

Université de Montréal

La dialectique paradoxale chez Kierkegaard
Étude du paradoxe dans les sphères existentielles

par
David Hébert

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

Août 2012

© David Hébert, 2012

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La dialectique paradoxale chez Kierkegaard
Étude du paradoxe dans les sphères existentielles

présenté par :
David Hébert

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Bettina Bergo,
président-rapporteur

Iain Macdonald,
directeur de recherche

Jean Grondin,
membre du jury

RÉSUMÉ

L'œuvre philosophique de Kierkegaard s'apparente à une dialectique du paradoxe. De fait, dans son cheminement existentiel, l'individu parcourt trois sphères d'existence – l'esthétique, l'éthique et le religieux –, chacune d'elle étant une modalité de l'activité humaine qui comporte un paradoxe particulier. Il s'agit d'un itinéraire de l'intériorité qui vise, dans l'existence, le télos qu'est le devenir soi-même. Ainsi l'esthéticien est-il déchiré entre les idées et la réalité dans la réalité immédiate, tandis que l'éthicien, par la médiation du langage, préfère s'affirmer comme individu dans l'immanence concrète, ignorant toutefois qu'il intériorise des règles sociales qui lui sont impersonnelles. Quant au religieux, non seulement découvre-t-il que la vérité vers laquelle il tend ne se trouve pas en son sein, mais il fait face au plus élevé des paradoxes, fondé sur la transcendance – à savoir le paradoxe absolu, où l'éternité se temporalise sous la forme de l'Homme-Dieu. Du reste, le présent mémoire se penche spécifiquement sur le concept du paradoxe, mis de l'avant par Kierkegaard afin de broser un portrait du devenir individuel de chaque existant.

Mots-clés : philosophie, existence, paradoxe, individu, intériorité, liberté, Kierkegaard

ABSTRACT

The philosophical work of Kierkegaard deals with a dialectic of the paradox. Actually, in his existential progress, the individual goes through three spheres of existence – the aesthetic, the ethical and the religious –, each of which is a modality of the human activity that contains a particular paradox. His thought follows the progress of interiority, which aims, in existence, at the end of becoming a single individual. In this way, the aesthete is torn between the pure idea and reality, whereas the ethicist, through the mediation of language, prefers to assert himself as an individual within concrete immanence, ignoring however that he interiorizes social rules which are impersonal him. As for the religious believer, not only does he discover that the truth at which he aims is not within himself, but he faces the highest of the paradoxes, based on transcendence – that is the absolute paradox, whereby eternity temporalizes itself in the shape of the Man-God. In general, the present master's thesis analyzes the concept of the paradox put forward by Kierkegaard to present the progress of every existing being towards becoming a single individual.

Keywords : philosophy, existence, paradox, individual, interiority, freedom, Kierkegaard

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Remerciements.....	v
Introduction.....	1
1. Le paradoxe esthétique : la fuite dans l'univers des possibles.....	4
1.1 Le déchirement paradoxal de la sphère esthétique.....	4
a) Le mode d'existence de l'esthéticien.....	5
b) Le paradoxe esthétique : entre la réalité et l'idéalité.....	6
1.2 L'érotisme musical et le paradoxe de Don Juan.....	8
a) La musique comme médium érotico-sensuel.....	9
b) Don Juan ou le séducteur de la sensualité.....	10
1.3 Détour par la synthèse paradoxale de l'esprit.....	12
1.4 Le rire moqueur face au paradoxe esthétique.....	15
a) Johannes le séducteur et l'érotisme littéraire.....	15
b) La catégorie de l'intéressant – ou l'art de porter des masques.....	17
c) L'ironie et le désespoir face au paradoxe esthétique.....	18
2. Le paradoxe éthique : les devoirs sociaux face à l'individualité.....	21
2.1 L'éthicien et le choix de l'engagement social.....	21
a) Vers la durée, la continuité – bref la temporalité.....	22
b) Le rapport redoublé et le devenir soi-même par l'actualisation des possibles.....	24
c) La volonté de choix à l'égard de la liberté.....	26
d) Le paradoxe éthique : le même et l'autre.....	28
2.2 Le paradoxe éthique chez Wilhelm.....	30
a) L'éthicien bourgeois au service des règles sociales.....	31
b) Le mariage : télos suprême de l'éthique.....	33
2.3 La seconde alternative : comique de l'immanence ou folie de la transcendance.....	36

3. Le paradoxe religieux : vers la temporalisation de l'éternité.....	39
3.1 Point de départ : l'existant comme non-vérité face à l'absolu.....	39
a) Le paradoxe relatif dans la théologie naturelle.....	41
b) La théologie paradoxale du dieu se faisant homme.....	43
3.2 De l'épreuve souffrante à la passion déchirante.....	47
a) L'atmosphère du chevalier de la foi.....	47
b) Abraham est-il un fou meurtrier ou un croyant singulier ?.....	49
3.3 L'instant paradoxal et l'abaissement de Dieu.....	51
a) Conversion, renaissance et réception de la vérité grâce à l'amour de Dieu.....	52
b) Le Christ libérateur en vue de la liberté chrétienne.....	53
c) Fin de la dialectique paradoxale.....	56
Conclusion.....	58
Bibliographie.....	61

Remerciements

Je tiens à remercier : mon directeur de recherche, Iain Macdonald, pour son soutien, sa patience et ses commentaires pertinents ; Dominic Desroches pour son amitié ainsi que nos intarissables discussions sur Kierkegaard – et bien au-delà – ; ma famille pour ses encouragements, de même que pour son support moral et financier ; mes amis pour simplement exister. Merci à tous.

« Si l'homme n'avait pas de conscience éternelle, si au fond de toutes choses il n'y avait qu'une puissance sauvage et bouillonnante, produisant toutes choses, le grand et le futile, dans le tourbillon d'obscures passions ; si un vide sans fond que rien ne peut combler, se cachait sous les choses, que serait donc la vie, sinon le désespoir ? »

Johannes De Silentio, *Crainte et tremblement*

Introduction

La dialectique paradoxale : Le chemin solitaire d'un écrivain masqué

« Mon œuvre a jailli d'un irrésistible besoin intérieur, elle a été la seule possibilité offerte à un mélancolique profondément humilié. »

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

L'œuvre philosophique de Søren Kierkegaard (1813-1855), penseur danois à qui l'on attribue le titre de père de la philosophie existentielle, revêt un pouvoir de fascination indéniable. Non seulement Kierkegaard s'est-il lui-même donné l'image d'un flâneur insouciant en adoptant une attitude de dandy, aussi bien dans sa vie que dans ses écrits, mais sa solitude et son excentricité ont fait couler beaucoup d'encre tant le personnage qu'il s'est créé est intéressant. Cependant, dandy, il ne l'était qu'en parodie ; car, bien que sa prose soit littéraire et poétique à souhait, les réflexions philosophiques que l'on en tire révèlent un caractère sérieux, plein de gravité. Il est donc hasardeux de se laisser fasciner par un texte d'apparence frivole tel que « Le Journal d'un séducteur », au risque de se soustraire à sa pensée existentielle.

Kierkegaard tenait coûte que coûte à mettre en valeur la subjectivité de chaque existant, toute pensée étant à ses yeux réductible à une signification subjective. De fait, il a principalement écrit sur l'individu comme être singulier, c'est-à-dire seul devant le mystère de l'existence. La philosophie existentielle est, pour ainsi dire, une pensée de la solitude devant l'absolu. Il s'agit en fait d'accorder plus d'importance à la réalité vécue en reléguant en arrière-plan les concepts que l'être humain en tire par un acte de réflexion ; d'où, chez Kierkegaard, le primat de la subjectivité existentielle sur l'objectivité scientifique. Il va sans dire qu'il s'agit d'une tâche difficile pour l'individu moderne, assailli de toute part par les abstractions du monde, de la société et de la technologie. Ce qui explique sans doute l'atmosphère noire dans laquelle baignent les écrits de Kierkegaard, qu'il s'agisse de ses textes religieux, philosophiques, ou encore de son journal intime. En effet, il est reconnu pour son insondable mélancolie, ayant fait de sa vie une expérience sombre et singulière – dans son cas, une espèce de *tonalité intérieure* tournée entièrement vers le religieux.

En dépit de l'imagerie poétique de son œuvre, Kierkegaard est bel et bien un penseur du religieux. Il a voulu aider à une fine compréhension du christianisme, s'étant lui-même qualifié de « poète du religieux ». Qui plus est, une telle opération s'est effectuée chez lui sous le signe

d'une douleur profonde. À force de crises et de souffrances, il a érigé une pensée complexe tout en s'isolant de la communauté humaine. En outre, il s'est livré à un jeu de dissimulation sous divers pseudonymes. Pour cette raison, ses écrits philosophiques exigent un travail laborieux de décortication ; car, il endosse uniquement ses écrits religieux, le reste n'étant pour lui que matière à séduction en vue d'une adhésion au christianisme. Ainsi la solitude devant Dieu est-elle la tâche première – si ce n'est la seule – de toute l'œuvre kierkegaardienne.

Au demeurant, Kierkegaard se considérait comme le premier penseur à avoir mis la catégorie de l'individu en lumière, allant jusqu'à souhaiter cette épitaphe à sa mort : « Il fut l'Individu ». Sans doute est-ce l'une des raisons pour lesquelles on l'associe tant à la solitude ; en effet, dans la pensée existentielle, l'être humain est essentiellement seul. De sorte que l'individualité ne va pas sans mélancolie ni désespoir. Or, ces affects génèrent une espèce de tourment solitaire chez quiconque se proclame élu en sacrifiant sa vie au nom d'une tâche supérieure. Tel fut le cas de Kierkegaard, qui se considérait pur esprit, apte à rien, dénué de toute spontanéité – comme s'il était tout entier réflexion. Il se croyait mort à l'immédiat et, sous le poids écrasant des nuits d'insomnie, s'est livré à d'innombrables méditations. Ainsi s'est-il heurté à l'énigme absolue : le *paradoxe existentiel*. Et, plus spécifiquement, il s'est heurté au message chrétien de l'existence, lié de près au revers paradoxal de la réalité humaine.

Dès lors, non seulement la notion de paradoxe prend-elle une place considérable dans l'œuvre de Kierkegaard¹, mais celui-ci a transformé, par la voie de l'écriture, ce qui est indicible pour la pensée rationnelle. De fait, comment exprimer par le langage la singularité humaine, et, à plus forte raison, l'absolu mystère de l'existence ? L'être humain est fini, limité ; il lui est impossible d'atteindre l'absolu – et encore moins de le dire. Sous ses déguisements pseudonymiques, dans un état d'esprit tourmenté, Kierkegaard a donc entrepris un intense travail d'écriture. À ce sujet, Vincent Delecroix écrit : « Que Kierkegaard déclare son écriture liée à la mélancolie, à l'impossibilité de coïncider à soi-même ou à la passion, dévoratrice, de la réflexion, c'est tout un² ». Car, la plume du penseur danois est chargée d'une passion des plus lyriques, tout comme sa pensée valorise le pathétique de la vie au détriment de la raison humaine. Chez lui, l'encre se change en cris, en hurlements de désespoir face au caractère paradoxal de l'existence. Et pourtant, la pensée kierkegaardienne exprime une dialectique

¹ D'où ces mots quelque peu loufoques tirés des *Miettes philosophiques* : « Il ne faut pas penser de mal du paradoxe, cette passion de la pensée, et les penseurs qui en manquent sont comme des amants sans passion, c'est-à-dire des piêtres partenaires ».

Søren Kierkegaard, *Miettes philosophiques* dans *Œuvres complètes* (vol. 7), Paris, L'Orante, 1973, p. 74.

² Vincent Delecroix, « Kierkegaard : être, écrire, devenir », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 3, Paris, Vrin, 2009, p. 448.

ténue, faisant de l'existence un gigantesque paradoxe qui se manifeste de maintes façons. Il en résulte une pensée instable, compulsive – lieu théâtral de ruses, de masques et d'impulsivité.

Ainsi pouvons-nous sans contredit qualifier la pensée kierkegaardienne de *dialectique paradoxale*, l'œuvre de Kierkegaard n'étant rien moins qu'une pensée du paradoxe, quoique ce concept n'y soit nullement exposé de manière formelle. Ainsi, par la plume, le penseur danois a tenté d'approcher l'incommunicable, à savoir l'absolu existentiel, ce qui est paradoxal en soi ; ce que précise André Clair en ces termes :

« La pensée kierkegaardienne est paradoxale à plusieurs points de vue ; elle l'est au sens où elle fait du paradoxe son objet ; elle l'est aussi en tant qu'elle se constitue de manière paradoxale. En effet, la fine pointe de cette œuvre immense, c'est de proclamer l'indicible et d'affirmer que l'absolu ne peut s'approcher que sur le mode de la louange, de l'amour ou du silence.³ »

Pour ce faire, selon Kierkegaard, il importe de mettre en lumière les différentes étapes que doit franchir un individu au cours de sa vie. Dans le présent mémoire, la dialectique paradoxale sera décrite à travers les trois stades existentiels présentés par le penseur danois, chacun d'eux étant une modalité de l'activité humaine – soit l'esthétique, l'éthique et le religieux. Chaque sphère est, pour l'existant, une manière de vivre qui comporte un paradoxe particulier. Il s'agit en quelque sorte d'un itinéraire de l'intériorité qui vise, dans l'existence, le télos qu'est le devenir soi-même. Alors que l'esthéticien vit dans l'immédiat, sans égard pour son individualité, en proie au paradoxe des rêves et de l'imagination, l'éthicien considère cette vie comme vaine et désespérée. Il préfère s'affirmer comme individu dans l'immanence concrète, bien qu'il ignore la menace du paradoxe des règles sociales et extérieures ; d'où, chez Kierkegaard, l'importance d'atteindre la religiosité, d'accomplir la synthèse qu'est l'être humain et d'affronter le plus élevé des paradoxes, fondé sur la transcendance : celui de l'Homme-Dieu.

Voilà en somme le cheminement de l'existant préconisé par Kierkegaard, qui y percevait une sorte d'édification de l'esprit humain vers la transcendance divine. Pour l'heure, nul doute que la notion de paradoxe – sujet central de ce mémoire – paraît ambiguë et obscure, compte tenu de sa complexité et de sa grande richesse. En vue d'une fine compréhension de cette notion, il importe ainsi d'explorer tour à tour chacun des stades avec cette idée que, chez Kierkegaard, le paradoxe est plus qu'un simple concept : il s'agit d'une *réalité existante*.

³ André Clair, *Kierkegaard : penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993, p. 97-98.

Chapitre I

Le paradoxe esthétique :

La fuite dans l'univers des possibles

« La leçon philosophique est claire : ne vous évadez pas dans l'Idée, fut-ce celle d'une temporalité originaire ou authentique, ne fuyez pas vers ce bleu des lointains de l'abstraction, restez ici, dans le *hic et nunc* de la décision. »

Jacques Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*

1.1 Le déchirement paradoxal de la sphère esthétique

Afin de bien cerner le paradoxe de l'esthétique chez Kierkegaard, il s'avère indispensable d'expliquer en quoi consiste la sphère d'existence qui lui est propre et que l'on retrouve tout au long de son œuvre philosophique. Adorno, dans son ouvrage sur le philosophe danois⁴, interprète la sphère esthétique de trois manières plus ou moins liées. D'abord, suivant une définition classique du terme, il s'agirait du domaine des arts et de la conception de l'art. Après quoi Adorno caractérise l'esthétique kierkegaardienne en tant qu'attitude, et plus précisément comme la *sphère d'existence de l'immédiateté*. Nous retiendrons cette seconde définition pour le présent chapitre, puisque c'est en ce sens que l'entend Kierkegaard lui-même et que le paradoxe esthétique s'y inscrit de plain-pied. Toutefois, si Adorno juge la notion de paradoxe contraire à la sphère esthétique sous prétexte que la médiation de l'éthique serait indispensable à son jaillissement⁵, nous démontrerons qu'il n'en est rien ; car la dialectique paradoxale se rencontre dans *toutes* les sphères d'existence, y compris celle de l'esthétique. Quant à la troisième définition adornienne de l'esthétique, elle porte enfin sur le *comment* de la communication, c'est-à-dire sur la forme de la communication subjective, et ne sera effleurée qu'à la toute fin de ce mémoire. Pour le reste, avant de définir le paradoxe esthétique, il importe d'explicitier brièvement la sphère d'existence qui lui est propre.

⁴ Theodor W. Adorno, *Kierkegaard – Construction de l'esthétique*, Payot & Rivages, Paris, 1995.

⁵ En effet, tel que mentionné par Eliane Escoubas dans son article sur Adorno, celui-ci soutient que l'immédiateté chez Kierkegaard « est le "donné", c'est-à-dire ce qui n'a besoin d'aucune médiation ; c'est donc, selon Adorno, la catégorie philosophique d'intuition ». Eliane Escoubas, « Adorno lecteur de Kierkegaard. Subjectivité et individualité », *Tumultes*, n° 17-18, Paris, Kimé, 2002, p. 48.

a) *Le mode d'existence de l'esthéticien*

Dans *L'Alternative*, premier ouvrage d'envergure de Kierkegaard, l'esthétique se veut un mode d'existence marqué par le désir et l'imagination. Il s'agit en somme d'une conception de la vie où la *jouissance* prend une place prépondérante, en plus de receler une atmosphère de rêve et d'imagination. Ainsi constitue-t-elle le *lieu des possibles*, et plus spécifiquement de la jouissance des possibles. Or, du côté de la possibilité, tout est rêve et rien n'est effectif. Les abstractions triomphent sur la réalité, comme l'esthéticien prend plaisir à survoler le monde des idées, que ce soit d'une manière imaginative, à travers les effusions lyriques et les rêveries romantiques, ou selon une activité spéculative, à la manière des sciences et de la philosophie⁶.

En parallèle, l'esthétique kierkegaardienne relève de l'*immédiateté*, n'étant l'affaire que de moments isolés dont l'esthéticien s'accommode au détriment de la temporalité. Ce dernier mène une quête de jouissance instantanée, n'ayant cure du passé et du futur – bref de la continuité en général. Son existence est vouée à la recherche des plaisirs sensitifs et immédiats, d'autant qu'elle se cantonne dans une jouissance du monde extérieur, d'où proviennent les objets qui excitent les sens. En effet, sous le masque de l'assesseur, Kierkegaard soutient que cette recherche de ce qui est hors de soi éclaircit l'occurrence de « théories d'après lesquelles on doit jouir de la vie, la condition étant inhérente à l'individu, mais sans être posée par lui⁷ ». Par suite, l'individualité de l'esthéticien se trouve reléguée en arrière-plan au profit de ce qui ne lui appartient pas : l'*extériorité*.

Le peu d'égard que l'esthéticien accorde à la temporalité le plonge au demeurant dans un état d'*indifférence*. Comme le signale André Clair : « L'individu vit dans l'indifférence, trouvant la satisfaction, par le seul jeu des concepts, dans le rapport à un univers de possible⁸ ». Une telle attitude contemplative marque un désintéret de l'esthéticien face à la réalité, à laquelle il préfère l'éventail des possibles. Il en résulte l'*oubli de l'intériorité*, c'est-à-dire de ce qui constitue l'identité singulière d'un individu. L'esthéticien se donne corps et âme à ce qui lui est extérieur ; d'autant qu'à ses yeux, l'immédiateté fait office d'objet de poésie. Il y a toutefois une part de réflexivité dans la sphère esthétique, aux côtés de la jouissance sensuelle qui la caractérise principalement. De fait, tel que mentionné par Maurice Carignan, une vérité d'indifférence s'oppose à une vérité soucieuse de l'existence, « la première [étant] essentiellement froide, désincarnée, valable

⁶ Ce que nous comprendrons plus tard.

⁷ Søren Kierkegaard, *L'Alternative* (deuxième partie) dans *Œuvres complètes* (vol. 4), Paris, L'Orante, 1970, p. 166.

⁸ André Clair, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976, p. 240.

pour tous indifféremment, "objective" [...] l'autre [étant] au contraire liée à l'originalité foncière de l'individu qui se l'approprie librement⁹ ». Ainsi, de par son indifférence à l'égard de l'existence, l'esthéticien valorise le domaine de l'objectivité, aux dépens de la subjectivité qui lui est propre. Kierkegaard n'hésite d'ailleurs pas à qualifier le philosophe d'esthéticien en ce qu'il s'embourbe dans des systèmes abstraits, oubliant que « *des* histoires de la philosophie s'organisent comme des systèmes planétaires autour d'une étoile centrale qu'est le sujet singulier dans son souci ou son intérêt¹⁰ ». Les possibles prévalent donc ici sur la réalité, alors que l'esthéticien se dissipe tel un brouillard diaphane.

Qui plus est, l'atmosphère de l'esthétique relève du *hasard*, non seulement à cause de l'oubli de la subjectivité, mais également en raison de la prédominance de l'instantanéité qui la caractérise. Tout y est affaire d'instant discontinus, sans recherche de teneur historique. L'existence de l'esthéticien ne se rapporte à aucun point fixe, étant en cela vaine et désespérée. Sans compter que l'absence de distance entre l'art et la vie confère à l'esthétique une atmosphère propre à la sensorialité ; en effet, l'esthéticien mène une vie poétique qui n'est pas sans rappeler une œuvre théâtrale, prenant plaisir à se donner en spectacle au monde. Son mode de vie prend appui sur l'imagination et sur la beauté en général. Et pourtant, bien qu'il soit en perpétuelle recherche d'éclat, il manque de passion d'exister en s'abandonnant aux abstractions vides. Plutôt que de s'agripper à la réalité et de rechercher l'unité de sa personne, il se disperse dans ce qui n'existe pas, ce que démontre bien l'assesseur dans ce passage de l'*Alternative* : « le plaisir est en soi multiple et l'on voit ainsi que ce genre de vie se résout en une multiplicité indéfinie¹¹ ». Il va sans dire que, en plus de relever du hasard, la vie de l'esthéticien s'opère par une *absence d'unité concrète du moi*. Influencé par ses humeurs, de même que dominé par ses états d'âme, il est un être multiforme auquel la liberté fait largement défaut.

b) *Le paradoxe esthétique : entre la réalité et l'idéalité*

Considérant que, pour Kierkegaard, l'esthéticien est à la recherche d'un besoin idéal – à l'instar du poète visant à combler son désir de l'impossible –, sa nature réelle se heurte de plein fouet à ses intentions irréalistes. Il a beau tendre vers les abstractions, il est avant tout un existant du fait qu'il se trouve au cœur même de l'existence. Or, c'est en lutte contre cette

⁹ Maurice Carignan, *Essai sur l'Intermède de Kierkegaard*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1995, p. 3.

¹⁰ Vincent Delecroix, *Singulière philosophie. Essai sur Kierkegaard*, Paris, Félin, 2006, p. 256.

