegaard en conclut que, s'il possède un certain talent poétique, Andersen ne serait pas apte pour autant à écrire des romans et de nouvelles ; il faudrait plutôt qualifier sa production d'« essais », afin d'éviter la confusion. La littérature romanesque doit aller au-delà de l'effusion expressive appropriée pour un genre plus libre ; une œuvre de cette catégorie doit posséder une atmosphère générale cohérente, sans quoi l'on se perd dans le détail : « Dans le roman, une telle conception joue proprement le rôle de providence, elle est son unité profonde et lui donne un centre de gravité propre ; elle lui évite l'arbitraire et l'absence d'intuition, celle-ci étant partout immanente dans l'œuvre »¹⁰⁵. On peut alors se demander ce qu'il en est d'une œuvre qui possède toutes les caractéristiques apparentes du roman, mais auquel fait défaut cette conception.

Deux choses peuvent arriver : d'une part, le roman peut graviter autour d'une certaine « théorie » que l'auteur adopte par principe, car elle ne provient pas de son expérience personnelle ; cela donne des *romans à thèse*, soit des œuvres dogmatiques ou doctrinaires. D'autre part, il peut être régi par une relation contingente avec l'auteur, donnant des *romans subjectifs* ; Kierkegaard y voit une analogie avec la peinture de paysage, où l'artiste se peint parfois lui-même en se donnant plus d'importance qu'il n'en faudrait, dans la mesure où l'intérêt du procédé tient à la situation et non au sujet en tant que tel. En critiquant les romans subjectifs, le penseur n'entend pas favoriser l'objectivité, qui fait abstraction de la personnalité — on tomberait alors dans l'excès inverse qui caractérise la spéculation — mais dénonce plutôt la contingence du rapport entre l'auteur et l'œuvre, qui présente un « résidu » de son caractère. Les romans à thèse et les romans subjectifs ont finalement cette caractéristique en commun, c'est-à-dire la relation d'ordre fini avec la

¹⁰³ *Ibid.*, p. 85-86

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 86

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 92

personnalité de l'auteur, qui s'interpose alors comme une « tierce personne » entre l'œuvre et son lecteur.

Pour éviter ce genre de contingence dans la création, il faut respecter la *loi de l'idéalité*, qui régit aussi bien la vie sociale et personnelle des hommes que l'œuvre poétique. Cette loi part du principe qu'une expérience vécue de première main autorise l'homme à s'approprier du point de vue idéal les possibilités contraires. L'équivalence des opposés dans le domaine poétique — la « croix dialectique des contraires qualitatifs » — lui permet de garder le silence par rapport à sa réalité personnelle, car une œuvre dénuée de réciprocité idéale se désigne comme un « bavardage privé » : « Dès que l'auteur est amené à compromettre en fait sa propre réalité, il ne produit pas au sens essentiel ; ses débuts marqueront sa fin et dès le premier mot il péchera déjà contre la sainte pudeur de l'idéalité »¹⁰⁶. Tel serait le cas d'Andersen, dont l'œuvre lyrique n'est pas marquée par l'équivalence des contraires ; au lieu de cela, ses écrits trahissent son mécontentement personnel, alors qu'un poète authentique chercherait l'équilibre idéal, suivant le conseil de Kierkegaard :

Quand, par exemple, le malheur vous rend poète, vous vous attacherez avec une égale prédilection à dépeindre le bonheur et le malheur, à condition d'avoir été vraiment consacré par l'idéalité. Mais le silence dont on entoure sa propre réalité personnelle est la condition même qui permet de gagner l'idéalité, sinon, et malgré toutes les précautions prises, transfert de la scène en Afrique, etc., l'on restera toujours reconnaissable à l'exclusivité de la préférence.¹⁰⁷

2.3 *Le cas Adler*

En 1846, Kierkegaard entamait la rédaction d'un ouvrage qui le suivra tout au long de sa vie, car il en remania plusieurs fois le contenu sans jamais le publier. Il craignait notamment d'enclencher une polémique personnelle avec l'auteur dont il faisait la critique¹⁰⁸ : Adolph Peter Adler, pasteur sur l'île de Bornholm depuis 1841. Habitué aux cercles intellectuels de la capitale où il était un hégélien reconnu, le personnage souffrait vraisemblablement du contraste avec la vie dans une paroisse peu cultivée — comme un Gulliver chez les Lilliputiens dira Kierkegaard — où ses idées

¹⁰⁶ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 217

¹⁰⁷ *Idem*.

¹⁰⁸ À cette époque, Kierkegaard sortait tout juste d'une polémique avec *Le Corsaire* : un journal satirique qui prétendait faire de l'ironie pour le plaisir de la foule, ce qui d'après lui est inconcevable, car l'ironiste ne révèle pas son jeu, mais se cache comme Socrate sous le couvert des fausses apparences.

ne connurent certes pas le même retentissement. Les choses changèrent cependant lorsqu'en décembre 1842, Adler reçut la visite nocturne du Christ en personne, venu lui dicter une doctrine chrétienne inédite et lui ordonnant même de brûler ses manuscrits hégéliens afin de n'étudier plus que l'Écriture. Suite à cela, il s'empressa de mettre par écrit le « message révélé » et d'en publier le contenu, de même qu'une série de sermons d'inspiration divine. De plus, il relatait dans une préface les circonstances qui auraient fait de lui un « outil de Dieu ». Il prétendait en somme au titre de chrétien extraordinaire, ce qui ne manqua pas de heurter Kierkegaard qui — se concevant lui-même comme un serviteur du christianisme investi d'une mission — voyait chez lui tout l'inverse d'un être d'exception, puisqu'il chercherait l'approbation de la foule au détriment de la fidélité à Dieu.

Le problème de l'« extraordinaire », dont le modèle pour Kierkegaard est celui de l'apôtre, a pour caractéristique la séparation radicale entre le message et le messager, inapte à rédupliquer la parole divine qu'il doit pourtant communiquer : « comment puis-je être le dépositaire et le messager d'une parole que je ne réduplique pas, une parole qui n'est pas mienne, que je ne me suis pas assimilée, et que je ne comprends peut-être pas ? »¹⁰⁹. Ainsi Philippe Chevallier exprime-t-il la question de l'extraordinaire, dont se prétend Adler sans en tirer les conséquences dialectiques. L'apôtre doit se contenter d'être le « témoin » de la vérité qu'il communique alors qu'elle vient de Dieu, comme aussi l'autorité qui lui est impartie à titre de messager. Toute l'enjeu de l'extraordinaire est de comprendre son statut avant de s'acquitter de sa mission : « l' élu doit se livrer, dans la solitude et le silence, à un examen approfondi de lui-même avant de risquer une parole, et afin de trouver la parole qui convient, compte tenu du moment historique précis où la révélation a été donnée. Mais l'intervention personnelle de l' élu dans la communication doit se réduire au strict minimum »¹¹⁰.

Le cas d'Adler intéressait donc Kierkegaard surtout dans la mesure où il soulevait le problème de la compréhension de soi face à la question religieuse, puisqu'elle faisait justement défaut au pasteur qui s'empressa de communiquer la doctrine reçue. Interrogé par une commission

¹⁰⁹ Philippe Chevallier, « L'extraordinaire au risque de l'éthique dans *Le Livre sur Adler* », dans A.-C. Habbard, J. Message (éd.), *Søren Kierkegaard : Pensée et problèmes de l'éthique*, Villeneuve d'Ascq (France), Septentrion, 2009, p. 127

¹¹⁰ Philippe Chevallier, *op. cit.*, p. 127-128

ecclésiastique¹¹¹ quant à son fait de révélation, Adler démontra qu'il manquait de certitude personnelle au sujet de son propre vécu : il fit tant de concessions par rapport à sa première affirmation que l'on en vient à douter qu'il saisisse la teneur spécifique du concept de « révélation » chrétienne, alors même qu'il officie au sein de l'Église — en vertu de son habilitation en théologie. L'absurde de la situation expose également un problème dans la tradition chrétienne, dont les siècles d'exégèse alliés à la spéculation moderne ont brouillé la doctrine en cherchant à comprendre ce qui relève essentiellement du paradoxe ; ce faisant, l'on réduisit la sphère de la transcendance religieuse à celle de l'esthétique (ou de la métaphysique), qui est immanente et directe : « [l'exégèse et la spéculation] ont ainsi permis à tout terme chrétien, catégorie qualitative quand il demeure dans sa sphère, de faire en cet état réduit office de mot d'esprit susceptible de toutes les significations »¹¹². C'est aussi ce que fit Adler, qui ne tarda pas à considérer sa révélation comme un trait de génie, prouvant ainsi qu'il ne se comprenait pas lui-même par rapport l'événement qui lui était arrivé.

S'il ne peut s'agir d'une véritable révélation puisque le principal intéressé sème lui-même le doute à ce sujet, Kierkegaard convient que le prêtre aurait été « sauvé de façon miraculeuse » en prenant conscience de lui-même, ce qui est un premier pas vers l'authentique religiosité. Malgré cela, son travail littéraire subséquent démontre qu'il a bien vite quitté cet état, car il adopta une attitude d'exaltation religieuse en cherchant appui auprès du public afin d'étayer sa conviction personnelle. Les démêlées d'Adler avec la conceptualité chrétienne donnent à Kierkegaard l'occasion de dresser un bilan des causes et conséquences de l'inauthenticité de l'auteur, de même qu'une critique de l'époque et du hégélianisme. Il analyse les écrits du pasteur pour en conclure que celui-ci, malgré le nombre de livres publiés, n'est pas à proprement parler un auteur, ni un penseur, car sa nature est essentiellement immédiate et ne réalise pas la réduplication qui constitue le nœud de l'art d'écrire. Par conséquent, son écriture se rapproche trop de sa réalité personnelle pour conférer à ses œuvres une identité idéale propre qui soit en mesure de profiter au lecteur au lieu de lui nuire.

¹¹¹ Celle-ci était dirigée par l'évêque Mynster, qui fut un ami proche du père de Søren. Ce dernier admirait la prédication de l'évêque pour sa probité, car il présenta tout au long de sa vie les mêmes idées, dont il renouvelait sans cesse la forme. Néanmoins, Kierkegaard aurait voulu que Mynster — malgré sa position privilégiée dans l'Églises d'état — s'érige contre la fausseté d'une chrétienté institutionnelle où l'adhésion *par défaut* des fidèles trahissait l'absence de *décision personnelle*, qui est la condition essentielle du devenir chrétien.

¹¹² O.C. XII, *Le livre sur Adler*, p. 135

2.3.1 Auteur de quatre livres en même temps

L'une des concessions faites par Adler lorsqu'il est confronté aux autorités ecclésiastiques concerne la *forme* de ses écrits, dont il admet l'imperfection ; il affirme cependant qu'avec le temps, il espère donner à sa doctrine une forme convenable. En 1845, une année plus tard, Adler tente un nouveau tour de force en publiant quatre livres d'un coup ; il y semble évoluer dans le sens contraire de ses aspirations, car il n'est même plus question de révélation divine, alors que la doctrine présentée reste la même. L'on aurait donc affaire à une régression, car selon Kierkegaard, ces livres démontrent tant par leur forme que par leur contenu que, loin de l'apôtre qu'il a prétendu être, il s'avère plutôt un « génie confus ».

En elle-même, la publication simultanée de quatre livres pose pour Kierkegaard la question de l'authenticité de l'auteur, car un écrivain ne peut agir ainsi sans raison, au risque d'attirer l'attention sur la quantité de sa production au détriment de son message. En l'absence de justification, il aurait fallu considérer ces quatre livres comme un seul volume, séparé au besoin en plusieurs tomes. À l'inverse, si l'on agit comme Adler, il importe que chacun des livres se distingue essentiellement des autres, afin que la séparation n'en soit pas contingente : « ces quatre livres devraient nous donner la preuve d'une intention objective profonde et dont le but maïeutique consisterait, par exemple, à cerner si possible, un sujet donné de plusieurs côtés à la fois. L'auteur de ces quatre livres devrait alors s'appliquer à cette tâche qui relève en partie de l'art poétique et consiste à conserver son indépendance, son *caractère* propre à chaque livre »¹¹³.

La tentative d'Adler parodie de façon frappante la production de Kierkegaard qui, en juin 1844, publia lui-même quatre livres¹¹⁴ ; la distinction tient à ce que ce dernier les munit chacun d'une vision de la vie particulière qui les situe à part dans le spectre des sphères existentielles. Le signe de cette démarcation réside dans l'usage de pseudonymes — ces personnages créés par le penseur qui agissent en vérité comme des auteurs plus authentiques que maints de leur homologues en chair et en os. Ce procédé confère à chaque livre une perspective différente, bien qu'un lecteur attentif puisse les relier entre eux s'il est au fait de la dialectique qui s'y déploie afin de porter un message unique. Une parution simultanée ne devrait pas être un fait accompli imposé au récepteur,

¹¹³ O.C. XII, *Le livre sur Adler*, p. 127

¹¹⁴ Il s'agit des *Trois discours édifiants*, par S. Kierkegaard, des *Miettes philosophiques*, par Johannes Climacus, du *Concept d'angoisse*, par Vigilius Haufniensis et de *Préfaces*, par Nicolaus Notabene.

auquel incombe de tirer ses propres conclusions lorsqu'il s'agit de juxtaposer les points de vue. Pourtant, Adler revendique la paternité de tous ses ouvrages, sans que l'on puisse identifier de raison plausible pour leur séparation, sinon qu'il veuille en imposer par leur nombre ; pour Kierkegaard, ils sont tous taillée à partir de la même idéalité et ne diffèrent essentiellement ni par la forme, ni par le contenu.

Si la longueur des livres varie, ce trait semble aussi tout à fait contingent et ne répond à aucune logique intrinsèque, propre à un système d'idées. L'un d'entre eux s'intitule : *Essai de bref exposé systématique du christianisme considéré dans sa logique* ; mais pour qu'un exposé soit « bref », il doit pouvoir résumer une idée préalablement développée : « Un écrit qui prétend au titre de livre ne tombe pas, comme une marchandise qui se mesure à l'aune, sous les déterminations de « long » ou de « court » : il doit d'abord justifier ses prétentions littéraires »¹¹⁵. Ceux d'Adler sont de longueur accidentelle, car ils restent au seuil de l'impulsion déterminante qui appelle un commencement selon l'idée. Par suite, aucune ligne directrice ne se présente comme critère d'adéquation pour déterminer leur dimension : « Ses nouveaux livres sont tous les trois (car le quatrième contient des poèmes) un composé d'aphorismes disparates dont le début est fortuit, le développement effectif dépourvu de τέλος, et la suite éventuelle capable de se prolonger indéfiniment »¹¹⁶. S'il faut une preuve supplémentaire de la contingence qui traverse son œuvre, on peut invoquer l'impossibilité d'en résumer le contenu, car ils sont dépourvus de l'ossature de l'idée qui permettrait d'en retirer une impression d'ensemble.

2.3.2 Adler comme auteur lyrique et son rapport au lecteur

À partir de telles observation, Kierkegaard conclut qu'Adler est un *auteur lyrique* ; comme tel, il cherche avant tout une forme d'expression libre qui se suffise à elle-même. Aussi bien ses écrits ne semblent-ils pas conçus en vue d'un lecteur, puisque son lyrisme serait issu d'un « discret contentement d'humoriste » : « L'on produit, et peut-être en abondance, mais on ne demande point de lecteur ; si quelqu'un veut nous lire, c'est bien, sinon, cela n'a pas d'importance et l'auteur ne s'occupe pas plus du lecteur que le rossignol de son auditeur »¹¹⁷. Un auteur se définit comme

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 128

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 130

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 148

humoriste lorsque son rapport au monde apparaît dénué de téléologie, c'est-à-dire qu'il est davantage un observateur qu'un acteur. Il ne cherche pas à influencer sur le monde, mais seulement à le commenter pour son propre plaisir : « En effet le lyrisme n'a pas de τέλος extérieur ; peu importe que l'on remplisse une page ou des in-folios de littérature lyrique quand il s'agit de déterminer le sens de son activité. L'écrivain lyrique ne se soucie que de sa création ; la joie qu'elle lui procure passe peut-être souvent par la souffrance et la contention d'esprit, mais il n'a rien à faire avec les autres »¹¹⁸. À l'inverse, un auteur agissant communique un message aux hommes et se soucie dès lors de ce qu'ils sont susceptibles de comprendre. Si l'écrivain lyrique se contente de jouer avec l'imagination, un auteur du second type veut toucher la réalité et même la changer.

Le défaut de rapport entre Adler et son lecteur n'est pas justifié par une motivation profonde de l'art poétique, ni par un objectif maïeutique, mais serait la conséquence de sa propre confusion en tant qu'auteur, dont souffre aussi la forme de ses écrits : « Il est certain que l'on se sent quelque peu désorienté en feuilletant ses quatre derniers livres. Il s'y est à un extraordinaire degré dégagé de toute obligation d'auteur, de toute prétention à un plan quelconque, de tout égard envers le lecteur »¹¹⁹. Kierkegaard dira qu'il semble considérer son destinataire comme un enfant dont il serait le maître d'école, car ses écrits ressemblent à un devoir de rédaction dont il faudrait reconstituer le sens : « A. jette sur le papier de petites phrases détachées, parfois incohérentes, afin peut-être d'encourager le lecteur à dresser et à mettre au point un exposé cohérent. Ailleurs, il semble totalement ignorer le lecteur, comme si ses observations n'étaient pas destinées à la publication, mais simplement notées dans un carnet, de temps à autre, puis imprimées par erreur »¹²⁰. Ces tendances suffisent à expliquer l'« impression fortuite » qui se dégage de ses livres, comme s'il recherchait avant tout à provoquer un « effet d'abrupt » par la combinaison accidentelle de mots et d'idées, sans autre but que de stimuler son imagination et d'accroître la tension de son esprit, qu'il suscite également chez autrui :

En lisant ses quatre derniers livres on a l'impression (et cette impression est inévitable), on en vient à soupçonner qu'A. ne pense pas à proprement parler, mais qu'en revanche il a probablement l'habitude de se mettre lui-même dans un état d'exaltation. Il s'empare d'une expression simple,

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 149

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 165

¹²⁰ *Idem.*

d'une brève affirmation ; il n'en détache pas les éléments, il ne la soumet pas au raisonnement ; il n'opère aucun rapprochement sur le plan intellectuel, mais il continue de la répéter jusqu'à ce que, bercé par cette formule monotone, il entre dans un état d'exaltation et croit qu'elle cache quelque chose de profond. Quoi ? Adler s'en préoccupe moins ; ce qu'il veut, c'est parvenir à cet état.¹²¹

Quiconque se plonge dans les écrits d'Adler sans posséder lui-même une conception de la vie solidement ancrée dans son intériorité le ferait à son détriment, car il ne ressort de cette lecture qu'une plus grande confusion personnelle, pense Kierkegaard. Pour ne pas s'y perdre on doit comprendre, contrairement à l'auteur, la « dialectique des sphères et du tout »¹²², dont l'absence dans les livres en question est amplifiée par la forme aphoristique adoptée la plupart du temps. Elle servirait à masquer le défaut de clarté par rapport à une idée d'ensemble — procédé qui semble efficace dans le contexte littéraire moderne : « Chose curieuse, l'on admet couramment que la lecture d'aphorismes est plus facile que celle d'une œuvre suivie. Rien n'est plus faux, car, pour tirer profit de tels aphorismes, il faut posséder personnellement une conception solide et cohérente où l'on se comprend soi-même »¹²³. D'après son critique, Adler écrivait par aphorismes car il lui manque justement cette compréhension de soi qui garantit la fondation d'une œuvre de ce genre, sans quoi il s'en dégage la contingence au lieu d'une pensée suivie.

