

UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR
☆◆◆◆◆☆
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
◆◆◆◆◆
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

◆◆◆



THESE POUR LE DOCTORAT DE 3^e CYCLE

**LE CONCEPT
D'INTERIORITE DANS L'ŒUVRE
DE KIERKEGAARD**

Présentée
par
Dominique François MENDY

Sous la direction de
Monsieur Oumar DIAGNE
Maître de Conférences

ANNEE UNIVERSITAIRE 1995

*A la mémoire de
René Nababou Mendy
disparu à la fleur de l'âge*

“Le problème posé dans cette brochure, sans aucune prétention de l’avoir résolu puisqu’il s’agissait simplement de le poser, était le suivant : peut-il y avoir une conscience éternelle basée sur un point de départ historique ; comment un tel point de départ peut-il offrir un intérêt plus qu’historique ; peut-on fonder une félicité éternelle sur un savoir historique ?”

**J. Climacus,
“Post-scriptum”,
(O. C. X, p. 14)**

“... Le christianisme est tombé dans le domaine public. Son ignorance n’est pas un brevet de pureté philosophique, mais de négligence. Qu’on le regrette ou non, le champ de bataille de nos pensées et de nos choix a été retourné de fond en comble”.

**Dominique Folscheid,
“L’esprit de l’athéisme et son destin”,
Paris, éd. Universitaires 1991, p. 86.**

REMERCIEMENTS

Puisque l'interiorité doit être manifestée au risque de ne point être, je voudrais à travers ces quelques mots, remercier tous ceux qui ont contribué à la réalisation de ce travail.

Mes remerciements seront adressés :

- ◆ *à M. Omar Diagne qui a dirigé ce travail avec un sérieux qui m'aura permis de découvrir sa compétence et son esprit méthodique ;*
- ◆ *à M. Bachir Diagne pour ses encouragements continuels au fil des ans ;*
- ◆ *à M. Aloyse R. Ndiaye qui a été à l'origine de ce travail ;*
- ◆ *à M. André Clair qui m'a introduit dans l'univers des textes kierkegaardien ;*
- ◆ *à Mlle Khady Sock, qui a effectué la saisie de ce travail ;*
- ◆ *à ma femme qui a supporté ce travail dans tous les sens du terme.*

AVANT-PROPOS

Il est impensable d'aborder l'œuvre de Kierkegaard, sans la mettre en rapport avec le milieu dans lequel évoluait le penseur danois. L'approche de ce milieu, permettra de comprendre les raisons de ses critiques, de même que ses relations avec les philosophes de son temps, principalement Hegel, dont la philosophie constituait la pensée dominante. Les autres dimensions socio-politique, religieuse et littéraire, ne seront pas à négliger, car la critique de celles-ci participent de l'entreprise kierkegaardienne.

Le contexte philosophique est dominé par la pensée hégélienne, et son système développé dans *l'Encyclopédie*. C'est à partir de cet aspect systémique que l'opposition surgit, car le système représente la clôture, le fermé, par opposition à l'exister, qui est l'ouvert, le divers.

C'est ainsi que Kierkegaard va s'opposer à ses contemporains Martensen, Heiberg, qui sont les représentants, selon lui, de la pensée hégélienne¹ ; et clamera son admiration pour Sibbern, Poul Martin Møller, qui ne se sont pas laissés subjugués par la philosophie

1 H. L. Martensen (1803-1884), théologien, c'est à partir de ses *leçons sur la Dogmatique* de 1857, que Kierkegaard apprit à situer les principales conceptions de la philosophie de religion dans l'histoire de la pensée de Descartes à Hegel.

- Heiberg (1791-1860), grand maître de la critique littéraire à l'époque, directeur de la revue *Perseus*.

allemande. Il interpellera, au demeurant, des prédécesseurs tels que Lessing, Hamann².

Martensen est critiqué, car dans sa *Dogmatique chrétienne* (1849), il utilise la méthode hégélienne. Pour Kierkegaard, le recours à la méthode hégélienne constitue un danger.

En effet, le système est objectif, alors que le christianisme vise la subjectivité. Pour montrer son opposition, Kierkegaard écrira la même année, *L'Ecole du christianisme*.

Heiberg est rejeté, car ayant connu la philosophie hégélienne, lors de son séjour en Allemagne, il vise à la répandre au Danemark. Dans le *Post-scriptum*, J. Climacus le surnomme le Dr Hjortespring (Dr Le Saut-de-biche) afin de rappeler la dialectique hégélienne, (thèse + antithèse + synthèse). Dans son *Journal* Kierkegaard écrit :

“(…) Le grand avantage des professeurs Heiberg et consorts, c'est que ce qu'ils disent, on sait d'avance, sans même l'entendre, que c'est profond. Ce qui provient entre autres, de la rareté chez eux ou de l'absence toujours de la moindre idée originale. Leur savoir, ils

² - Lessing (1729-1781), écrivain allemand, qui dans ses essais critiques (*Dramaturgie de Hambourg, Laokoon*) condamna l'imitation du classicisme français, auquel il opposait Shakespeare, et proposa une nouvelle esthétique dramatique.

- Hamann (1750-1788), écrivain et philosophe allemand, ses tendances mystiques influencèrent le mouvement du Sturm und Drang.

l'empruntent à Hegel. Or Hegel, comme on sait, est la profondeur même - ergo ce que dit Maître Heiberg également”³.

L'attitude envers Sibbern et Poul Martin Møller, est totalement différente. Elle est plutôt positive. Ces deux penseurs représentent “la danité”, car, ils ne se sont pas laissés aller à la mode allemande.

Sibbern (1755-1872), fit connaître à Kierkegaard, ce qu'est “la pensée collatérale”, c'est-à-dire, cette démarche où les éléments vont de pair. Les écrits mêmes vont deux par deux. Ainsi, les écrits pseudonymes sont inséparables des écrits édifiants.

Il y a une correspondance nécessaire à maintenir entre ces deux groupes d'écrits⁴. Kierkegaard s'intéresse à Sibbern, car ce dernier dans les *Remarques et recherches* (1838), non seulement reprochait à Hegel, de “partir de rien”, mais encore, de développer un système qui ne permet pas de “résoudre les énigmes de l'existence”.

Poul Martin Møller (1794-1938), est celui qui inaugure un autre type de réflexion non systémique, et prenant en charge l'exister. Aussi, parlant de l'article de Poul Martin Møller sur l'immortalité de l'âme, Kierkegaard dit-il :

“Poul Martin Møller, à un moment de l'étude de l'immortalité de l'âme, interrompt le raisonnement par une scène comique où,

3 IV, A, 162 : *Journal*, I, p. 295. Nous utilisons *le Journal* (extraits, traduction Ferlov et Gateau), Paris, Gallimard, 1955.

4 Nous reviendrons sur le sens de cette correspondance dans la dernière section de notre travail, principalement, dans le chapitre 3 : l'écriture pseudonymique, une nouvelle dialectique.

impatience d'une solution, quelqu'un demande à un autre de le mettre au courant pendant le temps qu'il se rase"⁵.

Cet épisode a de l'intérêt pour Kierkegaard, car il permet de "rompre le ton sévère d'une étude par des parties plus légères", d'autant plus que la vie ressort avec une autre plénitude. *Les Miettes philosophiques* et *Le Concept d'Angoisse* considérés comme des écrits "sérieux", seront suivis par *Les Préfaces*, un livre amusant.

Après deux ouvrages traitant de la vérité dans le christianisme et du péché, il fallait un autre, appartenant au comique et proche de l'exister.

C'est en raison de cette admiration à l'endroit de Poul Møller, qu'il lui sera dédié un livre : *Le Concept d'Angoisse*. Poul Møller y est appelé : "La joie du Danemark et ses délices".

Hamann et Lessing participent de cette admiration. Le premier est loué, à cause de son refus d'élaborer un système de l'existence ; il est remercié d'avoir concentré toute sa pensée sur une seule idée, de façon passionnée. Dans le *Post-scriptum*, J. Climacus dira à son endroit :

"Je suis un admirateur de Hamann. Je n'en fais pas mystère ; mais je reconnais volontiers qu'en son élasticité, sa pensée souffre d'inégalités, comme sa prodigieuse souplesse d'un manque de maîtrise, du moins si l'on doit voir dans son œuvre un travail suivi. Mais sa parole brève témoigne de la spontanéité du génie et

5 II, A, 17 ; *Journal*, I, p. 96.

la concision de la forme répond tout à fait au jaillissement désordonné de la pensée. Corps et âme et jusqu'à la dernière goutte de sang il se concentre sur un seul mot, en la prostration passionnée d'un grand génie contre un système de l'existence"⁶.

Kierkegaard, à travers toute son œuvre, développera une seule idée : celle de l'Individu. "L'appendice" du *Point de vue explicatif*, affirme que c'est à l'individu, que la dédicace est adressée. *Les discours édifiants à divers points de vue* (1847), insisteront sur cette catégorie de l'Individu, et porteront la même dédicace. Cette idée unique de l'Individu, par le truchement de l'amour, sera traitée par *L'Alternative* et *Les Stades*. Dans *L'Alternative*, il s'agit de l'individualité esthétique, en ce qui concerne la première partie ; dans la seconde partie, avec Wilhelm ou B, il est question de l'individualité éthique.

Dans *Les Stades*, l'individualité éthique est approfondie, car l'époux dans "Propos sur le mariage", parle des difficultés liées à l'amour, quant à sa réalisation concrète.

On est loin, des éloges de Wilhelm dans *L'Alternative* qui ignorait les épreuves que rencontre l'amour. Cette reprise de la question par l'époux dans *Les Stades*, est fécondante, car c'est une répétition enrichissante en ce qu'elle creuse le sujet.

L'époux peut dire comme Socrate dans *Le Gorgias* (490 e - 491 b), qu'il dit toujours la même chose, mais sans se répéter, c'est-à-dire, sans redondance.

6 *Post-Scriptum*, (O. C. X pp. 230-1).

Il faut dire cependant, que l'admiration de Kierkegaard, n'est pas exempte de réserves, en ce qui concerne ces divers penseurs. Prenons l'exemple de Hamann. Si Kierkegaard reconnaît sa dextérité à manier l'humour, en tant que compréhension de l'idée de faute, son erreur est d'en faire une occasion pour rire, transformant cette idée, en une chose non sérieuse. Pour Kierkegaard, le mal, le péché étant liés à la volonté humaine, doivent être pris très au sérieux. En effet, leur reconnaissance en face du Paradoxe, sera la condition sine qua non du bonheur. Ainsi, pour Kierkegaard, Hamann n'atteint-il pas le religieux paradoxal.