¹¹ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 166-167.

réalité qu'il tend à s'oublier lui-même au bénéfice des rêves et des possibles. C'est en outre à partir de cette lutte, de cette *tension* entre la réalité et l'idéalité, qu'émerge le paradoxe de la sphère esthétique, qui s'apparente à un *déchirement*, voire à une *confusion* entre ce qui est et ce qui n'est pas, à savoir le concret et l'abstrait. Avec justesse, Dominic Desroches rend compte de ce paradoxe : « L'"esthéticien", le spécialiste de l'immédiat, se voit condamné à la contradiction avec lui-même, cherchant dans la réalité une idéalité qui ne s'y trouve pas et dans l'idéalité une réalité qui la contredit¹² ». À la lumière de ces mots, il s'agit bel et bien d'une déchirure qu'éprouve l'esthéticien, écartelé malgré lui entre la réalité concrète et les idéalités abstraites.

La réalité concrète le laisse cependant indifférent, même s'il s'y trouve dans les faits. C'est pourtant ce qu'il nie, au profit de l'idée absolue vers laquelle il tend. À l'encontre de sa propre nature, il aspire aux abstractions et se perd dans les divagations oniriques, semblable à un fantôme sans la moindre consistance. Dans le *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, le pseudonyme Climacus confirme cette impression : « Quand on oublie que l'on est un sujet existant, la passion disparaît [...] d'homme qu'il est, le sujet qui connaît devient un chimérique je-ne-sais-quoi, et la vérité, le chimérique objet de la connaissance qu'en prend ce quelque chose¹³ ». Or, les abstractions que Kierkegaard vise touchent principalement les sciences dans leur généralité, de même que les spéculations philosophiques¹⁴. Nier l'existence au nom des connaissances abstraites équivaut ainsi à devenir une figure fantastique ; d'autant plus que l'oubli – si ce n'est carrément le *rejet* – du concret, l'indifférence vis-à-vis de celui-ci, amène l'esthéticien à rejeter toute forme d'éthique. En effet, une certaine dose d'intériorité s'avère indispensable pour faire le choix de l'éthique, qui présuppose à la fois de la subjectivité et de l'intérêt envers le devenir, peu importe les résultats soutirés par la recherche spéculative et rationnelle. Mais, pour sa part, l'esthéticien sort de lui-même, se dédouble vers l'extérieur aux dépens de sa propre intériorité. Il finit par ne plus se reconnaître, se disperse en tous sens et devient pour ainsi dire étranger au monde. Son état multiple, tout comme les instants discontinus où il erre à l'aventure, ne fait qu'accentuer son caractère fantastique.

¹² Dominic Desroches, *Expressions éthiques de l'intériorité. Éthique et distance dans la pensée de Kierkegaard*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 31.

¹³ Søren Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques* (première partie) dans *Œuvres complètes* (vol. 10), Paris, L'Orante, 1977, p. 185.

¹⁴ Au sens large, sont abstraites pour Kierkegaard les connaissances objectives, spéculatives et désintéressées. Ce dernier se montre très sévère par rapport à la pensée rationnelle ; en effet, il se moque à plusieurs reprises dans son œuvre de ce qu'il appelle les « systèmes » et les « perspectives historico-mondiales » : « Le savoir historique lui apprend [au sujet] quantité de choses du monde, rien de lui-même ». C'est pourquoi Kierkegaard considère que, par la recherche de l'objectivité, l'existant devient comique en préférant le savoir à l'existence.

Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 77.

Du reste, avec ce paradoxe entre la réalité et l'idéalité que nous qualifierons désormais d'*esthétique*, Kierkegaard critique non seulement l'évasion dans les rêves de ceux qui recherchent la jouissance, mais également l'attention soutenue que certains portent au seul savoir par l'entremise de systèmes scientifiques ou philosophiques. Selon lui, ces derniers s'apparentent à des constructions étrangères à la réalité, étant plutôt de l'ordre de la possibilité ; de sorte que les existants qui s'y évadent révèlent un défaut d'intérêt face à l'existence. Or, une telle attitude les plonge tout droit dans le paradoxe esthétique du fait qu'ils recherchent l'idéalité pour elle-même au point de s'y abîmer entièrement et de revêtir un caractère monstrueux :

« Un génie immédiat peut devenir poète, artiste, mathématicien, etc., mais un homme qui pense doit connaître son rapport avec le fait humain d'être, s'il ne veut pas devenir un monstre (grâce à l'être pur qui est un néant), malgré tous les ouvrages de commentaires allemands.¹⁵ »

Comme nous le répète Kierkegaard à plusieurs reprises, personne n'existe métaphysiquement. Il est donc paradoxal de rechercher, à la manière des penseurs et autres spéculateurs, ce qui n'existe pas – c'est-à-dire les idées, les rêves et les possibles. Sans doute s'agit-il de la critique la plus virulente que Kierkegaard adresse aux penseurs en quête de savoirs et d'objectivité, à qui il oppose une pensée de l'individu et de la subjectivité. C'est d'ailleurs pourquoi il a personnifié sa pensée à travers de multiples figures de l'existence, le paradoxe esthétique n'échappant pas à cette rhétorique singulière.

1.2 L'érotisme musical et le paradoxe de Don Juan

Si Kierkegaard a mis de l'avant plusieurs figures pour représenter l'esthétique, deux d'entre elles démontrent avec brio le paradoxe de cette sphère existentielle. Il s'agit de Don Juan et de Johannes le séducteur, tous deux des séducteurs indétrônables, bien qu'ils se différencient sur de nombreux aspects, notamment en ce qui concerne leur rapport à la réflexivité. Or, l'essentiel consiste en ce qu'ils incarnent de manière similaire le paradoxe esthétique en confondant, consciemment ou non, la réalité et l'idéalité. Et le point de départ de cette contradiction réside, en deçà de tout langage et de toute réflexivité, dans le domaine musical.

¹⁵ Søren Kierkegaard, *Stades sur le chemin de la vie* dans *Œuvres complètes* (vol. 9), Paris, L'Orante, 1978, p. 444.

a) *La musique comme médium érotico-sensuel*

Dans *Le Concept de l'angoisse*, le pseudonyme Vigilius Haufniensis décrit la sensibilité comme une simple expression de l'âme. Quant au corps, il le définit comme organe de l'âme, de sorte que la sensibilité – qui est, comme nous l'aurons compris, la synthèse de l'âme et du corps – ne se distingue en rien de la nature. Il suffit toutefois que l'esprit intervienne en opposition à la sensibilité pour que celle-ci se change en sensualité. Comme l'écrit l'auteur A¹⁶ de l'*Alternative* : « L'esprit se détachant ainsi de la terre, la sensualité se montre en toute sa puissance ; elle n'a rien à objecter à ce changement ; elle voit le profit qu'elle tire de la séparation¹⁷ ». D'évidence, il y a une *scission* entre la sensibilité (corps-âme) et la spiritualité (esprit), ce qui n'est pas sans évoquer le paradoxe esthétique ; surtout que la sphère esthétique relève de l'éros, qui, tout comme la sensualité, n'a de signification que par rapport à l'esprit. Et pourtant, l'auteur A précise qu'Éros, dieu de la mythologie grecque et principe de l'amour, est un dieu non sensuel du fait qu'il n'est pas amoureux lui-même – comme s'il était impuissant, dénué de force, se contentant de répandre l'amour chez autrui.

Ce qu'il nous faut ici retenir, c'est que chez Kierkegaard, par rapport à l'esprit, la sensualité relève de l'immédiat. De là son caractère esthétique et pré-langagier, mais surtout son caractère *musical* ; car, la musique se veut le médium le plus près qui soit de l'immédiateté et de la sensualité, deux principes au fondement de l'esthétique. Elle est de surcroît le médium abstrait par excellence en ce qu'elle diffère de la concrétude propre au langage réflexif, ce que traduisent clairement ces propos : « L'idée la plus abstraite qu'on puisse concevoir est celle de la génialité sensuelle. Mais quel médium se prête à sa représentation ? Celui de la musique, et de la musique seule¹⁸ ». Ainsi donc, dans la pensée kierkegaardienne, la musique est l'art le plus immatériel et instantané qui soit, de même que le lieu de la jouissance la plus pure. Sans compter qu'en raison de son caractère érotico-sensuel, elle se révèle le médium esthétique idéal, en deçà de toute réflexion.

Or, considérant que la musique a pour objet absolu la sensibilité immédiate, sa grandeur met en lumière le pathos à l'état pur avec la force, la passion, l'ambiance, voire même l'impatience. Pourquoi l'impatience ? Parce que la musique, au fur et à mesure de son exécution, s'éprouve par une succession de moments qui s'effacent. Elle a beau posséder par

¹⁶ Il s'agit de l'auteur pseudonyme à la source des écrits esthétiques de l'*Alternative*.

¹⁷ Søren Kierkegaard, *L'Alternative* (première partie) dans *Œuvres complètes* (vol. 3), Paris, L'Orante, 1970, p. 86.

¹⁸ *Ibid.*, p. 56.

essence un élément de durée, son caractère spontané ne lui permet guère d'exprimer ce qui est historique. Par son absence d'effort réflexif, elle se déroule dans le temps sans pour autant retenir celui-ci, comme le permettent le langage et l'histoire. Par conséquent, la génialité érotico-sensuelle est évanescence et s'oppose à toute détermination de l'esprit :

« Le langage implique la réflexion, d'où l'impossibilité pour lui d'exprimer l'immédiat. La réflexion tue l'immédiat et c'est pourquoi il est impossible au langage d'exprimer les choses qui relèvent de la musique ; mais cette apparente pauvreté du langage est justement sa richesse. Car l'immédiat, c'est l'indéterminable, d'où l'impossibilité pour le langage de le concevoir.¹⁹ »

Ainsi, sans conteste, la spontanéité musicale touche uniquement les sens, le plus important dans la pensée kierkegaardienne étant l'*ouïe* en raison de son caractère immatériel : « Bien des choses dans la nature s'adressent à l'oreille, toutefois alors affectée par le pur sensible ; aussi la nature est-elle muette, et c'est une ridicule imagination d'entendre quelque chose parce qu'on entend une vache mugir²⁰ ». En tant que langage muet, c'est-à-dire relevant de l'audition sans pour autant signifier quoi que ce soit, la musique ne diffère point de la nature. C'est pourquoi cet art de l'éros exprime à la perfection la sphère esthétique – ce que nous verrons bientôt par l'entremise du *Don Juan* de Mozart.

b) *Don Juan ou le séducteur de la sensualité*

Aux yeux de Kierkegaard, Don Juan est la figure musicale par excellence. S'il est le centre du fameux opéra de Mozart, il incarne parfaitement la sphère esthétique par son insatiable désir de jouir, sans oublier ses étroites affinités avec l'érotisme musical. De fait, comme l'écrit André Clair, « Don Juan est, dans l'expression musicale de Mozart, le paradigme de la vie esthétique. L'intériorité, le secret et l'immédiateté de l'éros y reçoivent leur manifestation adéquate et parfaite²¹ ». Quant à sa jouissance, Don Juan la tire de ses victoires ; en effet, ses appâts séducteurs ensorcellent les femmes qui se donnent à lui sans même qu'il ait besoin de déployer le moindre effort. En toute spontanéité, il demeure fidèle à sa nature trompeuse ainsi qu'à sa conscience immédiate pour obtenir ce qu'il désire. L'auteur A souligne que :

¹⁹ *Ibid.*, p. 68.

²⁰ *Ibid.*, p. 66.

²¹ André Clair, *op. cit.*, p. 243.

« [Don Juan] est essentiellement séducteur. Son amour ne relève pas de l'âme, mais des sens et, suivant son concept, l'amour sensuel n'est pas fidèle, mais infidèle absolument ; il n'aime pas une seule personne, mais toutes, c'est-à-dire qu'il les séduit toutes. Il ne réside en effet que dans le moment, mais envisagé dans le concept, le moment n'est que la somme des moments, et c'est ainsi que nous avons le séducteur.²² »

Don Juan se veut ainsi l'être sensuel pur, lié de manière aveugle à l'éros, et plus spécifiquement à l'érotisme musical. Son caractère spontané, immédiat, le conduit à l'instabilité propre à la sphère esthétique. Il manque de temporalité et se cantonne dans le moment. Sitôt qu'il a joui de la volupté des sens, il oublie sa partenaire et se lance à la recherche de nouvelles conquêtes. Il est expéditif, victorieux, aime sans doute ni inquiétude. Mais Kierkegaard laisse entendre qu'il n'en est pas moins faible ; car l'amour sensuel confond tout de par l'absence de réflexivité qui le caractérise. Il s'ensuit que Don Juan s'évanouit dans l'imaginaire, contre toute historicité et contre toute identité, devenant de ce fait une silhouette, semblable à un fantôme volage.

C'est pourquoi le séducteur donjuanesque est lié de façon directe au paradoxe esthétique : *il n'existe pas véritablement*. Par son absence d'esprit réflexif, il sombre dans l'imagerie onirique des possibles. Sa vie manque d'intelligence, de dialectique – bref de teneur spirituelle. Ce que Kierkegaard confirme en ces termes : « À tout prendre, il n'a pas de durée, mais il va bon train dans un continu évanouissement, exactement comme la musique, finie dès qu'elle se tait pour reprendre vie à ses accents renouvelés²³ ». Et sans relâche, il poursuit sa course, en bon séducteur, charmant les femmes qu'il oublie à mesure qu'elles lui offrent du plaisir. Chacune d'elle lui apparaît ordinaire et quelconque, ce que rendent compte ces mots d'André Clair : « Don Juan vit dans l'imaginaire, le possible, l'indéfini, ce qui est exactement signifié par le nombre de ses conquêtes, 1003, nombre impair et quelconque²⁴ ». Dès lors, sa liste ne semble jamais achevée. Il accumule les aventures banales tout en s'oubliant lui-même en tant qu'individu.

Dans cette optique, il va sans dire que Don Juan idéalise *la* femme en profitant *des* femmes – tout comme l'esthéticien est déchiré de façon paradoxale entre le réel et l'imaginaire. C'est le

²² Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 91.

²³ *Ibid.*, p. 98.

²⁴ André Clair, *op. cit.*, p. 245.

féminin en soi que Don Juan traque, peu importe l'identité des femmes qu'il séduit. Qu'elles soient jeunes, vieilles, belles ou laides, quelle importance pour lui ? Il souhaite seulement triompher par la jouissance et la séduction, oubliant l'existence réelle au profit de l'idéal, malgré le fait qu'il existe concrètement. Ce passage de *L'Alternative* met en lumière de manière indirecte le paradoxe esthétique :

« Mais quelle est donc la force grâce à laquelle Don Juan séduit ? La force propre de la libido, l'énergie de la libido sensuelle. En toute femme, il recherche toute la féminité, et c'est en cela que réside la vertu d'idéalisation sensuelle qui lui permet à la fois d'embellir et de vaincre sa proie. Le reflet de cette passion gigantesque rehausse et amplifie l'éclat de l'objet dont la beauté flamboie à sa lueur.²⁵ »

Voilà qui éclaire l'essence de Don Juan : il n'est que *puissance*. Au lieu de devenir un individu réel, un existant en acte, un être de langage et de réflexion avec une identité propre, il se présente comme désir et musique. C'est sa personnalité qui est telle, de sorte qu'il s'apparente bel et bien à la musicalité. Il vibre et fait vibrer ; il séduit et se laisse envoûter par la féminité – le tout dans une parfaite indifférence à l'égard du monde concret. Pour cette raison, il est démoniaque. D'autant qu'il représente parfaitement le paradoxe esthétique, c'est-à-dire la scission entre la réalité et l'idéalité. Plutôt que de s'engager dans la société et l'histoire, *il se perd dans l'idéal au profit de l'évanescence*. Et pourtant, aussi évident que cela puisse sembler, il demeure un existant. Néanmoins, de par sa nature paradoxale, il sombre dans l'illusion. Ce qui lui vaut à la fin de tomber sous l'épée du commandeur...

1.3 Détour par la synthèse paradoxale de l'esprit

Avant d'aborder la figure de Johannes le séducteur, il importe d'examiner plus en profondeur la notion d'esprit chez Kierkegaard, qui s'impose graduellement à mesure que nous avançons dans la dialectique paradoxale. Pour ce faire, reprenons ce que nous avons déjà anticipé avec le *Concept de l'angoisse*, étant donné que Vigilius y explicite la différence entre l'homme et l'animal. Selon lui, seul l'être humain possède un esprit, les bêtes étant pour leur

²⁵ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 96.

part bornées à la seule sensualité. Il s'ensuit qu'elles n'existent pas à proprement parler²⁶, ne pouvant agir en fonction des possibles, qui sont l'apanage de l'homme. Au demeurant, en plus de se distinguer de l'animal, l'humain se suppose triple en ce qu'il comporte un élément physiologique, le *corps* ; un élément psychologique, l'*âme* ; ainsi que la synthèse des deux, à savoir l'*esprit* ou sa possibilité. Vigilius souligne que cette synthèse est à la fois sympathique et antipathique tout en introduisant le concept de l'angoisse : « Cet état comporte la paix et le repos ; mais en même temps, il implique autre chose qui n'est ni la discorde ni la lutte ; car il n'y a rien contre quoi combattre. Qu'est-ce donc ? Rien. Mais quel effet produit ce rien ? Il engendre l'angoisse²⁷ ». Il s'ensuit que l'esprit humain se révèle ambigu de par son caractère synthétique, étant un amalgame d'âme et de corps ; d'autant qu'à son tour, cet amalgame s'oppose au néant, lieu de l'esprit qui éveille un sentiment d'angoisse du fait que la liberté est placée devant l'incertitude de l'avenir. L'homme se trouve donc à mi-chemin entre la sensualité et la spiritualité ; sans compter que l'esprit, lorsqu'il n'est pas encore déterminé – à l'image de l'esthéticien qui s'évanouit dans la fiction au lieu de saisir le réel –, attire l'individu tout en le repoussant. De là son aspect à la fois sympathique et antipathique.

Kierkegaard va encore plus loin dans *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*. En effet, une toute nouvelle donnée émerge, aux côtés du néant, de ce rapport particulier entre le sensuel et l'esprit : la *conscience*. Celle-ci, en plus d'être le rapport entre la réalité et l'idéalité, s'apparente de très près au paradoxe esthétique : « L'immédiateté est la réalité, le langage est l'idéalité, la conscience est la contradiction. Dès l'instant où je donne une expression à la réalité, je pose la contradiction, car j'exprime l'idéalité²⁸ ». Et cette idéalité va de pair avec l'horizon des possibles, là où l'esthéticien se perd aveuglément. Il est ainsi clair que le paradoxe, peu importe son degré et sa nature, constitue la nature profonde de l'homme, vu son tiraillement entre le réel (combinaison indéterminée de l'âme et du corps) et le rêve (l'esprit déterminé ou en attente de l'être). Sans compter qu'il est l'essence même de la conscience humaine, ce que démontre le rapport entre l'immédiat de la nature et la médiation du langage. Il est donc possible d'affirmer, avec Maurice Carignan, que « le moi est essentiellement cette

²⁶ Ce que nous rappelle Jean Wahl dans son petit livre sur l'existentialisme : « Seul l'homme existe véritablement. L'animal vit, la chose mathématique subsiste, les outils restent à notre disposition, les spectacles se manifestent, mais aucune de ces choses n'existe ».

Jean Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme suivie de Kafka et Kierkegaard*, Paris, Club Maintenant, 1947, p. 28.

²⁷ Søren Kierkegaard, *Le concept d'angoisse* dans *Œuvres complètes* (vol. 7), Paris, L'Orante, 1973, p. 144.

²⁸ Søren Kierkegaard, *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*, dans *Œuvres complètes* (vol. 2), Paris, L'Orante, 1975, p. 358.

tension même entre l'idéalité et la réalité²⁹ » ; car il n'est rien d'autre que cette synthèse paradoxale qui oppose la sensualité à la spiritualité – soit le monde réel et l'univers des possibles.

Or, compte tenu de la nature paradoxale de l'être humain, il va sans dire que, à l'encontre des propos d'Adorno³⁰, le paradoxe est présent *dès la sphère esthétique* dans la dialectique kierkegaardienne. Et s'il est vrai que l'esprit y est encore à éclore, il n'en est pas moins là, en opposition à la sensualité de l'âme et du corps. Seulement, il est tourné vers le néant, vers une mer de possibles qu'il contemple en pur esthéticien. Il est en attente de détermination, d'éveil de la conscience, de prise en main sur la réalité qui lui échappe sans retour. Mais il ignore sa tâche principale qui est, comme nous le verrons plus tard avec la sphère éthique, de devenir réel, ce que traduisent ces mots d'André Clair : « La tâche historique de l'individu est un devenir dans l'identité ; c'est le mouvement de soi à soi, le passage de soi comme virtuel à soi comme réel³¹ ». De toute évidence, l'esthéticien se trouve dans cette situation précaire, étant perdu dans les rêves et les possibles, aux prises avec sa nature paradoxale qu'il ne parvient pas à surpasser, faute de devenir un individu concret en accédant à la réalité. Peut-être craint-il cette dernière, encore qu'il ignore ce que signifie devenir un individu et avoir une identité ? C'est du moins ce dont Vigilius rend compte en décrivant l'angoisse comme un sentiment d'inquiétude face au néant.

Du reste, s'il n'y a pas lieu ici de développer plus à fond le thème de l'angoisse, celle-ci exprime avec netteté le paradoxe esthétique. Tout comme l'esthéticien est déchiré entre l'idéalité et la réalité, l'esprit placé face au néant tremble de vertige devant ce lieu inconnu où il peut s'aventurer s'il le désire, poussé par une curiosité enfantine vers une recherche d'aventure et de mystère. Mais pour l'heure, il importe de comprendre que cette condition particulière – ce tiraillement entre le rêve (le néant) et le réel (l'esprit déterminé) – place l'individu dans un état transitoire entre les sphères esthétique et éthique. Pour Kierkegaard, cette transition ou ce point d'indécision relève de l'ironie : nouveau mode d'expression qui prend corps avec la figure de Johannes le séducteur.

²⁹ Maurice Carignan, « L'éternel comme tiers synthétisant chez Kierkegaard », *Philosophiques*, vol. 8, n°1, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1981, p. 77.

³⁰ Voir partie 1.1.

³¹ André Clair, *op. cit.*, p. 174.