On peut alors se demander pourquoi un auteur lyrique comme Adler publie des livres, puisqu'il n'entretient pas un rapport essentiel avec son lecteur. Peut-être cherche-t-il tout simplement à suivre la tendance de l'époque, qui valorise la diffusion pour elle-même. Cette question est d'autant plus pressante que dans *Études et exemples*, il introduit une conception du génie qui entre en contradiction flagrante avec sa productivité : « le silence, c'est le génie ». Pour Kierkegaard, cette idée n'est pas anodine, mais représente une conception de la vie qui est peut-être formulée, mais non réalisée par l'auteur : « en posant que le silence est le génie il introduit dans ses quatre derniers livres une idée qui, tranquillement et en silence, les démolit à fond »¹²⁴. Son génie lyrique serait trop immédiat pour même apercevoir la tension entre son propos et ses agissements. Aux yeux de Kierkegaard, il ne serait donc pas un penseur à proprement parler, pas

¹²¹ *Ibid.*, p. 165-166

¹²² Johannes Climacus, dans le *Post-scriptum*, marque ainsi l'importance de la dialectique des sphères : « Quand les diverses sphères ne sont pas maintenues dans une séparation rigoureuse, la confusion est totale » (O.C. XI, p. 25).

¹²³ *Ibid.*, p. 168

¹²⁴ *Ibid.*, p. 150

plus qu'un écrivain, car il est incapable d'assurer la correction dialectique essentielle à l'art d'écrire : le redoublement du contenu dans la forme.

Adler n'a pas tort lorsqu'il prétend que le silence est le génie ; l'intériorisation silencieuse permet de développer la personnalité, afin d'atteindre l'authentique originalité, qui culmine dans la conscience de soi — source d'une liberté que ne possède pas le génie immédiat. Mais là n'est pas son cas ; il s'exprime sans même prendre le temps de réfléchir sur le rapport entre la forme et le fond de son travail, avant de le communiquer au public malgré son désaccord intrinsèque. À l'image de son époque, l'auteur jette la confusion en diffusant ses écrits « pour la forme », ce qui leur confère tout au plus une valeur éphémère au lieu d'un contenu intemporel :

En tant qu'auteur de ses quatre dernier livres, en tant que génie [...] Adler est en pleine confusion ; il est un génie dont la vie et la pensée résident dans le momentané. Sa propre existence n'explique rien et n'invite personne à conformer sa vie suivant son exemple ; aucun concept esthétique ou religieux n'a, grâce aux développements d'Adler, gagné en clarté ou été pensé de façon vraiment originale. En revanche, il touche aux sujets les plus divers et sème la confusion presque partout. Il fait certes quelques observations profondes, nous ne le contestons pas, mais cette profondeur n'est pas inconditionnelle, si du moins [...] la profondeur relève bien de la cohésion et de la continuité.¹²⁵

En somme, s'il manifeste parfois une certaine pénétration dans ses livres, il s'agirait d'« idées fixes » qui réapparaissent de façon sporadique au lieu d'une seule et même idéalité qui en traverse l'ensemble. C'est la conformité continue avec l'ordre qualitatif des choses qui manque à Adler lorsqu'il se métamorphose sans plus en apôtre, puis en génie, prouvant ainsi qu'il n'est pas guidé par une ligne directrice, mais se perd dans les jeux de son imagination : « Les fantasmes relèvent de la confusion intellectuelle ; de même pour cette sorte de distraction qui méconnaît le caractère qualitatif du changement »¹²⁶. De concert avec son époque, Adler récuse ainsi le principe de contradiction ; il laisse en suspens l'alternative entre les qualités essentielles de l'apôtre et du génie lorsqu'il conserve la doctrine de l'apôtre alors même qu'il s'adonne au pur lyrisme. Seule la

¹²⁵ *Ibid.*, p. 153

¹²⁶ *Ibid.*, p. 171

continuité qui procède d'une vision de la vie signalerait une réelle profondeur d'esprit¹²⁷ ; elle n'est pas monotone, mais comprend la transformation pourvu que celle-ci respecte la dialectique des états successifs, afin d'éviter la contradiction avec soi-même.

2.3.3 *Le vertige adlérien*

Œuvre d'un génie auto-proclamé, les livres de 1845 seraient principalement une effusion lyrique de l'imagination, sans véritable contenu chrétien, car s'ils usent de termes religieux, ils le font dans un sens païen. Il s'y trouve par exemple un dialogue entre Dieu et le Christ, qui ne peut être qu'une fiction poétique ; pourtant, Adler lui donne force de réalité puisqu'il l'invoque à l'occasion comme un argument. À la lumière de telles observations, Kierkegaard décrit la confusion d'Adler comme une sorte de *vertige* : « Faire siennes de confuses conceptions esthétiques, c'est du vertige pur et simple, mais vouloir être, en même temps, chrétien au sens éminent et contribuer à l'intelligence du donné chrétien grâce à l'esthétique, c'est du vertige à la seconde puissance »¹²⁸. Si le vertige physique survient lorsque le regard manque d'un point de repère, au sens général, il procède d'une indétermination qui répugne autant qu'elle attire : « La dialectique du vertige comporte donc une contradiction : elle veut ce que l'on ne veut pas, ce dont on a horreur, mais ce frisson d'épouvante n'inspire qu'une crainte — tentatrice »¹²⁹. Le vertige adlérien proviendrait de sa formation dialectique hégélienne, à partir de laquelle il plonge dans la religion, sans posséder de solide formation conceptuelle chrétienne, ni de point d'appui en lui-même : « Dialecticien, il a principalement été formé à l'école de Hegel dont le système ne comporte pas d'éthique et dont la dialectique, loin d'être existentielle, relève plutôt d'une vue de l'esprit »¹³⁰.

Appliquée au domaine spirituel, la notion de vertige se traduit par une absence de mesure liée à un excès d'imagination ou d'abstraction dialectique ; Adler tombe aussi bien dans le « vertige quantitatif de l'esthétique » que dans le « désintéressement de la métaphysique », qui sont des formes de contemplation situées dans l'immanence. Cette tendance transparaît particulièrement

¹²⁷ Kierkegaard va jusqu'à dire que *continuité* et *esprit* sont une même chose (Cf. O.C. XII, *Le livre sur Adler*, p. 171).

¹²⁸ *Ibid.*, p. 157

¹²⁹ *Ibid.*, p. 158

¹³⁰ *Ibid.*, p. 159

dans son rapport immédiat avec l'instant, tel que le conçoit Kierkegaard : « saisis l'instant ; ce qui importe, c'est l'instant ; l'instant suivant il est trop tard »¹³¹. Cette idée intervient comme une doctrine sous-jacente dans l'œuvre du génie lyrique, chez qui saisir l'instant entraîne une « joie païenne désespérée »¹³², doublée d'une angoisse à la perspective d'y échouer. La confusion se déclare lorsqu'il amalgame sans plus la dialectique de l'instantané avec celle du christianisme ; dans cette perspective, il aurait par chance reçu une doctrine du Sauveur, ce qui est insensé du point de vue chrétien.

S'il existe un remède au vertige spirituel, celui-ci réside dans l'éthique, puisqu'elle propose des tâches à l'individu ; celles-ci constituent un point fixe autour duquel il organisera l'ensemble de sa vie et de son œuvre. Les tâches éthiques sont une limitation salutaire, car elles exigent une discipline personnelle qui permet de vaincre la confusion de l'esprit. L'individu est ainsi amené à exercer un contrôle sur son imagination ou sur son usage de la pensée abstraite :

Lorsque action et tâches s'imposent à chaque moment de la vie, lorsque, trop souvent, hélas, l'on est sérieusement inquiet pour avoir négligé de remplir son devoir de façon satisfaisante, il ne reste plus de temps pour les chimères ou pour se perdre en spéculations chimériques sur l'instant et sur la dialectique suivant laquelle il est tout et n'est rien. L'éthique et le religieux, qui implique l'éthique, s'opposent de toutes leurs forces à ce que la désolation du paganisme ne vienne sur nous — et où donc le paganisme se montre-t-il plus désespéré que dans sa théorie de l'heureuse chance !¹³³

La chance, en effet, indiffère à l'éthique, puisqu'elle exprime la contingence au lieu de la responsabilité de l'homme vis-à-vis de ses tâches spirituelles.

Dans ses travaux sur la notion de vertige chez Kierkegaard, Pia Søltoft présente le vertige spirituel comme le gouffre de la possibilité qui s'ouvre entre l'homme et son prochain lorsque l'« éthique du général » — celle de la norme morale — échoue ; l'homme a pris conscience du péché¹³⁴, c'est-à-dire de l'existence d'une volonté qui agit à l'encontre du bien. De cette prémisse négative naît l'« éthique du vertige », qui isole la personne et constitue le problème de l'éthique

¹³¹ *Idem.*

¹³² L'instant est alors synonyme d'« heureuse chance », pourtant aveugle et cruelle.

¹³³ *Ibid.*, p. 161

¹³⁴ *Cf. Le Concept d'angoisse*

dans un double rapport à soi et à autrui : « L'individu prend donc conscience de son individualité, de sa spécificité et de la responsabilité qui y est liée, par le biais d'un être-contre-autrui (l'éthique envisagée sous l'aspect de la personnalité), mais il ne conquiert sa continuité qu'en adoptant un être-avec-autrui responsable (l'éthique envisagée sous son aspect social) »¹³⁵. Le vertige confronte l'individu avec la « richesse des possibles », mais il cherche alors à s'extraire de la contingence pour trouver le repos de la stabilité ; c'est ainsi qu'il devient attentif à lui-même et à son rapport au monde. Le phénomène peut dès lors se solder de façon positive, par une « reconquête de soi », source de sens et de cohérence, mais surtout d'individualité : « le "bain de l'abîme" me rince de la comparaison avec l'autre et de la fuite hors de la responsabilité, et j'en ressors, "singulier", dans un rapport concret à autrui »¹³⁶. Le vertige comporte néanmoins le danger d'une « perte de soi » dans la possibilité, car il n'offre nulle garantie sous forme de norme générale qui permette de « saisir la spécificité » de la situation qui nous confronte à autrui selon l'exigence de l'éthique¹³⁷.

D'après Søltoft, Adler succomba au vertige à cause de l'influence du hégélianisme dont l'éthique est absente : « Adler subvertit le fondement de l'éthique, et nie la réalité des rapports humains — ce qui, pour Kierkegaard, est précisément le signe qu'il souffre de vertige »¹³⁸. Comme il s'agit d'un terme polysémique, Søltoft précise que le vertige n'est pas une maladie, mais un symptôme, dont les causes sont diverses ; le traitement doit aussi viser la maladie elle-même et non seulement le phénomène. Dans le *Livre sur Adler*, Kierkegaard distingue aussi le « vertige de la vision simple », qui advient lorsqu'à l'instar du mystique, l'individu fixe exclusivement son attention sur Dieu : « le regard se fige jusqu'à un aveuglement complet au monde et à autrui »¹³⁹. Adler quant à lui souffrirait que « vertige de la vision double », qui advient lorsque le regard veut embrasser la diversité du mondain (la « variété abstraite de l'historico-mondial »), de sorte que

¹³⁵ Pia Søltoft, « L'éthique de Kierkegaard, une connaissance vertigineuse », dans A.-C. Hubbard, J. Message (éd.), *Søren Kierkegaard : Pensée et problèmes de l'éthique*, Villeneuve d'Ascq (France), Septentrion, 2009, pp. 221

¹³⁶ Pia Søltoft, *op. cit.*, p. 232

¹³⁷ Considérée au sein de la doctrine des stades, l'éthique ne possède pas de valeur propre ; il s'agit d'une étape intermédiaire entre l'esthétique et le religieux, au nom duquel on écarte la relation avec autrui. Considérée comme « éthique du vertige », elle conserve toutefois sa pertinence dès que l'accent porte sur l'homme dans son rapport à Dieu : « L'éthique n'est donc pas abandonnée au profit du religieux, mais en fait partie intégrante, car elle constitue l'humanité de l'être humaine » (Pia Søltoft, *op. cit.*, p. 222). C'est pourquoi Kierkegaard parle parfois de l'« éthico-religieux » et non seulement de la sphère religieuse.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 225

¹³⁹ *Ibid.*, p. 223

l'homme devient incapable de fonder son action sur une assise concrète. Peter Kemp décrit ainsi le personnage : « Adolph Peter Adler, c'est d'abord l'hégélien perdu dans la spéculation, qui n'a pas su se constituer comme individu, pour ensuite sombrer dans le vertige du religieux et, confus par l'enchantement d'une révélation, a perdu la sobriété éthique soucieuse d'autrui »¹⁴⁰.

2.3.4 L'éducation moderne et la « catastrophe » adlérienne

Afin de comprendre comment Adler en est arrivé à un tel égarement, Kierkegaard tente d'élucider les motivations qui le poussèrent à écrire. Le point tournant dans la vie d'Adler serait arrivé à « l'âge critique de la maturité », qui présente à l'homme une croisée des chemins où il décide s'il faut rompre ou renouer avec les impressions décisives du passé, après avoir évalué l'authenticité de sa personnalité par rapport à son mode de vie. Ce faisant, il est porté à se comprendre au travers de l'éducation qu'il a reçue et dont il retient des impressions marquantes : « L'on examine son attitude présente par rapport aux choses apprises et assimilées autrefois, pendant l'enfance, l'on vérifie si l'on est en accord avec soi-même et dans quelle mesure l'on se comprend dans l'intelligence prise de ces premières impressions, avec le souci de découvrir si la vie que l'on mène est, aux sens profonds, une vie personnelle et entièrement cohérente »¹⁴¹. Au lieu d'orienter sa vie autour d'une impulsion primitive, Adler choisit un chemin moins sinueux : évitant les tergiversations existentielles, il préféra faire cause commune avec la tendance de son époque plutôt que de s'en distinguer comme individu à part entière. C'est pourquoi il étudia l'hégélianisme : « Il est toujours agréable d'être *au fait* de la conception du monde admirée par les contemporains. Et quand, de surcroît, l'on y trouve un repos et un refuge personnels, l'on peut mener une existence assurée au point de vue spirituel ; l'on a conscience d'être bien de son époque et l'on peut prétendre à une place parmi les esprits avancés »¹⁴². Adler monta comme tant d'autres dans le « train de la génération », afin de se laisser porter par la faveur de l'instant. Il fut aiguillé dans cette direction par une éducation qui encourage la recherche d'objectivité plutôt que l'adoption d'une position subjective face à la vie.

¹⁴⁰ Peter Kemp, « La sobriété éthique selon *Le Livre sur Adler* de Søren Kierkegaard », dans A.-C. Habbard, J. Message (éd.), *Søren Kierkegaard : Pensée et problèmes de l'éthique*, Villeneuve d'Ascq (France), Septentrion, 2009, p. 332

¹⁴¹ O.C. XII, *Le livre sur Adler*, p. 179

¹⁴² *Ibid.*, p. 178

L'éducation moderne serait défavorable au développement personnel, car elle ne privilégie pas l'acquisition d'impressions propres dans l'enfance, mais travaille plutôt dans le sens du nivellement ; elle perd graduellement sa teneur éthique pour devenir exclusivement une forme d'instruction superficielle. Dans l'Antiquité, l'éducation était centrée sur le développement du caractère de l'homme particulier, dont on cherchait à développer les dons naturels ; l'éducation consistait alors en une « culture formelle » de l'individu. À l'ère moderne, elle fit place à un enseignement rapide et efficace de diverses matières — garantie que l'on dispose d'un savoir comme s'il s'agissait d'une chose matérielle. Dans ce cadre, l'usage adéquat des connaissances aurait moins d'importance que leur possession comme telle : « L'on semble aujourd'hui penser que, si toutes les mesures sont prises pour assurer l'enseignement de l'enfant (en langues, mathématiques, religion, etc.), il s'éduquera bien tout seul pour le reste »¹⁴³. Produit d'une telle éducation, Adler aurait manqué d'une force de caractère et de la discipline nécessaires pour tracer son propre chemin face à l'indétermination existentielle où il se trouvait, une fois muni de son diplôme en théologie — par conséquent, il suivit le courant et devint hégélien.