Le rapport de Kierkegaard avec tout philosophe, en réalité, est fonction de son objectif : poser le concept d'Individu. C'est par rapport à l'Individu, que Hegel est critiqué et loué dans le *Concept d'Ironie*. En effet, il est celui qui a arrêté "les fils prodigues de la spéculation sur le chemin de la perdition", en l'occurrence les romantiques. Ces derniers avaient donné à la subjectivité, un pouvoir exorbitant : celui de lier et de délier le réel à leur guise, grâce à la poésie. La subjectivité à ce niveau surpasse ses propres possibilités, et ne respecte pas le réel.

Les cas les plus typiques, en ce qui concerne l'attitude de Kierkegaard, sont Sibbern et Mynster.

Sibbern qui, dans un premier temps est loué, sera plus tard, en 1849, traité de "hurluberlu" et "d'homme sans caractère". Il n'a pas su, selon Kierkegaard, rester au-dessus des luttes de clans entre les socialistes et les libéraux. Il est devenu un "homme de parti", puisqu'il incline vers le camp des socialistes. L'individu, selon Kierkegaard, lutte

seul. Il ne prend pas la foule, la masse comme appui, ainsi que le font les socialistes.

Cette dimension solitaire, caractérisera d'ailleurs, le combat de Kierkegaard. C'est ainsi, que sa lutte sera différente de celle de Saint Augustin contre le paganisme, le manichéisme, ou encore celle de Pascal contre les Jésuites, avec *Les provinciales, les Ecrits des curés de Paris*⁷.

Saint Augustin lutte à l'intérieur de l'Eglise ; Pascal est entouré des gens de Port-Royal⁸. Kierkegaard, est seul en face du *Corsaire* et de sa cohorte de journalistes ; il est seul, dans sa lutte contre l'Eglise danoise ; il meurt sans recevoir les sacrements de cette Eglise. Il est un "homme de caractère," car il ne veut pas recevoir de l'institution qu'il combattait, les derniers sacrements.

Mynster est respecté, et admiré. En effet, dans le débat autour du concept de contradiction, il avait perçu le danger de la médiation hégélienne. Aussi, a-t-il tenu, à différencier les contradictions spéculatives, de celles existentielles. Par la suite, Mynster sera critiqué, puisqu'il n'a su, au moment où l'idéal chrétien était adouci, rabaissé, réagir adéquatement. Au lieu de donner la bonne mesure, il a contribué, à asseoir un état de fait. Aussi, pour Kierkegaard, est-il "sans compas". Ce faisant, il lui proposera de lire *l'Ecole du christianisme*.

7 Manichéisme = religion fondée par Manés sur un gnosticisme dualiste, auquel sont associés des éléments empruntés au zoroastrisme, au bouddhisme, au christianisme.

8 Port-Royal = abbaye des femmes, fondée en 1204 près de Chevreuse (Yvelines), réformée en 1608 par l'abbesse angélique Arnauld, transportée à Paris en 1635 sous la direction de Saint-Cyran et devint le foyer du Jansénisme.

Mais, ses attentes seront déçues ainsi que le montre *Le Journal* de Mars 1854.

“A fond, la position de Mynster est incompréhensible. Il peut parler dans un passage de l'horrible confusion qui est maintenant la figure du monde, y voir comme la fin du christianisme. Et au passage suivant, il vient dire - si les grandes fêtes chrétiennes, c'est afin de rappeler ce que nous devons au christianisme. Ainsi maintenant, la Pentecôte. Il en prêche. Puis, il rentre chez lui. Pour le reste, il administre son évêché comme un magistrat. Non, justement parce que la confusion de ce temps fait de tout, un examen des existences”⁹.

L'attente de Kierkegaard était d'autant plus justifiée, que Mynster, auparavant, avait déclaré : “vous êtes mon complémentaire”. En réalité, il ne va pas jusqu'au bout, selon Kierkegaard. Il est un “homme sans caractère”. Il aime le luxe, et sa vie n'exprime pas l'idéal chrétien, qui selon lui, exige la sobriété, l'abnégation. Dans *Le Journal*, Kierkegaard écrit :

“Comme quand les enfant jouent... les parents ou une surveillante sont là pour veiller, ô mon Dieu, que ça ne devienne pas sérieux : ainsi Mynster était-là, avec sa grande sagesse, gouvernant, veillant attentif - ce qui ne devait pas être une sinécure pour lui - à ce que, oh pour Dieu ! Ça ne devienne pas sérieux cette affaire du christianisme.

Et une fois assuré que partout l'état d'âme du pays était bien selon son désir, il se sentait alors bien d'accord, et disposé à prendre part

9 IX, A, 40 : *Journal*, II, p. 248.

au jeu, et il se savait - et c'était vrai aussi, dans son for inférieur le plus artiste à jouer ce jeu : revêtant alors le velours épiscopal, il s'avavançait avec une admirable dignité, il vous brossait des tableaux avec grand talent, il était parfait comme orateur”¹⁰.

C'est partant de ce manque de réaction de l'évêque, que Kierkegaard affirmera qu'il ne saurait être appelé, un “témoin de la vérité”, comme le dit son futur successeur Martensen, lors de l'éloge funébre. Kierkegaard crut qu'avec la polémique déclenchée avec *l'Instant*, l'évêque changerait d'attitude. Mais, rien n'y fit.

“Si l'on avait pu, dit-il, amener l'évêque Mynster à cet aveu, à quoi n'aurait-on pu atteindre ! Quel réveil ! Et en outre quelle beauté, quelle solennité, quelle édification sans bruit qu'il sera peut-être à présent malaisé d'éviter et qui ne peut guère être que malentendu”¹¹.

L'influence de la religion chrétienne est réelle dans la pensée kierkegaardienne, principalement la doctrine luthérienne¹².

La présence centrale du Christ, ainsi que des notions comme le péché, la grâce, sont là pour l'attester. C'est le Christ, qui est le seul modèle, il est le Paradoxe. C'est lui qui rend conscient du péché, et permet de recevoir la grâce par la foi en lui.

10 XI, 1, A, 90 ; *Journal*, V, p. 41.

11 XI, 5, B, 15 ; *Journal*, V, p. 585.

12 Luthérianisme : doctrine fondée par Luther (1483-1546). Il s'opposa au nom de la doctrine de Saint-Paul et du salut par la foi, aux prédicateurs vendant les indulgences : le 31 octobre 1517 il afficha à Wittenberg, les 95 thèses qui marquent le début de la Réforme.

La réforme issue de la piété de la fin du Moyen-Age, conduira à une recherche passionnée du Christ dans l'Évangile. Seule la foi en lui, justifie le pécheur. En effet, pour Luther, la volonté humaine est viciée par le péché. La grâce servira à rapprocher l'humain du divin.

Cependant, le rapport de Kierkegaard au Luthérianisme, sera critique. D'abord, à l'égard de la façon dont celui-ci est vécu par ses contemporains¹³.

Ensuite, dans la façon dont il aborde Luther. Pour lui, Luther n'est pas un dialecticien, car lorsqu'il traite de l'intériorité, il ne voit que l'aspect caché. Il existe une autre dimension, qui est la manifestation, l'extériorisation.

Le manque du sens dialectique, peut se voir encore dans la façon dont Luther traite la question de la souffrance. Il en attribue la responsabilité au diable uniquement. Or, la souffrance est aussi liée à la relation à Dieu, à cause de l'exigence d'amour à laquelle il nous soumet.

L'exemple-type étudié par J. Climacus dans *Le Post-Scriptum*, à ce propos, est le rapport entre la foi et les œuvres. Luther rejette les œuvres, parce qu'elles sont source d'orgueil. Seule la foi compte. Aussi, décidera-t-il dès 1519, à ne point recevoir comme canonique et apostolique, l'épître de Jacques qui met l'accent sur les œuvres.

13 Kierkegaard est marqué par son père, qui lui a présenté un christianisme sévère : celui du Christ cloué sur la croix. Aussi, l'enfant est-il resté au christianisme du Vendredi Saint. Le jour de Pâques n'a pas un très grand impact dans sa pensée.

Pour J. Climacus, lorsqu'il s'agit d'une félicité éternelle, supprimer les œuvres, c'est conduire le sujet au désespoir. Il ne faut certes pas les absolutiser, au risque de tomber dans le pélagianisme¹⁴. Mais, il ne faudrait pas aussi, les relativiser jusqu'à aboutir à la pure mondanité.

Les discours édifiants reviendront sur l'importance des œuvres, principalement ceux de 1847 : *Discours édifiants à divers points de vue* (troisième partie) "Celui qui ne porte pas sa croix" sur Luc 14, 27 ; "Nous recevons ce que nos œuvres ont mérité" sur Luc 23,41.

C'est dans l'interaction entre le social et le religieux, que la position de Kierkegaard, va bien se faire voir. En effet, en 1848, l'idée de réforme est en vogue. Il sera question de réformer les structures étatiques, ainsi que celles de l'Eglise ; il s'agira, de revoir les rapports entre l'Eglise et l'Etat.

Sur le plan politique, Dreier du camp socialiste, s'allie avec Monrad et Orla Lehmann du mouvement national-libéral, afin de faire tomber le pouvoir conservateur de Orsted¹⁵. Pour Kierkegaard,

14 Pélagianisme = Doctrine du moine Pélage, qui faisait dans la question de la grâce, une part trop large à la liberté humaine. Le pélagianisme fut condamné par le concile d'Ephèse en 451.

15 - F. Dreier (1827-1855) = socialiste, disciple des matérialistes français du XVIIIe siècle, propagandiste des idées de Lamarck, de la Gauche hégélienne, mais surtout de socialistes comme Proudhon, Louis Cabet et Owen.

- Monrad (1811-1887) = théologien, fut consacré évêque en 1849 par Mynster. Il souhaitait l'indépendance de l'Eglise par rapport à l'Etat libéral.

- Orla Lehmann (1810-1870) = condisciple de Kierkegaard, il lutte pour un renouveau du scandinavisme.

- Orsted A. S. (1778-1860) = conservateur, qui, à l'image de Hegel dans *La Philosophie du droit*, veut diviniser l'ordre établi.

l'alliance entre ces deux camps est "contre-nature", car les objectifs ne sont pas les mêmes. Les premiers mettent la foule, la masse, au-dessus de la subjectivité. Ils l'asservissent au nombre.

Les seconds ne se préoccupent que de préserver leurs intérêts par le droit de regard sur les affaires publiques, surtout, le budget. Ils ne se soucient pas de l'intérêt collectif. Ce qui étonne Kierkegaard, c'est que les chrétiens puissent se lier si facilement, avec les socialistes. Les objectifs sont si différents. Pour le christianisme, un seul vaut un million. La perspective kierkegaardienne étant influencée par le christianisme, il tiendra à se démarquer des débats politiques en cours.