1.4 *Le rire moqueur face au paradoxe esthétique*

Non seulement Kierkegaard a-t-il rédigé, lors de ses études universitaires, une thèse sur le concept de l'ironie chez Socrate, mais il a repris ce thème à sa façon dans sa propre philosophie. C'est ce que démontre la limite de la sphère esthétique, qui baigne dans une atmosphère de légèreté et de moquerie tant l'ironiste est désespéré de son cas. La figure de Johannes le séducteur révèle quant à elle que l'ironie n'est pas dénuée de liens avec le paradoxe esthétique. Mieux encore : elle en découle directement par une prise de conscience et une amorce d'intériorité, ce que nous verrons dans les prochaines lignes.

a) *Johannes le séducteur et l'érotisme littéraire*

Au contraire de Don Juan, Johannes le séducteur n'est pas un véritable esthéticien³². Alors que le premier est typiquement musical et, par là, pure sensualité, le second relève de l'ordre de la *réflexion*. Dans les mots d'André Clair : « Don Juan est l'esthéticien pur, évoluant de la manière la plus mobile dans la vie immédiate. À l'opposé, Johannes use de stratagèmes et organise sa conquête avec ruse et méthode³³ ». Intellectuellement et spirituellement, il est trop déterminé pour être un séducteur authentique. Il ne patauge plus seulement dans une mare de rêves et de possibles, à l'instar de l'esthéticien véritable, étant partiellement ancré dans la réalité en raison d'une prise de conscience de sa situation. Et pourtant, bien qu'il se trouve à mi-chemin entre l'immédiateté et la réflexivité, son esprit n'est pas assez déterminé pour un quelconque engagement dans la sphère éthique. Ainsi demeure-t-il malgré tout un esthéticien, avec un brin de réflexion en surplus, ce qui le rapproche en quelque sorte de l'éthique.

Alors, comment la détermination de son esprit se manifeste-t-elle chez lui ? Comment se montre-t-il plus réflexif et intellectuel que l'esthéticien pur ? D'abord par l'entremise du *discours*, ce que démontre sans équivoque le fameux « Journal du séducteur », que l'on retrouve dans la première partie de *L'Alternative* ; en effet, Johannes y décrit en détail sa rencontre avec

³² Nous comprendrons plus tard qu'il est en fait un ironiste ; autrement dit, s'il est bel et bien en quête de jouissance dans le monde sensible, à l'instar de l'esthéticien tel que nous l'avons décrit, la valeur qu'il accorde à la réflexion le rapproche de la sphère éthique tout en l'éloignant de l'esthétique. Or, l'éthique est en partie la sphère du langage et de la médiation et, de ce fait, s'oppose à l'immédiateté sensuelle, qui est le propre de l'esthétique. Il s'ensuit que, contrairement à Don Juan qui se situe entièrement dans la sphère esthétique, Johannes le séducteur se trouve à mi-chemin entre l'esthétique et l'éthique – d'où son titre d'esthéticien non véritable.

³³ *Ibid.*, p. 247.

Cordélia, de même que ses manœuvres pour la conquérir³⁴. Sa réflexivité apparaît ensuite avec la *durée*, notamment par la datation de ses tentatives de séduction afin de révéler ses progrès dans leur complexité. De fait, comme le souligne André Clair : « il nous fait témoins de sa vie au cours de plusieurs mois, depuis ses premières initiatives de séduction jusqu'à la rupture des fiançailles avec Cordélia³⁵ ». Enfin, la détermination de son esprit transparait par la *méthode*, puisqu'il conquiert les femmes au moyen de la ruse et du calcul. Ainsi, en plus de revêtir une réalité historique par la datation et la description, la vie de Johannes s'apparente à un jeu subtil, bourré de stratagèmes qui font de lui une figure de l'érotisme *littéraire* – et non plus musical, comme chez Don Juan. C'est un calculateur dans l'âme, un virtuose de la séduction ; de sorte que, par la puissance de la parole, il est en pleine possession de ses forces.

Certes, comme n'importe quel esthéticien, Johannes est en quête de jouissance. Mais cette jouissance est davantage intellectuelle que sensuelle. En outre, son intelligence est raffinée à un point tel qu'il tire sciemment du plaisir à manipuler les possibles qui s'offrent à lui. Il n'est donc pas étranger au monde des idées, qu'il manipule à sa guise ; d'autant que l'idée de la femme lui importe plus que les femmes elles-mêmes, ce qui le rapproche en quelque sorte de Don Juan. Ainsi note-t-il dans son journal : « Si, au premier coup d'œil, une jeune fille ne vous fait pas l'impression d'être l'idéal, c'est, en général, que la réalité ne mérite guère d'être³⁶ ». Ces mots démontrent bien que Johannes est tout à fait conscient de son attrait pour les possibles, qui reçoivent ici tout leur sens.

En quête lucide du féminin, de même qu'agissant dans l'instant pour parvenir à ses fins, il apparaît clairement que le séducteur littéraire se trouve à la fois du côté de l'immédiat, par son côté contemplatif et son amour de l'idéal, et du côté de la réflexion, via sa production littéraire où transparaissent les goûts d'un esprit rusé ainsi qu'une aube d'intérêt pour l'historicité. Il s'ensuit que Johannes exprime le paradoxe esthétique d'une manière différente à celle de Don

³⁴ Un passage d'un article de Didier Raymond mérite que nous le citions tant il met en lumière les buts profonds de Johannes : « ce que recherche avant tout Johannes, c'est d'éviter la réalité de Cordélia. Ce qui anime l'entreprise du séducteur est un dégoût de la femme et la recherche d'une échappatoire à cette réalité angoissante qui réveille "l'écharde dans la chair". Échappatoire qui se caractérise par un réseau particulièrement surnois de ruses et d'artifices. Le personnage de Johannes que campe Kierkegaard tient de l'hystérique (séduire et fuir) et du pervers (manipuler l'autre, le "chosifier"). C'est une sorte de prêtre mélancolique, animé par la vengeance et le dégoût, métaphysicien insatisfait (il parle sans cesse de Platon) au lyrisme pervers. Il joue avec Cordélia comme un chat avec une souris, dicte à la jeune fille ses désirs, ses pensées, ses actes ».

Didier Raymond, « Le séducteur mélancolique », dans *Kierkegaard ou le Don Juan chrétien*, Monaco, Du Rocher, 1989, p. 22.

³⁵ André Clair, *op. cit.*, p. 247.

³⁶ Søren Kierkegaard, *L'Alternative* (première partie) dans *Œuvres complètes* (vol. 3), Paris, L'Orante, 1970, p. 315.

Juan, avec de l'intellectualité en plus et de la sensualité en moins. Or, considérant que l'immédiateté et la sensualité de la sphère esthétique ont été explicitées, ayant révélé la nature du paradoxe esthétique, tel n'est pas encore le cas du côté réflexif et intellectuel de l'esthétique. Celui-ci sera bientôt mis en lumière par l'entremise de la catégorie de *l'intéressant* – ce qui, du même coup, dévoilera un nouveau revers du paradoxe esthétique.

b) La catégorie de l'intéressant – ou l'art de porter des masques

La vie de Johannes le séducteur exprime médiatement ce qu'il vit immédiatement. Autrement dit, il dépeint par le langage ses manœuvres de séduction, à travers son journal. C'est pourquoi il fait partie de la catégorie de l'intéressant – *l'inter-esse* étant l'émergence de la réflexion dans l'individu existant. Quant à l'existence, elle est liée de près à cette catégorie et peut être définie comme : « l'effort incessant de réalisation de l'idéalité de soi dans la réalité, un *inter-esse* qui contredit la prétention d'une pensée désintéressée³⁷ ». Il va sans dire que Johannes est en accord avec cette définition de l'existence en tant qu'intérêt face aux choses du monde. Surtout qu'il rejette toute forme d'insouciance et de désintérêt vis-à-vis de sa propre existence.

En effet, il renvoie sans cesse à la singularité de son être en prenant du recul sur son vécu, question d'en tirer diverses réflexions ; et par cette prise de distance, il prend conscience du paradoxe esthétique qui le caractérise. Il se rend clairement compte qu'il s'évade dans les possibles, au détriment de son individualité propre, allant jusqu'à affirmer expressément porter un masque : « D'autres sont vertueux le jour et pécheurs la nuit ; pour moi, le jour, je me dissimule ; la nuit, je suis tout à ma passion. Si elle me voyait ici, si elle pouvait plonger un regard dans mon âme... oui, si...³⁸ ». Dès lors, une certaine évolution quant au paradoxe esthétique se dévoile au grand jour : la tension entre la réalité et l'idéalité est mise à nu devant l'existant intéressé. En outre, à mesure qu'il gagne en lucidité, sa réflexivité s'accroît sans pour autant le faire entrer dans la sphère éthique, qu'il rejette obstinément.

Du moins est-ce ce que révèle Johannes le séducteur qui, tout en s'intéressant à son propre cas, refuse de choisir l'éthique. Pour Kierkegaard, il faillit à sa tâche existentielle qui est de progresser dans la dialectique paradoxale pour devenir soi-même. C'est pourquoi Maurice Carignan affirme que « l'homme, du moment qu'il est synthèse même immédiate de corps et d'âme, a en lui-même une capacité de choix qu'il est de son devoir d'actualiser au lieu de la

³⁷ Dominic Desroches, *op. cit.*, p. 43.

³⁸ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 330.

laisser indéfiniment à l'état de rêve ou de pure potentialité³⁹ ». Mais Johannes dédaigne le choix de l'éthique, étant perdu dans les abstractions et ne pouvant pour cela déboucher sur du concret ; d'autant plus qu'il a beau se rendre compte qu'il est pris en plein paradoxe, il préfère en bon comédien porter un masque au lieu de s'engager dans le monde social. Il craint les devoirs et les responsabilités, refuse tout sérieux et se jette à l'aveuglette dans les rêves amoureux, épars et instables, affirmant sans ambages la puissance de l'esthéticien qui n'est pas sans évoquer celle de Don Juan :

« On peut même ainsi être amoureux de beaucoup à la fois car on l'est différemment pour chacune. Il est trop peu d'en aimer une seule, et superficiel de les aimer toutes ; mais se connaître et en aimer le plus grand nombre possible, garder disponibles en son âme toutes les puissances de l'amour, en donnant à chacune son aliment propre tout en gardant la conscience de l'ensemble : voilà qui est jouir, voilà qui est vivre. ⁴⁰ »

Ainsi, tout en étant un adversaire de l'innocence et de la simple immédiateté, Johannes jouit intellectuellement de son jeu masqué. Par son revers réflexif, il se montre plus austère que Don Juan ; mais sa conscience n'est pas assez éveillée pour qu'il plonge dans la sphère éthique. Il se trouve en fait au milieu de l'esthétique et de l'éthique, étant à la fois conscient du paradoxe esthétique où il se trouve et joyeux de s'y enfoncer. En plus de valoriser la jouissance, il se vante d'être intéressant et souhaite demeurer l'esthéticien qu'il est⁴¹. Sans compter qu'il ne manque pas de se moquer de l'absurdité de son être tout au long de son journal ; ce qui explique pourquoi son attitude est celle du rire – et plus spécifiquement de l'*ironie*.

c) L'ironie et le désespoir face au paradoxe esthétique

Au sens étymologique, le terme « ironie » renvoie au fait de questionner tout en feignant l'ignorance. Cette signification n'entre pas en contradiction avec le cas de Johannes le séducteur du fait que, sur un ton badin, il prend conscience de sa nature paradoxale, ce qui

³⁹ Maurice Carignan, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 338.

⁴¹ En effet, dans le texte « In vino veritas », que l'on retrouve dans les *Étapes sur le chemin de la vie*, Johannes affirme vouloir séduire le plus de femmes possible tout en se montrant joyeux de l'évanescence de sa vie : « L'idée de la femme n'est qu'un atelier de possibilités, et, pour l'éroticien, cette possibilité est une source intarissable de rêverie. » Søren Kierkegaard, *Stades sur le chemin de la vie* dans *Œuvres complètes* (vol. 9), Paris, L'Orante, 1978, p. 72.

débouche chez lui sur toutes sortes d'interrogations. De sorte que l'ironie est en continuité directe avec la notion de l'intéressant, laquelle exprime l'attitude narcissique de l'individu qui devient lui-même l'objet de ses réflexions⁴². Toutefois, le sens le plus courant du concept de l'ironie s'apparente principalement à l'attitude socratique ; en effet, dans la *République* de Platon, Thrasymaque affirme non sans ricaner : « Ô Héraklès, voilà bien la fameuse ironie dont Socrate a l'habitude ! Je le savais et j'avais prédit à ceux qui sont présents ici que tu refuserais de répondre, que tu feindrais ironiquement mille ruses plutôt que de répondre si on te posait quelques questions⁴³ ». Ainsi l'ironie apparaît-elle comme l'art de dire le contraire de ce que l'on souhaite faire entendre – de la même manière que Socrate feint l'ignorance pour ne pas répondre directement aux questions de ses interlocuteurs.

Dans son journal, Johannes adopte un tel mode d'expression en regardant de haut sa propre vie. Il s'avance masqué par un jeu de ruse et de dissimulation, considérant l'existence comme une mise en scène où il est bon de se sentir libre. À propos du rapport entre l'ironie et la distanciation face à l'existence, Camillia Larouche-Tanguay et Lionel Ponton écrivent : « Dans l'ironie, le sujet est affranchi de toute intention. Il veut sortir complètement de l'objectivité et rester à l'égard de tout dans une indépendance négative⁴⁴ ». De ce retrait volontaire de l'existence découle un certain goût pour la plaisanterie, une attitude où la danse et le rire prennent une place prépondérante. Et ce n'est pas sans raison ; car l'ironie occulte un malaise profond, un sentiment que Kierkegaard appelle le *désespoir*. Celui-ci est d'ailleurs présent tout au long de la sphère esthétique, étant « la plus subtile ivresse [qui] donne une façon cavalière de porter le chapeau [,] donne à tout le corps une allure dégagée [et] donne un regard plein de superbe et de défi, tandis qu'un sourire dédaigneux erre sur les lèvres⁴⁵ ». L'esthétique et, plus généralement, l'élégance de l'esthète – voire du dandy – sont pour Kierkegaard une conséquence directe du désespoir. Et pourtant, un tel désespoir est indispensable dans la dialectique existentielle, puisqu'il permet à l'individu d'avancer dans la vie. C'est pourquoi l'assesseur affirme que « tout homme qui n'a pas goûté l'amertume du désespoir s'est toujours

⁴² Dans le cas de l'intéressant chez Johannes, André Clair précise : « il jouit de soi au moyen du miroir qu'est pour lui Cordélia ; il est un être intéressant en tant qu'il joue et se complaît dans son égotisme ; et il lui faut pour cela un objet qui lui renvoie son image et même l'embellisse en accusant ses traits les plus séduisants⁴² ».

André Clair, *Kierkegaard : penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993, p. 95

⁴³ Platon, *La République*, Paris, Flammarion, 2004, p. 89.

⁴⁴ Camillia Larouche-Tanguay et Lionel Ponton, « Hegel et Kierkegaard : l'ironie comme thème philosophique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 39, n° 3, Québec, Faculté de philosophie, Université Laval, 1983, p. 270.

⁴⁵ Søren Kierkegaard, *L'Alternative* (deuxième partie) dans *Œuvres complètes* (vol. 4), Paris, L'Orante, 1970, p. 176.

trompé sur le sens de la vie, même s'il a dans la sienne connu la joie et la beauté⁴⁶ ». Par le désespoir, l'individu peut se choisir lui-même afin de surpasser son état désespéré. Mais encore faut-il qu'il prenne conscience de son désespoir, comme c'est le cas chez l'ironiste et chez Johannes, tous deux conscients d'être confrontés au paradoxe esthétique.

Certes, il n'est pas aisé pour l'esthéticien d'admettre qu'il est déchiré entre les faits concrets et le désir des abstractions. Il s'aperçoit qu'il s'oublie en tant qu'individu, qu'il a un défaut de personnalité en valorisant ce qui lui est extérieur ; de sorte que l'ironie – sur un fond de désespoir – n'est rien moins que *l'expression de la faillite de l'individualité devant le paradoxe esthétique*. N'est-il pas désespérant de se savoir esthéticien et voué à la déchirure ainsi qu'à la confusion ? D'autant que ce désespoir répond au monde par la moquerie, que Johannes connaît bien pour en faire un usage excessif par le biais de sa plume. N'est-il pas ironique, à la lumière de son journal et des manœuvres de séduction qui y sont exposées, d'écrire des propos tels que : « C'est un art que d'incarner le personnage d'une jeune fille, mais le chef-d'œuvre est de s'en dégager⁴⁷ » ; ou encore, considérant son rapport pervers à Cordélia : « je suis une âme en pleine confusion et n'attends qu'un mot de toi⁴⁸ » ? L'ironie a beau sembler être sa propre fin – une espèce d'humour plein de finesse et d'arrogance –, elle s'avère chez Kierkegaard la défaite de l'individu en bute à sa nature paradoxale, la synthèse entre l'esprit et la sensualité n'ayant pas eu lieu comme il se doit.

Il demeure néanmoins que la sphère transitoire qu'est l'ironie, à savoir le point d'indécision où l'existant doit choisir l'esthétique ou l'éthique, n'est pas entièrement négative. De fait, par la prise de conscience du paradoxe esthétique, l'individu s'est quelque peu intériorisé. Il a délaissé la musique au profit d'une amorce de langage et de réflexivité ; car l'ironie se situe aux limites du langage et se trouve en cela à proximité de la sphère éthique. Dominic Desroches signale que « l'ironie n'est donc pas l'accomplissement du langage, mais plutôt un moyen d'orienter vers l'éthique⁴⁹ ». Il suffit de savoir si l'individu est prêt à dépasser la première alternative – le fameux « ou bien... ou bien... » permettant de choisir entre l'esthétique et l'éthique – en optant pour la vie éthique, ce qui, d'emblée, l'arrachera au paradoxe esthétique ainsi qu'au désespoir qui en découle. Alors seulement, la synthèse du sensuel et du spirituel pourra avoir lieu, engageant du même coup l'existant dans le monde réel afin qu'il puisse vivre conformément aux exigences de la société.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 187-188.

⁴⁷ Søren Kierkegaard, *L'Alternative* (première partie) dans *Œuvres complètes* (vol. 3), Paris, L'Orante, 1970, p. 344.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 373.

⁴⁹ Dominic Desroches, *op. cit.*, p. 186.

Chapitre II

Le paradoxe éthique :

Les devoirs sociaux face à l'individualité

« Peux-tu t'imaginer quelque chose de plus terrible que de voir, à la fin, ta nature se décomposer en une multitude d'éléments, que de devenir plusieurs, une Légion, comme ces malheureux démoniaques et de perdre ainsi ce qu'il y a de plus intime et de plus sacrée dans un homme, la puissance astreignante de la personnalité ? »

L'assesseur Wilhelm, *L'Alternative*

2.1 L'éthicien et le choix de l'engagement social

À la lumière du premier chapitre, il est manifeste que la pensée abstraite est incompatible avec la pensée existentielle. Chez Kierkegaard, en effet, ce qui relève du domaine des abstractions – la science et la philosophie, notamment – est aveugle quant à l'affirmation de soi ; en d'autres termes, la pensée abstraite, en s'intéressant à l'objectivité ainsi qu'à l'universalité, oublie le propre de l'individu en valorisant l'extériorité aux dépens de l'intériorité⁵⁰. Cette caractéristique définit l'essence même de la vie esthétique, qui s'éparpille çà et là dans l'univers des possibles. L'esthéticien, par son égarement dans l'abstrait, est incapable de choisir concrètement. Il se laisse dominer par ses humeurs à un point tel que sa vie est sans prégnance ni continuité historique. Il est dénué d'identité véritable, et son manque de langage réflexif l'empêche de participer à la vie sociale et de s'engager dans le monde.

Quant à l'ironiste, déjà plus près de la sphère éthique sans pourtant en faire partie, il se trouve confronté au fameux « ou bien – ou bien », soit à l'alternative entre l'esthétique et l'éthique, ce que l'assesseur essaie d'expliquer en ces termes à Johannes le séducteur : « Toute

⁵⁰ Dans son livre sur l'éthique kierkegaardienne, André Clair explique très clairement ce rapport divergent entre l'objectivité et la subjectivité existentielle, celle-ci étant prédominante chez Kierkegaard : « La voie de l'objectivité est celle de la recherche de type scientifique, attentive à la rigueur des procédures, les résultats étant ainsi méthodiquement vérifiables et pouvant être rectifiés ; mais c'est plus encore la voie de toute philosophie spéculative où le sujet s'annule devant l'objet à connaître et à contempler ; toute subjectivité étant neutralisée face à l'objet connu, la vérité a un statut d'impersonnalité et d'universalité. Or c'est maintenant la subjectivité, différente d'un individu à l'autre, qui est la voie de la vérité, de sorte que la voie de l'objectivité est qualifiée uniquement de voie de la non-vérité. Alors si le sujet [...] n'est certes pas le critère de la vérité, il en est non seulement le lieu mais aussi le but ; ce n'est que par rapport à lui que la vérité a un sens ». André Clair, *Kierkegaard : existence et éthique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 55.

ta nature crie la contradiction. Mais tu n'en peux sortir que par une alternative⁵¹ ». Après avoir pris conscience du paradoxe esthétique qui le déchire, l'ironiste doit prendre une décision, ce qui le positionnera dans l'avenir : ou bien il demeure l'esthéticien qu'il était, suivant la modalité du possible ; ou bien il avance dans la dialectique paradoxale et s'engage dans le monde réel en prenant sa vie en main, c'est-à-dire en *choisissant de choisir*⁵². Dans ce dernier cas, la dispersion de l'individu en une pluralité abstraite laisse place à ce que Kierkegaard appelle la détermination qualitative – à savoir l'*unité concrète du moi*.

Ce dernier s'oppose ici une nouvelle fois aux tenants de l'objectivité, dont la visée est qualifiée de quantitative du fait qu'elle s'exprime dans les abstractions vides. De son côté, la dialectique existentielle concerne le devenir individuel, qu'elle exprime par le choix de la liberté. Il s'ensuit que, au contraire de l'esthéticien, celui que nous nommerons l'*éthicien* n'est plus sujet au paradoxe esthétique, étant parvenu à conjuguer la réalité et l'idéalité de façon à se retrouver lui-même. Toutefois, aux côtés du paradoxe esthétique, il existe un *paradoxe éthique*, que nous exposerons dans le présent chapitre. Mais avant, il importe de créer une atmosphère propice à sa compréhension en dressant un portrait global de l'éthique kierkegaardienne.

a) *Vers la durée, la continuité – bref la temporalité*

Ce qui, pour l'essentiel, caractérise la sphère éthique chez Kierkegaard relève de l'affirmation de l'individu comme être de *volonté*. Ce dernier, en tant qu'éthicien, s'actualise en vivant pleinement en société, de sorte que les rêves ne le séduisent plus, comme chez l'esthéticien passif. Par la volonté, il s'engage désormais *activement* dans le monde réel, qu'il met en valeur en son âme et conscience. Sans compter que, par le choix de l'éthique, il a surpassé le paradoxe esthétique, tout comme le désespoir qui en découle. Les idées elles-mêmes ne l'intéressent plus, optant plutôt pour la réalité concrète. Et si ces dernières sont toujours présentes dans sa vie en raison de la synthèse de réalité et d'idéalité qui constitue tout être humain, suivant la pensée de Kierkegaard, il s'en sert de manière à le guider en société, de même que pour transformer son individualité en se concentrant en lui-même. En effet, comme le rapporte Pierre Mesnard : « Le pathos existentiel apparaît quand l'idée se comporte d'une

⁵¹ Søren Kierkegaard, *L'Alternative* (deuxième partie) dans *Œuvres complètes* (vol. 4), Paris, L'Orante, 1970, p. 148.