D'après Kierkegaard, l'hégélianisme était alors conçu comme le sommet de l'évolution de l'espèce ; de ce point de vue, le christianisme aussi trouvait son achèvement dans la pensée systématique, de sorte qu'Adler ne voyait pas de contradiction à ce qu'un hégélien soit chargé d'enseigner la doctrine chrétienne. Néanmoins, malgré la cécité éthique dont il semblait affecté, Adler ne put manquer de souffrir de la situation isolée d'un pasteur hégélien, responsable de la spiritualité de ses ouailles. Comme le hégélianisme méconnaît l'éthique — pourtant essentielle à la religiosité — il était en proie à une véritable contradiction intérieure : « Se tenir en chaire (donc devant Dieu) pour annoncer une doctrine qu'en homme cultivé l'on croit avoir depuis longtemps dépassée ! Rester au chevet d'un mourant pour lui offrir des consolations que l'on a laissées loin derrière soi ! »¹⁴⁴. C'est pourquoi il aurait choisi de « dépasser » le hégélianisme et de se faire chrétien en effectuant un saut qualitatif vers la subjectivité — lieu du sentiment religieux, par opposition au raisonnement objectif et abstrait de la spéculation.

Adler échoua cependant à compléter cette transition vers une intériorité consciente d'elle-même ; il demeura dans un état d'exaltation religieuse qui ne fit que prolonger son déchirement existentiel. Cela transparaît dans la façon tout extérieure dont il manifesta sa décision : il brûla ses

¹⁴³ *Ibid.*, p. 218

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 182

manuscripts hégéliens, comme s'il suffisait de cela pour changer sa façon de penser. Il n'en subsista pas moins chez lui un désaccord essentiel entre l'intérieur et l'extérieur, dont souffrit aussi la forme de ses écrits, qui furent une tentative de consolider en façade un édifice dont la structure était défaillante : « plus on éprouve le besoin de manifester sa décision avec éclat, moins on a de certitude intérieure. L'extérieur ne correspond pas toujours à l'intérieur ! »¹⁴⁵. Ce principe est avéré chez les ironistes, comme Socrate, qui abuse son interlocuteur par son apparente ignorance, mais il est également vrai des natures immédiates comme Adler, qui se trompa lui-même par manque de probité. Le personnage quémandait semble-t-il la conviction nécessaire pour mener à bien sa résolution et passer du hégélianisme au christianisme ; il brûla ses manuscrits pour se persuader lui-même de la réalité du changement. Ensuite, il se mit à écrire afin d'étayer ses prétentions au moyen de l'accord du grand nombre qui, on le sait, fait figure d'autorité suprême dans le monde moderne¹⁴⁶.

Autrement dit, Adler n'a rien à communiquer au lecteur, mais il a besoin de lui — il est un « nécessaire » : « Chose curieuse, il a une conception, il a une communication à nous faire ; ce sont les hommes, dirait-on, qui ont besoin de lui et de sa ferme conviction — et c'est pourtant lui hélas, qui a besoin d'eux, lui qui veut se convaincre lui-même en convainquant autrui »¹⁴⁷. L'attitude inverse, propre à l'esprit sérieux, serait de cacher en soi-même sa résolution : de garder le silence afin de se mettre à l'épreuve dans le sanctuaire de son intériorité, dont on rejette toute illusion. Avec le temps seulement l'esprit sérieux manifesterait-il au grand jour sa décision — c'est-à-dire une fois qu'elle sera solidement établie dans son for intérieur. En brûlant ses manuscrits, Adler réussit peut-être à se convaincre qu'il a rompu avec la spéculation, mais il y retombe aussitôt lorsque ses allégations sont questionnées par les autorités religieuses : il cherche un accommodement plutôt que de reposer fermement dans la certitude de la foi.

La tension spirituelle qui transparaît dans les écrits subséquents du pasteur révèle l'étendue de son incertitude. Son manque de conviction personnelle provient d'un manque d'unité spirituelle, favorisé par un dédoublement de la personnalité engendré par le mode de pensée

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 185

¹⁴⁶ Nous avons là l'expression du panthéisme qui confond *vox populi* et *vox dei*, accordant l'autorité suprême à une entité immanente et pourtant dépourvue de réalité concrète. De surcroît, l'on aurait oublié la dialectique de l'*autorité qualitative* qui munit l'apôtre d'une autorité d'origine divine lorsqu'il est investi de sa mission sacrée.

¹⁴⁷ *Idem.*

hégélien : d'une part, l'individu serait un vivant et de l'autre, un observateur qui scrute le passé pour le découper en « moments » de l'évolution de sa vie. Le contemplateur bloque cependant l'accès à l'éthique et à l'éthique religieuse, qui présentent au vivant des tâches à accomplir dans le présent : « Dans la mesure où il est un vivant, il doit avancer, dans la mesure où il est un observateur, il doit revenir en arrière : les deux personnages venant à se toucher, la vie s'arrête en effet, car le second, chargé d'inspecter, barre la route au premier, puisqu'ils sont tous deux un seul et même individu »¹⁴⁸. Nous avons là un portrait de la tension spirituelle qui affecte Adler en tant que hégélien et dont Kierkegaard pense qu'il devrait sortir avant de se mettre à écrire, car il touche de trop près à sa propre réalité pour faire office d'auteur authentique. Dans son état, il risque d'entraîner le lecteur dans son exaltation religieuse et de causer ainsi sa perte sur le plan spirituel, où l'égarement consiste à rester hors de soi. Malgré ses études en théologie, son manque d'éducation par rapport à la conceptualité chrétienne porte atteinte à la religiosité d'autrui, car il brouille la doctrine en « émoussant » la qualité paradoxale des catégories transcendantes comme celle de révélation.

Si Kierkegaard s'avère un impitoyable critique envers Adler, il reconnaît cependant que son travail possède un certain mérite : l'authenticité de son saisissement, de l'émotion qui transparait malgré la confusion de ses propos et qui a le pouvoir d'émouvoir le lecteur. La nature immédiate de l'auteur assure également une « impression d'actualité » qui tranche avec le détachement spirituel affectant la plupart des gens, dont la religiosité est projetée dans le passé ou vers l'avenir, mais rarement appliquée au présent ; ils tiennent le religieux à la « distance de l'esthétique », qui en fait une imitation de la réalité. Toutefois, le bouleversement d'Adler ne parvient à maturité ni dans sa vie, ni dans ses écrits ; son manque de discipline intellectuelle ne lui permet pas de développer une méthode dialectique qui puisse encourager son lecteur à emprunter la « voie de la décision » face au devenir chrétien, car lui-même n'a pas complété le processus. En tant qu'auteur, il échoue à rédupliquer cet enjeu dans son œuvre, puisqu'il n'a su pousser jusqu'au bout sa réflexion. Son émotion embrouillée contribuerait davantage à distraire les esprits trop lâches pour se risquer eux-mêmes à effectuer le pas décisif qui tourmente le pasteur.

Au niveau du style poétique, cette tendance se traduit pas une « effervescence » qui stimule, quoique sa valeur esthétique demeure incorrecte puisqu'elle frôle de trop près la réalité de l'auteur ; d'après Kierkegaard, cette promiscuité cause moins la distraction qu'une certaine

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 214

impatience devant les « rouages de sa véritable personnalité ». Par conséquent, son œuvre est empreinte d'une contingence qui fait naturellement partie de la vie d'un homme, mais qui n'a pas sa place dans l'idéalité d'une œuvre poétique, car elle brouille les pistes au lieu de servir le lecteur qui cherche à s'instruire :

Les impressions réelles sont bien, en un certain sens, les plus instructives lorsque, notons-le bien, l'on est soi-même passé maître. Elles proposent des tâches ; mais il n'appartient pas à l'auteur (comme à un phénomène naturel peu rassurant) d'engager le lecteur à se tirer d'affaire tout seul ; il doit au contraire être le maître instruit du résultat, même s'il le cache dans un but maïeutique. Or le Mag. A. n'en est pas instruit, au sens profond du tout et de la continuité ; il n'est pas un écrivain, mais lui-même un problème.¹⁴⁹

2.4 L'auteur inauthentique et le problème de la paternité

Mettre côte à côte les critiques d'Andersen et d'Adler nous révèle que malgré la différence dans les aspirations de ces deux hommes — l'un se veut romancier à succès et l'autre prédicateur chrétien — ils échouent tous deux à remplir leur mission pour une même raison : leur production est inauthentique, car elle cherche son fondement à l'extérieur d'elle-même. Les œuvres trahissent l'embarras où se trouvent les auteurs par rapport à leur propre existence, dont le manque de cohérence n'aurait qu'un seul remède : le développement éthique de la personnalité. À défaut d'une maturité du caractère qui assure à l'homme un solide point d'ancrage dans son intériorité, l'œuvre demeurera indistincte de l'auteur au lieu de posséder une réalité propre, caractéristique d'une véritable création dont le lecteur puisse s'approprier le contenu idéal. Pour Kierkegaard, l'auteur authentique doit s'inspirer du Créateur, qui confère à sa créature une certaine liberté vis-à-vis de lui, sans quoi la genèse serait imparfaite.

David Brezis rapproche quant à lui la question de l'auteur de celle de la *paternité*, car l'empressement à produire peut signifier que l'on rejette vers l'extérieur une attention qu'il faudrait d'abord tourner vers soi-même : « Légitime est la paternité/productivité qui, commençant par s'arrêter à soi, accède d'entrée de jeu à la clarté décisive d'une conclusion : coupable, celle qui,

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 195-196

reportant immédiatement sur ses “rejetons” ce qu’elle devrait d’abord assumer en soi, se perpétue comme une série de prémisses dont la conclusion fait indéfiniment défaut »¹⁵⁰. Kierkegaard lui-même aurait fini par récuser l’idée de la paternité¹⁵¹, afin d’interrompre le « mouvement indéfini de propagation » — ou l’enchaînement sans fin des prémisses — au profit d’une « démarche préalable » de nature éthique : « Ne te semble-t-il pas que pour être père, il te faut avoir atteint cette maturité de posséder vraiment une conception de la vie dont tu te porterais garant jusqu’à oser la transmettre à ton enfant [?] »¹⁵². Celle-ci peut cependant s’éterniser pour ne jamais aboutir à l’engendrement, puisque la quête éthique n’a pas de fin et qu’il vaut peut-être mieux s’abstenir de produire au lieu d’agir en vertu d’une conception inachevée ; il est mal venu de « prêcher à tous les autres une doctrine que l’on ne met pas soi-même en pratique » ou de « gagner le monde entier mais perdre son âme »¹⁵³, selon l’expression de Brezis. Cette réserve par rapport à la paternité n’empêche certes pas Kierkegaard d’envisager la possibilité d’une écriture authentique, car la responsabilité vis-à-vis d’une œuvre littéraire semble moins lourde qu’envers sa progéniture.

¹⁵⁰ David Brezis, *Temps et présence...*, p. 126-127

¹⁵¹ Brezis parle de « rompre avec la faute continuellement répétée du père » (David Brezis, *op. cit.*, p. 127).

¹⁵² *Pap.* XI 2 A 150, cité par David Brezis, *op. cit.*, p. 126

¹⁵³ David Brezis, *op. cit.*, p. 125

CHAPITRE 3

LA FIGURE DE L'AUTEUR AUTHENTIQUE ET LE PROBLÈME DE LA COMMUNICATION ÉTHIQUE ET ÉTHICO-RELIGIEUSE

« Le comment de la vérité est justement la vérité. »

Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*¹⁵⁴

3.1 L'auteur anonyme d'Une histoire de tous les jours

Dès son premier essai littéraire, *Des papiers d'un homme encore en vie*, Kierkegaard fit mention d'un auteur dont il reprendrait l'examen dans la seconde et dernière critique qu'il publia de son vivant : *Un compte rendu littéraire*, paru le 30 mars 1846. Bien qu'anonyme, l'auteur de la nouvelle *To Tidsaldre (Deux époques)* était connu de Kierkegaard, qui avait fréquenté les cercles littéraires de Copenhague et notamment l'entourage de J.L. Heiberg — en ces temps l'homme de lettres le plus influent du Danemark. L'auteur avait commencé sa carrière en publiant *Familien Polonius* dans la revue littéraire *Kjöbenhavns flyvende Post*, dirigée par celui-ci ; la seconde nouvelle, *En Hverdags-Historie*, connut un grand succès et devint un prêtre nom pour les suivantes, auxquelles était rattachée la mention : « par l'auteur d'Une histoire de tous les jours ».

Malgré le mystère entourant son identité, cet auteur n'était pas essentiellement anonyme ; quelque chose de sa personnalité transparaissait d'une nouvelle à l'autre, de façon continue, sans posséder un caractère indiscret comme chez Adler ou Andersen, dont l'œuvre et la vie étaient indissociables. Dans le cas présent, l'anonymat semble dicté par une certaine modestie de l'auteur, de même que par une précaution observée à cause de son sexe ; il s'agissait en fait de la mère de Heiberg : Thomasine Gyllembourg (1773-1856). Kierkegaard y découvre « la perfection même » en qualité d'auteur, car son œuvre est traversée du début à la fin par ce fil d'Ariane qui faisait défaut aux figures précédentes : une *vision de la vie*, acquise avant le début de sa production, dès lors édifiée sur une base solide. Gyllembourg ne devint pas auteure en temps de crise, c'est-à-dire qu'elle ne se mit pas à écrire avant d'avoir sublimé son expérience personnelle sous forme d'une idéalité qui préserve sa vie privée et qui autorise le lecteur à s'en approprier les enseignements.

¹⁵⁴ O.C. XI, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques* (II), p. 22

À titre de critique littéraire, Kierkegaard s'inscrit en faux par rapport à ceux qui ne s'intéressent qu'au succès immédiat, car en publiant son opuscule de façon indépendante, il osa présenter une analyse plus longue et plus poussée que celles que l'on retrouve dans les journaux, garantissant de la sorte son impopularité auprès des lecteurs superficiels¹⁵⁵. Le critique traite son sujet avec la révérence due à une auteure aînée sous l'égide de laquelle il se développa et qui sut faire preuve de fidélité envers elle-même et son public. On trouva pourtant le moyen de lui reprocher son infidélité envers les « exigences du temps » : deux critiques anonymes furent en effet publiées qui, si elles reconnaissent l'importance de l'auteure pour la littérature danoise, prétendaient juger de l'œuvre à l'aune de critères extérieurs : « The first emphasizes the lack of real intrigue and excitement and, in addition, accuses the author of subordinating an idea to character development and plot ; the second review stresses grammatical deficiencies and criticizes the images invoked in the text as sentimental or illogical »¹⁵⁶. Thomasine Gyllembourg aurait en effet négligé de suivre les modes littéraires au cours de ses deux décennies d'activité, mais c'est précisément ce qui fit son mérite aux yeux de Kierkegaard, qui voyait là une fidélité à quelque chose qui se rapproche davantage de l'éternel que des éphémères dictats de l'instant.

3.1.1 La question de la fidélité de l'auteur

La fidélité se pense en premier lieu du rapport entre deux personnes, mais la question se complique lorsqu'elle est appliquée à la littérature, car elle confronte l'auteur à son public et à son époque. Pour qu'un auteur soit authentique, il importe avant tout qu'il demeure fidèle à lui-même, malgré les reproches d'infidélité adressées par les porte-paroles d'une « exigence du temps » eux-mêmes pris à défaut : « Ce que fait le sage, appliquant tout ce qu'il comprend à lui-même et s'y comprenant, s'y soumettant constamment, le jeune homme ne le fait point : il pose l'exigence sans se sous-entendre ni lui-même, ni personne ou presque — telles sont les exigences »¹⁵⁷. Pour

¹⁵⁵ Kierkegaard avait envisagé de publier sa critique littéraire dans la revue *Nordisk Literaturtidende*, mais il s'aperçut vite que ses dimensions ne convenaient pas à un cadre aussi restreint ; une analyse aussi considérable méritait d'être publiée à part : « *item* m'apparut mon inaptitude à écrire dans les journaux » (O.C. VIII, p. 129).

¹⁵⁶ Katalin Nun, « Thomasine Gyllembourg: Kierkegaard's Appreciation of the Everyday Stories and *Two Ages* », dans Jon Stewart (éd.), *Kierkegaard and His Danish Contemporaries, Tome III: Literature, Drama and Aesthetics*, Farnham (England), Ashgate, 2009, p. 158

¹⁵⁷ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 133

Kierkegaard, le reproche d'infidélité adressé à autrui n'est pas le signe d'une plus grande fidélité à soi-même : l'extérieur ne correspond pas toujours à l'intérieur, comme nous l'avons vu chez Adler qui brûla ses manuscrits hégéliens sans parvenir à modifier ses habitudes de pensée.

Le temps passe et l'auteur qui fit un jour l'actualité se voit rapidement entouré par une nouvelle génération, qui pose elle-même ses exigences et marque ainsi un changement d'époque. Si toutefois elle accuse d'infidélité l'auteur aîné alors qu'il est demeuré le même au travers de sa production, il s'agit d'un abus de langage pense Kierkegaard, car il n'est pas dit à quel temps appartient l'auteur. Une « seconde vérification » est nécessaire pour juger de sa fidélité envers son époque, car l'aîné incarnait lui-même en quelque sorte l'exigence du temps dans sa jeunesse, alors qu'il vivait les expériences constitutives de son développement. Il serait illégitime d'exiger de lui qu'il récolte sans cesse de nouvelles prémisses au lieu d'incorporer les siennes dans une vision d'ensemble. Ce processus implique certes un changement, mais celui-ci relève davantage de la transformation que du déplacement propre à la recherche constante de nouveauté.

C'est en comparant deux phases de son existence que l'on pourra déterminer si la personnalité d'un auteur s'est développée selon une cohérence interne, ou si elle s'est modifiée sans justification essentielle :

S'il est vrai que le temps change tout ... ce qui est inconstant, il est vrai aussi que le temps rend manifeste cela même qui n'a pas changé. En l'occurrence, au lieu de plaintes, de reproches, de conflits et de jugements, c'est une réhabilitation qui attend tout homme ferme et fidèle : la seconde vérification dans le temps saura montrer s'il fut infidèle et si l'accusation d'infidélité a eu le pouvoir de le changer ou non.¹⁵⁸

Cette vérification doit permettre d'échapper à la confusion apportée par des considérations extérieures, car seule l'éthique fournirait un critère de fidélité conforme à la réalité¹⁵⁹ : « l'auteur en question est-il resté fidèle à lui-même malgré les exigences du temps, ou a-t-il trahi et lui-même et les devoirs qu'il a publiquement assumés, compromettant ainsi la réalisation d'une légitime exigence ; ou encore n'est-il qu'un charlatan qui, en fin de compte, s'est pris à son propre

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 131

¹⁵⁹ Kierkegaard/Climacus dans le *Post-scriptum*, dit : « La subjectivité est la vérité ; la subjectivité est la réalité » (O.C. XI, p. 43). C'est aussi dans la subjectivité qu'il faut situer la tâche éthique.

piège ? »¹⁶⁰. Tout autre critère de jugement ne rend pas justice à celui qui a traversé les époques sans se dénaturer, faisant de son œuvre un exemple d'humanité qui revêt une valeur éternelle, au lieu d'apprendre au lecteur ce qui est tout juste valable un court instant.