Il écrit dans son *Journal*, qu'il est le seul à ne pas s'intéresser à la question politique. Cette ironie ne traduit pas en réalité un mépris du politique, mais une volonté de différencier son objectif, de celui des autres. Pour lui, il ne s'agit pas de changer les structures, mais l'individu. Dans *Le Post-Scriptum*, J. Climacus revendique "une dialectique de l'intériorisation", c'est-à-dire, un retour au sujet. C'est pour cette raison, que Kierkegaard va s'attaquer aux réformateurs religieux que sont : Grundtvig et Rudelbach. Le premier préconise, pour redynamiser la pratique religieuse, de retourner à l'"esprit authentique" du christianisme, qui est : l'écoute de la Parole vivante, accompagnée de chants populaires. Le second recommande une séparation entre l'Eglise et l'Etat, afin de ne pas conduire à un christianisme d'habitude.

Pour Kierkegaard, Grundtvig n'a pas compris qu'il ne suffit pas de lire les cantiques populaires, pour activer la pratique religieuse. Il

faut d'abord, que les gens fassent de la question, une affaire personnelle. Une réappropriation individuelle s'impose avant toute mesure nouvelle.

Le combat de Rudelbach pour une Eglise non établie, semble s'apparenter à la position kierkegaardienne qui veut une Eglise militante.

Mais, Kierkegaard va aussitôt marquer sa différence, dans "un article de Fraedrelandet" (1851), intitulé : "l'occasion d'une remarque du Dr Rudelbach me concernant".

Dans son ouvrage *Du mariage civil* (1851), Rudelbach avait écrit : "Certes, l'Eglise a spécialement de nos jours, le plus grand intérêt... à s'émanciper de ce qu'on appelle justement le christianisme de routine et d'Etat". Et dans la note s'y rapportant, il ajoute : "c'est bien là, ce que l'un des plus éminents écrivains de notre époque, Søren Kierkegaard, cherche à inculquer, à graver, et comme dirait Luther, à enfoncer dans l'esprit de tous ceux qui veulent entendre"¹⁶.

La réponse de Kierkegaard est la suivante : "Je ne me suis, du reste, jamais préoccupé de "l'Eglise", et de "l'Etat", cela dépasse tout à fait mes compétences. Il y faut des visionnaires autrement perspicaces, ou alors, il faut tout simplement s'en remettre aux gens du métier, spécialement commis à cet effet. Je n'ai jamais lutté pour l'émancipation de "l'Eglise", pas plus que je n'ai lutté pour celle du commerce grœnlandais, des femmes, des juifs ou pour n'importe quelle autre émancipation. En tant qu'individu, je me suis adressé à

16 "Un article de Fraedrelandet" (1851); O. C. XVII, p. 251.

“l'Individu”, lui proposant d'intérioriser le christianisme et luttant, par conséquent, avec les armes de l'esprit et elles seuls, afin d'attirer l'attention sur les “illusions” et, de mettre en garde contre elles. Et comme, à mon sens, c'est une illusion que de voir dans les formes extérieures un obstacle au devenir chrétien, c'en est une aussi, et tout à fait identique à la première, de croire que ces formes extérieures puissent être d'un quelconque secours”¹⁷.

Cette différence de position, est encore reprise dans *Le Journal*, (Janvier 1851 : le Dr Rudelbach et moi) : “Nous ne comprendrons jamais, dit-il. Il s'est de longue date ancré dans l'idée temporelle d'être chrétien. Et maintenant, il s'en prend aux formes extérieures de l'histoire et de l'Eglise. Il n'a jamais ressenti l'inquiétude propre à l'idée : il ne s'est jamais demandé chaque jour s'il était chrétien. “Jamais”, non, car celui qui l'a ressenti, fut-ce une fois, un jour, une heure, ne la lâche plus. Pour moi, j'ai été touché par elle dans le souci personnel de moi-même ; c'est pourquoi, il ne me reste jamais de temps pour faire des projets : chaque jour, il faut que je commence par me demander : es-tu vraiment chrétien ? Peut-être vivras-tu, aujourd'hui, un conflit existentiel d'où il ressortira que tu n'es pas chrétien”¹⁸.

L'aspect littéraire est présente dans l'œuvre de Kierkegaard, avec les écrits romanesques que sont : *L'Alternative*, *La Répétition*, *Les Stades*. Cette dimension est rendue encore plus saillante par des auteurs

17 “Un article de Fraedrelandet” (1851) ; O. C. XVII, p. 255.

18 X, 4, 20 ; repris dans la note 10, de “Un article de Fraedrelandet” (1851) ; O. C. XVII, p. 256.

comme Shakespeare, Gœthe. Ceux-ci, de même que les romans, participent de l'objectif kierkegaardien.

Les romans présentent le moment pathétique, qui est une expression de l'existence. La véritable dialectique, selon Kierkegaard, doit comprendre le pathétique. C'est en ce sens, qu'à des écrits jugés très dialectiques ou algébriques, comme *Les Miettes philosophiques* et *Le Concept d'Angoisse*, Kierkegaard accole des écrits romanesques. Ce lien entre les deux types d'écrits, donnera la véritable mesure du dialectique.

Shakespeare, dans *Macbeth* montre Lady Macbeth saisie de remords, mais dans une scène de somnambulisme. Pour Kierkegaard, il fallait aiguïser davantage le pathétique, en rendant Lady Macbeth consciente, et n'osant plus se confier au sommeil, de peur de se trahir.

Gœthe, dans *Faust*, aborde la question de l'amour sous l'angle de la réflexion conduisant au désespoir. Mais il aboutit à une conversion de Faust. Pour Kierkegaard, le sommet du pathétique aurait été atteint, s'il avait laissé Faust lutter avec le doute, jusqu'au désespoir extrême. "Sa mort, selon Kierkegaard, est l'harmonie parfaite dans le drame, et nous pouvons rester à pleurer sur sa tombe, mais jamais, nous n'aurons l'idée de soulever le rideau qui l'a rendu invisible à nos yeux"¹⁹.

Dans les écrits pseudonymes, Shakespeare et Gœthe sont encore repris, afin d'approfondir leurs idées. Dans *Crainte et Tremblement*, le Gloster dans *Richard III* (Acte I, sc. 1, v. 16-23), est cité. J. de Silentio

19 I. A. 104 ; *Journal*, I, p. 66.

montre que Shakespeare est un des rares auteurs, à avoir perçu ce qu'est le démoniaque, en tant qu'enfermement en soi. Le Gloster, en effet, n'aime personne et ne veut le faire. Il refuse la compassion à laquelle il était voué depuis son enfance, puisque frappé d'infirmité. Pour J. de Silentio, son monologue a plus de valeur que tous les systèmes de morale sans aucun soupçon des effrois de la vie ou de leur explication : "Moi, qui suis d'une frappe grossière et manque de la noblesse de l'amour, pour me pavaner devant une nymphe folâtre à la souple démarche ; moi, que la nature a frustré de ces belles proportions et dont elle a contrefait les traits : difforme, inachevé, précipité, et encore si défectueux et si insolite que les chiens aboient après moi quand je m'arrête près d'eux"²⁰.

Dans cette attitude de repli sur soi, conduisant au malheur, il y a une source de réflexion, qui sera développée dans *La Maladie à la Mort*.

Gœthe est aussi présent dans *Crainte et Tremblement* ("Agnès et le Triton"), sous la figure du démoniaque. Faust utilise la candide Agnès, pour se prouver ses capacités intellectuelles en matière d'amour.

Si Kierkegaard fait appel à ces auteurs classiques, il n'ignore pas ses contemporains : Andersen, Cehlenschlager ou encore J. L. Heiberg. Seulement, si cette génération, selon lui, met l'accent sur la réalité, elle n'a pas une conception de la vie, c'est-à-dire, une idée directrice qui imprègne l'ensemble de la production et de la vie.

Pour Kierkegaard, toute la poésie de H. C. Andersen, par exemple, n'a pas ce nœud qui unifie toute l'œuvre. Il est un fils de

20 *Crainte et Tremblement*, O. C. V, p. 192.

cette époque où personne n'a une idée propre, préférant se référer à celle des autres, comme celle de Hegel. Dans le *Concept d'Ironie*, Kierkegaard reprochera à Hegel, de ne pas avoir de conception de la vie, c'est-à-dire, une éthique.

Le résultat de ce manque, est l'absence de personnalité, d'authenticité, de "primitivité".

Que penser de cette attitude polémique, parfois même agressive de Kierkegaard ? Il y a là, un trait de caractère, ainsi que l'avait noté Poul Martin Møller. Dans son *Journal*, Kierkegaard écrit :

"Je me rappelle un mot de Poul Møller avant de mourir, un mot qu'il m'a dit de son vivant et que, sauf erreur de mémoire (...), chargea Sibbern de me dire et de me répéter : vous êtes si pétri de polémique que c'en est tout à fait effrayant !" ²¹.

Cet aspect de sa personnalité peut se voir, avec sa provocation du journal satirique, *Le Corsaire*. Cependant, il ne faudrait pas réduire toute la polémique à cette dimension psychologique. Il y a une tactique, une méthode, qui sont en jeu, à l'image de la démarche socratique qui choque afin de rendre les gens attentifs à son idée. Kierkegaard, à ce propos, se considère comme un vigile, chargé de donner l'alerte en cas de danger. Le pseudonyme du *Concept d'Angoisse*, se nomme Vigilius Haufniensis. Kierkegaard, voudrait être le vigile de Copenhague. Dans *Le Journal* (1855), il prend la métaphore du navire pour illustrer sa position. Il existe, dit-il, un grand navire dans lequel, les passagers s'amuse. Le capitaine de ce navire sait que

21 XI, 1, A, 275 ; *Journal*, V, p. 109.

la nuit sera terrible et il s'y prépare malgré la liesse qui existe dans le salon. Prenant la situation régnante, Kierkegaard montre que, ce n'est plus le capitaine qui perçoit le danger, mais un simple passager. Ce dernier, en parle au capitaine, mais il ne veut l'écouter. Il se montre même impoli. Il contribue ainsi à augmenter l'insouciance face au futur danger. Ce passager, hélas ! c'est ce que Kierkegaard a voulu être. C'est dans l'intention de rendre attentif au danger à venir, et de parer à ses méfaits que Kierkegaard va préconiser le retour à la subjectivité, avec l'idée d'intériorisation.

INTRODUCTION

L'intériorité se définit comme le caractère de ce qui est intérieur. Et, pour le commun des mortels, ce qui est intérieur, n'est point visible. Cela relève du caché, et s'oppose à ce qui est manifeste.