⁵² De fait, André Clair souligne que, dans la dialectique kierkegaardienne, l'individu plonge dans la sphère éthique en décidant de choisir selon son bon vouloir ; de là pourquoi il écrit que « cette auto-affirmation de la volonté est le choix de choisir », le choix étant ici son propre objet. André Clair, *op. cit.*, p. 270.

façon créatrice en transformant l'existence de l'individu⁵³ ». Or, cette créativité se manifeste de plusieurs façons ; il n'y a qu'à songer aux lois, aux normes sociales, au mariage ou encore à l'histoire. Et si ces éléments de la sphère éthique apparaissent dès l'abord dans le monde extérieur, c'est bel et bien l'intériorité qui s'exprime de plein gré.

L'éthicien évolue de surcroît dans la *durée* en fonction de sa propre volonté, à l'inverse de la spontanéité esthétique, sans passé ni futur⁵⁴. Ainsi l'éthique comporte-t-elle une consistance temporelle par l'entremise d'une histoire qui s'accomplit dans le devenir concret. Il va sans dire qu'une telle historicité est la marque de l'individualité, étant donné que l'existant ne se dissémine plus dans l'abstrait mais se détermine qualitativement. En tant qu'éthicien, il vit dans la continuité du temps en retenant son passé tout en se projetant dans l'avenir. Peu importe son âge et l'époque de sa vie, il demeure conséquent avec lui-même, avec l'identité qui correspond à qui il est réellement. Pour ces raisons, la sphère éthique se révèle davantage spirituelle que celle de l'esthétique, où la perte vers l'extérieur dévalorise l'individualité. L'éthique apporte sans conteste le sérieux de la réflexion, en deçà de la sensualité propre à l'esthétique, ce que démontrent bien ces propos de Mesnard : « La sphère morale est déjà celle du moi concret où l'individu s'appréhende dans un rapport, non plus fictif et extérieur mais réel, de lui-même à lui-même⁵⁵ ». De plus, avec ce rapport, l'existant exerce un plein contrôle sur sa personne. Il peut dès lors s'exprimer avec sérieux, créer son histoire individuelle, se déterminer lui-même et, par suite, vivre dans la continuité, notamment par l'entremise du mariage.

Ainsi, la temporalité l'emporte sur l'évanescence, et l'individu se met à exister véritablement. Pourquoi se met-il à exister seulement lorsque la durée apparaît ? Parce que celle-ci fait surgir un tout nouvel horizon qui n'est pas sans lien avec celui des possibles de la sphère esthétique. Il s'agit de l'horizon de l'*avenir* ; et du même coup apparaît la notion de la *tâche*, centrale dans la pensée kierkegaardienne. De fait, Jacques Colette souligne que « par *existence*, on entend la temporalité comme décision infinie, c'est-à-dire comme tâche⁵⁶ ». Dès lors, considérant l'importance du futur chez Kierkegaard, le concept de la tâche est loin d'être anodin ; car, l'éthicien agit en fonction des possibilités qui le détermineront dans l'avenir. Il doit en outre

⁵³ Pierre Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948, p. 317-318.

⁵⁴ Notons que, dans son journal, Johannes le séducteur exprimait déjà la durée. Et pourtant, il n'était en rien un éthicien, se situant plutôt dans l'ironie. Voilà donc un caractère propre à l'éthicien que l'ironiste, à mi-chemin entre l'esthétique et l'éthique, préfigurait déjà ; d'où son rapprochement avec une esthétique non musicale, mais *littéraire* – le langage étant le propre de la sphère éthique que l'ironiste intériorisait en partie.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 318-319.

⁵⁶ Jacques Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 151.

guider sa vie d'une façon précise, à savoir en devenant un individu. Il s'agit même de la tâche première de l'existence, qui ne peut être entreprise qu'à partir de la sphère éthique. En effet, vu l'insouciance de l'esthéticien par rapport à l'avenir, comment lui serait-il possible de mener à bien la tâche du devenir individuel ? Seul l'éthicien peut y parvenir par son sens de la temporalité et, comme nous le verrons, par la conscience de son moi.

b) Le rapport redoublé et le devenir soi-même par l'actualisation des possibles

Tel que mentionné précédemment, l'homme s'avère, chez Kierkegaard, un être dialectique qu'il convient de distinguer de l'animal, et à plus forte raison de la nature. Au fur et à mesure qu'il s'intériorise et gagne en individualité, son esprit se développe de telle sorte qu'il devient graduellement un *moi*⁵⁷. Certes, s'il se distingue de la nature, il n'en demeure pas moins un être naturel ; mais il a su transfigurer cet aspect de lui-même afin de devenir un individu. André Clair précise que « préalablement à l'éveil de l'esprit, il y a une période de vie spontanée, en accord immédiat avec la nature ; et celle-ci n'est pas ensuite rejetée, mais élevée et transformée⁵⁸ ». Alors que, dans un rapport « simple » – à savoir la synthèse d'âme et de corps au fondement de la sensualité esthétique –, la vie de l'homme se limite à ce qui relève de l'immédiat, le rapport se trouve *redoublé* par le choix de la sphère éthique, lieu du langage et de la société. L'existant, désormais engagé dans le monde réel, est devenu un esprit. Et puisque la spiritualité s'oppose à la sensualité, il a surpassé le rapport simple dans lequel baigne l'esthéticien.

Or, c'est par l'esprit et le langage que l'individu acquiert de l'historicité et qu'il peut agir en fonction de l'avenir. Sa volonté se trouve devant l'horizon des possibles, qu'il peut activement concrétiser ; d'autant qu'avec les possibles, il se forge l'idée d'un moi qu'il aspire à devenir. Ce moi, que nous pouvons qualifier d'*idéal*, n'est rien moins que la tâche existentielle qui lui incombe. Ainsi, chez l'éthicien, l'actualisation du moi idéal engendre le moi réel, le premier se rapportant au second. Les possibilités et l'actualité de l'individu sont donc en perpétuelle

⁵⁷ Par ailleurs, Maurice Carignan signale que, « pour les pseudonymes Vigilius Haufniensis et Anti-Climacus – et très vraisemblablement pour Kierkegaard lui-même –, les tiers synthétisant moi, esprit et liberté sont une seule et même réalité identique à l'éternel, élément d'une synthèse suprême réalisée dans l'instant ». S'il paraît évident que l'esprit et le moi sont intimement reliés, nous verrons bientôt qu'ils confèrent effectivement à l'individu une première forme de liberté, propre à l'éthique. Quant aux notions d'éternité et d'instant, elles seront développées dans le troisième chapitre de ce mémoire.

Maurice Carignan, « L'éternel comme tiers synthétisant chez Kierkegaard », *Philosophiques*, vol. 8, n°1, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1981, p. 86.

⁵⁸ André Clair, *Kierkegaard : penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993, p. 89.

mouvance, ce qui confirme le caractère temporel de l'éthicien. Celui-ci assume pour ainsi dire son humanité en surpassant à la fois la nature, l'animal – voire même l'esthéticien ! En effet, pour la première fois dans la dialectique existentielle, l'individu se rapporte à lui-même, dans la réalité concrète, en plus de prendre conscience de son individualité.

Du reste, par son revers fini⁵⁹, le moi est borné dans l'étroitesse de l'espace et du temps, et plus spécifiquement dans le monde *naturel*. Son caractère infini le plonge toutefois dans l'univers des rêves et de l'imaginaire, soit le lieu *spirituel* des possibles. Cette dichotomie entre le fini et l'infini constitue en fait l'essence même du paradoxe esthétique, quoiqu'avec un vocabulaire nouveau, se rapprochant davantage de la sphère éthique ; car l'individu se rapportant à lui-même, c'est-à-dire exprimant sa nature réelle par le langage idéal, n'est plus esprit en attente d'éveil, mais esprit *éveillé*, c'est-à-dire un moi doté de conscience. Or, l'infinité de ce moi peut être attribué aux possibles, bien que l'éthicien ne s'y perde pas comme chez l'esthéticien, préférant les actualiser dans le monde réel. À présent, les possibles sont au service de la réalité concrète, ce que révèlent nettement ces propos d'Anti-Climacus : « Les penseurs disent bien que le réel, c'est le possible anéanti, mais ce n'est pas tout à fait exact ; le réel, c'est le possible à saturation et en pleine activité⁶⁰ ». Il est évident que, sans les possibles abstraits, le devenir concret se trouverait largement désavantagé chez l'individu, qui n'aurait plus aucun moyen de réaliser la tâche existentielle qu'est le devenir individuel. Cette part active de l'existant – la réalisation des possibles – contribue donc à former son identité, à savoir le moi éthique à la source de l'individualité.

Ici, la notion du devenir est à l'évidence présupposée, puisque l'actualisation des idées transforme l'individu à travers le temps, en plus de lui forger graduellement une histoire. Ainsi la sphère éthique est-elle *dynamique*, bien que ce soit de manière paradoxale, l'existant gardant l'identité qui lui est propre tout en devenant autrement qu'il est⁶¹. L'exemple de l'étoile, que l'on retrouve dans les *Miettes philosophiques*, met d'ailleurs en lumière la notion de l'identité :

« Par rapport à l'immédiat, en effet, le devenir est une équivoque qui rend douteuse la chose la plus solidement établie. Quand par exemple les yeux perçoivent une étoile,

⁵⁹ Pour Kierkegaard, l'homme n'est pas uniquement une synthèse d'âme et de corps, étant aussi, comme le rapporte Anti-Climacus, « une synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité, bref, une synthèse ». Il est également à noter que le fini humain relève de la synthèse âme-corps et que l'infini s'apparente à l'esprit. Attribuer le fini au corps et l'infini à l'âme serait une grave erreur.

Søren Kierkegaard, *La Maladie à la mort* dans *Œuvres complètes* (vol. 16), Paris, L'Orante, 1971, p. 171.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 174.

⁶¹ Déjà, nous voyons ici se dessiner le paradoxe éthique, qui sera explicitement décrit dans la partie *d*).

celle-ci devient douteuse à l'instant où l'on veut prendre conscience qu'elle est devenue réelle. On dirait que la réflexion dérobe l'étoile à la vue.⁶² »

Que nous la percevions ou pas, l'étoile demeure en place et garde son être – ou son essence, suivant les termes de Climacus. Mais l'esprit humain ajoute une part abstraite aux perceptions concrètes, aussi paradoxal que cela puisse sembler, de sorte que l'idéalité de l'astre se confond avec l'astre véritable. Il en est de même en ce qui concerne le moi : celui-ci devient en acte dans la réalité sans toutefois perdre son caractère unique et singulier. De plus, lorsqu'il prend conscience de lui-même en tant que synthèse abstraite apte à se prendre pour objet, il se change en synthèse redoublée, prend sa vie en main et s'actualise selon son bon vouloir.

Ainsi, outre la notion de volonté, celle de *liberté* découle de la conscience de l'existant ; car plus son esprit est éveillé, plus il est libre de devenir comme il le veut en fonction de l'avenir. Par l'éveil de l'esprit et la synthèse redoublée, il a la capacité d'agir de manière consciente et peut se déterminer qualitativement. Pour cela, il lui a fallu prendre une certaine distance avec la séduction esthétique ; en effet, il ne se change plus sous l'emprise d'un désir passif et sensuel, comme chez l'esthéticien, mais suivant une volonté active, spirituelle et essentiellement libre. Le moi de l'éthicien est donc lié de près à la capacité de faire des *choix* – le choix le plus près de la tâche existentielle étant celui de devenir soi-même. Dès lors, l'existant découvrira qu'une vocation personnelle se dessine dans sa vie : celle de se choisir lui-même comme individu.

c) *La volonté du choix à l'égard de la liberté*

Dans la sphère éthique, l'existant se détermine qualitativement et s'affirme comme individu réel par l'entremise du choix. Ce n'est pas le cas de l'esthéticien, qui n'a pas choisi de choisir, ne pouvant pour cette raison faire le moindre choix ; en effet, il vit dans l'immédiat, sans teneur temporelle et historique, de sorte qu'il lui manque l'individualité nécessaire pour choisir. Il préfère se disperser dans les rêves futiles, selon ses désirs impulsifs. Dans l'*Alternative*, l'assesseur en rend d'ailleurs compte de manière éloquente en traitant de la vie esthétique :

« On fonde sa vie sur une donnée simple en soi ; aussi ne se disperse-t-elle pas comme chez ceux qui la basent sur la diversité telle quelle. Tel est le cas de la théorie à laquelle je vais m'attarder un peu. Elle enseigne : jouis de la vie, et l'entend : suis ton plaisir.

⁶² Søren Kierkegaard, *Miettes philosophiques* dans *Œuvres complètes* (vol. 7), Paris, L'Orante, 1973, p. 76.

Cependant, le plaisir est en soi multiple et l'on voit ainsi que ce genre de vie se résout en une multiplicité indéfinie.⁶³ »

Il va sans dire que l'unicité à la source de l'individualité, requise dans la sphère éthique, est carrément absente dans la vie esthétique. L'esthéticien ne peut donc pas choisir, étant trop excentrique dans sa façon d'être, c'est-à-dire pas suffisamment centralisé dans sa personnalité. Or, s'abstenir de choisir est aussi un choix ; mais l'esthéticien évite le redoublement par cette abstention. Il ne tient pas à surpasser la sensualité au profit de la spiritualité, bien que ce redoublement soit la tâche existentielle de tout homme, comme nous le rappelle Maurice Carignan : « L'homme, du moment qu'il est synthèse même immédiate de corps et d'âme, a en lui-même une capacité de choix qu'il est de son devoir d'actualiser au lieu de la laisser indéfiniment à l'état de rêve ou de pure potentialité⁶⁴ ». Force est d'admettre que l'esthéticien échoue à la tâche qui lui incombe et que, par suite, il n'est rien moins qu'un piètre existant.

Pour sa part, l'éthicien fait des choix et mûrit de cette façon sa personnalité. Dans une perspective existentielle, le choix est un acte pur d'affirmation de soi, c'est-à-dire un acte absolu et formel qui permet à l'individu de se concentrer en lui-même et de devenir unique. Comme l'écrit Kierkegaard : « Le choix même a une influence décisive sur la substance de la personnalité qui, en l'effectuant, plonge en la chose pour laquelle elle opte ; et si elle omet de choisir, elle se dessèche et dépérit⁶⁵ ». Il est bien sûr ici question de l'intériorité et non de l'extériorité dans la vie éthique – ou encore de l'intensité et non de la diversité ; car la grandeur éthique consiste simplement à devenir soi-même. D'autant qu'il est dans le pouvoir de tout un chacun de devenir lui-même. La notion de volonté revêt donc, aux côtés de celle de choix, une grande importance du fait que sans volonté de choisir, il ne peut y avoir de choix. Pour choisir, il faut que l'individu le veuille, de sorte que les notions de volonté et de choix sont intimement liées. Par ailleurs, la volonté remplace pour ainsi dire le désir propre à l'esthéticien, laissant entendre que l'éthicien a surpassé la passivité esthétique au moyen de la volonté agissante.

Ainsi, lorsqu'il se trouve face à la première alternative, l'individu peut, s'il le veut, délaisser l'esthétique et devenir un éthicien. La volonté permet de surcroît d'instituer le *bien* – soit la capacité d'agir par soi-même, avec énergie, sérieux et passion. Dès lors, l'indifférence esthétique n'a plus sa place, ce que précise André Clair en affirmant que « l'éthique signifie le

⁶³ Søren Kierkegaard, *L'Alternative* (deuxième partie) dans *Œuvres complètes* (vol. 4), Paris, L'Orante, 1970, p. 166.

⁶⁴ Maurice Carignan, *op. cit.*, p. 89.

⁶⁵ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 148.

choix premier et absolu du bien ; la conduite morale et la conduite immorale sont à référer aux biens et aux maux déterminés en fonction des normes éthiques ; l'amoralité signifie l'indifférence propre à l'esthétique⁶⁶ ». De toute évidence, le sérieux éthique se révèle beaucoup plus profond que la nonchalance de l'esthéticien, de la même manière qu'il se trouve plus près de l'individualité. C'est pourquoi il importe de vouloir choisir, bien qu'il ne faille pas choisir n'importe comment : il faut en effet guider ses choix avec sérieux en tenant compte de la réalité. Pour l'assesseur, la capacité de choisir s'apparente d'ailleurs à un « trésor du cœur » avec lequel l'individu peut gagner sa liberté. Il ajoute qu'il n'est « pas encore question du choix d'une chose, ni de la réalité de la chose choisie, mais de la réalité de l'acte de choisir⁶⁷ ». En bref, il s'agit simplement du choix de choisir, l'acte même de choisir entrant en ligne de compte ; d'autant que choisir vise toujours le bien, c'est-à-dire la liberté. Celle-ci apparaît réellement chez Kierkegaard dès la sphère éthique, comme le rapporte Maurice Carignan :

« Celui qui a librement fait éclater cette sphère d'esthétisme, comme l'assesseur Wilhelm, s'engage par le fait même dans une histoire, dans la formation graduelle de son moi. Une nécessité se dessine en lui de choisir le général. S'étant choisi lui-même dans sa validité éternelle en fuyant ce qui est vain et éphémère, cet éthicien est libre.⁶⁸ »

Et pourtant, nous verrons beaucoup plus loin, dans le cadre de la sphère religieuse, qu'il existe chez Kierkegaard une liberté plus authentique que celle concernant la capacité de choisir, qui s'apparente davantage à un libre arbitre illusoire. Mais pour l'heure, l'essentiel est de comprendre que celui qui peut agir par lui-même est libre d'un point de vue éthique, considérant que la liberté concerne la décision en vue d'une orientation, le tout suivant les choix volontaires de l'individu face à l'avenir. Et la volonté de ce dernier est unique – quoique le paradoxe éthique nous révèle que tout n'est malheureusement pas si simple...

d) Le paradoxe éthique : le même et l'autre

Question de résumer une bonne fois pour toutes l'éthique kierkegaardienne, celle-ci consiste en la sphère d'existence de l'individu en tant qu'il agit en vue de devenir lui-même. Pour ce faire, il acquiert une continuité historique en prenant au sérieux l'identité qui se

⁶⁶ André Clair, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976, p. 271.

⁶⁷ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 161.

⁶⁸ Maurice Carignan, *op. cit.*, p. 84.

transforme à travers le temps, ce qui permet à son esprit de s'éveiller par un rapport redoublé, au-dessus de la sensualité esthétique. De plus, par l'actualisation des possibles via l'horizon de l'avenir, l'éthicien surpasse le paradoxe esthétique en devenant lui-même, c'est-à-dire un individu libre dans sa validité éternelle. Or, pour devenir lui-même, il faut qu'il se transforme en ce qu'il n'est pas actuellement et qu'il délaisse ce qu'il est. Il apparaît dès lors qu'il y a un *passage* du même à l'autre qui s'effectue ; en effet, afin de devenir lui-même, l'individu doit forcément changer et, par suite, devenir quelqu'un d'autre que celui qu'il est à l'instant⁶⁹. C'est ce que l'assesseur exprime lorsqu'il écrit que « l'homme reste lui-même, exactement le même qu'auparavant, jusqu'à la moindre particularité ; et cependant, il devient un autre, car le choix imprègne toutes choses et les transforme⁷⁰ ». Il en résulte une perte de l'individualité du fait que celle-ci devient quelque chose d'autre qu'elle n'est pas, ce qui contredit la nature même de l'identité, qui se veut unique et singulière.

Le passage du même à l'autre révèle ainsi un tout nouveau paradoxe, à savoir celui de l'individu qui s'efforce de devenir un moi constant et unitaire, mais qui doit pour cela devenir quelqu'un d'autre. Sans compter que ce processus se poursuit sans relâche, l'existant baignant dans le devenir perpétuel de la réalité. Il apparaît ainsi impossible pour l'individu de se choisir lui-même et, par suite, de devenir un moi alors qu'il cherche à se réaliser pleinement ; d'autant que c'est en fonction de l'éthique et de la société qu'il doit devenir un individu, selon les lois, les normes et les valeurs du monde environnant. Seulement, ces règles sociales ne sont pas le fruit de l'intériorité de l'existant ; elles proviennent du monde social qui lui est extérieur. Ainsi est-il manifeste que, en dépit de son bon vouloir, l'éthicien est incapable de se choisir réellement, suivant la tâche existentielle qui lui incombe. Il doit intérioriser des règles qui, bien qu'indispensables dans son mode de vie, lui sont d'autant plus *impersonnelles* qu'elles font obstacle à son affirmation individuelle, ce qui ne peut que provoquer sa perte.

⁶⁹ Si ce passage du même à l'autre est, comme nous l'expliquerons dans les prochaines lignes, intimement lié au paradoxe éthique, il concerne aussi la catégorie de la reprise – notion essentielle dans la pensée kierkegaardienne. À ce sujet, nous nous limiterons à rapporter les propos de Nelly Viallanix, qui soutient que « la *re-prise* véritable exige une appropriation personnelle qui est "re-création". La *re-prise* devient ainsi une catégorie paradoxale, comme toutes les catégories existentielles. Elle unit en elle le *Même* et l'*Autre*. » Pour Kierkegaard, la reprise doit avoir lieu dans le monde réel en transformant la vie de l'individu par l'entremise d'une *renaissance*. Ainsi s'éloigne-t-elle des abstractions esthétiques au profit de la concrétude propre à l'éthique, bien qu'elle se situe à mi-chemin entre les sphères éthique et religieuse. En cela, elle préfigure la troisième sphère de l'existence, qui concerne la transcendance vers un ordre supérieur par un saut qualitatif, ce que nous verrons au troisième chapitre.

Nelly Viallanix, « Kierkegaard, poète de l'existence : la loi de "reprise" », dans *Kierkegaard ou le Don Juan chrétien*, Monaco, Du Rocher, 1989, p. 137.

⁷⁰ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 200-201.