La fidélité de l'auteur de *Une histoire de tous les jours* s'exprime d'après le critique par une conception de la vie qui est présente de la première à la dernière de ses nouvelles, bien qu'on la retrouve à chaque fois transfigurée par l'expression artistique : « La conception de la vie qui sert de support créateur à ces nouvelles reste le même tandis qu'une spirituelle ingéniosité, les ressources acquises par une riche expérience, l'exubérance spontanée d'une sensibilité fertile servent à produire le changement à l'intérieur de la répétition créatrice »¹⁶¹. L'idéalité de cette conception est rendue de façon toujours unique par l'art de l'écrivain, mais tous les éléments de l'intrigue, l'« inquiétude » et l'« apaisement » qui traversent chaque nouvelle obéissent au même principe directeur. De même, l'intensité psychologique — la force des passions à l'œuvre chez les personnages — est invariable d'une œuvre à l'autre, témoignant de la constance de l'artiste.

Du point de vue psychologique, Kierkegaard explique la fidélité de Thomasine Gyllembourg en disant que son œuvre procède d'une « seconde maturité ». Lorsqu'il traite du thème de l'éducation chez le penseur, Bernard Vanderwalle décrit la maturité comme une exigence de conscience de soi, qui dépend du « passage de la dispersion à l'unité de soi » et « de l'immédiateté naturelle à la réflexion de l'esprit »¹⁶². Elle s'oppose à l'enfance dont la vie se joue dans une immédiateté orientée vers le monde extérieur. La réflexion de la maturité renvoie l'individu à lui-même tout en le confrontant à l'éthique, dont la responsabilité tient aussi compte d'autrui : « La maturité substituera au *je veux* de la jeunesse un *tu dois* par lequel chacun comprend que le *je* n'est qu'un *tu* à qui l'éternité s'adresse »¹⁶³. L'exigence de l'éthique fait contrepoids à l'exigence du temps, car elle relève d'une transformation qualitative qui est incommensurable avec l'impatience du public, car elle vise uniquement l'intériorité et fait fi des pressions extérieures, comme le souligne Johannes Climacus dans le *Post-scriptum* :

¹⁶⁰ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 132

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 137

¹⁶² Bernard Vanderwalle, *Kierkegaard : Éducation et subjectivité*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 26

¹⁶³ *Ibid.*, p. 32-33

L'éthique se concentre sur l'individu ; pour elle, la tâche d'un chacun est de devenir un homme intégral, comme elle présuppose que chacun naît avec la possibilité de le devenir. Si nul n'y parvient, cela ne fait rien à l'affaire ; l'exigence est là, et c'est l'essentiel ; et quand, dans leur lâcheté, leur mollesse et leur aveuglement les individus seraient tous d'accord pour renoncer à eux-mêmes afin de devenir *en masse* quelque chose grâce à la génération : l'éthique ne marchande pas.¹⁶⁴

Gyllembourg aurait mis l'éthique au premier plan, car elle publia pour la première fois à l'âge de cinquante-quatre ans, contrairement à des auteurs comme Andersen et Adler, dont la renommée reposait pour Kierkegaard sur le facteur quantitatif d'une productivité précoce. Ces auteurs étaient cependant des « débutants », qui traversaient encore les périodes de crise propres à l'acquisition d'une « première maturité », d'où l'absence chez eux d'une conception de la vie déterminée. Au contraire, l'auteur d'*Une histoire de tous les jours* possédait une compréhension d'elle-même et du monde, acquise au cours de ses nombreuses années d'expérience. Grâce à une réflexion bien orientée, qui vise l'action réfléchie au lieu de se perdre dans ses propres dédales, elle sut en tirer des enseignements qui lui permirent de produire une œuvre authentique :

L'œuvre n'est pas un moment dans son développement propre, mais en mûrissant [l'auteur] produit une œuvre, fruit de l'intériorité. Ce ne sont point le génie, le talent, la virtuosité qui constituent l'œuvre, car l'essence du pouvoir créateur disparaît avec eux ; non, l'œuvre elle-même, la possibilité d'une telle création, est plutôt la récompense accordée par le dieu à l'auteur lorsque, mûri pour la seconde fois, il a gagné une conception de la vie impliquant quelque chose d'éternel.¹⁶⁵

Un tel auteur peut s'avérer utile au lecteur, c'est-à-dire le guider au travers des difficultés de sa propre vie, car il ne cherche plus à développer son individualité en écrivant ; il a trouvé pour lui-même la paix d'esprit avant de se mettre à l'ouvrage. Au lieu du « triste message d'une âme déchirée »¹⁶⁶, la vision de la vie de Gyllembourg constitue donc pour autrui un « havre de paix ».

¹⁶⁴ O.C. XI, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques* (II), p. 46

¹⁶⁵ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 139

¹⁶⁶ « Dieu sait pourquoi d'aucuns se croient obligés de la répandre », dit Kierkegaard (O.C. VIII, p. 139).

3.1.2 Thomasine Gyllembourg dans son rapport au lecteur : l'usage de la persuasion

Ce n'est pas uniquement envers elle-même que l'auteure d'*Une histoire de tous les jours* est demeurée fidèle, bien qu'il s'agisse de la condition première pour une fidélité d'un autre ordre : celle de l'auteur envers son lecteur. Il ne s'agit pas pour l'écrivain de s'ajuster afin de plaire à un lectorat inconstant, mais plutôt de tenir jusqu'au bout les promesses implicitement faites dans ses premières œuvres. Durant presque vingt ans — elle débuta en 1827 avec *Familien Polonius*, pour conclure avec *To Tidsaldre* (Deux époques) en 1845 —, Gyllembourg entretint un rapport de « bonne intelligence » avec ses lecteurs, comparable selon Kierkegaard à un heureux mariage¹⁶⁷, car l'*Histoire de tous les jours* a pour effet de réconcilier ses lecteurs avec le réel.

En vertu de la conception de la vie qui soutient toute son œuvre, l'auteure se rattache de façon essentielle à la réalité qui est aussi celle du lecteur : ceci explique l'intimité qui les relie l'un à l'autre, alors même que l'œuvre, qui d'une part crée le lien, s'interpose entre eux pour les préserver de toute indiscretion. Conformément à la modestie de son sujet, elle se penche sur le vécu de personnalités telles qu'on pourrait en rencontrer à n'importe quelle époque, mais dont les actions reflètent les dispositions intimes autant que les circonstances extérieures. Malgré son apparence anodine, un tel sujet ne manque pas d'intérêt pour des hommes vivants qui sont en proie à des passions semblables. L'auteure les met donc en scène, mais avec la distance de la fiction, qui rassure autant qu'elle encourage à comprendre l'idéalité des situations. Elle dépeint aussi bien les « vicissitudes de la vie » que l'« heureuse chance », et si ses personnages s'achoppent à quelques difficultés qui peuvent sembler sans issue, ses récits montrent comment tout finit par s'arranger avec le retour d'une « paisible joie de vivre ».

Une histoire de tous les jours est ancrée dans la réalité, mais elle n'en est pas prisonnière, à l'instar des œuvres d'Andersen, dont le désaccord avec la vie provient de son incapacité à s'élever au-dessus des difficultés de l'existence. Au contraire, la familiarité de Thomasine Gyllembourg avec le quotidien est accompagnée d'une « distante élévation », signe d'une compréhension supérieure qui mate les conflits. La vision de l'auteure est donc à la fois très proche du réel, mais toujours maintenue à distance par une idéalité qui lui permet de faire abstraction d'elle-même dans ses œuvres. Ainsi encourage-t-elle le lecteur à s'appropriier les

¹⁶⁷ Pour Kierkegaard, le mariage est le symbole de la vie éthique, dont il exprime la double responsabilité : envers soi-même et envers autrui.

enseignements contenus dans ses livres sous le couvert de situations fictives. C'est également ce que fit Kierkegaard au moyen de la pseudonymie, qui selon le terme de Vanderwalle sert de « médiation pédagogique »¹⁶⁸ entre le discours anonyme de l'époque et l'affirmation du « Je ». Les pseudonymes s'annoncent comme des personnages singuliers, de la même manière que les nouvelles de Gyllembourg présentent des situations particulières, mais tous deux ont pour objectif de représenter une « modalité universelle de l'existence » : « Chaque personnage possède le statut d'une idéalité, au sens où il représente une modalité possible de l'existence. Il représente non une existence particulière, empirique, mais une possibilité idéale de l'existence »¹⁶⁹.

En retour de sa propre constance, Gyllembourg se mérita la fidélité de ses lecteurs, qui ont toujours espéré la parution de ses œuvres, sans faire preuve de l'impatience caractéristique de l'exigence du temps. L'accueil dont elle fit l'objet au cours de sa carrière est marqué par une continuité analogue à celle de son travail, mais également liée au fait qu'elle écrivait avant tout pour le petit public danois. Si, du point de vue de la diffusion, un lectorat aussi peu nombreux semble désavantageux, Kierkegaard y trouve une large compensation dans le fait que l'auteure entretient une relation d'autant plus personnelle avec ses lecteurs, car ses œuvres sont susceptibles de prendre une signification spéciale dans leur vie : « y a-t-il quelque part un vrai lecteur de la littérature danoise qui, de façon ou d'autre, n'a vu l'une de ces nouvelles mêlée aux souvenirs de sa propre vie, qu'elle ait d'ailleurs eu pour lui un sens particulier ou une importance dans telle situation chère à son cœur ? »¹⁷⁰. Autrement dit, en renonçant à l'aspect quantitatif propre à la « manie de la diffusion », l'auteure ménage une plus grande qualité dans son rapport au lecteur qui, en lisant ses livres, prendra davantage conscience de son individualité au lieu d'être noyé dans la masse abstraite du public.

En vertu de cette bienveillante mais discrète intimité, l'auteure d'*Une histoire de tous les jours* acquiert une certaine influence sur la vie de ses lecteurs, car si les aspects particuliers de l'histoire appartiennent à la sphère de l'imaginaire, les enseignements généraux qu'elles contiennent peuvent néanmoins résoudre des tensions réelles. Ce n'est pas à proprement parler sa supériorité en tant que nouvelliste qui donne à l'auteure un tel pouvoir, mais plutôt la vision

¹⁶⁸ Cf. Bernard Vanderwalle, *op. cit.*, p. 45

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 43

¹⁷⁰ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 141

de la vie qui est partout en action dans ses œuvres. Sans elle, les aspects contingents du récit prendraient le dessus, trahissant l'absence d'un sens qui leur assigne une place déterminée et provoquant ainsi la confusion au lieu d'un effet salutaire :

Il arrive souvent, en effet, qu'après avoir fait connaissance avec dix-sept personnages d'une nouvelle, [...], l'on finisse gros Jean comme devant parce que, considérée dans son ensemble, la nouvelle s'achève dans l'incohérence faute d'une conception de la vie et que la connaissance de ces nombreux personnages ne vous apporte pas plus, quant à l'essentiel, que si l'on vous avait présenté dix-sept personnes au cours d'une soirée.¹⁷¹

De telles connaissances sont dépourvues d'intérêt profond, car elles ne sont pas reliées entre elles par une explication d'ensemble qui soit utile à la vie et qui puisse demeurer essentiellement la même si l'on change les personnages, les lieux et les événements de l'histoire. À ce titre, le récit de *To Tidsaldre* fournit un exemple probant, car au sein d'une même nouvelle se trouve une répétition de ce qui constitue l'essence de la conception de l'*Histoire de tous les jours*, à deux époques fondamentalement différentes.

Le pouvoir caractéristique de Gyllembourg comme auteure se définit par l'usage de la *persuasion* ; il s'agit d'un art autrement difficile par rapport à celui du poète, dont l'œuvre captive l'imagination. Le registre du poète peut être « aigu », ou « grave », c'est-à-dire toujours situé dans les extrêmes de la sensibilité humaine, exaltée ou dramatique. Cependant, le poète ne possède pas le « registre intermédiaire », qui est celui de la persuasion et qui correspond à ce que sont en réalité les hommes, dont la vie est à la fois tissée de tragique et de comique. L'auteure qui sait user de ce registre peut donc toucher son lecteur jusque dans l'apparente insignifiance du quotidien, auquel elle confère plus de profondeur en renvoyant à l'intériorité, au lieu de se concentrer sur l'impression produite par une exagération pathétique.

Cette position intermédiaire face au réel est située aux confins de l'esthétique et du religieux : d'une part, elle est plus proche du réel que le poète, car sa perception n'est pas biaisée par l'imagination : « Là où cesse la poésie proprement dite : là commence l'auteur. La poésie, en effet, ne nous réconcilie pas essentiellement avec *la réalité*, elle nous réconcilie avec l'idéalité

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 142

de l'imagination en passant par cette dernière ; mais cette réconciliation est précisément, dans l'individu réel, le nouveau conflit avec la réalité »¹⁷². Au lieu de cela, l'écrivaine transmet sa connaissance des souffrances liées à l'authentique vie humaine ; celles-ci ne peuvent être fidèlement rendues par la poésie, de même qu'elles ne peuvent être soulagées par elle que de façon illusoire, car il s'agit de faire face à l'adversité du réel au lieu d'y échapper par une porte latérale, explique Lee Barrett : « The poet's life-view is an escape from the disappointments of actuality into the realm of imaginative possibility, into an ideal world constructed by the poet himself. The reflective aesthete abandons actuality in favor of possibility, contemplating ideals rather than actualizing them »¹⁷³.

D'autre part, les situations exposées dans *Deux époques* ne relèvent pas du domaine religieux, car malgré l'élévation de son point de vue, la nouvelle ne présente pas la transcendance comme seule issue à la souffrance ; la solution qu'elle propose de façon implicite opère comme un retour à la réalité, dont l'adversité nous détourne. On peut cependant rapprocher la conception religieuse de celle du récit, car toutes deux prônent la résignation. Pour illustrer cette idée, Barrett fait appel à la figure du « chevalier de la résignation » dans *Crainte et tremblement*, c'est-à-dire au jeune soupirant de la princesse qui abandonne tout espoir de l'obtenir en ce monde. Il choisit néanmoins de continuer à vivre de son amour, malgré la rupture avec le réel qui donne à son pathos l'accent religieux de la transcendance :

The intensity and constancy of his love no longer require actual contact with, much less possession of the princess. The swain gains an insight into his own subjectivity, recognizing that the internal powers of his love can sustain themselves whether fortune grants him the princess or not. He has won an enduring happiness that the world cannot disturb, and thus reveals that he has made the "infinite movement". Immediacy has been completely shattered; actuality no longer determines him at all.¹⁷⁴

Le jeune homme est donc auto-suffisant dans son amour et la permanence de sa passion l'immunise contre toute influence extérieure, puisqu'elle revêt en lui la forme de l'éternel.

¹⁷² *Ibid.*, p. 138

¹⁷³ Lee Barrett, « Two Ages : An Immediate Stage on the Way to the Religious Life », dans Robert L. Perkins (éd.), *International Kierkegaard Commentary : Two Ages*, Macon (GA), Mercer University Press, 1984, p. 63

¹⁷⁴ *Idem.*

Dans les œuvres de Gyllembourg, la résignation prend une forme différente, car elle n'implique pas un rejet de la temporalité au nom de l'infini, comme le démontrent les héroïnes de *Deux époques*, Claudine et Mariane, dont le pathos romantique est le même, quoiqu'il s'exprime différemment en raison de la pression exercée sur elles par les circonstances de leur époque respective : « Claudine continues to long for the apparently hopeless union with Lusard, while Marianne, although quietly resigned to her separation from Bergland, still dreams of marriage to him. Possession of the beloved object, although its unavailability is recognized, is still the focal point of the pathos »¹⁷⁵. La différence avec le jeune homme réside dans leur attitude face au réel : alors que le premier y renonce entièrement, le pathos des deux femmes reste orienté vers l'objet extérieur de leur passion. Elles ne se coupent pas du monde pour plonger en elles-mêmes et donner à leur amour une valeur transcendante ; l'insatisfaction de leur désir crée seulement une brèche partielle avec le monde, car l'espoir leur est encore permis. C'est pourquoi elles évitent d'universaliser leur déception pour l'étendre à l'ensemble d'une vie qui recèle encore des consolations, comme la maternité de Claudine.

L'immédiateté est étrangère à la persuasion, car elle précède l'apparition de la césure qui doit être guérie par une vision de la vie. Avant qu'elle ne puisse s'exercer, la persuasion implique certes une « difficulté préalable », c'est-à-dire une rupture avec le bonheur immédiat, mais elle n'exige pas que la personnalité primitive renonce à son rapport immédiat (au sens de non-réflexif) avec le monde. Il y a donc une transformation de l'immédiateté originale, mais non un exil du domaine de l'immédiat, car le mouvement est provoqué par la situation extérieure au lieu d'être l'objet d'une décision qui apporte un changement qualitatif profond : « Although a reflection upon the self and its world and a choice of that world are present, both the self and the world that are the objects of reflection and choice are the self and the world of actuality »¹⁷⁶.