Et si l'on se situe à ce premier niveau, l'opposition entre l'intériorité et l'extériorité semble radicale. Mais, l'expérience du langage, ou encore des signes, nous montre qu'il est possible de révéler ce qui est caché, secret, ce qui est enfoui au plus profond du sujet.

Mais, les questions qui surgissent d'emblée sont les suivantes : la parole, le geste, épuisent-ils en réalité l'intériorité ? Ne peuvent-ils pas la trahir ? L'intériorité peut-elle avoir sous ce rapport, une réalité spécifique irréductible à l'objectivité ?

Face à ces interrogations, la philosophie ne pouvait que réagir, d'autant plus que, pour elle, la question de l'objectivité de la pensée à travers les mots constituent une véritable problématique. Mieux encore, les expériences humaines, telles que l'amour ou encore la mystique, l'interpellent. En effet, lorsque deux êtres s'aiment, ils éprouvent l'un vis-à-vis de l'autre un sentiment partagé, qu'il est difficile d'épuiser dans les expressions usitées, ou encore dans les regards, dans les gestes de tendresse. Bergson, à ce propos, affirmera même que le langage est pauvre pour traduire les états intérieurs dans leur diversité et leur richesse. Le verbe aimer, par exemple, servirait à objectiver, de façon impersonnelle, les diverses sortes d'amour éprouvées par les uns et les autres. Sur le plan religieux, la rencontre de l'Absolu est présentée par les mystiques comme ineffable. Ainsi,

William James dans *l'expérience religieuse*, la caractérisera par cette dimension d'ineffabilité.

Les réponses apportées à ces divers faits qui mettent en rapport l'intériorité et l'extériorité, varient d'un philosophe à un autre.

Dans l'Antiquité, il a été surtout question de préserver la richesse et la spécificité de l'intériorité. Prenons le cas de Saint Augustin dans *Les Confessions* (livre X, ch. 27). Pour lui, l'homme ne peut être heureux qu'en entrant dans son for intérieur. C'est là qu'il rencontrera Dieu. L'intériorité est le lieu privilégié de l'échange entre Dieu et l'homme.

Plus tard, c'est l'extériorité, qui est mise en exergue. Il est question d'objectiver tout ce qui est intérieur. Prenons le cas de Hegel. Pour lui, le langage est le revêtement de la pensée, en tant qu'intériorité. Le langage est le moyen d'objectivation incontournable. Parler de l'ineffable est un non-sens. Mieux encore, l'Etat sera le lieu organisé par excellence, de cette objectivation.

Ce qui ressort de cette insistance sur l'intérieur ou sur l'extérieur, c'est la complexité de la nature humaine. En effet, l'homme est capable, de se livrer à travers des moyens variés, et appropriés à ce qu'il veut faire connaître. Prenons comme exemples, les diverses formes d'art : l'art abstrait, symbolique, la poésie, la musique etc...

L'homme peut aussi se cacher, en manifestant le contraire de ce qu'il est. Il peut jouer la comédie. Et, il faut être un bon observateur, pour pouvoir repérer son "essence".

Ce qu'introduit la réflexion sur l'intériorité, en réalité, c'est une attention à la subjectivité. Un retour à l'homme, afin de comprendre qui il est, à l'image de Socrate qui se détourne d'une philosophie de la nature, pour se consacrer à une philosophie du sujet. Ce ne sont plus les objets qui comptent, mais la subjectivité.

C'est cet accent mis sur la subjectivité, qui amène Kierkegaard à l'intériorité. Il développe toute une réflexion sur la subjectivité existante. Ce n'est pas celle abstraite de Fichte qui ignore le réel, ni celle de Hegel, qui est au service de l'Etat, de l'Histoire. Elle n'est pas, enfin, la subjectivité politique, qui privilégie le nombre.

La subjectivité kierkegaardienne est plongée dans le réel, et lutte pour surmonter les obstacles quotidiens. C'est une subjectivité qui hésite, qui doute, face aux épreuves, mais qui mûrit, s'approfondit grâce à celles-ci. C'est ainsi, qu'elle se constitue une intériorité qui tire sa source de l'extérieur. Aussi, est-ce à partir des divers éléments de la vie de Kierkegaard, que la question de l'intériorité trouve son origine. D'abord, dans la relation avec son père Michael, ensuite dans sa nature mélancolique, enfin dans la rupture de ses fiançailles avec Régine Olsen.

Son père Michael semblait cacher un secret lié à son passé, et qu'il ne pouvait révéler à personne. Cependant, une fois ivre, il laissait tomber de ses lèvres, des paroles qui faisaient soupçonner d'horribles choses. Cette idée de secret marqua le jeune Søren Kierkegaard, au point qu'il voulut entrer dans la police.

De nature mélancolique, il intériorisait toutes ses pensées et ses sentiments. Face aux autres, il jouait la comédie, adoptant une attitude riieuse, alors qu'il était très triste. Son père, qui l'avait compris, disait : "Pauvre enfant, tu vis dans un sourd désespoir".

Avec la remise de la bague de fiançailles à Régine, Kierkegaard va se mettre à réfléchir sur la portée de son geste, de même que sur sa responsabilité. Ceci va installer en lui, l'idée de faute, et surtout, le rendre plus conscient de cet amour qu'il éprouve pour Régine qu'il perdra, puisqu'elle épousera un autre.

Au-delà de cette dimension existentielle, c'est dans l'influence de la religion chrétienne qu'il faut chercher l'origine de l'intériorité chez Kierkegaard. Dans le christianisme, c'est la conversion du cœur qui est requise. Et celle-ci se fait à l'intérieur de l'homme, dans son intimité.

C'est au plus profond du sujet que la grâce intervient. Mieux encore, la foi est un secret partagé entre Dieu et un individu particulier. Elle reste cachée directement aux yeux des autres, et acquiert un aspect mystérieux.

Puisque nous sommes dans le luthérianisme, c'est davantage dans la personne du Christ, le Paradoxe, que Kierkegaard va axer le secret. Le Christ est l'incognito, et pourtant il est Dieu. Tel est le secret du Paradoxe, qui ne peut être levé que par les yeux de la foi. Si le secret conduit à une réflexion sur l'intériorité, Kierkegaard ne donnera pas à celle-ci une dimension uniquement cachée. Pour lui, l'enfermement est démoniaque. Seulement, s'il faut objectiviser l'intériorité, cela ne signifie pas une transformation de celle-ci en des

catégories rationnelles comme chez Hegel. L'intérieur est montré par l'exister avec tout ce qu'il a de divers, de contrasté, de contradictoire.

C'est à une dialectique entre l'intérieur et l'extérieur que l'on assiste avec même les possibilités de ne pas instaurer une identité entre les deux, puisque l'ironie existe ; ou encore de faire déterminer l'extérieur par l'intérieur, avec la foi. A ce dernier niveau, nous aurons l'intériorité paradoxale, qui transcende le fini, car obéissant à des idéaux relevant de l'infini. C'est ainsi que nous atteindrons l'intériorité religieuse.

Notre première section partira de l'oubli de l'intériorité, insistant sur les causes, mais encore sur le remède, lequel consistera en un retour à l'intériorisation qui conduit à la subjectivité.

La manière d'intérioriser, "le comment", sera déterminant, car elle permet de poser la catégorie de la passion qui indique que la subjectivité s'implique dans ce qu'elle fait.

La passion atteint son paroxysme, lorsque face aux obstacles, la subjectivité persiste dans son choix et s'approfondit. Cette réalisation de soi dans le concret, est signe de vérité. Une vérité non abstraite, mais concrète.

Cependant, la vérité n'est pas dans la subjectivité, mais dans le Paradoxe : c'est lui qui révèle à l'homme sa vraie nature. Aussi, la seconde section développera-t-elle la non-vérité de la subjectivité, avec le péché. C'est ainsi que l'analyse du *Concept d'Angoisse* abordant la question du péché originel sera effectuée.

Le Paradoxe révélant à l'homme sa "condition" sera étudié par le truchement des *Miettes philosophiques* et *Le Post-scriptum aux Miettes*. Dans le premier ouvrage, l'hypothèse d'un dieu entrant dans le temps sera posée. On est encore dans le fictif. Dans le second ouvrage, le christianisme est nommé comme étant l'objet de la réflexion.

La subjectivité choisissant d'ignorer sa vraie nature sera malheureuse. Tel est le désespoir qui sera développé par *La Maladie à la Mort*. Accepter de reconnaître son péché, c'est se donner l'occasion d'être heureux. Telle est la répétition qui sera développée dans *La Répétition*. Ce bonheur dépassera le fini, aussi les modèles seront-ils, Job et Abraham.

La subjectivité s'actualisant dans l'exister, la troisième section portera sur une description des diverses sphères de l'existence. Le thème de l'ironie constituera une introduction à l'exister. Les paradigmes que sont Don Juan, Faust, le Séducteur, Wilhelm ou B, le Quidam serviront de moyens d'illustration du processus d'intériorisation à travers les diverses sphères d'existence.

La réflexion sur l'exister entraînera une nouvelle écriture : celle pseudonymique. Elle installera une nouvelle dialectique qui intégrera le pathétique, et sera ouverte comme l'existence.

***SECTION I
INTERIORITE
ET VERITE***

RESUME DE LA SECTION I

Dans cette section, il sera question de la subjectivité qui a été oubliée à cause de l'érudition, et qui devra être retrouvée par le retour à une réflexion ne visant pas les objets, mais le sujet. Et, face à une époque engluée dans l'objectivisme, il fallait préconiser l'intériorisation sur les plans, réflexif d'abord, et existentiel ensuite. Ce qui conduira à une vérité d'ordre existentiel et non d'ordre spéculatif.

CHAPITRE I : LA SUBJECTIVITE

Le subjectif est ce qui appartient à la pensée humaine seulement par opposition au monde physique, à la nature (empirique) des objets auxquels elle s'applique. Ainsi, le subjectif concerne le sujet pensant ou ce qui appartient à ce sujet du point de vue mental, psychologique, moral. Divers philosophes ont mis l'accent sur l'un de ces aspects.

Ainsi Descartes, par exemple, insistera sur la dimension consciente, et définira le sujet comme une substance pensante. Ce qui a conduit à privilégier les produits de la pensée, au détriment du sujet pensant. C'est ainsi que l'objet, progressivement, a pris le pas sur le sujet, et même lui est devenu étranger.

Désormais, ce sont les représentations rationnelles, conceptuelles qui comptent. Face à cet objectivisme qui laisse de côté l'essentiel, le sujet au profit de l'objet, Kierkegaard veut revenir à une subjectivité qui ne sépare plus le sujet et l'objet de la pensée. Avec lui, l'expérience existentielle devient l'objet de la pensée. Penser, c'est penser ce que l'on vit. La pensée prend en charge le vécu de l'existant : ses craintes, ses peurs, ses angoisses. Le sujet pensant est ainsi impliqué dans ce qu'il pense. Telle est la subjectivité existante.