En somme, le paradoxe éthique consiste à *vouloir être soi-même, c'est-à-dire singulier, par le développement de son intériorité, tout en vivant en fonction des règles sociales extérieures*. Alors que la subjectivité valorisée par Kierkegaard exige un approfondissement réel de l'individu par l'entremise de *sa* volonté et de *ses* choix – et donc de *sa* liberté –, ce dernier dépend étroitement de la société dans laquelle il évolue. C'est pourquoi Pierre Mesnard rapporte que « Kierkegaard a été le premier à dénoncer cette *démision morale* qu'est la perte de la personnalité dans ces fausses réalisations sociales⁷¹ ». De fait, pour le penseur danois, les lois, les normes, le mariage et toutes autres valeurs issues du monde social ne sont rien moins que des valeurs relatives⁷², puisqu'elles proviennent de l'extérieur plutôt que de l'intérieur – soit de la société et non de l'individu. En cela, ces valeurs relèvent davantage de l'impersonnel que de la personnalité ou de la subjectivité. Or, pour Kierkegaard, l'individu doit tâcher de se réaliser avec force et fermeté, peu importe les résultats visibles et objectifs dans la société. Le succès est sans importance d'un point de vue subjectif, l'intériorité étant hors d'atteinte par rapport à autrui, tout comme l'étoile garde son essence alors qu'on ne la perçoit pas ou qu'on la discerne de façon équivoque. De là pourquoi, aux yeux de Kierkegaard, l'éthicien demeure encore trop impersonnel dans sa vie, malgré son surpassement de l'esthétique. Il a cependant le mérite de vouloir devenir un individu, bien qu'il n'y parvienne qu'à moitié, étant sujet au paradoxe éthique – comme nous l'explicitons avec l'assesseur Wilhelm et la notion du mariage.

2.2 Le paradoxe éthique chez Wilhelm

Alors que le paradoxe esthétique est celui de l'individu déchiré entre la réalité et l'idéalité, le paradoxe éthique concerne quant à lui l'individu qui cherche à approfondir son intériorité tout en faisant siennes les valeurs extérieures lui sont inculquées. Ce rapport entre l'intérieur et l'extérieur est contradictoire par essence, surtout qu'il entre en conflit avec la tâche existentielle du devenir soi-même, si chère aux yeux de Kierkegaard. Selon lui, en effet, le monde extérieur est d'intérêt secondaire devant l'intériorité, où l'individu fait directement face à l'existence. À quoi bon le succès et les réalisations sociales si l'individu ne peut être *absolument* lui-même, dans sa validité éternelle ? Ce caractère impersonnel de l'éthicien s'avère la principale lacune de l'éthique, tout comme son paradoxe profond. C'est d'ailleurs ce que montre à merveille la figure du bourgeois, incarné trait pour trait par l'assesseur Wilhelm.

⁷¹ Pierre Mesnard, *op. cit.*, p. 305.

⁷² Contrairement au caractère absolu des valeurs chrétiennes, comme nous le verrons au troisième chapitre.

a) *L'éthicien bourgeois au service des règles sociales*

Dès le début de ses longues lettres adressées à Johannes le séducteur, l'assesseur Wilhelm tente de le dissuader de s'en tenir à la sphère esthétique. Il se rend bien compte que son ami est conscient du paradoxe esthétique qui le déchire, compte tenu de l'ironie dont il fait constamment usage tant il est désespéré d'un point de vue existentiel. C'est pourquoi il se montre insistant en lui décrivant avec force les détails de la sphère éthique tout en dépréciant la vie esthétique, ce que démontrent ces propos :

« Réfléchis ; ta vie s'écoule ; pour toi aussi viendra le jour où tu verras ta course achevée et n'auras plus pour vivre d'autre ressource que le souvenir : non tel qu'il t'enchantait en son mélange de fiction et de vérité, mais comme ressouvenir sérieux et fidèle de la conscience. Prends garde qu'il ne déroule pas alors à tes yeux une liste, je ne dis pas de crimes, mais de possibilités avortées, de fantômes que tu ne pourras chasser.⁷³ »

À l'opposé de l'univers « fantomatique » des rêves et des chimères, Wilhelm ne cesse de mettre en valeur l'action concrète et la réalisation des possibles. Dans ses écrits, c'est tout l'arsenal de la sphère éthique qu'il déploie – à savoir les notions de choix, de liberté, de volonté, d'histoire, etc. Ce qui lui importe avant toutes choses, c'est l'individualité qui lui est propre, même s'il se réalise pleinement par l'entremise de la société. Ainsi incarne-t-il le paradoxe éthique du fait qu'il est une synthèse du personnel et du social alors que, fidèle à la tâche de l'existence, il fait surtout valoir le premier. Il affirme en effet qu'« il importe moins de cultiver son esprit que de mûrir sa personnalité⁷⁴ », valorisant ainsi la subjectivité au détriment des connaissances objectives. Puisqu'il met l'accent sur l'individualité éthique, il devrait, pour être cohérent avec sa pensée, reléguer en arrière-plan les valeurs générales ; et pourtant, il leur accorde de l'importance, vu son engagement volontaire en société et le statut de bourgeois que les interprètes de Kierkegaard lui accordent. Sa prise en considération des règles sociales concorde effectivement avec son style de vie. Selon les mots d'André Clair : « la détermination de l'éthique, c'est d'être un certain ordre d'existence, caractérisé comme vie selon la

⁷³ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 14.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 147.

généralité⁷⁵ ». Et cette généralité n'est autre que celle des lois, des normes et des valeurs extérieures. Elles ne proviennent guère d'une quelconque initiative de l'individu, étant au contraire *prescrites* par la société dans laquelle il vit. Voilà pourquoi Wilhelm représente à merveille le paradoxe éthique : il veut être lui-même et approfondir sa personnalité, mais se conforme à des règles sociales et impérieuses en provenance de l'extérieur.

Toutefois, il y a bien une amorce d'intériorité qui apparaît chez lui. La conformité aux règles sociales exige un effort de sa part quant aux *devoirs* qui s'imposent à lui. De fait, comme il l'affirme lui-même, « le devoir n'est pas une chose surajoutée, mais une chose qui m'incombe⁷⁶ ». Il est à préciser que, chez Kierkegaard, la notion du devoir se veut la synthèse de l'idéalité des lois avec l'individu singulier ; autrement dit, le devoir présuppose un rapport entre la généralité extérieure et la particularité intérieure, ou entre une forme d'abstraction – les *règles* – et de concrétude – leur *réalisation*. De sorte qu'avant de se plier à une règle, l'éthicien doit d'abord en avoir une certaine idée. Et cette idée, qui vise toujours le bien suivant les exigences de l'éthique, nécessite des efforts concrets de sa part. Autrement, jamais elle ne pourrait être réalisée, ce qui marquerait un recul vers la sphère esthétique. Ainsi, selon la tâche existentielle qui lui incombe et considérant qu'il est un moi, il faut d'abord que l'éthicien conçoive l'idée d'un moi potentiel qu'il s'efforcera ensuite de réaliser dans sa vie par un choix volontaire. Sans compter que dans la sphère éthique, ce moi idéal doit être conforme aux règles sociales. C'est ce que traduit Dominic Desroches en écrivant que « revêtir son devoir voudra dire s'identifier à la loi de telle sorte que l'on finit par l'incarner personnellement. Le devoir est-il par là *mon* devoir, c'est-à-dire le mouvement qui oriente l'individu en lui-même⁷⁷ ». Il va sans dire que le devoir est *intérieur*, ce qui justifie le primat de la sphère éthique sur l'esthétique.

D'autant que l'éthicien accompli n'est nul autre que l'homme ordinaire, à l'image de l'assesseur Wilhelm. Quoique par le redoublement avec lequel il acquiert une identité et une histoire en se déterminant qualitativement, il se révèle tout aussi *extraordinaire* ; car, c'est *dans sa* vie qu'il accomplit les règles et les interdictions que la société lui impose, c'est-à-dire de manière concrète et intérieure. Ainsi s'affirme-t-il comme singulier, son intériorité assumant ce qui lui est extérieur, bien qu'une certaine distance demeure entre sa personne et le monde social. Il reste que l'éthicien est conscient de la tâche qui lui incombe sous la forme d'un devoir, qu'il s'efforce d'intérioriser et d'appliquer dans la vie de tous les jours. Seul avec lui-

⁷⁵ André Clair, *Kierkegaard : existence et éthique*, Paris, Presses Universitaire de France, 1997, p. 64.

⁷⁶ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 228.

⁷⁷ Dominic Desroches, *op. cit.*, p. 108.

même, il découvre en son sein le critère éthique tout en sachant que les règles générales lui sont adressées. Dès lors, l'accent est mis sur la personnalité individuelle :

« Vue sous son vrai jour, l'éthique donne à l'individu une assurance infinie en lui-même ; dans le cas contraire, il le rend extrêmement chancelant, et je ne puis m'imaginer d'existence plus malheureuse ou tourmentée que celle d'un homme plaçant le devoir en dehors de lui et voulant néanmoins toujours le réaliser.⁷⁸ »

Bien que les réalisations de l'éthicien soient extérieures, le tout à partir de règles également extérieures, il ne se perd plus, comme nous le répétons, dans l'univers des rêves et des possibles, à la manière de l'esthéticien. Au contraire, il se réalise concrètement et surpasse de cette manière la mélancolie et le désespoir propres à la sphère esthétique⁷⁹. Il réalise l'humanité en lui-même comme un devoir, le plus grand étant, dans une perspective éthique, celui du mariage. D'ailleurs, à l'intention de Johannes le séducteur, Wilhelm en fait un éloge assez substantiel qu'il importe d'examiner.

b) Le mariage : télos suprême de l'éthique

Conformément à l'éthique kierkegaardienne, le mariage est *Un*. Il est une synthèse entre l'esthétique et l'éthique, puisqu'il réunit en acte l'immédiateté de l'inclination amoureuse et la réflexion du choix. Dans *l'Alternative*, l'assesseur explique cette synthèse en ces termes : « L'individu se sent attiré vers l'autre individu par une force irrésistible, mais il sent justement en cela sa liberté. Cet amour est la synthèse du général et du particulier, il contient l'un et l'autre, toutefois jusqu'à la limite du hasard⁸⁰ ». Ainsi les amoureux sont-ils attirés l'un vers l'autre d'une façon purement sensuelle tout en jouissant de leur liberté. Car, le mariage n'est pas seulement qu'attirance : il est une décision et, par suite, un choix volontaire. En cela, il se situe à mi-chemin entre l'esthétique et l'éthique, ce que démontre André Clair par ces mots : « le mariage réussit une synthèse de l'immédiat et du réfléchi ; l'amour initial acquiert une durée

⁷⁸ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 229.

⁷⁹ À ce sujet, un passage de *l'Alternative* mérite d'être cité : « Il vient dans la vie de l'homme un moment où l'immédiateté, étant pour ainsi dire à maturité, réclame une forme de vie supérieure et veut se saisir comme esprit. L'homme, comme esprit immédiat, entre dans la trame de toute la vie terrestre ; le moment venu, l'esprit cherche en quelque sorte à se dégager de cette dispersion, à se concentrer et à trouver en lui-même son explication ; la personnalité veut prendre conscience d'elle-même en sa valeur éternelle. Si elle n'y réussit pas, le mouvement s'arrête, est refoulé, et la mélancolie survient ».

Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 171.

⁸⁰ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 41.

et se développe ; le mariage est la véritable glorification de l'amour initial⁸¹ ». De là l'aspect réflexif et spirituel qui enveloppe le désir sensuel en faisant du mariage une synthèse éthique où l'esthétique joue néanmoins un rôle indéniable.

En plus d'être à la fois charnel et intellectuel, le mariage est *historique*. Il est fondé en l'intériorité, et la résolution permet aux jeunes amoureux d'acquérir une histoire. Si l'exaltation première de l'inclination amoureuse est évanescence – comme tout ce qui relève de l'esthétique –, le choix du mariage mène cette inclination à bonne fin en la déterminant de manière qualitative. Ainsi, l'éros se réalise pleinement par le mariage, l'attrait réciproque entre les jeunes amoureux se mêlant à la possibilité du choix. La nécessité se fonde ainsi à la liberté, tout comme l'éros esthétique se voit transfiguré par l'aspect réflexif de l'éthique. Au lieu de s'effacer, le désir persiste dans le temps. Le mariage est donc lié de près à la continuité éthique – cette même continuité qui permet à l'individu d'avoir une identité et de ne pas se dissiper dans le néant :

« L'amour terrestre commence par en aimer plusieurs en autant d'anticipations provisoires, et il finit par aimer un seul être ; l'amour spirituel s'ouvre toujours plus, s'attache à des êtres toujours plus nombreux, et il trouve son expression véritable dans l'amour de tous. Ainsi, le mariage est à la fois sensible et spirituel, libre et nécessaire, absolu en lui-même tout en aspirant à se dépasser au sein de lui-même.⁸² »

Ce qui intéresse l'éthicien, qui a délaissé le désir de quantité au profit de la détermination qualitative, ce n'est plus la femme ni les femmes, mais *telle* femme. Il s'ensuit que l'idéalité où Don Juan et Johannes le séducteur se perdaient devient ici concrète et historique. Ainsi donc, même en matière de relations amoureuses, l'éthicien a surpassé le paradoxe esthétique ; en effet, non seulement s'est-il retrouvé comme individu grâce au redoublement, mais il s'accomplit dans le mariage et, en cela, se trouve au summum de l'éthique. Les amoureux se métamorphosent en jeunes mariés, et une nouvelle tâche leur incombe : celle de conserver l'amour dans le temps. D'autant que désormais, « le devoir est simplement un, il consiste à aimer en vérité, dans le mouvement intérieur du cœur⁸³ ». Un tel devoir exige de la part de l'éthicien une certaine conscience de son intériorité ; car l'amour conjugal est « fidèle, constant, humble, patient, longanime, indulgent, sincère, modeste, vigilant, fervent, docile, joyeux :

⁸¹ André Clair, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976, p. 272.

⁸² Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 56.

⁸³ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 133-134.

autant de vertus qui sont proprement des dispositions du for intérieur⁸⁴ ». Ainsi la réalisation de soi présuppose-t-elle une intériorisation de ce qui est extérieur à l'individu, assurant aux jeunes mariés une fidélité qui permet à leur amour de mûrir dans la continuité du temps. De fait, comme l'écrit Dominic Desroches : « La patience, qui doit être considérée comme une résignation mais aussi comme une attente, n'est pas monotonie pour les époux, mais constitue la joie et la *beauté* de la vie éthique⁸⁵ ». Par la continuité temporelle, l'Éros se transfigure de manière à surpasser l'immédiateté esthétique. Il devient à la fois réflexif et historique grâce à la fidélité qui s'ensuit ; ce qui explique la supériorité du mariage sur l'amour pluriel et éphémère de l'esthéticien. Il y a donc une amorce d'intériorité avec le mariage, à l'instar du bourgeois, qui accomplit les règles sociales à l'intérieur de lui-même en se réalisant comme humain.

Cependant, le mariage n'échappe pas au paradoxe éthique. En plus d'être une norme à laquelle plusieurs se conforment, il permet à l'individu de trouver son chemin jusqu'à la société et, de cette façon, de lui ouvrir une voie sûre ; sans compter que, lorsqu'il a un foyer, des responsabilités s'imposent – par exemple celles du travail et du rôle de parents. Il en résulte de l'assurance et de la satisfaction du fait que l'existant sent qu'il a accompli quelque chose de crucial, soit la tâche existentielle de l'éthique. Mais ces responsabilités, aussi satisfaisantes soient-elles, ne proviennent pas moins du monde extérieur : elles sont des règles sociales et impersonnelles. De sorte que le mariage, aussi déterminant soit-il dans la vie de l'individu, se trouve malgré tout de plain-pied dans le paradoxe éthique. Or, malgré sa nature impersonnelle, le mariage révèle un effort d'intériorisation plus fort encore que chez le simple bourgeois. D'autant que l'expression de l'intériorité des jeunes mariées est l'amour ; et celui-ci ne peut être pointé du doigt ni être signalé de quelque façon que ce soit. Par l'amour, le mariage surpasse les seules responsabilités humaines et extérieures. Il a beau être sujet au paradoxe éthique, l'intériorité indéchiffrable au regard d'autrui l'emporte sur l'impersonnel.

Par la combinaison de l'inclination amoureuse avec le choix réflexif, les abstractions se concrétisent. Wilhelm va même jusqu'à affirmer qu' « il est l'infinité qui comporte la finité, l'éternité qui comporte la temporalité⁸⁶ ». L'éthicien amoureux aspire à une éternité concrète, à l'infinité des possibles réalisée par le mariage avec la femme aimée. Cette aspiration à l'infini et à l'éternité s'avère un sentiment d'essence religieuse, ce qui n'est guère surprenant, étant donné que le mariage est une institution chrétienne. La sacralisation de l'amour se déroule à l'église, et le désir d'éternité se réalise dans le temps – ce qui préfigure le propre de la religiosité. Le

⁸⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁸⁵ Dominic Desroches, *op. cit.*, p. 118.

⁸⁶ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 85.

mariage est donc à la fois une synthèse esthétique-éthique (inclination amoureuse/réflexion du choix) et une synthèse éthico-religieuse (temporalité/éternité). L'éthicien qui se marie accomplit la sphère éthique tout en voyant s'ouvrir devant lui le domaine du religieux. Toutefois, avant de faire le saut dans cette troisième sphère d'existence, qui, chez Kierkegaard, s'oppose à l'esthétique-éthique, un nouveau point d'indécision surgit : celui de l'*humour*. Il prend alors conscience du paradoxe éthique qu'il est sur le point de dépasser.

2.3 La seconde alternative : comique de l'immanence ou folie de la transcendance

De par son rapport au langage, à l'histoire ainsi qu'à la société en général, l'éthicien entretient un rapport étroit avec tout ce qui a trait à l'humanité. De ce fait, la sphère éthique peut être considérée dans une perspective anthropologique. Du moins est-ce ce que laisse entendre André Clair lorsqu'il écrit que le principe de « l'éthique immanente, c'est l'anthropologie ; or l'objet de l'anthropologie est un être très incertain dont l'action, guidée par la volonté passionnée, ne peut se rendre réellement égale à l'exigence éthique⁸⁷ ». Pourquoi l'éthicien ne peut-il satisfaire l'exigence éthique ? Car, avec le paradoxe éthique, il s'est avéré que les règles sociales sont par essence impersonnelles, empêchant l'individu d'affirmer son intériorité de façon absolue ; d'autant que, comme l'a mentionné Clair, leur objet, quoique d'essence anthropologique, n'en demeure pas moins incertain. Aux yeux de Kierkegaard, les lois et les normes sont effectivement elles-mêmes à justifier du fait qu'elles s'apparentent à un principe général *illusoire*. Le penseur danois va même jusqu'à affirmer qu'il s'agit d'une illusion propre à l'époque moderne ; il est persuadé que, dans une optique spirituelle, l'Occident gagnerait à être moins distrait dans son rapport à la réalité.

La question de la vérité entre ici en ligne de compte ; car, il apparaît qu'il y a une dualité irréductible entre les choses extérieures et le rapport de l'individu à ces choses. Ce dernier accomplit un mouvement positif vers le monde extérieur, et à plus forte raison vers l'infini des possibles – qu'il réalise concrètement, comme nous le savons – ; mais il ne peut incarner parfaitement les règles sociales, puisqu'elles lui sont impersonnelles. L'impossibilité d'achever la tâche éthique de la réalisation de soi-même par l'entremise de la société brise donc, pour ainsi dire, le mouvement de façon négative. Et plus encore : l'élan vers l'infini est considéré comme *comique*, l'échec de celui-ci étant pour sa part *pathétique*. Il s'ensuit que l'effort indéfini dans le devenir – dans le cadre de la tâche existentielle du devenir soi-même – s'avère une

⁸⁷ André Clair, *op. cit.*, p. 287.

tension à la fois paradoxale et indépassable entre le comique et le pathos. Kierkegaard qualifie d'ailleurs ce paradoxe de *relatif* en ce qu'il ne concerne que la société humaine, sans plus.

Ce paradoxe relatif rend compte d'une certaine passion de la part du sujet existant du fait que sa pensée cherche constamment à se dépasser ; elle souhaite aller au-dehors d'elle-même, vers le monde extérieur que son intériorité est incapable d'atteindre. De plus, elle finit par prendre conscience de ses limites, tout comme elle découvre quelque chose d'autre qu'elle-même, situé en dehors de ces limites. C'est ce que, dans les *Miettes philosophiques*, Climacus appelle l'« Inconnu » : « La passion paradoxale de l'intelligence se heurte donc toujours à cet Inconnu certes existant, mais qui reste inconnu et, comme tel, inexistant. Là s'arrête l'intelligence⁸⁸ ». En effet, si la raison ne peut aller là où elle le veut, elle devient inutile pour l'existant qui tend à sortir de ses propres limites. En outre, d'un point de vue affectif, l'échec de la pensée s'avère une véritable souffrance : « Voilà qui ne satisfait pas la passion, bien qu'elle n'ait pas tort de voir dans l'Inconnu sa limite ; mais une limite, c'est précisément pour la passion sa torture et son aiguillon⁸⁹ ». Ce heurt génère un sentiment d'insatisfaction chez le sujet qui, néanmoins, tend toujours vers l'infini ; de là le caractère pathético-comique de l'individu qui souhaite seulement accomplir la tâche de l'existence, même si ce souhait est vain dans l'immanence de l'éthique, qui doit pour cela être dépassée.

Ainsi la raison reconnaît-elle qu'il y a quelque chose de transcendant à laquelle elle n'a pas accès et qu'elle ne peut comprendre. À ce stade, l'individu est sur le point de surpasser le paradoxe éthique en se tournant entièrement vers l'intériorité tout en délaissant le monde social et extérieur. Mais s'il veut dépasser la sphère éthique – et plus précisément l'esthético-éthique, le mariage ayant révélé leur rapport –, il devra effectuer un saut, à l'instar de l'esthéticien qui devait faire un choix entre l'esthétique et l'éthique. Ce saut est le résultat d'une décision passionnée et s'effectue dans l'absurde, contre toute raison, puisque celle-ci n'y a point accès. Il en résulte un surgissement de la *foi* dans la dialectique paradoxale. Comme le souligne André Clair, « le paradoxe est une détermination qui signifie ce qu'est la foi en elle-même dans sa structuration ; la question n'est plus alors de croire contre la raison, mais en dehors de la raison⁹⁰ ». Du reste, en bon humoriste, Kierkegaard se plaît à qualifier ce saut hors de la raison de *folie*. Que peut-il être d'autre, en effet, sinon un véritable délire poétique, considérant qu'il est nécessaire mettre de côté la pensée rationnelle pour avancer dans la dialectique paradoxale ? Sans compter qu'il faut, en parallèle, prendre ses distances avec la

⁸⁸ Søren Kierkegaard, *Miettes philosophiques* dans *Œuvres complètes* (vol. 7), Paris, L'Orante, 1973, p. 82.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁹⁰ André Clair, *op. cit.*, p. 99.

société, de même que bondir dans ce qui n'a pas le moindre sens pour la raison, à savoir l'Inconnu – mystère de l'existence où seule la foi est apte à sauver l'individu de la perte.