Située entre l'esthétique et le religieux, la persuasion n'est pourtant pas désignée comme « éthique », ainsi que l'on pourrait s'y attendre en vertu de la doctrine kierkegaardienne des stades successifs de l'existence. Son domaine est à la frontière de l'esthétique, car il réunit les registres extrêmes de l'expression poétique dans une unité supérieure. Cependant, le point de vue de Gyllembourg s'élève au-dessus de l'immédiateté pour y retomber aussitôt — pour

¹⁷⁵ Lee Barrett, *op. cit.*, p. 64

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 66

effectuer un retour à la primitivité¹⁷⁷, comme dirait ailleurs Kierkegaard. Il ne médiatise pas la rupture avec le bonheur immédiat au moyen d'une idéalité ou de possibilités nouvelles, donc l'individu n'y connaît pas le vertige angoissant de la responsabilité éthique. La conception de *Deux époques* ne correspond pas à une éthique de la collectivité, qui est universelle, générale, mais elle possède une éthique secrète, qui est celle de l'individu singulier, fidèle à soi-même et à son amour malgré l'adversité. C'est pourquoi Kierkegaard, s'il désigne la position de l'auteure comme esthétique, reconnaît dans la résignation une religiosité en puissance ; nous nous trouvons déjà aux portes de l'éthico-religieux, centré sur l'Individu, mais le regard est orienté vers le monde et non vers Dieu.

La conception de la vie qui transparait chez les héroïnes de Gyllembourg serait également celle de l'auteure, pense Kierkegaard. Elle fait appel au *bon sens*, qui transfigure la souffrance en trouvant son aspect clément ; à la *patience*, qui espère toujours un retournement de fortune ; à la *résignation*, qui renonce peut-être au complet bonheur, mais découvre néanmoins dans ce qui est « un peu moins bien » quelque chose de « presque aussi bien », etc. La persuasion se présente donc comme une « voie » tracée par la conception de la vie afin de nous réconcilier avec la réalité où nous nous trouvons déjà. En passant par la fiction, l'auteure se rapproche du poète, car elle construit un monde imaginaire dont le fondement est pourtant tiré de l'expérience réelle. La vision de l'auteure provient en effet de son vécu personnel, dont le secret demeure entier afin de ne pas inciter le lecteur à tomber dans le piège des comparaisons. D'après cette acception, la persuasion n'est pas un rapport entre deux personnes, car l'auteure s'efface derrière son œuvre ; c'est la conception de la vie qui s'adresse au lecteur pour le persuader. Le mouvement qui en résulte est donc stationnaire, car il reste campé dans la réalité tout en la transformant au lieu de changer de sphère ; la lecture de *Histoire de tous les jours* altère la perception de l'homme pour lui redonner courage : « Comme la tige brisée d'une fleur se redresse lorsqu'elle est soutenue par un tuteur, jusqu'au retour de ses forces et malgré la trace persistante de la déchirure : ainsi de cette conception de la vie où s'appuie l'âme blessée jusqu'au moment où elle se relève »¹⁷⁸.

Partout présente dans les œuvres de Thomasine Gyllembourg, dit Kierkegaard, la persuasion se rattache en tout premier lieu à l'*individualité* : elle dissout la foule et triomphe des

¹⁷⁷ Cf. O.C. XIV, *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*

¹⁷⁸ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 144

« exigences du temps », car elle arbore déjà un trait religieux en se penchant sur la catégorie décisive de cette sphère. La vision de la vie de l'*Histoires de tous les jours* apporte en effet sa consolation au bouleversement qui frappe l'âme individuelle et qui, comme ce fut le cas pour Adler, extirpe l'homme de l'abstraction dans laquelle il est plongé par les tendances de son époque. Aucun génie ne pourrait exercer une telle maîtrise sur sa production, car ce statut relève d'une détermination immédiate qui ne permet pas d'acquérir la maturité essentielle à la persuasion. Les œuvres de Gyllembourg transpirent quant à elles d'une passion propre à l'éthique de la personnalité, de la réalité, mais non à celle du général, de l'abstraction. Cette éthique est transmise de façon indirecte : « La maîtrise de sa production consiste en ce que, nulle part enseignée, cette conception est partout appliquée, réelle ; en ce qu'à travers la transparence de l'événement et du personnage, l'on gagne le calme auquel aboutit la nouvelle »¹⁷⁹.

Deux époques se caractérise donc par la modestie de son point focal qui souligne en même temps le grand art de l'auteure ; ayant acquis dans sa maturité une maîtrise des pôles opposés de l'idéalité, elle donne au plus infime détail une importance significative qui éclaire la réalité de la lumière de la compréhension. Elle y parvient justement en donnant à chacun son dû : gardant pour elle ce qui lui appartient personnellement, elle accorde à ses personnages une vie propre. Sous le signe de l'idéalité, les informations qui composent la trame du récit excèdent l'insignifiante énumération de faits qui caractérise une attitude formaliste — agir « pour la forme » sera toujours une caricature de l'intériorité. Chez elle, le plus banal des éléments rappellera la « plénitude poétique » octroyée à la vie par une personnalité profonde et authentique qui mûrit en s'intériorisant.

L'idéalité confère à l'auteure une « attitude objective », c'est-à-dire une certaine distance par rapport à sa subjectivité qui permet à l'œuvre de toucher au général, susceptible de trouver un écho dans l'esprit du lecteur : « Plus un homme a, dans le silence, d'idéalité ou d'idée, plus il s'avérera capable, même dans le commerce quotidien, de renouveler la vie de tous les jours et des gens ordinaires de manière à toucher, apparemment, que de loin tel ou tel fait précis »¹⁸⁰. L'*Histoire de tous les jours* renvoie aussi au religieux par son pouvoir d'édification, propre au véritable art poétique qui sublime les faits isolés de la vie, éclairés par la conception de

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 139

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 218

Thomasine Gyllembourg : « celle de l'individu qui a achevé la course et gardé la foi »¹⁸¹. Cette formule est tirée des *Papiers d'un homme encore en vie*, où l'on trouve déjà dans son essence l'analyse kierkegaardienne de son œuvre d'écrivaine¹⁸². En fin de compte, le critique fait preuve ici de la même constance que l'auteure ; la nouvelle *Deux époques* semble être une occasion pour lui de répéter sous une forme nouvelle la même idée.

3.1.3 La conception de la vie dans la nouvelle *Deux époques*

Conformément au titre *To Tidsaldre*, la nouvelle compare deux époques successives : celle de la Révolution française — dont les conséquences ébranlèrent toute l'Europe — et celle que nous appelons l'époque moderne, où vit Kierkegaard. Il ne s'agit pas pour l'auteure d'en fournir une critique, mais plutôt de les caractériser avec une certaine impartialité qui ne s'attache pas à révéler sa perspective personnelle. Le contexte historique est cependant d'une importance plus grande que le simple arrière-plan servant à présenter des caractères humains, car il possède lui-même une idéalité dont les deux périodes représentent pour ainsi dire les pôles opposés ; l'influence de l'époque sur la vie des personnages permet aussi de les comparer. La nouvelle n'est donc pas focalisée sur les événements politiques extraordinaires de la Révolution, ni sur leurs conséquences, mais plutôt sur leur « reflet » dans la vie privée, domestique et familiale. Comme l'indique Thomasine Gyllembourg dans la préface de l'œuvre, on y perçoit la Révolution à travers les pensées et les opinions des individus qui en sont affectés malgré eux :

Le pouvoir qu'exerce l'esprit de ce temps sur les sentiments les plus profonds des individus, leur vie privée, intime, les jugements qu'ils portent sur eux-mêmes et sur les autres, les violents contrastes qui soulignent les passions humaines, les vertus et les faiblesses, exactement les mêmes *malgré* la différence des époques : voilà ce dont j'ai voulu donner une description étayée sur mon expérience propre et celle des autres.¹⁸³

Chaque époque est donc dépeinte dans sa différence spécifique qui constitue son « fond substantiel », mais le véritable sujet serait la répétition d'une génération à l'autre des passions

¹⁸¹ O.C. I, *Des papiers d'un homme encore en vie*, p. 80

¹⁸² Cf. O.C. I, *Des papiers d'un homme encore en vie*, p. 76

¹⁸³ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 234

essentielles de l'être humain. Ainsi, la première partie de la nouvelle, intitulée « l'Époque de la Révolution », semble à première vue trouver là son thème principal, mais les préoccupations politiques sont vite éclipsées par l'histoire de Claudine et de son amour pour Lusard, un jeune partisan de la légation française au Danemark. La seconde partie décrit quant à elle une époque qui ne connaît plus l'exaltation des grandes catastrophes, mais présente une nouvelle histoire d'amour entre Mariane et Ferdinand Bergland, autour de laquelle gravitent certains personnages de la première partie — quoique d'un âge plus avancé — car l'action se déroule encore chez la famille Waller.

Une analyse psychologique des personnages révèle par ailleurs que tout ce qui est décisif dans leur comportement est déterminé par des « prémisses individuelles », au lieu d'illustrer directement les mœurs de l'époque. S'il en était autrement, l'auteure s'éloignerait de son sujet : les personnages seraient alors de simples exemples décrivant l'époque, au lieu de refléter celle-ci dans leur vie quotidienne. La psychologie de l'individu sert donc l'« instance intermédiaire », qui permet un échange constant entre les déterminations générales de l'époque et celles de la vie de tous les jours. Le caractère de l'époque joue également son rôle quant à la forme du conflit, mais toujours selon une « double transparence » qui accorde sa juste place aux personnalités mises en scène : « La détermination de l'époque exige l'instance intermédiaire de l'individualité, la détermination de celle-ci exige l'instance intermédiaire de l'époque ; telle est la transparence où s'inscrit la tâche d'un nouvelliste qui se propose de dépeindre le reflet d'une époque dans la vie domestique »¹⁸⁴.

D'après Kierkegaard, cette transparence pénètre chaque élément du récit ; rien n'est fortuit. Cependant, le talent de l'auteure réside dans sa capacité à masquer ses intentions, bien qu'on sente leur présence dans chaque détail : « plus on lit cette nouvelle, plus on s'émerveille de l'ingéniosité de cet auteur capable d'agencer les situations avec tant d'art qu'elles offrent une excellente occasion d'établir des comparaisons, comme du naturel qui lui permet de dissimuler ce procédé. La place qu'elles occupent dans le contexte de leur partie est en effet si rigoureusement exacte qu'elle ne paraît nullement intentionnelle¹⁸⁵ ». La maîtrise littéraire de Gyllembourg l'autorise à marquer de façon indirecte les différences entre les personnages ; l'auteure s'applique à les décrire, mais toujours sous le couvert du récit, en élaborant au fil de

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 168

¹⁸⁵ *Ibid.*, note p. 158

leurs interactions un « rapport de proportion » qui fait d'un personnage la caricature ou la satire de l'autre. C'est au critique qu'il revient de présenter directement le résultat, qui est connu de l'auteure malgré sa discrétion. Son art revient donc à ne rien laisser au hasard et c'est grâce à sa vision de la vie qu'elle confère cette unité à son travail :

Il ne reste aucun élément obscur qui nous rend sceptiques, nul arriéré que seul pourrait couvrir quelque fictive avance poétique puisée aux fonds énormes de l'imagination ; l'impression générale qui se dégage du dénouement unit au contraire le lyrisme où s'exprime l'étonnement devant les cheminements de la Providence à la raison consentante qui dit : il ne pouvait en être autrement.¹⁸⁶

L'auteur authentique adopte en effet le rôle de la providence lorsqu'il produit ; il libère de lui ses personnages, de même que Dieu accorde aux hommes le libre arbitre. À titre de créateur, le poète est donc à l'image de Dieu, dont la perfection est la même lorsqu'il crée que lorsqu'il subsiste, dit Kierkegaard. Ainsi, pour décrire l'œuvre de Gyllembourg, il qualifie de « subsistance » la conception de la vie qui assure à l'ensemble une continuité, quoique l'inspiration poétique donne à chaque récit son caractère propre. Sans une telle vision, l'œuvre de l'écrivaine serait marquée par la disparité — signe qu'elle se contredit elle-même, car au lieu de « reproduire sa propre authenticité dans la répétition », elle ne ferait que *produire* pour masquer son manque d'originalité et s'enliserait ainsi dans la confusion.

3.2 Lessing et la dialectique de la communication indirecte

Contrairement à tous les exemples donnés jusqu'à présent, le dernier modèle de l'auteur authentique est présenté par un pseudonyme : Johannes Climacus. Cet auteur fictif auquel Kierkegaard attribue les *Miettes philosophique* et le *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques*, est peut-être le pseudonyme dont le point de vue se rapprochent le plus de la position de l'auteur en chair et en os ; il se présente comme un « penseur privé » — ainsi renonce-t-il à toute prétention dans le domaine de la spéculation — dont le rôle serait de soulever le problème fondamental du devenir chrétien. C'est d'ailleurs dans le *Post-scriptum* qu'il revendique auprès du public danois la paternité des divers pseudonymes. Si l'on conserve à l'esprit

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 156

cette nuance, il n'y a donc pas d'incohérence à traiter du « témoignage de gratitude » de Climacus envers Lessing en parallèle des critiques orthonymes de Kierkegaard.

Une seconde distinction doit être faite quant au texte lui-même, car il ne s'agit pas d'une critique littéraire proprement dite ; sur un « ton badin » caractéristique du modeste statut de penseur privé, Climacus se concentre sur le problème sous-jacent au rôle de l'auteur : celui de la communication. L'attention portée à la production de Lessing n'y est donc pas aussi centrale que dans les autres critiques, bien qu'elles aussi comportent des développements qui digressent par rapport au sujet annoncé¹⁸⁷. Dans le cas présent, l'accent porte davantage sur la démarche de Climacus, dont l'aspiration principale serait de se comprendre lui-même en tant qu'auteur. Lessing l'aide de façon indirecte à saisir la difficulté qu'il ne s'attribue pas le mérite de pénétrer par lui-même, mais son ignorance n'est que feinte ; le recours à l'auteur sert davantage à éviter un exposé direct au sujet de la communication existentielle, comme le suggère Alastair Hannay : « Lessing provides just the basis Climacus needs to go on to discuss, in apparently objective terms, the nature of subjective thought »¹⁸⁸. Il ne s'agit donc pas du Lessing historique, bien que les propos de Climacus à son sujet soient tout-à-fait plausibles, car il est de toute façon impossible de dépeindre fidèlement un penseur subjectif : « Whether or not the portrayal is true, there is a sense worth noting in which any portrait of a subjective thinker cannot help but be a fiction »¹⁸⁹.

Ce qui intéresse Climacus chez cet auteur est qu'il évite tout « commerce immédiat » avec autrui, en particulier sur le terrain religieux, où il s'isole dans la subjectivité. En tant qu'auteur, Lessing s'oppose à toute comparaison avec autrui, qu'il cherche à libérer face à lui pour conserver sa propre liberté : « Toutes ces relations banales et commodes entre esprits plus ou moins distingués dont l'un est génie, maître, et l'autre, disciple, commissionnaire, homme de peine, etc., n'ont pas cours ici. Si je voulais à toute force être disciple de Lessing, je ne le pourrais pas, il y a mis obstacle »¹⁹⁰. Par conséquent, il est impossible de trouver chez Lessing le moindre « résultat » en matières religieuses, car il a perçu les catégories existentielles dont relève cette sphère en ce qui concerne la part de l'homme, qui est individuelle et subjective. La pensée de Lessing ne se prête

¹⁸⁷ Il faut toutefois s'attendre, lorsqu'on lit Kierkegaard, à ce que le sujet véritable ne soit pas tout-à-fait celui qu'il nous présente, conformément à la dialectique de la communication indirecte qui nous intéressera ici.

¹⁸⁸ Alastair Hannay, *op. cit.*, p. 284

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 286

¹⁹⁰ O.C. X, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques*, p. 68

d'ailleurs nullement au « rabâchage », auquel s'adonnait par exemple Heiberg, qui ne distinguait plus la vocation philosophique originale de l'effort de vulgarisation.

Climacus ne peut savoir avec exactitude si les mérites accordés à Lessing sont avérés, car la forme de sa communication préserve le secret propre à la sphère religieuse, qui ne concerne jamais que l'homme seul et non la foule. Il croit néanmoins que Lessing traduisait dans sa relation avec autrui l'essence même de son rapport personnel avec Dieu : il évitait de s'ériger en autorité pour ne pas bloquer le passage à son prochain, qui doit se tourner par lui-même vers l'éternel s'il ne veut pas être victime d'une illusion. Si un penseur comme Lessing se mêle d'écrire, ce n'est donc pas afin de guider les autres sur la voie de la subjectivité, car il s'agirait d'une contradiction : il sait que philosopher revient à s'adresser à des existants et qu'en ces matières, l'auteur doit constamment penser au récepteur de la communication et veiller à ne pas l'induire en erreur.

Pour Kierkegaard et Climacus, la communication n'est pas forcément explicite ou directe : il existe un autre type de communication, indirecte, qui permet à l'émetteur de « s'entretenir en privé avec l'idée », tout en permettant au récepteur de faire de même. C'est ce genre d'intention qu'il prête à Socrate, comme à Lessing : « nul n'a pu et ne peut agir avec plus de circonspection que Lessing dans la tâche plus ardue de se taire tout en parlant »¹⁹¹. Ici, la dialectique de la communication est paradoxale, mais non contradictoire, si l'on tient compte du fait que dans le domaine éthico-religieux, aucune certitude n'est possible. L'on ne cherche pas à communiquer un savoir, mais bien un *pouvoir* : celui d'être authentiquement soi-même et enfin de se rapporter à Dieu de façon véridique. La vérité que l'on veut communiquer est une vérité d'appropriation puisque, comme le dit Climacus : « tout recevoir est un produire »¹⁹².

3.2.1 Double caractère de la pensée et du penseur

La question qui nous préoccupe ici est celle de la *forme* de la communication, dans la mesure où elle reflète la réalité du penseur subjectif dans la sphère religieuse. En premier lieu, il faut donc examiner comment la pensée subjective entre en lien avec le penseur, par opposition à la pensée objective, indépendante du sujet pensant. La pensée subjective relève de la *réflexion de l'intériorité*, qui en fait la possession exclusive du sujet, pour qui cette pensée reflète le mouvement

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 64

¹⁹² *Ibid.*, p. 74

de son existence. Par suite, elle ne peut donner naissance à un « résultat » sans se dénaturer, car son essence est d'être toujours en devenir, au lieu de rester figée sous une forme transmissible à autrui comme un objet de savoir. La forme de la communication doit alors traduire le rapport d'existence tout personnel qui relie le sujet avec l'idée : « Comme le sujet existant est existant (et c'est le lot de chacun, sauf des objectifs qui ont pour milieu l'être pur), il est en devenir. Et de même que la communication doit essentiellement se modeler sur son existence personnelle, de même sa pensée doit correspondre à la forme de son existence »¹⁹³.