J. Climacus dans *Le Post-scriptum*, ouvrage qui pose le problème de l'ensemble de l'œuvre - le devenir chrétien -, affirmera que sa thèse porte sur cette subjectivité existante. Et dans la deuxième partie du

même ouvrage, en l'espace de quelques pages, il réaffirmera cette même thèse 7 fois²².

Mais, l'époque a oublié ce qu'est une subjectivité existante, selon le penseur danois. Il fallait donc lui montrer la cause, les conséquences, ainsi que le remède qui est l'intériorisation. J. Climacus, dans la deuxième partie, deuxième section, du *Post-scriptum* affirme à l'égard de son temps ceci :

“Ma pensée maîtresse était que de nos jours, l'immensité du savoir a fait oublier ce qu'il en est d'exister, comme aussi le sens de l'intériorité, et que, le malentendu entre la spéculation, et le christianisme, doit trouver là son explication. Je pris donc, la résolution de remonter aussi loin que possible, en arrière, pour ne pas aborder prématurément, l'existence religieuse chrétienne, en laissant en suspens, des questions délicates.

Si l'on avait oublié, ce qu'il en est de l'existence religieuse, on avait pareillement oublié, ce qu'il en est, de la simple existence humaine : il fallait donc, mettre tout d'abord, cette dernière, en lumière”²³.

Ce texte montre que l'oubli de l'intériorité est à l'origine du malentendu entre la spéculation et le christianisme. La cause de cet oubli est selon J. Climacus, l'accumulation des savoirs, l'érudition.

Sur le plan philosophique, c'est l'époque des penseurs encyclopédiques qui embrassent d'immenses pans du savoir, de

22 *Post-scriptum*, O. C. X, p. 190, 191, 193, 203, 215, 260, 262.

23 *Post-scriptum*, O. C. X, p. 250.

l'histoire à l'art. C'est le moment où l'on écrit des manuels, des sommes, des traités. J. Climacus ^{par opposition,} écrira des miettes, des rognures, des brochures, sans prétention scientifique.

Sur le plan scientifique et technique, l'on assiste à la découverte de l'électro-magnétisme, avec H. C. Ørsted ; c'est la réalisation du premier tunnel sous la Tamise à Londres en 1843.

Sur le plan théologique, les différentes recherches historiques permettent d'éclairer les textes sacrés. Mais, pour Kierkegaard, l'essentiel n'est pas dans l'accroissement des savoirs. Il faut comprendre que les connaissances doivent avoir une incidence sur la vie du sujet. Accumuler des connaissances sans rapport avec le sujet, c'est faire de l'érudition. Pour Kierkegaard, il faut revenir à la définition de la philosophie comme art de vivre. J. Climacus rappelle, à cet effet, ce qu'était un penseur dans la société grecque.

“En Grèce (...), un penseur était aussi un existant passionné qu'exaltait l'exercice de sa pensée (...), si les penseurs d'aujourd'hui faisaient de même, la pratique de la pensée pure, aurait conduit, de suicide en suicide : car le suicide est la seule conséquence existentielle de l'exercice de la pensée pure, si, celle-ci ne doit pas simplement être un élément partiel de la condition humaine, ni passer un accommodement avec un mode d'existence éthique, et religieuse personnelle, mais doit au contraire, être tout et le but suprême”²⁴.

24 *Post-scriptum*, O. C. XI, p. 8.

Avec l'accumulation, il y a certes une intensification des connaissances, un progrès au point de vue quantitatif, mais au point de vue de la capacité de transformation du sujet, il y a une régression. Kierkegaard veut changer l'individu par ses écrits.

Ainsi, son œuvre lui sert de moyen d'éducation personnelle ; *l'Ecole du christianisme* porte comme titre "Pour le réveil intérieur" ; les discours édifiants visent l'éveil.

Poursuivre l'augmentation des savoirs en ignorant la subjectivité, conduira à une aberration comme celle consistant à accueillir des existants dans un système.

J. Climacus, dans le *Post-scriptum*, donne l'exemple de Hamann et Jacobi qui sont devenus des paragraphes dans le système hégélien. Dans *le Concept d'Ironie*, Socrate est posé comme un moment de l'histoire, celui de la morale individuelle. Doit-on pour autant rejeter ces connaissances ?

J. Climacus dit :

"Quand un philologue publie un ouvrage de Cicéron par exemple, et le fait avec une grande perspicacité, en tenant l'appareil critique en une belle obéissance à l'esprit, quand son talent et la profonde connaissance que son zèle infatigable lui a donné de l'antiquité, aident son sens de la découverte à écarter les difficultés, à dégager l'enchaînement et la pensée dans la broussaille de diverses lectures etc... on peut alors sans réserve, s'abandonner à l'admiration"²⁵.

25 *Post-scriptum*, O. C. X, p. 24

Il ajoute encore :

“Certes, on entend parfois des ignares, des semi-érudits, ou des génies gonflés de vent, se moquer du travail critique dont les ouvrages de l'antiquité sont objet ; on les entend railler stupidement le soin méticuleux qu'apporte l'érudit, à l'examen des points les plus insignifiants, alors qu'il est justement à son bonheur de ne rien tenir pour négligeable, dans le domaine de la science. Non, la philologie savante, est parfaitement justifiée, et le présent auteur porte vraiment, un profond respect à cette conscience qui donne au savoir un caractère sacré”²⁶.

Les connaissances historique, scientifique ne sont pas dévaluées, mais, pour Kierkegaard, elles n'impliquent pas le sujet. Or, ce que Kierkegaard recherche, c'est un savoir qui contribue au bonheur, au salut du sujet. Aussi, dès 1835 dans *Le Journal*, se demande-t-il ce qu'il doit faire.

“Ce qui me manque, au fond, c'est de voir clair en moi, de savoir ce que je dois faire, et non ce que je dois connaître, sauf dans la mesure où la connaissance précède toujours l'action. Il s'agit de comprendre ma destination, de voir ce que Dieu au fond veut que je fasse ; il s'agit de trouver une vérité qui en soit une pour moi, de trouver l'idée pour laquelle je veux vivre et mourir. Et quel profit aurais-je d'en dénicher une de soi-disant objective, de me bourrer à fond des systèmes des philosophes et de pouvoir, au besoin, les passer en revue : d'en pouvoir montrer les inconséquences dans chaque problème ; quel profit pour moi de pouvoir développer

26 *Post-scriptum*, O. C. X, p. 23

une théorie de l'Etat et, avec des détails tirés de toutes parts, de combiner une totalité, de construire un monde où encore une fois, je ne vivrais pas, et dont je ne serais que le montreur pour d'autres ? - Quel profit de pouvoir développer l'importance du christianisme, d'en pouvoir expliquer maints détails singuliers, dès lors que pour moi et pour ma vie, il n'aurait qu'une signification de surface ? (...) Quel profit pour moi qu'une vérité qui se dresserait, nue et froide, sans se soucier que je la reconnaisse ou non, productrice plutôt d'un grand frisson d'angoisse que d'une confiance qui s'abandonne ? Certes je ne veux pas le nier, j'admets encore un impératif de la connaissance, et qu'en vertu d'un tel impératif, on puisse agir sur les hommes, mais il faut alors que je l'absorbe vivant, et c'est cela maintenant à mes yeux, l'essentiel. C'est de cela que mon âme a soif, comme les déserts de l'Afrique aspirent après l'eau"²⁷.

Ce texte est capital, car il montre que dès le début, Kierkegaard avait le souci d'une vérité qui fonderait toutes ses actions. Celle-ci devra être intériorisée par la subjectivité. Cette vérité sera pour lui le Paradoxe.

La seule façon d'objectiver cette vérité sera de la rédupliquer dans l'exister. Ce faisant, l'action va devenir le médium par excellence. L'agir est important chez Kierkegaard, car il fait prendre conscience de soi et installe dans l'éthique. J. Climacus, dans *Le Post-scriptum*, affirme qu'il est le meilleur moyen de lutter contre la doctrinomanie qui laisse tranquille le sujet par son objectivité.

27 I. A, 75, *Journal*, I, p. 51-52.

L'agir en tant qu'impératif non seulement égalise tous les hommes, mais encore permet de creuser le sujet. Ainsi, le poète qui chante, qui pleure, ne saurait avoir de la profondeur, de l'intériorité. Au contraire, celui qui agit conformément à ce qu'il a compris, comme Socrate, a de l'intériorité ; le summum de l'intériorité est atteint avec le Paradoxe qui donne la conscience du péché accompagnant tout acte.

Essayons d'analyser quelques formes d'intériorité en relation avec l'action : celle qui ignore l'agir, celle qui s'accompagne de celui-ci, et celle qui pose des actes en ayant conscience du péché. L'absence d'intériorité est posée par le truchement de la doctrinomanie.

Kierkegaard critique la doctrinomanie qu'il qualifie de bavardage dès 1841 avec *Le Concept d'Ironie*, car elle ne conduit pas à l'action. “La doctrine, dit-il, est pour cacher le défaut de pratique, (...). La théorie, la doctrine, produit une illusion, on semble avoir un rapport à l'éthique... rien que d'en parler. La théorie, la doctrine, c'est... la feuille de vigne à quoi tel petit professeur ou pasteur vous prend un air de telle gravité que c'en est effroyable”²⁸.

Pour Kierkegaard, ce qui différencie l'homme de l'animal est la parole. Mais, l'homme a changé cet avantage en un moyen de radotage, pour ne pas avoir à agir. Ainsi, le langage devient un moyen de justification théorique uniquement. En ce qui concerne le Paradoxe, par exemple, au lieu de se scandaliser du fait qu'un homme puisse se dire Dieu, on essaiera de discuter, de dissenter ; mieux encore on le “dépassera” selon le terme hégélien. Kierkegaard se

28 XI, 2, A, 117 ; *Journal*, V, p. 24.

demande s'il n'y a pas dans cette théorisation, une invention des hommes pour se fortifier dans le mal et les aider à se dérober hypocritement de leur devoir éthique.

Par rapport au contexte socio-politique et religieux, Kierkegaard visait le romancier de talent Goldschmidt qui décrivait avec brio la réalité, mais n'agissait pas concrètement sur elle²⁹ ; ce sont encore certains pasteurs qui prêchaient sans renvoyer à la réalité, au vécu qui sont concernés. De tels prêches sont beaux sur le plan esthétique, mais inutiles sur le plan éthique, puisque ne touchant pas au vécu qui pousse à l'agir.