Or, avant d'effectuer le saut dans l'absurde, l'existant se tient toujours face au paradoxe éthique – ou relatif. Et puis, il *rit* ; car ce paradoxe prête à rire. Tout comme Kierkegaard se sert de l'humour par le biais de sa plume et des pseudonymes derrière lesquels il se dissimule, l'éthicien se fait *humoriste*. Il se détache avec raffinement du paradoxe éthique, qui lui apparaît comique et le pousse à rire, et voit apparaître devant lui la possibilité de la transcendance, lieu du paradoxe *absolu*⁹¹. Tel l'ironiste déchiré par le paradoxe esthétique, l'humoriste se rend compte qu'il est, lui aussi, désespéré, puisqu'il lui est impossible d'avoir accès à l'extérieur malgré ses efforts de concentration en lui-même. Jacques Colette ajoute que « prendre au sérieux la lourde tâche de l'existence, avoir assez d'humour pour ne pas la confondre avec l'agitation et les commérages – cela ne sera jamais le fait que d'une minorité⁹² ». Est-ce à dire que l'humoriste, en se détachant du monde extérieur – où il croyait s'accomplir en obéissant aux règles sociales –, a beau trouver cela comique, il se sent sombrer dans la solitude qui l'attend s'il choisit de bondir dans la sphère religieuse ?

En effet, l'humoriste a réalisé le mouvement éthique dans l'immanence en prenant conscience de qui il est, le tout par un acte passionné d'approfondissement de la réflexion ; mais il a fini par lutter contre l'échec de la sphère éthique. Les médiations linguistiques et sociales se sont avérées inadéquates quant à la tâche du devenir soi-même, de sorte que l'existant doit à présent se tourner vers une nouvelle éthique basée sur la transcendance, centrée sur l'individu comme être singulier ; car il ne peut trouver en soi-même un principe suffisant qui puisse garantir sa réalisation, devant pour cela se tourner vers l'*absolu* – c'est-à-dire l'Inconnu. Or, cette éthique de la transcendance présuppose la dogmatique comme fondement. Une seconde alternative s'offre alors à lui : ou bien il reste dans le monde social dans un rapport relatif avec autrui ; ou bien il plonge en lui-même dans un *rapport absolu avec l'absolu* en effectuant le saut dans l'absurde. Il peut décider de se fonder, non plus sur l'immanence humaine, mais sur la transcendance *divine*. Le cas échéant, l'humoriste prend conscience du religieux, se retire de la sphère éthique et, en toute folie, se tourne du côté de la foi.

⁹¹ Paradoxe que nous analyserons dans le prochain chapitre.

⁹² Jacques Colette, *op. cit.*, p. 96.

Chapitre III

Le paradoxe religieux : Vers la temporalisation de l'éternité

« Renoncer à la pensée rationnelle, perdre le soutien et la consolation de l'éthique, n'est-ce pas le summum de l'horreur humaine ? »

Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*

3.1 Point de départ : l'existant comme non-vérité face à l'absolu

La vraie porte d'entrée de la réflexion de Kierkegaard sur l'existence se trouve du côté de la religiosité. Tous les concepts auxquels le penseur danois fait appel gravitent autour de la religion chrétienne, sa philosophie étant rien moins qu'une pensée du religieux. Tout doit servir à l'édification, en regard du sérieux de l'existence : « L'héroïsme chrétien [...] consiste à oser devenir entièrement soi-même, un homme individuel, cet homme précis que je suis, seul devant Dieu, seul dans cet immense effort et dans cette immense responsabilité⁹³ ». À ce stade de la dialectique paradoxale, les sphères esthétique et éthique ont été dépassées. Mais elles n'en demeurent pas moins présentes ; car, même lorsque l'existant a atteint la sphère religieuse, l'esthétique-éthique n'a pu être anéanti. Il s'est seulement *transfiguré* à travers le processus d'élévation existentielle. De quelle manière ? Par la réunion de l'immédiateté esthétique des sens à la réflexion éthique de l'esprit⁹⁴. Il en résulte un retour à l'immédiateté, bien qu'il ne s'agisse pas de la même immédiateté que l'on retrouve dans la sphère esthétique. En effet, c'est une toute nouvelle immédiateté qui se présente au religieux – une immédiateté se situant *après la réflexion*, l'esprit déterminé ayant retrouvé le pathos en lui-même. Avec le surpassement du paradoxe esthétique, l'individu a pris conscience de sa subjectivité, de la même manière qu'il a relégué le monde social en arrière-plan pour se concentrer davantage en lui-même avec le surpassement du paradoxe éthique. Ainsi, désormais singulier *et* tourné vers son intériorité, il ne se perd plus dans les divagations oniriques, tout comme il n'accorde plus crédit aux règles en provenance de l'extérieur. Seules ses passions et sa subjectivité lui importent.

⁹³ Søren Kierkegaard, *La Maladie à la mort* dans *Œuvres complètes* (vol. 16), Paris, L'Orante, 1971, p. 165.

⁹⁴ Ici, la dichotomie corps-âme/esprit que nous avons soulevée précédemment se trouve parfaitement réunie. Autrement dit, il y a une alliance entre l'immédiateté sensuelle et la médiation spirituelle, ou encore entre la nature et le langage.

À présent, il est manifeste que chacun des stades existentiels est, à différents degrés, une détermination d'intériorité. De plus, chaque passage d'un stade à l'autre est vécu dans l'angoisse et l'épouvante du fait qu'il s'agit d'une rupture pathétique, intensément douloureuse. Et, rappelons-le, l'expression des deux ruptures que nous avons analysées jusqu'à maintenant est l'ironie et l'humour ; autrement dit, la prise de conscience des paradoxes esthétique et éthique ainsi que la réaction qui s'ensuit, teintée de désespoir. La première rupture exigeait le choix de choisir et s'opérait dans la nature immanente, tandis que la seconde requérait le saut dans la foi et, en parallèle, dévoilait un revers inconnu de la réalité. D'où, pour Kierkegaard, la nécessité du religieux et de l'accession à la transcendance, l'individu devant atteindre cet inconnu pour faire face à l'absolu – tâche ultime de l'existence. Or, considérant que la pensée de l'existant ne peut en aucune façon accéder au mystère de l'existence, est-ce à dire qu'elle est non seulement limitée, mais qu'elle est en tous points *non-vérité* ?

Voilà précisément le point de départ de la sphère religieuse : la non-vérité de celui qui cherche à atteindre l'absolu. Admettre ceci exige un courage humain et une grande humilité. L'individu doit avoir la foi en ce qui le surpasse ; sans compter que, pour s'accomplir entièrement et saisir la vérité absolue, il lui faudra recevoir un don tout particulier. Plus spécifiquement : il lui faudra recevoir la *révélation* de la part de l'Inconnu, qui est nul autre que *Dieu* – ce que révèle Climacus en ces termes : « du moins n'est-ce rien d'humain, car l'homme est en terrain connu, ni quelque autre chose connue des hommes. Appelons donc cet Inconnu *le dieu*⁹⁵ ». Ainsi donc, l'individu doit recevoir un don de la part de Dieu s'il veut s'accomplir dans l'absolu ; car, naturellement, l'homme est un animal déchu. Il est incapable de se sauver par ses propres forces, ce qui lui confère le statut de *pécheur*. C'est d'ailleurs pourquoi Kierkegaard se méfie des mystiques, qui s'évertuaient à chercher et à trouver le salut en eux-mêmes. Or, pour le penseur danois, une telle perspective est inenvisageable. Avant de pouvoir faire front au paradoxe absolu – point culminant de la dialectique paradoxale –, l'individu doit s'engager dans une forme transitoire de religion, appelée la *religiosité A*. Et c'est dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* que se trouve ce passage transitoire, qu'il importe d'examiner dès maintenant.

⁹⁵ Søren Kierkegaard, *Miettes philosophiques* dans *Œuvres complètes* (vol. 7), Paris, L'Orante, 1973, p. 77.

a) *Le paradoxe relatif dans la théologie naturelle*

Nous pouvons considérer la religiosité A comme un amalgame entre l'éthique et le religieux du fait qu'elle se situe à mi-chemin entre l'immanence anthropologique et la transcendance théologique. L'individu qui souscrit à cette catégorie particulière se trouve dans une toute nouvelle atmosphère, empreinte de pathétisme⁹⁶ et de religiosité. Désormais, en tant qu'être déterminé qualitativement, il s'intéresse avec passion à sa béatitude éternelle ; de sorte qu'il a bel et bien surpassé la vie éthique en ayant mis la société au rancart. Ce n'est plus la réalisation des devoirs en fonction des règles sociales et générales qui le captive, comme chez l'éthicien, mais un repliement plus intensif à l'intérieur de lui-même. À présent qu'il est l'auteur de ses propres décisions – qualité acquise par son passage dans la sphère éthique –, il oriente à sa guise les passions qui le poussent à agir dans l'existence. Il sait qu'il est une subjectivité, et par suite un être passionné⁹⁷. En outre, il tend de plus en plus à s'anéantir devant Dieu sans pour autant délaisser son être immanent. Climacus soutient que « *la sphère de la religiosité A conçoit la contradiction comme souffrance de l'anéantissement de soi, mais dans l'immanence*⁹⁸ ». Il s'ensuit que l'individu accorde toujours de l'importance à la nature en général ainsi qu'à la sienne propre ; de là son rapport encore trop étroit avec l'éthique, suivant l'exigence kierkegaardienne d'un arrachement total à l'immanence du monde. Le religieux A suit l'ordre de la nature, considère le monde comme un ensemble harmonieux et, croyant détenir la vérité en son sein, cherche le bonheur à l'intérieur de lui-même tout en demeurant fidèle à sa tâche existentielle.

En cela, le religieux A ressemble à Socrate, qui, par un acte de réminiscence, s'efforçait de se découvrir lui-même – comme s'il y avait une sorte de nature cosmique dissimulée en son sein. Kierkegaard ne manque d'ailleurs pas de nous rappeler qu'il était le penseur éthique par excellence, voire le summum de l'existant. Cependant, il a cru qu'il était bon de se suffire à lui-

⁹⁶ De fait, comme nous l'aurons deviné, la dialectique paradoxale s'apparente à une dialectique du pathétique, puisqu'en reléguant la rationalité en arrière-plan, Kierkegaard valorise les passions, de même que tout ce qui relève de l'ordre du sentiment – l'amour prenant ici une place prépondérante, ce que nous verrons un peu plus tard. Ainsi, dans la pensée kierkegaardienne, le pathos sans dialectique n'est qu'imagination fuyante, au même titre qu'une dialectique sans pathos n'est que spéculation fantastique. Par conséquent, dialectique et pathétique sont indissociables dans la sphère religieuse.

⁹⁷ Chez Kierkegaard, la subjectivité va toujours de pair avec la passion, comme en rend compte André Clair : « L'existence se caractérise comme subjectivité passionnée ; la subjectivité n'est ni raison ni entendement, elle n'est pas non plus volonté, elle est passion ». Au demeurant, la philosophie de l'existence n'est rien moins qu'une recherche sur les passions, selon les différents modes d'existence de l'individu.

André Clair, *Kierkegaard : existence et éthique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 37.

⁹⁸ Søren Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques* (deuxième partie) dans *Œuvres complètes* (vol. 11), Paris, L'Orante, 1977, p. 253.

même, puisque « dans la conception socratique, tout homme est son propre centre et le monde entier n'a d'autre centre que lui⁹⁹ ». Socrate a voulu accomplir une mission divine en accouchant des vérités chez ceux qu'il interrogeait ; d'où son rapprochement avec la religiosité A, qui s'apparente à une dialectique de l'approfondissement intérieur. Du reste, le paradoxe relatif – que nous avons effleuré avec le paradoxe éthique – sévit à nouveau ici ; car, le religieux A est déterminé d'une double façon, à savoir comme *pathos* et comme *pensée*. Dans un accès de passion comparable à un pathos de la nature, il tend vers la béatitude éternelle – d'où son revers religieux. Toutefois, avec la pensée conceptuelle, il s'efforce de se définir en tant qu'actualisation de l'essence humaine dans l'individu ; de sorte qu'il ne s'est pas totalement départi de la sphère éthique, où l'humanité et la temporalité dominent. De fait, André Clair signale que « s'il y a néanmoins un paradoxe du religieux A, [il s'agit] d'une mise en rapport de l'éternité et de l'existence de l'individu¹⁰⁰ ». Car, celui-ci désire atteindre l'éternité mais demeure ancré dans la temporalité, ce qui génère chez lui de la souffrance tant l'effort d'affirmation de soi et d'anéantissement devant la divinité est exigeant – si ce n'est carrément *déchirant*.

Ainsi, semblable à l'esthéticien tiraillé entre les possibles abstraits et la réalité concrète, le religieux A se trouve lui-aussi déchiré, mais d'une tout autre manière, à savoir dans un rapport temporel de nature paradoxale. Comme nous l'avons anticipé, n'est-ce pas Socrate qui, tout en ayant incarné l'existant par excellence durant sa vie, a néanmoins cherché en lui-même la vérité éternelle ? Au lieu de se tourner vers le dieu transcendant, il s'est fié à sa nature immanente, ancrée dans la temporalité. Le principe de la transcendance lui a fait défaut, ce que traduit Léon Chestov en ces termes : « Effrayé par "l'Absurde" que lui découvrait la vie, Socrate alla se réfugier auprès de la pensée rationnelle et lui demanda de l'apaiser, de le sauver¹⁰¹ ». S'il a eu le mérite de reconnaître la subjectivité existentielle, il a tenté de poser ensemble son intériorité naturelle et l'absolu divin qui, par essence, surpasse tout être humain sans exception. Il n'a pas reconnu la disjonction entre le temps et l'éternité – entre l'immanence et la transcendance. À ce propos, André Clair mentionne qu'« avec Socrate, le redoublement comme intériorisation dans l'existence est la vérité. C'est là un paradoxe : l'existence temporelle est la réminiscence de l'éternel¹⁰² ». Socrate a cru que l'éternité se trouvait en lui-même ; mais l'homme est temporel et, en cela, il est infiniment éloigné de la vérité éternelle. Il va sans dire que la réminiscence socratique est impossible, l'absolu ne se trouvant pas dans l'individu mais dans la

⁹⁹ Søren Kierkegaard, *Miettes philosophiques* dans *Œuvres complètes* (vol. 7), Paris, L'Orante, 1973, p. 12.

¹⁰⁰ André Clair, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976, p. 274.

¹⁰¹ Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1972, p. 184.

¹⁰² André Clair, *op. cit.*, p. 92.

transcendance divine. Selon Kierkegaard, Socrate avait beau être un génie incomparable, il était aussi le *pécheur par excellence* pour n'avoir pas reconnu cela.

Dans la pensée kierkegaardienne, la religiosité A s'apparente au demeurant à une théologie naturelle – trop « grecque » aux yeux du penseur danois. En effet, à l'instar de Socrate, plusieurs philosophes grecs ont cru que la vérité s'inscrivait dans l'homme. Toutefois, selon la thèse de Kierkegaard, la subjectivité est par nature non-vérité, ce que rendent compte ces mots de Pierre Mesnard :

« Dès que l'homme se rend compte qu'il est essentiellement la non-vérité et qu'il se sent prisonnier de la totalité de la faute, il semble bien que cet approfondissement de la conscience soit déjà dû à une touche divine, dont l'homme est en droit d'attendre une intervention autrement efficace, celle qui lui apportera les conditions de sa libération.¹⁰³ »

C'est pourquoi Kierkegaard valorisait un total détachement du monde immanent au nom de la pure transcendance – seul lieu de la vérité absolue. Or, alors que le paradoxe relatif est interne à l'individu, il apparaît qu'il n'en est pas de même du paradoxe absolu. Celui-ci n'apparaît qu'une fois que l'existant, dont la passion théologique a désormais été éveillée par la religiosité A, s'est plongé aux racines de la religiosité B. Après quoi seulement il peut affronter de plein fouet le paradoxe de la transcendance ou de la révélation, que nous examinerons à l'instant.

b) La théologie paradoxale du dieu se faisant homme

Avec la religiosité B, la théologie n'est plus naturelle mais paradoxale. Tout comme dans la religiosité A, l'individu expérimente la souffrance de l'anéantissement devant Dieu ; mais, cette fois, c'est par l'abandon de l'immanence au profit de la transcendance. Le religieux B découvre que la vérité éternelle ne se trouve guère en lui-même du fait qu'il n'est qu'un être relatif, et par suite infiniment éloigné de l'absolu. De sorte que, s'il souhaite acquérir la vérité éternelle, elle devra lui être donnée *de l'extérieur*. Le cas échéant, son intériorité s'accroîtra en se fondant sur un élément divin, et le paradoxe ne sera plus relatif, mais *absolu*. En outre, étant donné qu'il a mis de côté la pensée rationnelle au profit du pathos existentiel depuis son entrée dans la sphère religieuse, c'est avec passion qu'il agira dans l'existence et transformera son être propre ;

¹⁰³ Pierre Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948, p. 340.

d'autant qu'il saura discerner ce qui est relatif de ce qui est absolu tout en préconisant l'absoluité, ce que démontrent ces propos de Climacus :

« Pour se rapporter absolument au telos absolu, l'individu doit avoir appris à renoncer aux buts relatifs avant que se pose la question de la tâche idéale où l'on se rapporte de façon absolue au telos absolu et de façon relative aux telos relatifs.¹⁰⁴ »

Pour bien accomplir sa tâche existentielle, l'individu devra donc éviter de se rapporter absolument aux choses relatives, et inversement. Par une prise de conscience du paradoxe absolu, il lui faudra agir en fonction de la distance qui le sépare infiniment de Dieu et espérer que celui-ci lui fasse don de la vérité éternelle.

Ainsi donc, nous pouvons considérer le paradoxe absolu comme *l'irruption du dieu éternel dans le temps* en vue d'offrir à l'existant la vérité absolue. Ce n'est plus, comme dans la religiosité A, le paradoxe de celui qui, par un acte de réminiscence, cherche la vérité en lui-même alors qu'il n'est que relatif ; il s'agit plutôt du paradoxe de l'éternel qui se temporalise, et plus spécifiquement du *dieu se faisant homme*. Selon Kierkegaard, l'essence éternelle de Dieu serait entrée dans les catégories dialectiques du devenir. Quoi de plus paradoxal que cela, sachant que ce qui relève de l'éternel ne peut devenir en aucune façon ? D'ailleurs, il faut préciser que le don de la vérité éternelle vient de manière tout à fait gratuite, comme le rapporte Maurice Carignan : « il ne saurait y avoir de christianisme véritable sans la foi et [...] celle-ci, imprégnée d'éternité, est un don gratuit du dieu¹⁰⁵ ». L'individu qui reçoit la vérité éternelle de Dieu et qui, du même coup, s'introduit dans la religiosité B est donc choisi sans y être pour rien. Sa tâche a beau être d'entrer en rapport absolu avec l'absolu, ce n'est pas lui qui décide de l'accomplir ou pas. Seul Dieu a ce pouvoir effectif de plonger quiconque dans le paradoxe absolu. Ainsi déchire-t-il ceux qu'il a choisis entre l'éternité et la temporalité, la jonction des deux engendrant ce que Kierkegaard appelle *l'Instant*¹⁰⁶ ; d'autant plus que, dans la pensée kierkegaardienne, seule la dogmatique chrétienne permet l'affront cuisant du paradoxe absolu.

Est-ce à dire que le don de la vérité dans l'Instant paradoxal est à la fois unique et impensable ? D'où la nécessité de délaisser la pensée rationnelle en faveur de la foi passionnée ; car, tout homme qui réfléchit, aussi minces soient ses réflexions, ne peut que se scandaliser

¹⁰⁴ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 124.

¹⁰⁵ Maurice Carignan, *Essai sur l'Intermède de Kierkegaard*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1995, p. 35.

¹⁰⁶ Notion que nous approfondirons dans la partie 3.3.

face à l'Instant, qui est absurde pour l'intelligence. À ce sujet, Léon Chestov écrit : « Celui qui est libre non seulement ne cherche pas d'explication, mais il devine avec une infaillible intuition que la simple possibilité d'une explication est le plus grand des dangers qui menacent sa liberté¹⁰⁷ ». Ainsi est-il nécessaire de mettre de côté la raison pour acquérir la foi, d'autant que l'homme libre ne cherche guère d'explication au paradoxe absolu, au risque de pécher dans une perspective chrétienne. Or, la difficulté est spécifiquement de ne pas pécher en rationalisant ce qui est absurde pour l'intelligence : « Le sage a autant de peine à se maîtriser que le simple, et peut-être davantage, parce que son habileté lui fournit maints subtils subterfuges.¹⁰⁸ » À la lumière de ces propos, il va sans dire qu'au regard de Kierkegaard, il est quasi impensable de devenir un chrétien dans un monde où l'on est bombardé de culture et de savoir. Car, le paradoxe absolu – l'essence même du christianisme – exige l'adhésion à l'absurde. Ou mieux encore : le saut dans la foi passionnée.

Y a-t-il propos plus insensé pour un esprit rationnel que l'éternité qui se temporalise, ou encore l'être suprême qui s'incarne en une subjectivité relative ? Et pourtant, il y a pire : l'individu qui, par une décision illogique, ose bondir dans l'absurde au nom de la foi et qui, grâce à l'amour de Dieu, reçoit le don de la vérité éternelle. À son grand désespoir, il se voit tiraillé entre deux opposés, à savoir sa *nature humaine* et l'*absolu divin*. Cette rencontre paradoxale génère chez lui une souffrance indicible – une sorte de tension extrême qui, suivant la nature duelle de l'être qui recherche désespérément son unité, le déchire de plus belle, quoique différemment par rapport à l'esthéticien et à l'éthicien. Alors que le premier était tiraillé entre la réalité et les possibilités, le second l'était entre sa personnalité et le monde social ; d'autant que le religieux A cherchait en vain la vérité absolue dans son être relatif. Pour sa part, le religieux B souffre parce qu'il est conscient d'être essentiellement non-vérité, c'est-à-dire un pécheur. Tel que formulé par Stéphane De Keyzer : « Si le péché est une position, son mouvement est le désespoir qui est le commencement d'une recherche de l'absolu et la voie de la félicité¹⁰⁹ ». De fait, l'existant se sait infiniment éloigné de l'absolu, ce qui le désespère, et il en souffre avec résignation. Dieu finit néanmoins par lui faire don de la vérité absolue. C'est alors que l'Instant paradoxal s'ouvre à lui ; après quoi il bondit dans ce lieu on ne peut plus déchirant tant la tension entre le temporel et l'éternel est élevée. L'Homme-Dieu surgit aussitôt et, en dépit de sa nature paradoxale, s'incarne en modèle à suivre.