La distinction entre la pensée objective et subjective correspond à celle qui oppose le *penseur positif* au *penseur négatif*. Pour Climacus, dès que l'on excède les limites d'un système abstrait comme celui de la logique¹⁹⁴, la pensée positive ne peut être que fausseté, car un savoir positif ne rend pas compte de la dualité essentielle de la pensée :

Tout ce positif, en effet, n'exprime pas l'état où le sujet qui connaît se trouve dans l'existence ; par suite, il concerne un sujet objectif fictif, et quand on se confond avec un pareil sujet, on est bel et bien dupe. Tout sujet est un sujet existant, lequel, par suite, doit essentiellement s'exprimer dans tout ce qu'il connaît, et s'exprimer de façon à interdire toute illusoire conclusion de certitude sensible, de savoir historique, de résultat fantôme.¹⁹⁵

Contrairement à la sphère de l'infini qui autorise la certitude, la sphère temporelle ne génère que des savoirs d'approximation. Un homme existant n'a cependant pas accès à la certitude infinie, si ce n'est dans sa propre réalité, mais alors elle ne peut être partagée avec autrui.

Si les penseurs positifs sont dupes de leur savoir objectif par rapport à l'existence, les penseurs négatifs possèdent toutefois quelque chose, c'est-à-dire leur rapport au négatif, qui est une donnée omniprésente dans la réalité où rien n'est permanent ; le seul moyen d'éviter l'erreur est de prêter sans cesse attention à la négativité de l'existence. En effet, seul Dieu connaît la

¹⁹³ *Ibid.*, p. 76

¹⁹⁴ Pour Kierkegaard/Climacus, il ne pourrait s'agir d'une logique comme celle de Hegel ; celle-ci voudrait inclure le mouvement, qui relève de l'existence, alors qu'un tel système fait abstraction de l'existant, donnant naissance à une contradiction : « On ne nie pas que la pensée objective n'ait sa réalité ; mais elle est une erreur à l'égard de toute pensée où il s'agit d'accentuer la subjectivité. Un homme a beau s'occuper toute sa vie de logique, il n'en devient pas pour autant la Logique ; il existe personnellement dans d'autres catégories » (O.C. X, p. 88).

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 77

certitude infinie ; pour lui, l'existence peut être un système, car il se situe au-delà. L'homme comme « synthèse subjective » est un esprit infini existant, qui n'est pas éternel, mais bien de nature temporelle : « L'infini et l'éternel sont la seule chose certaine, mais, se trouvant dans le sujet, elles sont dans la réalité et la première expression de ce fait en est le caractère trompeur et cette formidable contradiction de l'éternel en devenir qui se pose en fait »¹⁹⁶. Toute assurance positive de la part d'un penseur se présente comme un oubli ou une incompréhension de ce fait. En somme, la pensée subjective est en devenir constant, car tel est le cas du sujet pensant ; dans son intériorité s'exprime la vie de l'éternité, dont il participe en tant qu'Individu créé à l'image de Dieu. Il s'agit pourtant d'un paradoxe, car l'existant est également un être fini dont la mort peut intervenir à n'importe quel moment, conformément à la « ruse de l'infinité », qui arrache toute certitude à l'homme existant.

La pensée objective se communique directement, car elle ne relève pas comme la pensée subjective du *secret essentiel*¹⁹⁷. Dans le domaine de l'objectivité, le secret n'existe que de façon accidentelle et transitoire, c'est-à-dire que son contenu est directement intelligible. Cependant, une vérité d'appropriation est essentiellement secrète en vertu de la dialectique de l'intériorité : ainsi de la conception de la vie de Socrate, qui suivait la consigne de son démon lui ordonnant de s'isoler en lui-même. Seule la *maïeutique* lui permet d'aider autrui à gagner une conception analogue, car la forme négative de cette méthode traduit le rapport personnel du sujet avec l'idée : « La connaissance directement inexprimable parce que l'essentiel en est l'appropriation fait qu'elle devient un secret pour quiconque n'est pas semblablement par lui-même doublement réfléchi ; mais cette forme, étant la forme essentielle de la vérité, fait que celle-ci ne peut pas être exprimée autrement »¹⁹⁸. Le travail d'appropriation de la part du récepteur est un « effort personnel et total », qui a pour effet de l'affranchir de l'objectivité en creusant son intériorité ; c'est en parcourant le chemin qu'on parvient à le connaître et aucun intermédiaire ne remplacera ce processus aussi longtemps que l'homme existe.

Pour offrir son enseignement à autrui, le penseur subjectif doit être aussi négatif que positif ; comme un disciple, il pratique toujours l'effort, bien qu'en un sens il soit également le maître informé de la négativité de l'infini dans le réel. Socrate ne s'intéressait qu'aux choses

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 77-78

¹⁹⁷ Au sujet du secret essentiel, Climacus écrit : « Tout le subjectif qui, par son intériorité dialectique, se soustrait à la forme d'exposé direct, est un secret essentiel » (O.C. X, p. 76).

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 75

humaines, par opposition aux sciences positives, qui sont un produit de l'imagination. C'est pourquoi il s'exprimait de façon ironique, de manière à traduire l'ambiguïté de l'existence ; la forme de son expression correspondait à la négativité de sa pensée, elle-même tirée de celle de la vie : « Le penseur subjectif existant qui a l'infinité en son âme l'a toujours, et c'est pourquoi sa forme d'expression est aussi toujours négative. Alors, quand il reproduit de façon vraiment existentielle la forme de la vie dans son existence, il est comme existant toujours aussi négatif que positif, car sa positivité consiste dans le travail continu d'intériorisation où il a une connaissance du négatif »¹⁹⁹. L'*ignorance* est la forme sous laquelle Socrate rendit l'idée de l'infinité, afin de pouvoir la verbaliser.

Comme Socrate, Lessing pratiquait l'effort infini vers la vérité, qu'il appelait « *den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit* » [l'unique et toujours mobile impulsion vers la vérité]. Cet effort continu met l'éthique au premier plan, car il s'agit de la tâche de l'existant, pour qui l'achèvement est impossible : « L'effort continu exprime la conception éthique que le sujet existant se fait de la vie »²⁰⁰. Il s'oppose en cela à la métaphysique et à l'esthétique pour lesquelles un résultat est bien possible, mais seulement sous forme abstraite et illusoire, car l'individu n'existe pas dans cette sphère : « Pour la spéculation et l'esthétique dans le domaine de l'imagination, on a bien un achèvement positif du Système, et aussi du drame au cinquième acte, mais pareil achèvement n'est valable que pour des êtres fantastiques, imaginaires »²⁰¹. L'éthique en tant qu'effort correspond à la conscience d'exister qui s'exprime par une réalisation constante de soi, à la manière des Grecs anciens qui prônaient l'instruction continue — non pas au sens moderne de l'instruction des matières d'après divers manuels.

En plus d'être le modèle de Kierkegaard en ce qui a trait à la communication existentielle, Socrate fournit un exemple paradigmatique du maître qui n'en est pas un : « Le paradoxe éducatif est justement que la *paideia* authentique n'apparaît que dans le suspens de toute prétention à la maîtrise pédagogique »²⁰², dit Vanderwalle. Quant à lui, Pierre Hadot qualifie la figure de Socrate d'« appel vivant » à l'examen de la conscience morale en vue du « progrès intérieur » des hommes. Ses dialogues ne s'adressent pas à la pensée, mais font office d'« exercices spirituels » pour le

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 80

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 115

²⁰¹ *Idem.*

²⁰² Bernard Vanderwalle, *op. cit.*, p. 91

psychisme en entier, car ils entraînent une « transformation de la vision du monde » de même qu'une « métamorphose de la personnalité »²⁰³. L'exhortation « Connais-toi toi-même » incite le penseur à développer un « rapport de soi à soi », dit Hadot²⁰⁴. Mais le dialogue y invite de façon paradoxale, car Socrate parle avec autrui, mais s'entretient au fond avec lui-même : « Seul celui qui est capable d'une vraie rencontre avec autrui est capable d'une rencontre authentique avec lui-même et l'inverse est également vrai. Le dialogue n'est vraiment dialogue que dans la présence à autrui et à soi-même. De ce point de vue, tout exercice spirituel est dialogue, dans la mesure où il est exercice de présence authentique, à soi et aux autres »²⁰⁵. Dans le dialogue, la voie est tracée par les deux interlocuteurs, mais chacun doit exécuter ses propres pas, afin qu'une réciprocité s'installe au lieu d'une hiérarchie, où l'un serait le guide de l'autre. En effet, il n'y a que *moi* pour apprendre à *me* connaître et c'est pourquoi Socrate masque sa personnalité afin de mieux refléter celle d'autrui, qui prend ainsi conscience du « problème vivant » qu'il est pour lui-même.

3.2.2 *L'art de la communication doublement réfléchi*

Le mouvement d'intériorisation propre à l'existence du sujet ne peut être transmis directement, car le rapport à autrui relève d'un mouvement opposé, donnant naissance à une contradiction. Un auteur comme Lessing cherche néanmoins à extérioriser la réflexion de l'intériorité : comme l'amoureux auquel importe avant tout l'intériorité de l'amour, dit Climacus, il veut en témoigner, mais jamais sous forme d'un résultat, car pour l'obtenir il lui faudrait sacrifier le devenir intérieur afin d'atteindre l'achèvement de l'existence. Comme pour l'amour terrestre, le rapport avec Dieu interdit toute communication directe, qui exige une certitude impossible à obtenir sous l'égide du devenir ; la communication adopte dès lors un double caractère : « le sujet qui existe dans l'intériorité de son isolement veut se communiquer ; c'est-à-dire qu'il veut garder sa pensée dans l'intériorité de son existence subjective tout en se donnant lui-même à connaître »²⁰⁶. La communication relève alors d'une *double réflexion*, qui est présente à même la pensée du sujet : « La réflexion de l'intériorité est la double réflexion du penseur subjectif. Pensant,

²⁰³ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 21

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 41

²⁰⁵ *Ibid.* p. 44

²⁰⁶ O.C. X, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques*, note p. 70

il pense le générale, mais en tant qu'il existe dans cette pensée et qu'il l'assimile à son moi profond, il s'isole de plus en plus subjectivement »²⁰⁷.

La double réflexion fait de la communication un art ambigu, qui implique de penser constamment au récepteur, afin d'éviter qu'elle ne le détourne de son intériorité. La forme de la communication excède le style, qui n'entre en jeu que dans un premier temps : « Une fois que la première réflexion a permis à la pensée de trouver son expression adéquate dans le langage, la seconde intervient ; elle concerne le rapport même de la communication avec son auteur et traduit le rapport existentiel de celui-ci avec l'idée »²⁰⁸. Si elle est bien comprise, la double nature de la pensée existentielle affectera le « registre » de la communication ; bien que ce terme ne soit pas employé par Climacus, il y a lieu de rappeler ici l'analyse littéraire de Thomasine Gyllembourg, qui use du registre intermédiaire de la persuasion au lieu de se camper dans les extrêmes de l'expression poétique. Pour les deux auteurs, il s'agit de réunir les pôles opposés de l'idéalité de façon à refléter la réalité humaine, puis d'inciter le lecteur à prendre conscience de la dialectique de l'existence. La différence réside dans la perspective adoptée, car Lessing tourne son attention vers l'éternel alors que Gyllembourg en reste à la temporalité. Un penseur subjectif pense dans une égale mesure le positif et le négatif ; comme écrivain, il s'exprimera donc avec autant de *pathétique* que de *comique*, au lieu de choisir l'un ou l'autre de ces pôles. En vérité, comme pour le sérieux et la plaisanterie, ils sont garants l'un de l'autre : « Le pathétique non garanti par le comique est une illusion et le comique sans équivalent de pathétique manque de maturité »²⁰⁹. Ainsi, la différence relative entre les deux se résorbe dans l'identité lorsque la double réflexion déplace le point de vue, qui passe de l'immédiateté à l'infinité.

À la base de cette distinction se trouve une disproportion entre l'infini et le fini, qui est perçue de façon pathétique ou comique selon l'orientation du regard : « Vue en regardant l'idée, la disproportion est pathétique ; vue en tournant le dos à l'idée, elle est comique »²¹⁰. Pour comprendre cette réciprocité, il faut soi-même pouvoir la reproduire dans les deux sens, conformément à la synthèse d'infini et de fini constituant l'existence humaine. Pour Climacus, un penseur subjectif doit être *bifrons* (à double visage) ; celui qui ne porte pas attention à la dualité de l'existence risque de se rendre comique au sens de ridicule, comme un homme dont l'intérieur

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 70

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 73

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 83

²¹⁰ *Ibid.*, p. 85

et l'extérieur entrent en contradiction malgré lui. Une personnalité authentiquement comique contrôlera plutôt les manifestations de cette disproportion et l'exprimera sous une forme essentiellement adéquate, comme celle de l'ironie : « Le comique véritable, c'est que l'infini peut avoir pour théâtre un homme, sans qu'absolument personne ne le découvre à sa vue »²¹¹. Ce fut en premier lieu le cas de Socrate, qui s'exprimait ironiquement pour exploiter la banalité du discours, explique Pierre Hadot : « Parler, c'est être condamné doublement à la banalité. Tout d'abord, il n'y a pas de communication directe de l'expérience existentielle : toute parole est "banale". Et, d'autre part, la banalité, sous la forme de l'ironie, peut permettre la communication indirecte »²¹². Tenir un propos superficiel s'avère une « nécessité vitale » pour le penseur existant, car il lui permet d'établir et d'entretenir un contact avec les hommes, malgré leur inconscience. Il s'agit cependant d'un « artifice pédagogique » visant à provoquer un changement profond chez l'interlocuteur : « les détours et les circuits de l'ironie, le choc de l'aporie, peuvent faire accéder au sérieux de la conscience existentielle »²¹³.

Au sens profond, l'ironie est donc le sérieux suprême, car elle comporte la « croix dialectique des contraires qualitatifs »²¹⁴ : elle est pathétique sous l'angle de l'effort infini déployé par le penseur pour aider autrui à se rapporter à Dieu en tant qu'Individu ; le comique tient à la contradiction dont est marqué cet effort qui, pour un homme fini, ne peut jamais aboutir. Cet effort dans l'infini peut s'entendre comme l'existence dans la temporalité, qui possède elle aussi autant de pathétique que de comique : « Sous l'angle pathétique, une seconde a une valeur infinie ; sous l'angle comique, 10 000 ans sont une bouffonnerie comme la journée d'hier ; et cependant, le temps où se trouve l'existant se compose de ces fragments »²¹⁵. En somme, peu importe le point de vue adopté, la duplicité constitutive de l'existence doit être comprise si l'on veut accéder au réel au lieu de s'égarer dans l'illusion. L'ironie exprime ce fait par sa forme même.

La double réflexion de la communication subjective exige un renouvellement constant dans l'expression de l'auteur, alors pourtant qu'il cherche toujours à exprimer une seule et même chose. L'« esprit supérieur » s'attache en effet à une pensée unique — sa vision de la vie — plutôt que

²¹¹ *Ibid.*, p. 86

²¹² Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 118

²¹³ *Idem.*

²¹⁴ Cf. O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*

²¹⁵ O.C. X, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques*, p. 87

d'en nourrir une multitude qui ne lui appartiennent pas en propre. Dans ses écrits, Lessing agirait comme un professeur²¹⁶ qui met à l'épreuve son élève en « changeant les lettres » de la démonstration mathématique, afin de voir s'il en a compris l'essence ou s'il l'a seulement mémorisée :

En matière religieuse, [Lessing] avait toujours une arrière-pensée qu'il formulait certes, mais avec réticence, une idée de derrière la tête rebelle à toute répétition d'école, un je-ne-sais-quoi toujours le même sous une forme toujours nouvelle et qu'il ne donnait pas comme un cliché stéréotypé pour l'introduire dans un manuel systématique, mais que le dialecticien, grâce à sa gymnastique, produit, transforme et produit encore, chose toujours la même et pourtant différente.²¹⁷

En s'exprimant de façon à refléter le mouvement de sa pensée, Lessing semble manquer de sérieux, observe Climacus, car il s'adonne davantage à une « flânerie scientifique » qu'à l'édification d'un système objectif. Il emploie volontiers un ton polémique plein d'une insouciant malice ; un lecteur ne peut dès lors savoir s'il est sérieux ou s'il plaisante qu'en le comprenant par lui-même.

Les procédés d'écriture décrits dans le *Post-scriptum* rappellent ceux de Kierkegaard comme tel²¹⁸, dont on peut légitimement se demander s'il ne donnerait pas dans ce texte une description — doublement masquée sous les figures de Climacus et de Lessing — de ses propres méthodes : « Et cette perfidie où il lui arrive de mettre faussement l'accent sur des points indifférents, afin que l'initié saisisse mieux ainsi ce qui est dialectiquement décisif, et que les hérétiques en soient pour leurs frais »²¹⁹. Mais par sa nature même, la communication indirecte nous interdit de savoir s'il en est ainsi, car elle use d'une « pieuse fraude » afin de refléter le caractère trompeur de l'existence : sa négativité. Elle a pour but de renvoyer à soi-même le lecteur au lieu d'en faire un simple exégète de la pensée d'autrui ; la tâche éthique de l'auteur consiste donc à isoler chaque homme en vertu de son rapport avec Dieu, maître unique pour chacun d'entre nous.

²¹⁶ Adler aussi est comparé à un professeur, mais dans un sens péjoratif ; son écriture ressemble à un exercice de rédaction dont il faudrait trouver le sens.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 65-66

²¹⁸ Dans les notes posthumes de *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, Kierkegaard formule comme suit son rapport au sérieux : « Dans les ouvrages pseudonymes que j'ai publiés le sérieux est plus strict aux endroits où, précisément, l'exposé passe pour une simple plaisanterie aux yeux de la plupart » (O.C. XIV, p. 375).