Anti-Climacus, dans *l'Ecole du christianisme*, parle d'exercices de rhétorique où il est question de “considérations sur”, sans entrer dans le terrain éthique. Pour Anti-Climacus, séparer la prédication de l'exister, c'est non seulement faire de l'esthétisme, mais encore jouer de la comédie. En effet, on parle de ce qui ne concerne pas le réel, de ce que l'on ne vit pas. Aussi, n'hésite-t-il pas à comparer un tel prédicateur à un acteur, avec cet avantage que ce dernier a l'honnêteté d'avertir qu'il va jouer la comédie.

Ceci voudrait-il dire que l'éloquence soit bannie chez Kierkegaard ?

Pour lui, parler de l'éloquence dans le christianisme ne saurait être acceptable que si celle-ci vise la décision et l'action guidées par une dialectique, non du vraisemblable, mais par une autre de

²⁹ Goldschmidt, est le responsable du *Corsaire*, Journal satirique qui attaquera Kierkegaard en 1846.

l'invraisemblable, à cause du Paradoxe. Kierkegaard rompt avec la philosophie classique qui voulait que l'action fût subordonnée à la connaissance. Mais il ne met pas une opposition entre l'action et la connaissance.

L'intériorité est présente lorsqu'il y a action. En effet, celui qui agit conformément à ce qu'il a compris s'approfondit et montre qu'il est un homme de caractère. Il fait ce qu'il dit et ose dire "Je".

Le modèle est Socrate qui défend face aux sophistes ce qu'il a compris. Par rapport au contexte socio-religieux, celui qui manque de caractère est le pasteur Adler. Ce dernier avait déclaré avoir eu une révélation spéciale de Dieu sur l'origine du mal. Les autorités ecclésiastiques le sommèrent de s'expliquer. Il ne put se défendre, et surtout accepta une retraite anticipée en 1845. Pour Kierkegaard, il est inconséquent avec lui-même. Le fait d'être en caractère contribue à la formation de la personnalité comme le montre Wilhelm dans *l'Alternative* (deuxième partie). Avec l'action, c'est la fin des discours, en ce sens que le sujet va "gesticuler par son existence", prêt devant chaque danger à traduire par ses actes ce qu'il a compris.

L'écriture, selon Kierkegaard, peut constituer une action. Il ne s'agit pas, en ce sens, de l'écriture qui parle de situations imaginaires créées par l'auteur. Il est question de faits de la vie ; de faits qui s'articulent avec l'exister des gens. Aussi, ceci rend-t-il l'acte d'écrire assez difficile, au point qu'il faille procéder lentement. Pour Kierkegaard, l'empressement à écrire est signe que l'on n'a pas saisi le lien entre l'action et la pensée. La lenteur est une vertu dans ce domaine, car elle est le signe de la compréhension de la difficulté, du

sérieux. Se presser de terminer ou d'entreprendre une tâche sont des signes révélateurs d'un esprit enfantin qui veut tout immédiatement. "Les chiens poltrons, dit-il, qui ne mordent pas, se dépêchent d'aboyer, en voyant l'étranger ; une fois qu'il est passé, ils se taisent - Les chiens dangereux font silence quand on passe, vous suivent quelques pas, aboient ensuite une ou deux fois, puis mordent ; ainsi des hommes pour l'impression que font sur eux, les événements de la vie. Les natures vulgaires aboient d'abord - les sérieuses suivent sans se hâter, et n'oublient rien" ³⁰.

Mais, comme le note *Le Concept d'Ironie* ; "De nos jours, il n'est pas permis de s'arrêter pour méditer ; aller lentement paraît suspect". On est dans une époque du mouvement. L'action récuse-t-elle la réflexion ?

Pour Kierkegaard, il existe un moment de réflexion intérieure : la délibération. Cependant, celle-ci a pour finalité l'action. Une réflexion qui n'en finit pas, est négative, car elle empêche l'éthique d'apparaître et abolit la décision.

La véritable réflexion, pour Kierkegaard, ira jusqu'à son propre anéantissement comme ce sera le cas avec le Paradoxe. Le croyant, avec le saut de la foi, montre qu'il est "à la pointe de ce descremen". L'intériorité atteint son summum avec la reconnaissance du péché.

Avec la conscience du péché donnée par le Paradoxe, le sujet agissant est obligé de reconnaître ses limites. Il sait qu'il n'est pas parfait. Les événements de la vie lui ont donné l'occasion de s'en

30 VI, A, 72 ; *Journal*, I, p. 358.

rendre compte. Il lui est arrivé de se taire là où il fallait parler ; de parler là où il fallait se taire ; éviter de faire ce qui devait être accompli par peur ou par crainte des autres. La conscience de la faute approfondit le sujet parce qu'elle le rend moins orgueilleux, moins vaniteux³¹.

Les corollaires de cette humilité liée à l'action paradoxale sont : la patience et le silence. La patience est cette acceptation libre d'accomplir une tâche tout en sachant que tout ne dépend pas de soi, mais de la Providence. C'est l'attitude de Job en face de l'incompréhension de ses amis, dans *La Répétition* ; c'est encore Abraham, dans *Crainte et Tremblement* attendant le fils de la promesse, alors qu'il est très âgé. C'est enfin la patience du croyant qui ne doit jamais se presser de dire qu'il est chrétien, et persévère dans l'effort malgré les chutes et rechutes. Cette patience n'est pas de l'impuissance ou de la résignation, mais un signe d'amour. Celui qui aime, est constant dans son effort. Le sommet de la patience est donné par Dieu dans sa relation au pécheur, qu'il attend toujours. Dans le *Journal*, Kierkegaard écrit :

“Je ne saurais jamais assez m'émerveiller de la patience qui m'a été montrée par Dieu, et pourquoi aurais-je la sottise, en m'excusant, de diminuer pour ainsi dire la patience qu'il eut envers moi, et donc de Dieu. Certes, j'ai souvent failli désespérer et cru devoir tout tâcher... alors je lui criais : “Donne-moi de la patience” !

31 Nous reviendrons sur cet approfondissement dans la deuxième section, avec le chapitre sur le péché.

Et pourtant au même instant j'en venais à réfléchir à tout ce qu'il fallait pour en avoir avec moi et ainsi mon "donne-moi de la patience" se fondait en un "aie toi-même patience !" ³².

Le silence est ce paramètre qui laisse voir l'acte, contrairement au verbiage qui le cache. Le silence est d'ailleurs un moyen éducatif comme l'avait bien vu Pythagore qui, dit-on, imposait celui-ci à ses disciples pendant longtemps. Pour Kierkegaard, le silence, non seulement participe à la formation de la personnalité, mais encore il rapproche de l'Absolu. Abraham garde le silence lorsqu'il monte pour le sacrifice d'Isaac sur le mont Moriija. Dans *les Discours édifiants à divers points de vue* (deuxième partie), les éléments de la nature, les oiseaux et les lys des champs sont donnés comme exemples.

Kierkegaard ajoutera que la prière est le lieu du silence par excellence. En effet, celle-ci permet d'entendre en soi la Parole, et non toutes les paroles du fini.

Cette conception de l'action chez Kierkegaard avec sa dimension religieuse nous permet d'affirmer qu'elle ne saurait s'apparenter avec l'engagement chez Sartre et la praxis marxiste.

Sartre, dans *l'existentialisme est un humanisme*, montre que l'homme en tant qu'être pour-soi est capable de devenir ce qu'il n'est pas. Cette possibilité prouve sa liberté, car il passe de l'être au non-être, et du non-être à l'être. Cette liberté est le signe d'un manque, puisqu'un être parfait ne saurait passer de l'être au non-être. Ainsi la liberté est le signe de la contingence humaine en tant qu'elle est un

32 X, 4, A, 665 ; *Journal*, IV, pp. 370-371.

manque. Le contenu de ce manque ne saurait être Dieu selon Sartre, car la liberté ne vise rien d'autre qu'elle-même. Elle n'a pas d'autre fondement qu'elle-même.

Plus encore, l'homme qui s'actualise par ses choix montrant sa liberté est un néant.

En effet, il n'est que lorsqu'il n'est plus là, c'est-à-dire, à la mort.

La liberté étant fondée sur Rien, et l'homme une passion inutile, on en arrive à une action qui, elle-même est néant. Aussi, est-il étonnant que Sartre veuille par la suite parler d'un choix qui serait le Bien, et serait susceptible d'engager l'humanité.

En refusant de fonder la liberté sur autre chose qu'elle-même, il s'enfermait dans une contradiction en ce que la liberté devenait le fondement et la fin de l'action. Le seul critère qui lui restait était "la bonne foi" du sujet. Kierkegaard échappe à cette aporie en indiquant que l'agir humain est fondé sur le Paradoxe qui détermine ce faisant le Bien.

D'autre part, Sartre montre que l'action humaine dans sa volonté transformatrice de la nature avec les divers instruments techniques va créer un univers humanisé révélateur de la puissance de l'être humain. Pour Kierkegaard, la liberté n'a pas comme fin première la domination de l'univers, mais la connaissance du sujet, de sa véritable condition afin de le conduire à sa vraie réalisation³⁵.

35 Chez Kierkegaard, il existe une essence de l'homme qui fonde son agir avec la relation au paradoxe. Aussi, l'essence précède-t-elle l'existence contrairement à la célèbre thèse existentialiste selon laquelle c'est l'existence qui passerait avant l'essence. Cette dernière se réalise à travers les divers possibles traduits par les stades de l'existence. C'est dire selon André Clair dans *la Philosophie allemande de Kant à Heidegger* (sous la direction de Dominique Folscheid, Paris, Gallimard, P.U.F., 1995, p. 165) que "le possible précède le réel".

Si Sartre dans *La Critique de la Raison dialectique* affirme que l'action change le sujet qui est à la base du changement social, cela n'est pas encore l'objectif de Kierkegaard, car pour lui il ne s'agit pas d'abord de la société, mais de la subjectivité existante quant à son accomplissement.

Ce qui conduit à dire encore que l'agir kierkegaardien est loin de la praxis marxiste préoccupée de défendre une classe sociale : le prolétariat.

Il s'agit pour les marxistes de changer un ordre social jugé inégalitaire, injuste puisque fondé sur l'exploitation de l'homme par l'homme. Sa finalité est dans un premier temps, la dictature du prolétariat, ensuite l'avènement d'une société sans classes. Pour Kierkegaard, lutter pour la suppression de la plus-value ou encore pour la mise en place d'une autre organisation sociale en s'appuyant sur un groupe social, c'est mettre en avant le nombre, la masse. Pour lui, c'est le sujet qu'il faut changer, et l'action doit viser d'abord cette fin. Il ne s'agit pas comme chez Marx d'écrire un manifeste pour un parti, mais pour l'édification du sujet. Au *Manifeste du Parti Communiste*, il faut opposer *les Discours édifiants*.