¹⁰⁷ Léon Chestov, *op. cit.*, p. 162.

¹⁰⁸ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 80.

¹⁰⁹ Stéphane de Keyzer, « Kierkegaard et l'exception : quelle communauté entre le crime et l'innocence ? », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 104, issue 3, Louvain, Institut supérieur de philosophie Louvain-La-Neuve, 2006, p. 493.

En effet, à présent que les règles sociales et que l'immanence ont été écartées, le dieu qui s'est fait homme dans l'Instant paradoxal tient lieu d'exemple pour le religieux B, qui, en s'en inspirant, aspire à devenir lui-même – à savoir le *Singulier*. À ses yeux, seule la parole chrétienne fait office de message existentiel ; de là l'importance de l'ouïe chez Kierkegaard, organe de l'intériorité qui s'oppose à la vue, davantage axée sur le monde extérieur. Si l'individu se tourne vers l'écoute et prête l'oreille au message chrétien, c'est parce que la vérité éternelle lui est révélée comme parole ; d'autant que celle-ci met l'absolu divin et le relatif humain en relation étroite. Il s'ensuit que, dans la pensée kierkegaardienne, le christianisme n'est guère une institution doctrinale, mais plutôt un *message d'existence* – ce que confirme ces mots du *Post-Scriptum* : « le christianisme n'est pas une doctrine ; il exprime une contradiction propre à l'existence et il est une communication existentielle¹¹⁰ ». Et par l'écoute, l'individu surpasse le désespoir au profit de la foi : scandale pour la raison, de même que la plus terrible décision pour quiconque accorde de l'importance à la société humaine.

Et lorsqu'il reçoit le don dans l'Instant paradoxal, l'individu a le choix d'y répondre ou pas. Afin de répondre favorablement, il lui faudra d'abord devenir conscient de son être comme non-vérité, c'est-à-dire de sa nature pécheresse. Alors seulement, il pourra, s'il le veut, entrer en rapport direct avec l'absolu – chemin qui s'effectue infailliblement dans la souffrance¹¹¹. Les obstacles intérieurs sont en perpétuel conflit et provoquent une douleur intense ; d'autant que la rencontre de l'éternel et du temporel en l'individu s'exprime par la souffrance. Celle-ci est donc un passage obligé dans la dialectique paradoxale, au même titre que l'angoisse et le désespoir le sont lors de l'édification de l'individu vers le religieux. Par la souffrance, ce dernier est à même d'atteindre la béatitude éternelle propre au christianisme. Il se trouve déchiré entre la souffrance temporelle et la béatitude éternelle, annonçant par sa nature même la venue du paradoxe absolu. Car, en tant qu'humain, il est pécheur ; mais par la grâce divine, il attend sa libération prochaine, suivant la voie tracée et suivie par le modèle. Celui-ci, en s'abaissant dans le monde temporel, permet l'élévation de l'homme vers le divin. Mais avant d'aller plus loin par rapport à l'Homme-Dieu, ici vaguement annoncé, il importe de brosser un tableau des principales figures religieuses qui annoncent sa venue.

¹¹⁰ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 76-77.

¹¹¹ Il est intéressant de souligner que la souffrance religieuse s'oppose à la jouissance de l'esthète. Du moins est-ce ce que Climacus veut dire en affirmant que : « pour l'immédiat, la poésie est la transfiguration de la vie ; mais la religiosité voit dans la poésie une belle et aimable plaisanterie et, comme la religiosité respire justement dans la souffrance, elle dédaigne ses consolations ».

Ibid., p. 128.

3.2 De l'épreuve souffrante à la passion déchirante

Il est impensable d'aboutir au point culminant de la dialectique kierkegaardienne sans passer par une figure toute particulière, anticipée précédemment. Il s'agit de l'être exceptionnel, et plus spécifiquement du *Singulier*. C'est l'incarnation de l'individu porté à son comble, supérieur au général du fait qu'il met l'accent sur son intériorité, au détriment de son apparence et de ses actions extérieures. Dans *Crainte et tremblement*, ce stade existentiel est celui du *chevalier de la foi*, incarné par une figure biblique de la *Genèse*, à savoir Abraham. Il importe d'exposer cet étrange Singulier, à la lisière de l'Instant paradoxal ; après quoi nous pourrions aborder l'Homme-Dieu en tant que tel – l'incarnation même du paradoxe absolu.

a) L'atmosphère du chevalier de la foi

Extérieurement, le chevalier de la foi ressemble à s'y méprendre à un bourgeois endimanché. Pourtant, d'un point de vue intérieur, il est tout autre du fait qu'il croit en l'absurde. Jamais il ne fait quoi que ce soit, en effet, sinon en vertu de l'absurde, qui seul peut le sauver d'une profonde mélancolie. Il connaît la félicité de l'infini, en plus d'avoir la foi et d'entrevoir une harmonie dans l'existence ; mais c'est précisément ce qu'il dissimule au regard d'autrui. Tandis qu'en son for intérieur s'effectue un mouvement paradoxal, hors du cadre de la pensée rationnelle, il se fait *incognito*, question de paraître normal en société. Le fini et l'infini se mêlent en lui d'une manière sereine ; et il se sent heureux à l'idée qu'il a dorénavant accompli tous les stades existentiels, étant l'union de l'esthétique, de l'éthique et du religieux, toute opposition se trouvant du même coup abolie.

Ainsi le chevalier de la foi est-il le singulier accompli, séparé de toute loi tout en paraissant s'y conformer. Pour Kierkegaard, qui admet n'avoir jamais croisé le chemin d'un authentique chevalier de la foi, il s'agit du pur individu, puisqu'il se rapporte à l'*Un* – le but ultime de l'existence. Alors que l'esthéticien se dispersait et que l'éthicien cherchait son unité dans le monde extérieur, le chevalier de la foi a enfin trouvée celle-ci. Il est fidèle à lui-même, à son individualité propre. De là pourquoi Johannes De Silentio¹¹² le qualifie de « singulier », ce que démontre ces propos :

¹¹² Il s'agit de l'auteur pseudonyme de *Crainte et tremblement*, qui s'oppose à Johannes le séducteur du fait qu'il valorise le secret et le silence au lieu du spectacle et de l'apparence.

« [Le chevalier de la foi] sait combien il est terrible d'être né solitaire hors du général, et de marcher sans rencontrer un seul compagnon de route. Il sait parfaitement où il est et comment il se comporte à l'égard des hommes. Pour eux, il est fou et il ne peut se faire comprendre de personne.¹¹³ »

Y a-t-il quelque chose de plus terrible que d'exister en qualité de Singulier ? Être seul au monde ; mener une vie austère, renfermée, sous son propre contrôle : n'y a-t-il pas de quoi craindre l'existence au point d'en trembler d'angoisse ? Le chevalier de la foi ne connaît pas le repos ; toujours, il se trouve dans un isolement absolu, allant seul avec sa lourde responsabilité, souffrant de n'être compris de personne. Et pourtant, selon Kierkegaard, il y a pire que sa situation d'individu solitaire : la *dispersion de l'âme*, sa division et sa multiplicité. Celles-ci rendent la vie impure¹¹⁴, la vie du Singulier étant la seule qui soit grande, tout comme sa douleur est sa seule assurance. Devenir l'Un : voilà la pureté du cœur ! Le chevalier de la foi vit passionnément, vise la foi et la béatitude éternelle en s'intériorisant dans un rapport absolu avec l'absolu. Dès lors, l'intermédiaire entre l'individu et Dieu se trouve anéanti.

Quant à l'éthique, elle n'est pas supprimée mais *transfigurée* en une seconde éthique. L'existant a beau avoir transgressé les règles sociales et générales de l'éthique, il les a reconnues lors de son parcours existentiel, les a surpassées par son entrée dans la sphère religieuse et, notamment, par son passage dans la religiosité A. Puis, à présent, il fait face à une nouvelle intériorité, où l'éthique est transformée au lieu d'être suspendue. Qui plus est, la seconde éthique se rapproche du religieux ; de sorte qu'elle peut être qualifiée d'éthico-religieuse, en plus d'être paradoxale par essence. Comme le formule André Clair : « C'est un retournement de l'éthique qui, d'objective et générale qu'elle était, la fait être éthique de l'Individu dont l'existence est référée à la Parole transcendante¹¹⁵ ». Et ce rapport entre l'individu et la parole transcendante – que le chevalier de la foi entend et fait sienne – est paradoxal, préfigurant de ce fait le paradoxe absolu de l'Homme-Dieu. Du reste, avant d'aborder celui-ci, il importe de mettre un nom sur le chevalier de la foi.

¹¹³ Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement* dans *Œuvres complètes* (vol. 5), Paris, L'Orante, 1972, p. 166.

¹¹⁴ Chez Kierkegaard, l'individu qui se dissout dans la société tombe infailliblement dans le piège de la foule et du mensonge. Seules l'intériorité secrète et la solitude qui en découle sont gages de pureté. Ainsi, il n'est guère surprenant si la politique est quasi absente de l'œuvre kierkegaardienne, étant l'affaire de la multitude anonyme, de la quantité au détriment de la qualité individuelle. D'où les critiques acerbes de Kierkegaard envers Luther et le catholicisme : à son avis, des institutions doctrinales qui diffèrent peu d'un système politique impur.

¹¹⁵ André Clair, *op. cit.*, p. 140.

b) *Abraham est-il un fou meurtrier ou un croyant singulier ?*

À lui seul, le pseudonyme « Johannes De Silentio » signifie beaucoup. Non seulement l'écrivain fictif se fait-il le poète d'Abraham, mais *Crainte et tremblement* se lit sur un fond de secret et de silence. Chez Kierkegaard, en effet, le silence est la marque de l'intériorité, de l'individu dans un rapport absolu à l'absolu, et s'oppose à l'extériorisation de l'éthique, qui s'apparente à une espèce de bavardage. Selon Dominic Desroches, « De Silentio veut sans doute faire entendre l'urgence du silence là où il y a trop de mots, de conscience, d'universalisation et de rationalisation de la Révélation¹¹⁶ ». Quant au chevalier de la foi, incarné par le fameux personnage biblique – le Singulier par excellence –, il rejette tout bavardage et refuse de s'offrir en spectacle. Contrairement à l'esthéticien, il circule incognito dans le monde, enfoui au plus profond de son intériorité tout en paraissant normal de l'extérieur. C'est pourquoi Kierkegaard considère Abraham comme le suprême chevalier de la foi : il subit son épreuve¹¹⁷ en silence, seul avec lui-même, tel un parfait incognito. En cela, il affirme sa singularité en dehors de l'éthique, suivant les exigences de la sphère religieuse, ce qu'André Clair explique en ces termes : « Dans l'histoire d'Abraham, l'atmosphère est celle de l'épreuve et de son caractère singulier, et le terme approprié à cette atmosphère, c'est le saut ; or, du point de vue éthique, ce n'est là que plaisanterie d'ériger la singularité en modèle¹¹⁸ ». De fait, avec le saut dans la foi propre à la religiosité, l'existant s'éloigne de l'éthique et la singularité devient tout. Abraham le démontre bien, puisqu'il ne se disperse nulle part. Il est l'*Un* – caractère premier du chevalier de la foi.

En plus d'être le parfait singulier, Abraham ose se conduire par delà toute règle de la sphère éthique. Les lois générales ont beau lui commander d'agir de telle façon, il ose les enfreindre en allant sacrifier Isaac. Toutefois, considérant l'amour qu'il éprouve pour son fils, il est pris dans un malheureux dilemme : ou bien il est un meurtrier au regard de l'État, ou bien il est un parfait chevalier de la foi. Avec un brin d'ironie, Anti-Climacus affirme que ce tiraillement a de quoi rendre insomniaque quiconque réfléchit le cas d'Abraham : « Au point de vue éthique, la

¹¹⁶ Dominic Desroches, « Solitude et souffrance des figures d'exception chez Kierkegaard. Sur la distance, la dissimulation et le silence face à Dieu », *PhaenEx*, vol. 6, n° 2, Windsor, Canada University of Windsor, 2001, p. 25.

¹¹⁷ L'histoire d'Abraham est connue, mais il n'est pas inutile de la rappeler ici dans les mots de Kierkegaard : « "Et Dieu mit Abraham à l'épreuve et lui dit : prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac ; va-t-en au pays de Morija et là, offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je te dirai" ». Par sa croyance ferme, Abraham ne douta point du message divin, aussi absurde soit-il ; et, malgré la lourdeur de sa tâche, il alla sur la Morija avec son fils, puis tira le couteau...

Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 106.

¹¹⁸ André Clair, *op. cit.*, p. 129.

conduite d'Abraham s'exprime en disant qu'il voulut tuer Isaac, et au point de vue religieux, qu'il voulut le sacrifier ; c'est en cette contradiction que réside l'angoisse capable de livrer à l'insomnie¹¹⁹ ». Or, Abraham a la foi. Que lui importe alors d'être qualifié de criminel par autrui ? Seule la singularité et la relation avec l'absolu l'intéressent, faisant de lui une exception par rapport à la norme. Il agit à l'encontre de la raison ; de sorte qu'il ne peut être compris par quiconque adhère aux règles sociales. D'où son mutisme : il doit se taire. Le geste qu'il s'apprête à accomplir est injustifiable. Il s'agit d'une épreuve strictement religieuse – d'un acte saint et agréable à Dieu.

Une fois qu'il a suspendu la parole sous l'instance de Dieu, se plongeant ainsi dans un silence imperturbable, Abraham marche longuement vers le mont Moriija en compagnie d'Isaac. Dans la souffrance et la solitude, il obéit à l'appel incompréhensible pour l'intelligence qu'il a reçu d'en haut, de la part de l'Inconnu – ou de Dieu – qui exige son fils en sacrifice. Puis, sans égard pour l'éthique, il obtempère. Le secret de la parole divine, il ne peut le partager, ni à sa femme ni à ses proches ; car, en plus d'être incompréhensible pour la raison, un tel secret ne peut être médiatisé avec le langage. L'appel de Dieu ne se traduit pas en mots et ne peut être communiqué en aucune façon, le langage faisant ici office de « tentation ». Néanmoins, une chose demeure certaine : dans son intériorité, Abraham se trouve en relation absolue avec l'absolu. Et, à ses yeux, c'est tout ce qui compte.

Ainsi l'histoire d'Abraham est-elle effrayante à vivre pour celui qui ose se l'approprier dans son parcours existentiel. Fidèle aux passions qui bouillonnent en son sein, le Singulier va son chemin en solitaire, cantonné dans un profond mutisme. Y a-t-il image plus horrible pour l'esprit rationnel qui recherche le soutien de l'éthique ? Car, l'épreuve d'Abraham est effroyable pour la pensée. Et c'est justement là que réside son paradoxe inouï : le paradigme religieux auquel il adhère sans mot dire se heurte aux règles de l'éthique. Pour cette raison, son existence est tout entière marquée du sceau de l'absurde, ce que rendent compte ces mots d'André Clair : « Dès lors, se tenant hors des normes de la rationalité, de la généralité, de l'immanence, le paradigme ne peut faire l'objet que d'un discours contradictoire. Le paradigme est paradoxal¹²⁰ ». Abraham a beau baigner en partie dans la sphère sociale du fait qu'il est marié, père de famille et qu'il doit aimer son fils, il accomplit un acte déraisonnable en s'apprêtant à égorger son fils. Une telle intention s'achoppe à l'intelligence et fait d'Abraham, au regard de la

¹¹⁹ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 124.

¹²⁰ André Clair, *op. cit.*, p. 129.

société, un fou – ou mieux encore : un *meurtrier*. En son for intérieur, c'est pourtant sous l'instance de Dieu qu'il agit. Son geste est tout à fait conforme aux exigences divines.

De surcroît, Abraham est davantage passionné que spéculatif et agit en fonction de l'absolu – au détriment de ce qui est relatif. Comme le souligne Anti-Climacus : « il laissa sa raison terrestre et prit avec lui la foi : sinon, songeant à l'absurdité du voyage, il ne serait pas parti¹²¹ ». Contre l'intelligence, Abraham met en œuvre le sacrifice que Dieu attend de lui ; et à la fin, un ange lui apparaît afin de lui épargner cette tâche horrible et sanglante. Ce n'était qu'une épreuve, et Abraham a prouvé qu'il avait bel et bien la foi. Jamais il ne s'est lamenté de son sort effroyable ; en silence, il a obéi à Dieu, à l'éternel qu'il lui a insufflé une vigueur stoïque. Puis, l'ange lui a fourni une bête à égorger à la place de son fils. Ainsi, aux yeux de la société, il ne sera jamais perçu comme un meurtrier. Il a prouvé sa foi et, par suite, reçoit tout : Isaac, la jeunesse, la terre promise... Anti-Climacus écrit : « Par la foi, je renonce à rien ; par elle, au contraire, je reçois tout¹²² ». Par son agissement paradoxal, Abraham a retrouvé son fils, ce qui, à première vue, peut sembler absurde ; mais la foi commence précisément là où finit la raison. Il a réalisé la répétition de manière prodigieuse. Par suite, il n'y a pas meilleur chevalier de la foi que lui.

3.3 L'Instant paradoxal et l'abaissement de Dieu

L'Instant kierkegaardien est un concept théologique qui apparaît dans les *Miettes philosophiques*. Il s'agit d'une catégorie paradoxale qui unit l'éternel et le temporel dans ce que Kierkegaard appelle la *plénitude du temps* – sorte de tension dans l'être humain entre le fini et l'infini. Qui plus est, selon le penseur danois, la synthèse qui découle de cette union constitue la réalité. Ne pas admettre l'Instant consiste du reste à revenir à Socrate ; de sorte que seul celui qui ose se livrer à la folie de l'Instant adhère de plain-pied à la religion chrétienne, le don de la révélation se substituant à la maïeutique ; ce que précisent ces mots de Jacques Colette :

« *L'Instant paradoxal* est celui où l'homme, désespéré à son propre sujet, voit se fermer devant lui les portes de la réminiscence donnant accès à l'éternel. Ne se connaissant plus lui-même, il se heurte à l'irreprésentable, à l'impensable, et éprouve cette passion la plus vive qui consiste pour l'intelligence à devoir être sa propre ruine.¹²³ »

¹²¹ Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 112.

¹²² *Ibid.*, p. 141.

¹²³ Jacques Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 167.

Pour le reste, chez Kierkegaard, cette union douloureuse de l'éternel et du temporel génère quelque chose de plus important que la simple réalité : la venue de Dieu dans le temps.

a) Conversion, renaissance et réception de la vérité grâce à l'amour de Dieu

C'est dans l'Instant que Dieu se révèle dans la temporalité. Ainsi, il est à même d'offrir la vérité à l'existant, qui ignore son statut de pécheur tant qu'il n'effectue pas le saut dans l'absurde. Comme le souligne André Clair : « Pour Kierkegaard, personne ne possède en soi la vérité et ne peut même la chercher ; chacun se trouve hors de la vérité, s'éloigne d'elle ; initialement, l'individu est dans la non-vérité¹²⁴ ». De plus, il est coupable de ne pouvoir comprendre la vérité, de laquelle il s'est exclu de son propre chef ; de fait, l'être humain s'est perdu lui-même à cause de son éloignement par rapport au divin. Afin de s'en sortir, il faut qu'un libérateur intervienne pour le délivrer des chaînes qui le maintiennent dans la non-vérité. Il lui faut le secours d'un réconciliateur – d'un *rédempteur*. Autrement, il sera jugé dans une autre vie de par sa mauvaise conduite.

Ainsi donc, Dieu est l'occasion pour l'individu de prendre conscience de sa non-vérité en lui donnant deux choses : d'abord, la *vérité*, c'est-à-dire le « ce que » ou le but existentiel à atteindre ; puis, la *condition d'intelligence de la vérité*, soit le « comment » ou la manière de parvenir au but en question. Ainsi la vérité est-elle révélée à l'existant par le biais de la divinité qui surgit dans l'Instant, comme le démontre encore une fois Clair : « La vérité, c'est ici l'enseignement du dieu, son message, de son nom exact la Révélation¹²⁵ ». Ce qui rejoint l'idée chère à Kierkegaard selon laquelle le christianisme est non pas une doctrine mais un message existentiel.

Du reste, dans le mouvement de l'Instant, l'individu naît de nouveau ; il *renaît* pour ainsi dire en intériorisant la vérité qui lui est offerte par Dieu. Il acquiert ensuite une qualité nouvelle faisant de lui un homme nouveau. Kierkegaard appelle ce mouvement de l'Instant la *conversion*, celle-ci s'effectuant par le repentir – à savoir la conscience d'un passé avec lequel il y a rupture en vue d'un nouveau cheminement de vie ; et cette rupture, qui s'effectue dans la tristesse, est précisément une renaissance. Elle est un passage de l'orientation vers la non-vérité à celle vers la vérité. Ainsi, non seulement l'individu naît-il une première fois dans une perspective

¹²⁴ André Clair, *op. cit.*, p. 152.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 153.

naturelle et sociale, mais il renaît dès l'instant où il se fonde sur la transcendance, à une étape avancée de la dialectique paradoxale. D'où la *suspension* de la nature et de la société – et non pas leur anéantissement –, au même titre que l'esthétique et l'éthique ont été surpassées au profit du religieux.