²¹⁹ O.C. X, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques*, p. 66-67

En manière religieuse, pour être compris d'une façon qui n'est pas superficielle — pour que le lecteur s'approprie le message transmis — un auteur doit faire preuve d'art et de maîtrise de soi, dit Climacus. Celle-ci permet à l'auteur de ne pas s'interposer comme un « tiers » entre Dieu et le lecteur. Pour ce faire, il doit varier sans cesse la forme de la communication, qui est doublement réfléchie : « Plus on déploie d'art, plus aussi on témoigne d'intériorité ; et si notre homme est un virtuose, il peut même fort bien dire qu'il y a recouru, certain qu'il est de pouvoir aussitôt après assurer l'intériorité de sa communication ; il a en effet le souci infini de garder sa propre intériorité et ce souci le préserve de tout bavardage positif »²²⁰. Il serait donc scabreux d'user de la forme directe comme d'un raccourci pour se faire comprendre, car le résultat serait justement une totale incompréhension des données dialectiques à prendre en compte. À l'inverse, un penseur en devenir reproduit dans sa pensée comme dans son expression le mouvement de son existence : « Il en est ici comme d'avoir du style : seul en a vraiment celui qui n'a jamais rien de prêt, mais qui, chaque fois qu'il se met au travail “agite les eaux du langage”²²¹, de sorte que le terme le plus courant prend vie à ses yeux comme s'il était tout neuf »²²². L'originalité de l'écrivain s'exprime ainsi : il est toujours le même, dans la mesure où il est guidé par ce qu'il comprend — sa conception de la vie — mais il n'exprime jamais cette personnalité de la même façon, puisqu'elle n'est pas achevée aussi longtemps qu'il existe. Pour Climacus, l'art véritable ne se rencontre pas seulement dans les occasions solennelles, mais se reconnaît à l'effort mis en pratique de façon constante, afin d'exister conformément à la négativité de l'infini dans le réel au lieu de s'en détourner : « On reconnaît l'individualité pleine et formée au degré de dialectique propre à la pensée dans laquelle l'individu a sa vie quotidienne. Le grand art consiste à avoir sa vie quotidienne dans la dialectique déterminante de l'infini tout en continuant de vivre »²²³. Il en est ainsi du rapport à Dieu qui, lorsqu'il n'est pas toujours présent à l'esprit, se dégrade en superstition. La plupart des gens vivent cependant dans des catégories plus « confortables », qui ne suscitent pas la tension de l'incertitude.

²²⁰ *Ibid.*, p. 74

²²¹ Cf. Jn 5,4

²²² O.C. X, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques*, p. 81

²²³ *Ibid.*, note p. 82

3.2.3 La conversation entre Lessing et Jacobi

Les développements précédents abordent moins l'œuvre littéraire proprement dite de Lessing que les conditions générales auxquelles on doit répondre pour faire figure d'auteur authentique. Cette description ne semble rattachée à Lessing que par hypothèse. Climacus se rapproche par la suite du sujet présumé de son étude ; pourtant, ce n'est pas aux écrits du penseur qu'il fait appel, mais plutôt à son entretien philosophique avec Jacobi qui eut lieu en juillet et août 1780²²⁴. Cette situation a le mérite de mettre en présence des interlocuteurs dont l'un semble être au fait de la dialectique de la communication éthico-religieuse, alors que l'autre ignore manifestement les catégories fondamentales d'une religiosité qu'il prône pourtant.

D'après Climacus, Jacobi se serait présenté à Lessing comme un confesseur prêt à recueillir ses dernières paroles, mais il fût déçu s'il cherchait l'accord de son interlocuteur ; celui-ci resta fidèle à lui-même et ne se laissa pas entraîner sur le territoire de la pensée d'autrui, trop exigü pour contenir deux personnes lorsque l'éthico-religieux est en jeu. Jacobi cherchait auprès de Lessing un support dans son opposition à Spinoza, mais au lieu d'obtenir satisfaction, il le trouva spinoziste, donc rationaliste, même en ce qui concerne les questions religieuses. Jacobi invite alors son interlocuteur à effectuer avec lui un *salto mortale*, c'est-à-dire à prendre la décision de croire en Dieu pour dépasser grâce au pur sentiment le domaine de la philosophie. Cette exhortation à l'acte de foi prouve cependant que le confesseur ne saisissait pas la sphère dont relève le saut, car il s'agit d'un acte subjectif, opposé à l'objectivité du spinozisme.

Alastair Hannay rappelle que la signification ordinaire du « saut » renvoie à une tentative de minimiser une distance inopportune : « Leaping is an effort to take that distance in our stride — make nothing of it, as the expert leaper might say »²²⁵. Le point de vue de religieux interdit toutefois d'ignorer la distance ; elle est même infiniment grande, car il ne s'agit pas d'un mouvement extérieur, mais d'une transformation intérieure décisive d'ordre qualitatif : « it is the leaper who changes, not the location, and if there is anything corresponding to a space or a void, it is the thought that what one takes to be one's normal, easy stride is in fact infinitely difficult »²²⁶. Cette difficulté provient du doute qui frappe l'individu lorsqu'il constate son ignorance face à

²²⁴ Cet entretien fut publié par Jacobi dans *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an herrn Moses Mendelssohn*.

²²⁵ Alastair Hannay, *op. cit.*, p. 293-294

²²⁶ *Ibid.*, p. 294

l'existence de Dieu ; comme le dit Hannay, il nous est impossible de savoir si l'on vit ou non dans un monde sans Providence dont l'abysse tourmentait déjà l'esprit de Kant.

Malgré toute son éloquence, la tentative de Jacobi est vouée à l'échec, car elle méconnaît la dialectique du saut : « il ne voit pas [que le saut] ne se prête pas à un enseignement ou à une communication [directe], pour la raison qu'il est un acte destiné à isoler, car il concerne justement des choses qui se refusent à la pensée et il laisse à l'individu le soin de décider si, en vertu de l'absurde, il se résoudra à l'accomplir comme croyant »²²⁷. Il y a plutôt contradiction à vouloir persuader autrui de façon directe, car le saut ne pourra s'effectuer réellement chez celui qui ne prend pas la décision dans son for intérieur. Un fervent disciple de Jacobi se confondant en assurances d'avoir réalisé le saut peut même le souhaiter, mais il ne pourra le faire aussi longtemps qu'il sera en relation directe avec lui, au lieu d'entretenir un rapport privé avec Dieu.

Malgré leur facilité relative par rapport aux complexités de la communication indirecte, pense Climacus, les rapports inter-individuels directs dans le domaine religieux n'ont pour effet que de satisfaire l'amour-propre de celui qui agit comme maître — alors pourtant qu'il méconnaît la dialectique de la foi qui relève du secret essentiel. On ne peut hiérarchiser les hommes dans leur rapport à Dieu, car lui seul est en mesure de les instruire essentiellement sur les questions religieuses. Ainsi, le fait que Jacobi invite Lessing à le rejoindre dans un *salto mortale* trahit un défaut dialectique majeur puisque, malgré ses bonnes intentions, ses efforts démontrent plutôt qu'il cherche à s'appuyer sur l'accord de Lessing au lieu de vouloir l'aider : « celui qui déploie son éloquence et montre une conviction à jamais inébranlable se sent la force et l'énergie d'en gagner d'autres à sa conviction ; c'est-à-dire qu'il est assez incertain pour avoir besoin que d'autres acquiescent à son enthousiaste conviction »²²⁸. Jacobi manquerait donc de la discipline nécessaire pour « exprimer l'idée en existant », c'est-à-dire pour s'isoler dans la décision personnelle qui fonde la croyance religieuse.

Contrairement à Jacobi, Lessing semble comprendre que le saut exige la solitude, de même qu'il faut être seul pour saisir cette nécessité. Il use donc d'ironie pour échapper à Jacobi, qu'il ne contredit pas directement, car il ne l'aiderait pas à percevoir l'absurdité de sauter à plusieurs : « Votre *salto mortale* ne me déplaît pas et je conçois qu'un homme de tête puisse ainsi donner tête

²²⁷ O.C. X, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques*, p. 95

²²⁸ *Ibid.*, p. 96

première et faire la culbute pour changer de place. Prenez-moi donc avec vous si c'est possible »²²⁹. En ce qui a trait à la décision subjective, un homme ne peut même pas « frayer la voie » pour autrui, comme le voudrait Jacobi lorsqu'il suggère à Lessing de « monter sur la planche à bascule », qui permettrait au saut de s'effectuer tout seul. Lessing oppose à cette idée une autre « parade ironique », lorsqu'il s'en prétend incapable à cause de ses vieilles jambes et de sa lourde tête. Mais en réalité, il comprend que la planche à bascule est une « transition d'approximation » qui n'avance à rien lorsqu'il s'agit du saut, car la décision relève d'une dialectique *qualitative*.

Le domaine éthico-religieux est inaccessible pour quiconque s'adonne au mimétisme ; la confession spinoziste de Lessing est donc dénuée de valeur, puisque l'enjeu concerne la conviction subjective du penseur, explique Edward Mooney : « Or si l'on suit Lessing lui-même, ce qu'il a pu confesser ou non est insignifiant, et devrait être considéré comme tel par Jacobi et par la foule, qui, dans sa curiosité, voudrait transformer cette confession en scandale ou en cause célèbre »²³⁰. La conversation entre Lessing et Jacobi donna lieu en effet à la « querelle du panthéisme »²³¹, qui opposait Jacobi à Mendelssohn — ce dernier ne reconnaissait pas son défunt ami dans les propos qu'on lui attribuait. Sylvain Zac se demande si l'on ne devrait pas accuser Lessing d'hypocrisie, car il fut panthéiste avec Jacobi, mais théiste avec Mendelssohn²³². Ce n'est pas l'avis de Gérard Vallée, qui analyse le caractère du Lessing historique pour en conclure que Jacobi eut tort d'interpréter trop dogmatiquement ses propos, car Lessing avait l'habitude, lors de conversations « sérieuses », de soutenir toujours le parti désavantagé ; il aurait joué l'avocat du diable en défendant Spinoza, qui ne pouvait manifestement le faire par lui-même : « Lessing's friends, who esteemed him for his prodigious mixture of jest and earnest, were, for the most part, inclined to interpret the dialogue as one more typical exercise in thought in which Lessing's real position is revealed only indirectly »²³³.

²²⁹ *Idem.*

²³⁰ Edward Mooney, « Une vertu complexe du *Post-scriptum* : la subjectivité et la personnalité mises en scène », dans A.-C. Hubbard, J. Message (éd.), *Søren Kierkegaard : Pensée et problèmes de l'éthique*, Villeneuve d'Ascq (France), Septentrion, 2009, p. 160

²³¹ L'enjeu de cette querelle était la survie du mouvement de l'*Aufklärung* ; le cas de Lessing aurait surtout servi de prétexte, car Mendelssohn y voyait le plus digne représentant de ce courant de pensée (Cf. Sylvain Zac, *Spinoza en Allemagne : Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, p. 9).

²³² Sylvain Zac, *Spinoza en Allemagne : Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, p. 10

²³³ Gérard Vallée, *The Spinoza Conversations Between Lessing and Jacobi*, Lanham (MD), University Press of America, 1988, p. 18

Une telle confession rendue publique s'avère dans tous les cas superflue, puisque l'autorité d'autrui n'a pas de valeur pour l'intériorité religieuse d'un homme, qu'elle détourne tout au plus de l'essentiel. Pour Climacus même, le volumineux *Post-scriptum* s'avère futile lorsqu'il s'agit de travail existentiel, comme le souligne Mooney : « Pour atteindre son but un exposé sur la religion doit proposer un itinéraire susceptible d'être compris par des individus rationnels. Or un tel itinéraire est inutile si l'individu ne sait pas qui il est, ni où il veut aller : si je n'ai aucune idée de qui je suis, comment puis-je savoir quelle carte, ou quelle partie de la carte consulter? »²³⁴. Aucun « itinéraire commun » n'est possible, puisqu'il n'y a rien de tel qu'un « lieu général de la religiosité » ; de plus, aucune carte ne peut m'indiquer où je me situe par rapport à ma destination spirituelle — il n'y a que moi pour le savoir.

En somme, Lessing et Jacobi représentent une « opposition psychologique » : le premier « repose en lui-même », alors que l'autre « se cherche lui-même ». L'instabilité du second fait en sorte qu'il a besoin de Lessing pour le supporter dans son idée et c'est pourquoi il essaie à toutes forces de le convaincre, bien qu'il n'y parvienne pas. Cette opposition psychologique est également celle qui distingue l'auteur authentique de l'auteur inauthentique : seul le premier peut réellement assister son lecteur, puisque la double réflexion de sa communication renvoie chacun à son intériorité. De là seulement peut-on décider de croire en vertu de l'absurde.

3.3 L'auteur authentique et la dualité constitutive de l'existence

Malgré une nette différence quant à l'orientation du point de vue, les figures de Gyllembourg et de Lessing manifestent toutes deux les aspects fondamentaux de la communication existentielle, où l'unité et la dualité se chevauchent en un jeu paradoxal. Tous deux possèdent l'idéalité unificatrice d'une vision de la vie, signe de la maturité des auteurs, car ils peuvent renouveler la forme de leur message sans en perdre l'essence. Ils adressent directement la tâche éthique, car ils fournissent un effort continu vers la vérité, mais cette vérité est subjective et la comparaison avec autrui y est fatale au penseur. Il doit plutôt saisir par lui-même la négativité de son existence, qui est en devenir constant — incursion de l'infini dans le fini. Ici entre en jeu la dualité, dont la dialectique s'applique à tous les aspects de la vie ; elle s'unifie cependant dans la double transparence de l'idéalité, car l'être humain est par nature une « synthèse subjective » de temporel

²³⁴ Edward Mooney, *op. cit.*, p. 161

et d'éternel. Pour un esprit infini existant, la marque du paradoxe ne disparaît pourtant que si l'on est distrait et la Cité a parfois besoin d'un taon²³⁵ comme Socrate pour éveiller l'attention des hommes.

À la manière de Socrate, le travail de l'auteur consiste à reproduire la « croix dialectique des contraires qualitatifs » dans la forme de sa communication, afin de masquer sa particularité sous une « modalité universelle de l'existence », et de refléter pour autrui sa propre réalité, afin que celui-ci prenne conscience de la tâche éthique. La duplicité dialectique de l'existence se traduit dans l'expression artistique et philosophique de Gyllembourg et de Lessing par un « redoublement du rapport existentiel » de soi à soi, puis de Soi à Dieu, et enfin de l'auteur au lecteur. L'auteur authentique use d'un « registre intermédiaire » pour communiquer une vérité d'appropriation, car il correspond à la réalité humaine : Gyllembourg use de persuasion, qui renvoie l'homme à sa primitivité, et Lessing use d'ironie ou d'humour²³⁶, pour isoler chacun dans sa pensée. Tous deux cheminent à leur manière sur la voie de l'éthico-religieux, où la personnalité s'intériorise pour devenir l'Unique, comme chacun y est exhorté par l'éthique et par Dieu. Seul l'Individu singulier pourra effectuer le saut qualitatif issu de l'authentique passion religieuse et accomplir en lui la dialectique de l'existence. Bien entendu, il nous est impossible de savoir si l'un ou l'autre y est parvenu, car là n'est pas notre tâche.

²³⁵ Cf., Søren Kierkegaard, *Journaux et cahiers de notes*, Paris, Fayard/L'Orante, 2 vol., 2007, p. 277 (JJ 477)

²³⁶ L'ironie et l'humour sont les deux formes d'expression comique. Entre l'esthétique et l'éthique, l'ironie renvoie à la position que l'on quitte pour en montrer la vacuité : elle est le « cheval de Troie de l'éthique dans l'esthétique », dit Vanderwalle (Bernard Vanderwalle, *op. cit.*, p. 80). L'humour quant à lui renvoie de l'éthique au religieux, mais il révèle leur disproportion abyssale : « le comique s'entend fondamentalement de la prétention du fini à rejoindre l'infini » (*Ibid.*, p. 104).

CONCLUSION

LA TÂCHE DE L'AUTEUR À L'ÉPOQUE MODERNE

« On dira alors : “ Voici, tout est prêt ; voici, la cruelle abstraction fait apparaître le monde fini dans son illusoire vanité, tel qu’il est en vérité ; voici que s’ouvre l’abîme de l’infini ; et voici la faux du nivellement ; tous, chacun en particulier, doivent en franchir d’un saut la lame tranchante — voici, le dieu attend ! Que le saut s’accomplisse en son sein ! ” »

Søren Kierkegaard, *Un compte rendu littéraire*²³⁷

La question première qui a motivé ce mémoire était celle de la communication lorsque, comme dit Pierre Hadot au sujet de Socrate : « la question qui est en jeu n’est pas *ce dont on parle*, mais *celui qui parle* »²³⁸. Dans son travail, Kierkegaard redonna pleine valeur à la subjectivité, alors occultée par la quête de connaissance objective. Comme ironiste, il sut pourtant maintenir le mystère autour de son existence personnelle, car il a beau en dévoiler quelques bribes, il conserve pour lui seul la clé de la compréhension qui de toute manière s’oppose par essence à la révélation au grand jour. À force de nous intéresser au problème de la communication, il nous est apparu inséparable de la figure de l’auteur, dont les traits inauthentiques et authentiques sont analysés dans les critiques littéraires du penseur. Il est toutefois un aspect de la question qui mérite d’être pris en compte comme suite possible à cette recherche : celui de Kierkegaard lui-même en tant qu’auteur. Outre quelques allusions, il fut impossible d’en traiter ici de façon satisfaisante, car il faudrait pour cela évaluer toutes les facettes de son œuvre — pseudonymes, discours édifiants, journaux, articles, etc. Elles sont pourtant unies par une seule et même idée qui fonde sa conception de la vie et qui orienta toute sa production : « j’avais pour devoir religieux d’exprimer par mon existence et mon existence d’auteur cette vérité ressentie et vérifiée chaque jour qu’il y a un Dieu »²³⁹.