Si l'action ramène à la subjectivité, l'objectivité avec ses vérités indépendantes du sujet éloigne de l'intériorité. Or pour Kierkegaard ce qui est en jeu, ce sont les vérités chrétiennes : doit-on les recevoir comme des vérités objectives uniquement ?

Certes, le christianisme comprend une part doctrinale avec un ensemble de propositions dogmatiques. Mais, le christianisme est une

communication existentielle, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas, à ce niveau, de connaître, de réciter, ou encore de discuter pro et contra (pour et contre) ses dogmes ; il faut les pratiquer dans l'exister. J. Climacus dans *le Post-Scriptum* dira que le Christ n'a pas institué des Docents (professeurs), mais des imitateurs.

Le professeur est celui qui enseigne ce qu'il n'est pas. Il vit de la pensée des autres, en fait un moyen de subsistance, en tire même un honneur, un prestige.

Dans un domaine où l'exigence ne serait pas de vivre soi-même ce que l'on enseigne, le professeur serait justifié. Mais, lorsqu'il s'agit du christianisme, jouer au professeur est un délit grave. Aussi, faut-il lui opposer l'apôtre. Ce dernier est un témoin.

Pour Kierkegaard, l'ère professorale ne pouvait naître qu'avec la spéculation qui installe l'objectivité. En théologie, c'est le moment où l'on se préoccupe de certitudes objectives. Le seul souci du professeur de théologie est de mettre en place des preuves convaincantes pour l'esprit. A ce dernier, il faudra opposer le confesseur. Celui-ci, avec son souci de savoir ce qu'il doit faire, lui montrera qu'il prend la mauvaise direction en s'oubliant. Kierkegaard craindra que le professeur soit son seul héritier.

Le résultat de l'objectivisme appliqué au christianisme est la confusion. Désormais, on veut connaître ce qu'est Dieu à partir des données philosophiques, et non à partir des Ecritures saintes. On veut savoir, là où il faut croire : croire, là où il faut savoir.

Dès 1837, le thème de la confusion est abordé dans *Le Journal*. Il fera l'objet d'un *Compte-rendu littéraire* en 1846 : "l'époque actuelle". En 1850, il revient sur celui-ci encore à propos des témoignages existentiels du Christ et des martyrs qui sont occultés.

"(...) En s'aidant, dit Kierkegaard, des convenances et de l'opinion, on a réussi à escamoter poliment au-dehors, les existences... et pour le reste, on est tout prêt à combattre. Oui, ça se comprend ; car s'il en est ainsi, alors l'imposture en bonne règle peut absolument tout contrefaire. L'obstacle qui devait l'arrêter, c'est justement l'existence, la question de notre existence"³⁴.

Pour bien caractériser la situation, prenons un passage de la "Neutralité armée" qui dégage sa position face aux multiples confusions de l'époque.

"Que la situation soit telle, nous le voyons d'emblée aux implications de la confusion actuelle.

1. La chrétienté est un ordre établi ; c'est là un élément de confusion, car il est proprement impossible d'être chrétien dans de telles conditions ; un ordre établi, champ authentique de la religiosité, ouvre en effet à toutes les déterminations chrétiennes une perspective non chrétienne sur le monde fini ; en revanche pour toute détermination chrétienne la vraie perspective chrétienne est d'ordre polémique et, soit qu'elle donne sur la temporalité ou s'en échappe, ouvre sur l'éternité. (...)
2. Toute détermination décisive qui en relève vient à la suite de la dialectique ou se situe au-delà d'elle. La confusion tient à l'oubli

34 X, 2, A, 537 ; *Journal*, III, p. 585.

complet de cette donnée, oubli dû à cette science qui se charge d'abolir le moment dialectique ; c'est ainsi, qu'au lieu de dépasser, comme on dit, le christianisme, on l'a tout entier ramené à l'esthétique. Le fait d'être là, d'exister (la chose particulière) entre dans le moment dialectique ; ce que la spéculation appelle synthèse ne peut être atteint que dans l'éternité, et seulement par moments dans la temporalité. En acceptant la suppression pure et simple du moment dialectique dans l'existence, dans l'existence de l'individu, on a ôté, si j'ose dire, tous les points de repère relatifs au fait d'être chrétien ; il est possible que la chrétienté actuelle soit une forme de christianisme d'une perfection encore jamais vue, il est possible qu'elle soit mondanité pure.

3. On a ramené le médium de l'être chrétien du domaine éthique et existentiel, à celui de l'intellect, du métaphysique de l'imaginaire ; on a plus ou moins établi une sorte de rapport dramatique entre le fait de penser le christianisme et celui d'être chrétien, abolissant ainsi l'être chrétien³⁵.

Pour sortir de la confusion, il faut remettre le christianisme dans son véritable médium qui est différent de celui de la spéculation. Il faut revenir à la distinction des lieux, des domaines.

Vigilius Haufniensis, dans l'épigraphe du *Concept d'Angoisse*, ne cache pas son admiration à l'endroit de ceux qui savent encore distinguer.

35 *Neutralité armée* ; O. C. XVII, pp. 256-7.

“La distinction, dit-il, a fini son temps, balayé par le système. Aujourd'hui, pour la cultiver, il faut être un original épris de vieilleries depuis longtemps démodées. Il se peut, mais Socrate n'en est pas moins l'homme qu'il fut, le sage tout simple, par la distinction qu'il formula et observa lui-même à la perfection. Et qu'après deux mille ans, ce toqué de Hamann, s'avisera de reprendre”³⁶.

Pour J. Climacus, le bon dialecticien se reconnaît à son souci de la distinction. Ne pas savoir distinguer, disait Platon, c'est risquer de se tromper. Pour Kierkegaard, il faut distinguer, car c'est le seul moyen de poser l'hétérogénéité entre l'immanent et le transcendant, le fini et l'infini, puisque le divin s'incarne avec le Paradoxe. La distinction indique la contradiction absolue qui existe dans le Paradoxe et qui ne peut être médiatisée. Pour Kierkegaard, que des oppositions relatives puissent être médiatisées, cela ne fait aucun doute, et l'on n'a pas besoin de Hegel pour cela. Mais que des oppositions absolues pourraient l'être, est inacceptable pour la subjectivité.

Ce qui a conduit Hegel à abolir la différence entre le divin et l'humain, c'est le fait d'avoir négligé de distinguer les deux essences. D'autre part, pour Kierkegaard, c'est encore d'avoir ignoré la possibilité du passage. Il ne s'interroge pas sur la possibilité de passer du fini à l'infini et pour cela, il faut un saut. Il n'y a pas de continuité entre le fini et l'infini. La foi est un saut comme le montre J. de Silentio, dans *Crainte et Tremblement*, parlant du chevalier de la foi.

36 *Concept d'Angoisse* : O. C. VII, p. 106.

Ce saut n'est pas un décollement du fini pour s'installer dans l'infini ; c'est un mouvement du fini à l'infini et de l'infini au fini. Pour l'illustrer, Kierkegaard prend la métaphore du danseur. Ce dernier saute et s'élève du sol^{et} sans qu'on s'y attende, il change de position. Cependant, cette élévation n'est pas un décollement total, sinon il n'y aurait plus de saut, mais un vol à l'image des oiseaux dans l'air. Le saut est élévation, mais aussi ancrage dans le réel, avec un retour pour s'y appuyer afin de mieux repartir. Le chevalier de la foi est celui qui effectue sans cesse ce mouvement selon J. de Silentio.

“Il fait, dit-il, constamment le mouvement de l'infini, mais avec une telle précision et sûreté qu'il obtient sans cesse le fini sans qu'on soupçonne une seconde, autre chose. Pour un danseur, le tour de force le plus difficile, est paraît-il, de s'installer d'emblée dans une position précise, sans une seconde d'hésitation et en effectuant le saut-même. Peut-être aucun danseur n'a-t-il cette maîtrise, mon chevalier la possède”³⁷.

J. Climacus, dans *le Post-Scriptum*, dira que le saut est la catégorie de la décision. Lessing est remercié dans le même ouvrage^{pour} avoir compris qu'en face de vérités historiques contingentes en relation avec une félicité éternelle, le saut est nécessaire. Celui-ci est personnel. Nul ne peut le faire à la place d'un autre. Aussi, l'éloquence de Jacobi ne pourra-t-il rien au refus de Lessing de sauter personnellement.

37 *Crainte et Tremblement*, O. C. V. p. 153.

J. Climacus dira que l'erreur de Jacobi est de ne pas être assez discipliné, en se contentant d'exprimer l'idée par sa vie³⁸.

La décision étant au fondement du saut, c'est ce qui conduira la subjectivité à changer de direction, c'est-à-dire, à revenir à une réflexion centrée sur elle, sur son exister. C'est ainsi qu'elle échappera à l'objectivisme, et parviendra à l'intériorisation.

38 Il s'agit de l'entretien du 6 Juillet 1780 entre Jacobi et Lessing quelques jours avant la mort de ce dernier. Le récit est rapporté par Jacobi, lui-même.

CHAPITRE II : L'INTERIORISATION

Intérioriser, c'est faire entrer en soi ce qui est extérieur. Ceci peut être une idée, un idéal quelconque. Reprendre une idée extérieure et l'approfondir fait intervenir la volonté du sujet. C'est une attitude de réappropriation qui met en valeur la subjectivité. Tel est le premier niveau de l'intériorisation ou intériorisation esthétique. Le second niveau consistera à redoubler dans l'existence l'idée comprise.

Pour Kierkegaard, tout penseur sérieux essaye de mûrir ce qu'il a compris. Telle est la double réflexion. Ce premier moment éloigne déjà de l'objectivisme puisqu'il y a une intention d'appropriation. Ainsi, dans le cadre du théâtre, l'artiste essaye de bien saisir l'idée de son personnage. Il veut s'imprégner de celle-ci. Mme Heiberg en est un exemple, selon Kierkegaard, puisqu'elle est capable de rejouer le même personnage, dix neuf ans après, avec la même perfection. Tel est l'objet d'ailleurs de l'article "la crise et une crise dans la vie d'une actrice".

Cette capacité de réappropriation nécessite un effort soutenu et de la patience, car l'approfondissement d'une idée est une œuvre continue. C'est dire que l'effort d'un seul penseur ne peut épuiser toutes les questions. Aussi, J. Climacus affirme-t-il, à ce propos, que toute réflexion est une hypothèse; un effort de construction selon Lessing.