Il faut préciser que l'éternel temporalisé génère l'Instant paradoxal parce que l'amour anime Dieu, qui n'est pas désir, à la manière d'Éros, mais *aimant*. C'est pourquoi il fait gratuitement don de la vérité à l'existant. En toute modestie, il ose s'abaisser au rang de serviteur en se faisant l'égal de l'individu, puisque l'amour met à égalité ce qui diffère essentiellement : « Cette forme est sa forme véritable ; car l'abîme insondable de l'amour, c'est de vouloir se faire l'égal de l'être aimé, et non par manière de jeu, mais en sérieux et en vérité¹²⁶ ». Dieu paraît sur terre en prenant la forme du plus humble des hommes ; de sorte qu'il ne peut qu'être incognito au regard d'autrui. Il a beau surgir dans la temporalité, personne ne peut le reconnaître. De toute façon, que lui importe d'être reconnu ? Il souhaite seulement offrir la vérité à ceux qu'il aime, sans égard à son degré d'humiliation. Et que lui importe d'être souffrant et incompris ? Il veut seulement gagner l'amour des hommes ; sans compter qu'en tant que paradoxe absolu, lui seul peut sauver l'humanité de sa perte. Comme le souligne Climacus : « le dieu doit-il souffrir tout, supporter tout, être tenté en toutes choses, la faim dans le désert, la soif dans les tourments, l'abandon dans l'agonie, absolument semblable au plus humble – voici l'homme¹²⁷ ». Et plus encore : voici l'Homme-Dieu – le *Christ*, en qui l'individu doit avoir foi, au risque d'être renvoyé à Socrate ainsi qu'à son état de pécheur.

b) Le Christ libérateur en vue de la liberté chrétienne

Au regard de l'être humain, Dieu est l'Inconnu. Il s'apparente à l'inconnaissable ainsi qu'à l'incompréhensible, sauf par la révélation dans le Christ. Or, il s'avère que celui-ci est le paradoxe absolu, qui reçoit maintenant un sens : Dieu est la vérité, tandis que l'existant est, par sa propre faute, non-vérité. Seul Dieu peut lui apporter la vérité, de même que la condition pour l'appréhender. De plus, la distance entre l'individu et la divinité présuppose une douleur religieuse qui est l'apanage du paradoxe absolu. Suivant les propos de Climacus : « Le paradoxe porte que Christ est venu au monde *pour souffrir*¹²⁸ ». La souffrance religieuse s'est ici substituée

¹²⁶ Søren Kierkegaard, *Miettes philosophiques* dans *Œuvres complètes* (vol. 7), Paris, L'Orante, 1973, p. 30.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹²⁸ Søren Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques* (deuxième partie) dans *Œuvres complètes* (vol. 11), Paris, L'Orante, 1977, p. 277.

à la jouissance esthétique ; d'autant que le Christ a un devoir particulier : celui d'aimer. À l'image de Dieu, il se définit comme amour, sans égard pour ce que cela lui apportera. Il désire seulement enseigner à autrui l'élévation au-dessus du fini et de la temporalité, le tout en faveur de l'infini et de l'éternité.

Il sait aussi que l'intellect est tenté par la logique, les vérités abstraites ainsi que toute la sagesse humaine. Toutefois, Kierkegaard nous rappelle qu'il est préférable d'accepter l'impuissance de l'humanité face au mystère de l'existence afin d'éviter de sombrer dans un profond désespoir. C'est pourquoi il est indispensable de se tourner vers le Christ ; tel que le mentionne Léon Chestov : « Il ne nous reste qu'une chose à faire : imiter Dieu et le fils de Dieu qui s'est incarné ; supporter, sans questionner, les horreurs qui nous sont envoyées et y trouver notre béatitude¹²⁹ ». Peu importe la douleur qui s'ensuit, Kierkegaard exige que les gens imitent le Christ dans leur vie. Le fils de Dieu est l'homme le plus humble, et son unique tâche consiste à prêcher de manière à offrir la vérité, de même qu'à sauver les existants de leur état de pécheurs. Il est le modèle à suivre pour parvenir à la vérité absolue, sa venue dans le monde étant la nouvelle du jour, l'éternel s'ouvrant désormais à ceux qui ont la foi.

Or, les *Miettes philosophiques* soulèvent un problème de taille : Dieu s'est fait homme, certes, mais cela fait près de deux millénaires. Depuis lors, personne n'est entré en contact direct avec le Christ. Une question surgit d'emblée : le fait de ne pas lui être contemporains empêche-t-il les individus actuels d'avoir la foi ? Kierkegaard estime que non ; car, les disciples du Christ, peu importe l'époque à laquelle ils vivent, lui sont bel et bien contemporains, contre toute apparence. Seulement, il ne s'agit pas d'une contemporanéité directe ni même historique. Il a beau y avoir une histoire dans la Bible, il s'agit seulement d'une *occasion* d'entrer en rapport avec la connaissance éternelle. En soi, l'histoire est imparfaite, n'étant que le passé qui est devenu ; et pourtant, elle est l'occasion d'un savoir historique, d'un repliement intérieur semblable au socratism et, à la fin, d'une réception de la vérité ainsi que de la condition nécessaire à sa compréhension. À ce stade, le savoir historique perd toute sa valeur, laissant place à la splendeur de la foi ; de sorte que seul l'Instant paradoxal comme point de jonction entre le temporel et l'éternel revêt de l'importance.

Qui plus est, le savoir sur le Christ est tout aussi vain que le savoir historique. La contemporanéité immédiate n'a donc aucun avantage. Le disciple a beau examiner l'Homme-Dieu du regard, cela ne lui apporte pas la félicité éternelle. De plus, le Christ ne se laisse pas reconnaître ; il s'incarne en incognito, et ressemble en cela au plus humble des hommes,

¹²⁹ Léon Chestov, *op. cit.*, p. 230.

revêtant la forme du serviteur et s'achevant sur la croix. Kierkegaard affirme cependant que le contemporain immédiat du Christ est plus heureux sur un point : il n'a pas été exposé aux racontars ainsi qu'aux faux bruits qui ont jalonné l'histoire jusqu'à nos jours. Toujours est-il que la foi, n'étant pas un savoir, est indépendante de toute historicité. Avec ce que Climacus nomme l'« autopsie de la foi », une contemporanéité directe s'institue entre le Singulier et le Christ, via l'éternité. Il est à noter que l'éternité est parfaite du fait de son indépendance face à l'histoire. Elle n'est pas affaire de raison et de mémoire, mais de passion et de foi. Et seule la religion chrétienne tient compte de cette perfection de l'éternité :

« Le christianisme est en effet le seul phénomène historique à avoir voulu être pour l'individu le point de départ de sa certitude éternelle, le seul à avoir voulu l'intéresser par un autre biais que celui de l'histoire, à avoir voulu fonder sa félicité éternelle sur son rapport à un fait d'histoire.¹³⁰ »

Il s'agit d'accorder crédit à l'Instant paradoxal, à cette union du temporel et de l'éternel, tout en entrant en relation absolue avec l'absolu – c'est-à-dire en se faisant contemporain du Christ dans la plénitude du temps afin de le prendre pour modèle et d'acquérir la félicité éternelle.

De toute évidence, une telle révélation est une folie pour l'intelligence, de même qu'un scandale pour le cœur humain. Quoi de plus absurde que le Christ comme paradoxe absolu venant sur terre pour souffler à chacun un message d'existence n'ayant rien à voir avec la pensée rationnelle ? De là ces mots d'André Clair : « en se découvrant devant le paradoxe de l'Homme-Dieu, l'individu éprouve la possibilité du scandale qui marque ainsi le point de l'entrée dans une réalité autre, celle du religieux¹³¹ ». L'envers du scandale, c'est la possibilité d'une bonne entente avec le paradoxe absolu – c'est la foi. Cependant, pour avoir la foi, il est indispensable de mettre de côté tout questionnement relevant de l'arbre de la science ; en effet, pour vivre sans se scandaliser du caractère paradoxal de l'existence, il faut mettre de côté la raison tout en s'arrachant du statut de pécheur. Comme l'écrit Léon Chestov : « Il faut cesser de questionner, il faut renoncer à la vérité objective, *il faut refuser à la vérité objective le droit de disposer des destinées humaines*¹³² ». Car, avec la raison, l'existant se plie à des lois, tandis qu'avec la foi, il acquiert le pouvoir de la volonté et devient libre.

¹³⁰ Søren Kierkegaard, *Miettes philosophiques* dans *Œuvres complètes* (vol. 7), Paris, L'Orante, 1973, p. 153.

¹³¹ André Clair, *op. cit.*, p. 309.

¹³² Léon Chestov, *op. cit.*, p. 359.

Or, la liberté religieuse se distingue de la liberté éthique. Si la seconde concerne le fait de choisir, la première est infiniment plus grande d'un point de vue qualitatif. Il ne s'agit pas de choisir entre le bien et le mal, selon la conception de l'assesseur Wilhelm, mais simplement de débarrasser le monde du mal ; ce que clarifie Maurice Carignan en ces termes : « Contrairement à la vraie liberté qui affirme sa positivité en excluant le mal, le libre arbitre, ou encore la liberté d'indifférence, est de nature négative en ce que son choix porte sur l'alternative du bien ou du mal¹³³ ». Chez Kierkegaard, la vraie liberté exclut le mal et tend dans le sens de la perfection. Son contraire est la faute, de laquelle le Christ cherche à libérer ceux qui lui tendent l'oreille. La liberté religieuse issue du paradoxe absolu est indépendante de toute faute, de tout péché, et libère par suite les existants des chaînes du désespoir. Sur ce point, Carignan renchérit : « Plus la vraie liberté s'accroît en l'homme, et plus sa capacité de choix disparaît pour faire place à une "nécessité intérieure" qui met fin au "tourment" de la décision¹³⁴ ». Quant au libre-arbitre de l'éthique, ce n'est qu'un moyen provisoire d'accéder à la vraie liberté, qui est appel vers l'éternité de l'existence. Physiquement, le choix de la faute et du mal a beau être possible pour l'individu, il faut l'éliminer et faire place au devenir de l'esprit vers l'éternité. Ainsi, cette liberté dissout le paradoxe entre la finitude humaine et l'infinitude divine – ce qui constitue l'exigence première du christianisme.

c) Fin de la dialectique paradoxale

C'est ici que s'achève la dialectique paradoxale de la pensée kierkegaardienne. L'existant a maintenant traversé tous les stades de l'existence ; puis, à la fin, il a rejoint le Christ, qui lui a fait don de la véritable liberté. Celle-ci surgit dans l'Instant paradoxal, à la jonction du temps et de l'éternité, et, par amour, est offerte gratuitement à l'individu. Voilà donc le sens du christianisme pour Kierkegaard, qui, en parallèle, n'a cessé de dénoncer l'illusion du faux christianisme – doctrine relevant davantage de l'esthétique que du religieux. Dans les mots de Climacus : « l'on ne se prépare pas à devenir attentif au christianisme en lisant des livres ou en se livrant à des vues d'ensemble sur l'histoire, mais bien en s'approfondissant dans l'existence¹³⁵ ». Ainsi le christianisme est-il un message d'existence où le paradoxe absolu prend une place prépondérante en consolant du désespoir humain. Kierkegaard va jusqu'à écrire que

¹³³ Maurice Carignan, « L'éternel comme tiers synthétisant chez Kierkegaard », *Philosophiques*, vol. 8, n°1, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1981, p. 80.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 90.

¹³⁵ Søren Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques* (deuxième partie) dans *Œuvres complètes* (vol. 11), Paris, L'Orante, 1977, p. 242.

« pour mourir, la conception du christianisme est magnifique ; il est la seule vraie consolation et le moment de la mort en est la situation¹³⁶ ». À ses yeux, en effet, mieux vaut l'éternité de la mort que la temporalité de la vie ; d'où l'importance de la foi, hors du champ de la raison – là où le poétique s'impose à l'esprit.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 268.

Conclusion

La rhétorique de la communication indirecte : Une poétique existentielle du paradoxe

« Mais des conséquences bâties sur un paradoxe, ne sont-elles pas, à parler humainement, construite sur l'abîme ? »

Johannes Climacus, *Les miettes philosophiques*

Il apparaît désormais que toute l'œuvre philosophique de Kierkegaard s'apparente à une dialectique du paradoxe. À mi-chemin entre les rêves et la réalité, l'esthéticien se perd dans les abstractions et, de ce fait, ne peut devenir un individu. À l'inverse, l'éthicien s'est déterminé comme esprit après avoir franchi le stade transitoire qu'est l'ironie, ayant pris conscience du paradoxe esthétique. Toutefois, s'il s'est en partie intériorisé, il dépend encore trop largement du monde extérieur en obéissant aux règles sociales ; de sorte que sa personnalité entre dans un rapport paradoxal avec le caractère impersonnel des devoirs sociaux, ce qui est le propre du paradoxe éthique. Quant au religieux, une fois qu'il a ri en bon humoriste de sa situation ridicule en société, il s'est intériorisé davantage – d'abord dans l'immanence en se croyant vérité, puis vers la transcendance après avoir compris qu'il était non-vérité, et plus spécifiquement un pécheur. Dès lors, coupable devant Dieu, il a souffert dans une atmosphère de crainte et de tremblement. Ainsi a-t-il bondi en avant dans le paradoxe absolu, contre toute pensée rationnelle, au profit de la passion et de la foi. Après quoi il a acquis la liberté ainsi que la béatitude éternelle, dont le point culminant se trouve du côté de la mort.

Tel est en résumé le chemin de l'existant, suivant la pensée kierkegaardienne. Il en ressort une interprétation de l'existence comme parcours subjectif de la réalisation de la liberté, à l'encontre de tout système logique et objectif. Ainsi, l'existant n'a d'autre tâche que de s'intéresser avec sérieux à sa propre existence afin de devenir lui-même – soit un individu unique et singulier. Qui plus est, le tout est vécu sur un fond de désespoir et de mélancolie, le passage à travers les différents paradoxes étant douloureux par nature. Sans compter l'angoisse suscitée par l'éveil de l'esprit, de même que le détachement progressif de l'âme et du corps, le spirituel ayant ici préséance sur la sensualité, au même titre que l'intériorité l'emporte sur le monde extérieur. D'où la profonde solitude d'une figure comme Abraham, isolé à l'intérieur de lui-même, gardant sous silence le secret que Dieu lui a confié du fait qu'il ne peut le communiquer à quiconque. Car, l'épreuve qu'il subit ne peut être traduite dans aucun langage ;

avec les mots, il n'y a pas de communication directe possible, que ce soit entre êtres humains ou entre l'individu et Dieu. Seule la communication indirecte permet de reconduire autrui à sa propre possibilité ainsi qu'à sa propre individualité – tout comme à son propre secret intérieur. Par ailleurs, Bernard Lemaigre ne manque pas de soulever l'importance de la rhétorique kierkegaardienne à l'aide d'une interrogation significative :

« Comment cette mélancolie, ce vécu de séparation, de rupture, se transposent-ils dans la pensée de Kierkegaard, modèlent profondément son écriture, son style, l'amènent à poser les bases de la première théorie moderne de la communication en tant que telle, le conduisent enfin à une interprétation extrême du Christianisme ? Le tout aboutissant à l'explosion polémique de la dernière année de sa vie contre l'église institutionnelle et les femmes, puis à sa mort ¹³⁷ »

La mélancolie a en effet contraint Kierkegaard à une production littéraire colossale, son incognito d'écrivain étant entré en rapport indirect avec celui de ses lecteurs. Ainsi, par la communication indirecte, l'individu – ou le lecteur – peut retrouver sa liberté, puisque le travail de l'écrivain lui a ouvert le champ des possibles. Par les pseudonymes et l'utilisation de styles d'écriture aussi variés que le tragique, le comique, l'ironie et l'humour, Kierkegaard a non seulement démontré que l'existence ne pouvait être exprimée directement de par son revers paradoxal, mais il a montré que la pensée existentielle est un travail de distance. Aux limites du langage, il a ramené ses lecteurs à eux-mêmes, sur un fond de silence et de tranquillité. Moins d'un siècle plus tard, Ludwig Wittgenstein écrira au demeurant : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence¹³⁸ ». Nul doute que Kierkegaard ajouterait que, pour celui qui tient absolument à exprimer l'intériorité et le mystère de l'existence, la communication indirecte est un moyen adéquat d'y parvenir. Pour ce faire, quoi de mieux que de mettre en scène des existants – à savoir des pseudonymes sous la forme d'une rhétorique du masque ?

Plus encore : chez Kierkegaard, qui était écrivain et chrétien avant d'être philosophe ou théologien, la vie se forme, s'établit et se structure par la production de l'écriture. Il en résulte un nouveau style de communication, en rupture directe avec l'écriture philosophique classique. Dorénavant, le style devient un marqueur de la subjectivité, à même de constituer l'existant comme individu. Face au paradoxe, l'acte d'écrire permet le devenir sujet en mimant l'existence

¹³⁷ Bernard Lemaigre, « Séparation, mélancolie et écriture chez Kierkegaard », *Revue française de psychanalyse*, Vol. 65, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 574.

¹³⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993, p. 112.

de figures telles que Johannes le séducteur, l'assesseur Wilhelm, sans oublier les auteurs fictifs que sont par exemple Climacus et De Silentio. Comme le mentionne avec justesse Vincent Delecroix : « Le poète doit faire l'homme, et non l'inverse¹³⁹ ». L'écriture est « subjectivante » ; elle est écriture du « Je » du fait qu'elle permet un approfondissement de l'intériorité, possédant pour cette raison quelques vertus éducatives. Pour sa part, Kierkegaard a montré indirectement le devenir chrétien. Avec ruse et méthode, à l'instar de Johannes le séducteur vis-à-vis des femmes, il a tenté de séduire ses lecteurs par la pensée afin de les amener vers le christianisme en révélant l'Homme-Dieu en tant que paradoxe absolu¹⁴⁰ ; mais chaque existant a son devenir subjectif propre, ce qu'il admettait lui-même à la fin de *Crainte et tremblement* en écrivant que « même pour celui qui n'arrive pas jusqu'à la foi, la vie a suffisamment de tâches, et s'il les aborde avec un amour sincère, sa vie ne sera pas perdue¹⁴¹ ». De fait, l'individu n'est-il pas unique par essence ? À chacun ses tâches propres et sa singularité.

Il demeure que personne n'échappe au revers paradoxal de l'existence, surtout lorsqu'il s'agit de vouloir exprimer cette dernière. Peut-être est-ce là toute l'importance d'une poétique existentielle, étant donné qu'il semble impossible d'échapper au paradoxe dans un monde esthétique-éthique duquel personne ne peut s'arracher – ce qui résoudrait l'énigme que fut Kierkegaard lui-même, de même que celle de tout un chacun. Sans oublier la création d'une image identitaire qui découle de la communication indirecte ; par exemple, la figure du dandy, qui amalgame l'être spirituel avec le paraître matériel. Dans les mots de Pierre Mesnard :

« Ce dandysme peut-être plus profond qu'il ne se le figure lui-même, cette vie d'oisif et d'élégant, qui sert à dissimuler aux prix d'une promenade sur les boulevards et d'une ou deux discussions de café, la véritable vie d'étude, de crise de conscience et de labeur nocturne.¹⁴² »

Ainsi apparaît-il que l'existence est bel et bien affaire d'intériorité, c'est-à-dire de secret et de mystère. Pour le reste, seule l'imagination peut satisfaire la quête d'absolu inhérente à chaque individu – et ce, de manière indirecte, aussi paradoxal que cela puisse paraître...

¹³⁹ Vincent Delecroix, « Kierkegaard : être, écrire, devenir », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 3, Paris, Vrin, 2009, p. 444.

¹⁴⁰ À ce sujet, Adorno a très bien compris le pouvoir immense que recèle la communication indirecte chez Kierkegaard : « Aucun écrivain ne procède dans le choix des mots avec plus de ruse que Kierkegaard, aucun ne cherche plus que lui à cacher par le mot, lui qui se dénonce inlassablement lui-même comme [...] agent d'une police secrète et séducteur dialecticien ».

Theodor W. Adorno, *Kierkegaard – Construction de l'esthétique*, Payot & Rivages, Paris, 1995, p. 25.

¹⁴¹ Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement* dans *Œuvres complètes* (vol. 5), Paris, L'Orante, 1972, p. 209.

¹⁴² Pierre Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948, p. 419.

Bibliographie

Œuvres de Søren Kierkegaard

- KIERKEGAARD, S., *Œuvres complètes*, Paris, L'Orante, 20 vol., 1966-1986.
- L'Alternative* (première partie) (vol. 3), 1970, 414 p.
 - L'Alternative* (deuxième partie) (vol. 4), 1966, 354 p.
 - Le concept d'angoisse* (vol. 7), 1973, 328 p.
 - Crainte et tremblement*, (vol. 5), 1972, 232 p.
 - Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est* (vol. 2), 1975, 367 p.
 - La Maladie à la mort* (vol. 16), 1971, 371 p.
 - Miettes philosophiques* (vol. 7), 1973, 328 p.
 - Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques* (première partie) (vol. 10), 1977, 279 p.
 - *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques* (deuxième partie) (vol. 11), 1977, 306 p.
 - Stades sur le chemin de la vie* (vol. 9), 1978, 456 p.

Monographies et articles de référence sur Kierkegaard

a) *Monographies*

- ADORNO, T. W., *Kierkegaard – Construction de l'esthétique*, Payot & Rivages, Paris, 1995, 311 p.
- CARIGNAN, M., *Essai sur l'Intermède de Kierkegaard*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1995, 219 p.
- CLAIR, A., *Kierkegaard : existence et éthique*, Paris, Presses Universitaire de France, 1997, 124 p.
- CLAIR, A., *Kierkegaard : penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993, 220 p.
- CLAIR, A., *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976, 374 p.
- CHESTOV, L., *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1972, 384 p.
- COLETTE, J., *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, 239 p.
- DELECROIX, V., *Singulière philosophie. Essai sur Kierkegaard*, Paris, Félin, 2006, 260 p.
- DESROCHES, D., *Expressions éthiques de l'intériorité. Éthique et distance dans la pensée de Kierkegaard*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, 360 p.
- MESNARD, P., *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948, 494 p.
- SIPRIOT, P., *Kierkegaard ou le Don Juan chrétien*, Monaco, Du Rocher, 1989, 267 p.
- WAHL, J., *Petite histoire de l'existentialisme suivie de Kafka et Kierkegaard*, Paris, Club Maintenant, 1947, 131 p.

b) Articles

CARIGNAN, M., « L'éternel comme tiers synthétisant chez Kierkegaard », *Philosophiques*, vol. 8, n°1, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1981, p. 75-92.

DELECROIX, V., « Kierkegaard : être, écrire, devenir », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 3, Paris, Vrin, 2009, p. 441-462.

DESROCHES, D., « Solitude et souffrance des figures d'exception chez Kierkegaard. Sur la distance, la dissimulation et le silence face à Dieu », *PhaenEx*, vol. 6, n° 2, Windsor, Canada University of Windsor, 2001, p. 25.

ESCOUBAS, E., « Adorno lecteur de Kierkegaard. Subjectivité et individualité », *Tumultes*, n°17-18, Paris, Kimé, 2002, p. 45-56.

KEYZER, S. D., « Kierkegaard et l'exception : quelle communauté entre le crime et l'innocence ? », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 104, issue 3, Louvain, Institut supérieur de philosophie Louvain-La-Neuve, 2006, p. 493.

LAROUCHE-TANGUAY, C. et PONTON, L., « Hegel et Kierkegaard : l'ironie comme thème philosophique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 39, n° 3, Québec, Faculté de philosophie, Université Laval, 1983, p. 269-282.

LEMAIGRE, B., « Séparation, mélancolie et écriture chez Kierkegaard », *Revue française de psychanalyse*, Vol. 65, Paris, Presses Universitaire de France, 2001, p. 563-577.

c) Autres monographies

PLATON, *La République*, Paris, Flammarion, 2004, 801 p.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993, 121 p.