La mission que s’est donnée Kierkegaard fut conditionnée par l’époque dans laquelle il s’inscrivait en tant qu’homme et en tant que penseur, car c’est d’abord au fil de son existence

²³⁷ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 227

²³⁸ Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 39

²³⁹ O.C. XVI, *Point de vue explicatif de mon œuvre d’écrivain*, note p. 47

individuelle qu'il choisit d'agir en écrivant. Il s'éduqua lui-même grâce à cet effort continu, toujours accompli sous l'égide de Dieu : « Kierkegaard est le premier destinataire de la pédagogie existentielle. On ne saurait, en effet, éduquer les autres sans procéder d'abord à l'éducation de soi »²⁴⁰, dit Vanderwalle. Son travail de réflexion commence avec la détermination de sa propre tâche, comme émetteur de la communication qui s'adresse à son Lecteur, auquel il souhaite communiquer une vérité dont l'essence même empêche la transmission directe. Kierkegaard interrogea donc sans relâche son rôle par rapport au public et à son époque :

Et maintenant, quel est mon rapport avec mon époque, comme auteur et selon moi ? Suis-je peut-être « apôtre » ? Abomination ! Je n'ai jamais donné sujet à pareille interprétation ; je ne suis qu'un pauvre homme insignifiant. Suis-je donc un maître, un éducateur ? Pas davantage ; je suis celui qui a lui-même été éduqué ou dont l'œuvre exprime la discipline conduisant au devenir chrétien : tandis et puisque cette éducation pèse sur moi, je fais à mon tour pression sur l'époque, mais loin d'être un maître, je ne suis qu'un condisciple.²⁴¹

Ses analyses de l'époque, de la figure de l'auteur et de la dialectique de la communication sont orientées par l'auto-examen constant auquel il se soumettait pour éviter de sombrer dans la confusion, par simple distraction. Aux lecteurs à venir, Kierkegaard légua des œuvres qui témoignent de cette réflexion, dont le *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*. Cet ouvrage explique rétrospectivement la dialectique de son corpus multiple, coordonné par un τέλος unique, mais également le lien étroit entre sa vie personnelle et son travail.

Entre la foule et l'Individu

Malgré la sévérité de sa critique de l'époque moderne, Kierkegaard est loin de se cantonner à ses aspects négatifs, car cette époque de réflexion aurait également son « côté lumière ». S'il est vrai que le penseur dénonce la démoralisation corrélative au phénomène de nivellement, il conçoit néanmoins la possibilité d'une évolution progressiste du monde humain, pourvu qu'une dose suffisante d'enthousiasme soit mobilisée pour que la tergiversation cède place à l'action. La

²⁴⁰ Bernard Vanderwalle, *op. cit.*, p. 91

²⁴¹ O.C. XVI, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, p. 53

décision qui conditionne cette transformation ne peut être prise par la foule, car celle-ci est le contraire dialectique de la catégorie existentielle où s'opère le choix : celle de l'Individu. Pour Kierkegaard, le rôle de l'auteur à son époque ne peut être compris qu'à travers elle.

Catégorie chrétienne par excellence, l'Individu représente chacun d'entre nous, mais de façon à le rendre toujours unique, puisqu'il s'agit d'être conscient de son individualité et de la responsabilité morale qui s'ensuit. Elle est donc à prendre dans une double acception : « "L'Individu" peut désigner l'homme unique entre tous, et aussi chacun, tout le monde »²⁴². C'est la catégorie du « réveil de l'esprit », par opposition au panthéisme d'une chrétienté confuse qui a substitué la voix de la foule à celle de Dieu. Le devoir de l'auteur authentique serait alors d'aider les hommes à prendre conscience d'eux-mêmes. Mais on ne peut enseigner à devenir l'Individu, car il s'agit d'un art qui prend le sens d'une tâche éthique. Le travail de l'auteur qui veut attirer l'attention sur cette tâche est donc des plus ardues, car un redoublement dialectique est nécessaire pour éviter d'être pris pour un maître en la matière, ce qui invaliderait le sens de la démarche. La méthode de Kierkegaard consistait à vivre au quotidien le paradoxe contenu dans son œuvre. Malgré son isolement au niveau personnel, on le voyait à toute heure du jour converser avec les passants ; l'esthétique servait de costume à l'auteur religieux qui ne voulait pas être reconnu comme tel : « j'en suis sûr, rarement auteur a autant recouru à la ruse, à l'intrigue, à l'habileté pour acquérir gloire et réputation dans le monde, pour le tromper, que moi avec l'intention inverse ... de le tromper au service de la vérité »²⁴³.

Le rôle éducateur du nivellement

Dans *Un compte rendu littéraire*, Kierkegaard laisse entendre que les dangers du nivellement recèlent aussi pour l'homme une planche de salut. La nouvelle *Deux époques* de Thomasine Gyllembourg fait naître une lueur d'espoir pour l'époque moderne, qui à ses yeux se justifie aussi bien que celle de la Révolution ; Ferdinand Bergland (l'amant de la deuxième partie) s'exprime dans ce sens : « Je me réjouis de vivre à une époque qui, malgré ses lacunes, fait de si vastes progrès et dans tant de domaines. Je confesse et je crois que l'humanité, même chancelante,

²⁴² *Ibid.*, p. 91

²⁴³ *Ibid.*, p. 35

continue pourtant d'avancer vers cette perfection de vie terrestre que nous sommes capables de concevoir »²⁴⁴. Conformément à sa conception, c'est dans la vie domestique que se manifeste l'espoir dans l'œuvre de Gyllembourg, tandis que la solution préconisée par son critique concerne apparemment un développement plus intensif de l'intériorité.

Kierkegaard remarque que l'époque moderne s'avère plus raisonnable, instruite et intellectuellement développée que celle de la Révolution, laissant présager une grande intensité dans l'action, pourvu que celle-ci émerge du « marasme » de la réflexion. Pour lui, cette action est de nature éthico-religieuse, car c'est dans le rapport personnel de l'Individu avec Dieu que s'exerce la décision par laquelle l'homme transcende l'abstraction du nivellement. La réflexion est toutefois nécessaire pour intensifier l'action, par opposition à la passion immédiate dont la portée est moins vaste, mais elle doit avant tout être transfigurée dans l'intériorité passionnée : « La réflexion est un lasso qui nous enserme, mais le saut passionné de la religiosité transforme le rapport en devenant la fronde qui vous projette au sein de l'éternel »²⁴⁵. La réflexion s'avère plutôt mauvaise lorsqu'elle devient un état constant, qui engendre le doute au lieu de paver la voie à la décision ; mal orientée, elle reste en surface, car elle ne fait que multiplier les considérations, au lieu de servir une pensée unique.

Vers la fin de sa critique, Kierkegaard prophétise sur l'avenir des hommes : son époque a voulu s'émanciper de l'autorité en déclenchant le processus de nivellement ; par abstraction, la « *skepsis* de l'association » aurait substitué aux individualités et aux organismes concrets le principe de l'égalité numérique entre les hommes. Mais tout ne s'arrête pas là, bien au contraire, car le véritable travail existentiel commence lorsque les individus ne peuvent plus compter sur des figures d'autorité : « Car il n'en sera pas comme autrefois, quand, pris de vertige, ils pouvaient tourner les yeux vers l'homme marquant le plus proche, pour s'orienter. Ces temps sont passés. Les individus sont voués, soit à se perdre dans le vaste vertige de l'infini abstrait, soit à trouver le salut infini dans l'essentiel de la religiosité »²⁴⁶. Le « temps des héros » est révolu et il est impossible de faire marche arrière, car la puissance de l'abstraction empêchera l'éclosion de nouvelles individualités marquantes qui s'érigeraient au-dessus de la foule pour la guider.

²⁴⁴ Cité par Kierkegaard, O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 153

²⁴⁵ O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 209

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 226

En soi, le nivellement ne provient pas de Dieu et constitue à ce titre une puissance mauvaise, mais il peut également s'avérer bénéfique pour le genre humain : « le dieu permet le nivellement et entend grâce aux individus, c'est-à-dire à chacun d'eux, en faire sortir le bien suprême »²⁴⁷. Il sera le « rude pédagogue » des hommes, car chacun doit apprendre à se maîtriser par lui-même. À l'époque moderne, le nivellement adopte en effet un rôle éducateur, car il contraint les individus à développer leur sens religieux dans l'isolation :

La vie à l'époque du nivellement se chargera en vérité de former le jeune homme qui, quel que soit son attachement personnel à l'idée de l'éminent, son admiration pour elle, comprend d'emblée la nature du nivellement, propension au mal de la nature égoïste, individuelle et propre à la génération, mais aussi possible point de départ vers la vie la plus haute pour chaque individu particulier, s'il le veut en toute sincérité devant Dieu.²⁴⁸

Le résultat de cette éducation est en apparence ingrat, car la rassurante caution de la reconnaissance extérieure lui est défendue, mais c'est à cette condition seulement que l'on atteint une religiosité essentielle qui traduise l'égalité de tous devant Dieu. Par ailleurs, on peut se demander ce qu'il advient de ceux qui, comme les auteurs, furent jusqu'alors les éducateurs en chair et en os de l'humanité.

Les « méconnaissables »

Toujours d'après *Un compte rendu littéraire*, les chefs étaient autrefois reconnaissables au sein d'une société fortement hiérarchisée, organisée comme un tout : ils portaient ostensiblement la distinction qui leur revenait et commandaient les hommes en vertu d'un principe positif de socialité. Leur autorité soutenait l'organisme social autant qu'elle en était soutenue. Cependant, le principe moderne d'association est négatif, ou non affirmatif, et c'est donc la faiblesse qui l'emporte par le nombre, dit Kierkegaard. Le salut ne peut désormais se trouver dans l'idée de socialité : « Ce n'est qu'à partir du moment où envers et contre tout l'Individu se tient au point de vue éthique, et alors seulement, qu'il peut être question de s'unir ; sinon une communauté de

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 227

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 207

personnes individuellement faibles sera aussi inesthétique et pernicieuse qu'un mariage entre enfants »²⁴⁹. Il faut donc que les individus échappent par leurs propres moyens à l'abstraction, en s'intériorisant. Aussi les « chefs » veulent-ils désormais rester méconnaissables, dans la mesure où ils ont compris l'impossibilité de combattre directement le nivellement : « ils sont méconnaissables (sans autorité) pour avoir eux-mêmes saisi la condition commune de l'égalité de tous devant Dieu et pour la saisir à chaque instant dans la responsabilité, évitant ainsi de s'exposer par distraction à l'inconséquence des vues théoriques »²⁵⁰ ; ou, comme dit Alastair Hannay : « To grasp the meaning of levelling is to see its inevitability and thus willingly to go with it »²⁵¹.

Les méconnaissables ne peuvent apporter qu'un appui négatif aux hommes ; leur concours doit être *répulsif*, afin que tout se joue dans le retranchement de l'individu, car chacun doit accomplir seul le saut dans la foi pour accéder de première main à l'amour infini de Dieu. Les méconnaissables fournissent dès lors un double effort par rapport aux chefs reconnaissables du passé qui agissaient de façon directe, car ils doivent de surcroît cacher leur travail :

Et nul d'entre les méconnaissables n'aurait le front d'offrir une aide franche, de s'exprimer sans détours, de donner un enseignement direct, d'affronter la décision à la tête de la foule (au lieu de donner à l'individu un soutien négatif pour l'amener à la décision où il est lui-même) ; cela signifierait un renvoi pour avoir voulu maladroitement s'ingérer dans les inventions bornées de l'humaine compassion au lieu d'obéir aux ordres du dieu.²⁵²

Aussi ne peuvent-ils s'opposer par la force aux « serviteurs du nivellement » — les journalistes par exemple — car leur autorité ainsi révélée au grand jour risquerait de dévier l'attention d'autrui par rapport à la subjectivité. La loi qui régit l'existence du méconnaissable le contraint alors à « servir en souffrant » au lieu de s'ériger en maître : « Ce n'est que par un acte de *souffrance* que le méconnaissable osera apporter son concours au nivellement et, par cet acte même, juger l'instrument »²⁵³. Telle était du moins la conviction de Kierkegaard, qu'il mit en œuvre dans son existence d'auteur ; celle-ci fut authentique dans la mesure où elle ne fit qu'un avec son existence personnelle, vécue au service de la vérité.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 224-225

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 225-226

²⁵¹ Alastair Hannay, *op. cit.*, p. 339

²⁵² O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, p. 226

²⁵³ *Ibid.*, p. 227

Comme auteur, Kierkegaard mobilisa absolument tous les moyens qui étaient à sa disposition pour éviter la contradiction d'une communication existentielle directe, mais il émettait constamment une note critique quant à sa réussite. Il savait en effet que le succès de son entreprise ne dépendait pas uniquement de lui, mais également de son Lecteur, sur qui il n'a cependant aucun pouvoir. Le danger d'une interprétation dogmatique de Kierkegaard est soulevé par Adorno, qui a lui aussi perçu l'aporie d'une communication sans appropriation authentique :

La fascination est le pouvoir le plus dangereux de son œuvre. Quiconque s'abandonne à son œuvre, en acceptant l'une des grandes catégories fixes que Kierkegaard lui met sans cesse sous les yeux, quiconque s'incline devant la grandeur de celle-ci sans jamais la confronter au concret ni chercher si elle lui est conforme, celui-là succombe à cette œuvre comme à un domaine mythique. De même que là domine la parole magique, de même dans l'orbe de Kierkegaard domine une immanence logique à laquelle tout ce qui apparaît doit s'intégrer.²⁵⁴

En fin de compte, ce n'est que maintenant que commence le réel travail, pourvu que nous ne soyons pas distraits.

²⁵⁴ Theodor W. Adorno, *Kierkegaard : Construction de l'esthétique*, Paris, Payot & Rivages, 1995, p. 23-24

Bibliographie

Ouvrages de Søren Kierkegaard

KIERKEGAARD, Søren, *Journaux et cahiers de notes*, Paris, Fayard/L'Orante, 2 vol., 2007

KIERKEGAARD, Søren, *Œuvres complètes*, Paris, L'Orante, 20 vol., 1966-1986

- O.C. I, *Des papiers d'un homme encore en vie*, 1838
- O.C. VIII, *Un compte rendu littéraire*, 1846
- O.C. X, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux Miettes philosophiques (I)*, 1846
- O.C. XI, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux Miettes philosophiques (II)*, 1846
- O.C. XII, *Le livre sur Adler*, 1846-1847
- O.C. XIV, *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, 1847
- O.C. XVI, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, 1848

Monographies sur Kierkegaard

ADORNO, Theodor W., *Kierkegaard*, Paris, Payot, 1995

BREZIS, David, *Temps et présence : Essai sur la conceptualité kierkegaardienne*, Paris, J. Vrin, 1991

FLEINERT-JENSEN, Flemming, *Søren Kierkegaard : Le chant du veilleur*, Lyon, Olivétan, 2011

GUSDORF, Georges, *Kierkegaard*, Paris, Seghers, 1963

HANNAY, Alastair, *Kierkegaard: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001

LE BLANC, Charles, *Kierkegaard*, Les Belles Lettres, Paris, 1998

NAVEAU, Étienne, *La foule c'est le mensonge : Kierkegaard*, Nantes, Pleins Feux, 2001

VANDERWALLE, Bernard, *Kierkegaard : Éducation et subjectivité*, Paris, L'Harmattan, 2008

Autres monographies

HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002

HEGEL, G. W. F., *Science de la logique : Livre premier — l'Être*, Paris, Vrin, 2015

JESPERSEN, Knud J.V., *A History of Denmark*, New York, Palgrave Macmillan, 2004

NIN, Anaïs, *Journal 1934-1939*, Paris, Stock, 1970

VALLÉE, Gérard, *The Spinoza Conversations Between Lessing and Jacobi*, Lanham (MD), University Press of America, 1988

ZAC, Sylvain, *Spinoza en Allemagne : Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989

Articles de périodiques et chapitres de livres

BARRETT, Lee, « Two Ages: An Immediate Stage on the Way to the Religious Life », dans Robert L. Perkins (éd.), *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, Macon (GA), Mercer University Press, 1984, pp. 53-71

CHEVALLIER, Philippe, « L'extraordinaire au risque de l'éthique dans *Le Livre sur Adler* », dans A.-C. Hubbard, J. Message (éds.), *Søren Kierkegaard : Pensée et problèmes de l'éthique*, Villeneuve d'Ascq (France), Septentrion, 2009, pp. 117-135

KEMP, Peter, « La sobriété éthique selon *Le Livre sur Adler* de Søren Kierkegaard », dans A.-C. Hubbard, J. Message (éd.), *Søren Kierkegaard : Pensée et problèmes de l'éthique*, Villeneuve d'Ascq (France), Septentrion, 2009, pp. 331-349

KOLDTOFT, Lone, « Hans Christian Andersen: Andersen was Just an Excuse », dans Jon Stewart (éd.), *Kierkegaard and His Danish Contemporaries, Tome III: Literature, Drama and Aesthetics*, Farnham (England), Ashgate, 2009, pp. 1-31

LÉVY-BRUHL, Lucien, « F.-H. Jacobi et le spinozisme », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 37 (1894), pp. 46-72

MOONEY, Edward, « Une vertu complexe du *Post-scriptum* : la subjectivité et la personnalité mises en scène », dans A.-C. Hubbard, J. Message (éd.), *Søren Kierkegaard : Pensée et problèmes de l'éthique*, Villeneuve d'Ascq (France), Septentrion, 2009, pp. 151-171

NUN, Katalin, « Thomasine Gyllembourg: Kierkegaard's Appreciation of the Everyday Stories and *Two Ages* », dans Jon Stewart (éd.), *Kierkegaard and His Danish Contemporaries, Tome III: Literature, Drama and Aesthetics*, Farnham (England), Ashgate, 2009, pp. 151-167

POLITIS, Hélène, « “ L'exigence du temps ” selon Kierkegaard », *Enrahonar: An international journal of theoretical and practical reason* [en ligne], (1998), pp. 47-57

SØLTOFT, Pia, « L'éthique de Kierkegaard, une connaissance vertigineuse », dans A.-C. Hubbard, J. Message (éd.), *Søren Kierkegaard : Pensée et problèmes de l'éthique*, Villeneuve d'Ascq (France), Septentrion, 2009, pp. 219-234