Dans les écrits pseudonymes cet aspect d'effort continu est donné par le caractère ouvert des questions. Dans *Les Stades*, la présentation du couple constitué par Wilhelm et son épouse, montre

la voie, mais elle ne dit pas ouvertement que là est le choix. Dans *Le Post-Scriptum*, J. Climacus parlant de la troisième partie *des Stades* : “Coupable ? Non Coupable ?” dit qu'il a fait exprès de laisser le titre ouvert, ce qu'un romancier n'aurait pas fait.

Dans *Le Post-Scriptum* encore, J. Climacus utilise l'expression “supposons” ; Constantin Constantius écrit “à titre d'expérimentation” *La Répétition*. Avec la double réflexion, on n'est pas encore arrivé à l'intériorisation proprement Kierkegaardienne. En effet, l'existence n'est pas encore présente. Cependant, cette étape est indispensable, car elle fait intervenir la subjectivité, et précède le niveau existentiel.

Le modèle de la compréhension rédupliquée dans le réel, est Socrate. Il ne se contente pas de la compréhension, mais il vit ce qu'il sait. Si nous prenons son ironie comme exemple, elle est un moyen de lutte contre les sophistes pleins de suffisance. Face au “plein” de savoirs des sophistes, il brandit le “vide” de l'ironie.

Kierkegaard, conscient de l'oubli de ce qu'est exister par son époque, va tenter d'attirer l'attention, d'éveiller comme le dit Anti-Climacus. Pour ce faire, à l'image de Socrate, il va choquer, scandaliser. Quand tous se disent chrétiens parce qu'appartenant à un pays chrétien ou parce qu'étant baptisés, lui seul revendique le droit, de ne pas en être un. Sa position est la “neutralité armée”⁵⁹.

39 La formule vient de la convention que le Danemark, la Russie, la Suède et la Prusse, passèrent en 1780 à Copenhague. Celle-ci, permettait aux Danois de se défendre contre les grandes puissances qui pourraient attaquer leur pays éventuellement, principalement l'Angleterre.

Cette formule politico-militaire renvoie à la neutralité qui caractérise l'attitude de Kierkegaard. Il ne vise pas la haine dans ses attaques, encore moins la destruction de ses adversaires, au nom de la vérité. Il ne saurait s'arroger ce droit, puisque nul n'a le droit de faire mourir autrui pour la vérité. D'autre part, il ne s'attaque pas à des ennemis, mais à des corréligionnaires. La neutralité est "armée", car elle n'est pas passive. Si Anti-Climacus, dans *l'Ecole du christianisme*, en reste au plan de la défense théorique, avec *l'Instant*, c'est l'attaque ouverte. Il faut dire que chez Kierkegaard, l'attaque et la défense sont liées. Dans *l'Ecole du christianisme*, par exemple, Anti-Climacus élève l'idéal chrétien si haut que personne ne saurait l'atteindre : il y a là une défense. Mais, tout de suite apparaît l'attaque, puisqu'en rendant l'idéal inaccessible, il le rend utopique. Cette dialectique dans laquelle l'attaque et la défense sont inséparables fera dire à Karl Jaspers, que Kierkegaard invente "une nouvelle sorte d'apologétique"⁴⁰.

Ce qui ressort de la position kierkegaardienne en ce qui concerne sa lutte contre son époque, est une dimension de tromperie. Lui-même affirme qu'il faut tromper les gens pour les conduire au vrai. C'est ainsi qu'il offre de la main gauche *l'Alternative* avec "le Journal du Séducteur" et de la droite *Des Discours édifiants*. Puisque l'époque est friande d'esthétisme, elle s'accrochera à la première main, et progressivement on la conduira vers l'autre main.

A l'intérieur même de *l'Alternative* est glissé un "ultimatum" qui est la présence du religieux. En effet, c'est un pasteur qui parle et affirme que : "seule la vérité qui édifie, est vérité pour toi".

40 *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 83-84.

Cette duplicité de la démarche est enfin présente dans son comportement quotidien. Kierkegaard affichait des airs de dandy, alors que, dit-il, au moment où il écrivait *l'Alternative*, il se consacrait chaque jour à la prière et à la méditation. Il était au cloître.

Avait-il le droit de tromper les autres, principalement sa fiancée Régine Olsen⁴¹ ?

Pour Kierkegaard, sa duplicité était nécessitée par le milieu. Sa tâche était "d'opérer en espion". Quant à son attitude envers Régine, il répond :

"Je ne décide pas de la question de savoir si un homme a le droit de se livrer à cette mystification, s'il est capable de la soutenir, si dans ce cas il lui suffirait d'alléguer pour sa défense que par sa maïeutique, il a développé l'esprit de son antagoniste, ou d'un autre côté, supposé bien entendue qu'il agisse par abnégation et non par orgueil".

Cette réponse est à compléter avec ce que dit Anti-Climacus dans *l'Ecole du christianisme*.

"Si vis-à-vis d'autrui, on recourt au redoublement dialectique, l'on doit tout au contraire user du redoublement maïeutique, afin justement d'éviter de devenir pour autrui objet de foi ou quelque chose d'analogue. La duplicité dialectique est un moment

41 Kierkegaard décida brutalement après ses fiançailles avec Régine le 10 Septembre 1840, de rompre : c'était le 11 octobre 1841. La jeune fille menaçant de se suicider il décida de se faire passer pour un jouisseur, un malfrat.

provisoire : la fausseté paraît au moment suivant quand, au lieu d'employer cette duplicité pour “parer”, on a la témérité de devenir pour autrui, un objet de foi”⁴².

La duplicité donc ne peut être que temporaire et non absolue. Ce qui signifie que dans la relation à autrui, il peut exister une part d'ambiguïté. C'est dire qu'avec le redoublement dialectique, c'est une communication qui comprend l'ambiguïté qui voit le jour. Avec cette communication, ce n'est plus l'objet, le message qui compte, mais aussi la manière de transmettre celui-ci. Le *Comment* est aussi, sinon, plus important que le *Ce que*. Avec cette forme de communication, autrui est obligé d'aller au-delà de l'immédiateté. S'il reste rivé à l'immédiat, il est trompé. Aussi, Kierkegaard dira-t-il que cette communication n'est pas directe, mais indirecte. Dans *la Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, il analysera cette forme de communication. Parlant de celle-ci dans *le Journal*, il dit :

“l'objectivité accentue ce qui est dit, la somme des déterminations de pensée. La subjectivité accentue comment cela est dit ; la passion infinie est le décisif, non son contenu, car son contenu est le même”⁴³.

L'ambiguïté dans la communication éthique loin d'éliminer le contenu, l'inclut dans la relation à autrui montrant toute la complexité de la communication inter-subjective.

42 *L'Ecole du christianisme*, O. C. XVII, p. 131.

43 VI, B, 17, 2.

Pour Kierkegaard, il s'agit de montrer que la communication de savoir n'est qu'un moment de la communication. Il existe une autre forme de communication, celle "de pouvoir" ou communication indirecte qui rend présent la subjectivité de façon décisive.

Quelles sont les conséquences de cette communication indirecte ou "communication de pouvoir" ?

D'abord, elle permet d'installer selon Kierkegaard une distorsion entre l'intérieur et l'extérieur. Ensuite, de mettre à jour l'idée de malentendu qui est une possibilité de cette forme de communication.

Enfin, l'idée de souffrance, qui est la conséquence du malentendu pouvant découler de cette communication.

La distorsion entre l'intérieur et l'extérieur, permet de mettre en doute la thèse hégélienne de l'identité entre l'interne et l'externe dans *la Phénoménologie de l'Esprit* (Section Raison). Dans l'avant-propos de *l'Alternative*, Kierkegaard dit :

"Peut-être, cher lecteur, as-tu parfois mis en doute l'exactitude de la thèse philosophique connue, suivant laquelle l'extérieur est l'intérieur, l'intérieur, l'extérieur. Peut-être, as-tu personnellement recelé un secret trop cher à tes yeux, dans sa joie ou dans sa douleur, pour communiquer à autrui.

Peut-être, la vie t'a-t-elle mis en contact avec des gens que tu as soupçonné dans un cas analogue, sans pourtant que ta maîtrise ou tes habiles manœuvres aient été en mesure de percer leurs mystères.

Peut-être, aucun de ces cas ne s'applique-t-il à ta personne, et à ta vie, néanmoins, tu n'es pas sans connaître ce doute ; de temps à autre, tel un fantôme fugitif, il a flotté devant ta pensée”⁴⁴.

Par son tempérament mélancolique et sa rupture avec Régine, Kierkegaard a été amené à vivre cette inadéquation entre l'extérieur et l'intérieur. Celle-ci sera à la base de l'idée de secret chez l'individu. Ainsi, adopter un comportement ambigu relève du secret esthétique. L'écriture pseudonymique appartient à ce secret esthétique. La finalité du secret esthétique est de rendre attentif autrui. Il existe, à côté de ce secret, celui éthique. Il est en rapport avec un devoir moral et peut conduire à la mort. C'est le cas de Socrate qui garde la même attitude jusqu'au bout. Le secret, à ce niveau, suppose le choix, la liberté, mais aussi l'abnégation. Il y a du volontaire qui est signe de sérieux.

Le véritable secret, selon Kierkegaard, est celui éthico-religieux. C'est celui que nous rencontrons avec la foi. En effet, la relation avec Dieu n'est connue que par lui et le concerné. Personne ne peut entrer dans “le saint des saints” de son prochain. Aussi, Kierkegaard dira-t-il :

“Après moi, on ne trouvera pas à mon tréfonds ce texte qui explique tout et qui souvent, de ce que le monde traiterait de bagatelles, fait pour moi les événements d'énorme importance, et

44 *Alternative*, O. C. II, p. 5.

qu'à mon tour, je tiens pour une note dès que j'enlève la note secrète qui en est la clé"⁴⁵.

Le secret est encore en rapport avec le Paradoxe. En effet, en tant que subjectivité, le Paradoxe est l'incognito. Il est le Dieu qui marche parmi les hommes, semblable à l'un d'eux, sans que personne ne le reconnaisse. Il n'est pas, cependant, totalement invisible, puisqu'il peut être "vu" par les yeux de la foi. Ce thème de la visibilité et de l'invisibilité du divin se rapproche de Pascal, dont la lettre aux Proannez (fin Octobre 1656) est citée :

"Il y a si peu de personnes à qui Dieu ne fasse paraître par ces coups extraordinaires, le voile de la Nature qui nous le couvre jusque l'incarnation ; et quand il a fallu qu'il ait paru, il s'est encore plus caché en se couvrant reconnaissable quand il s'est rendu visible et enfin... il a choisi de demeurer dans le plus étrange et le plus obscur secret de tous, qui sont les espèces de l'eucharistie... Toutes les choses sont des voiles qui couvrent Dieu ; les chrétiens doivent le reconnaître en tout... rendons-lui des grâces infinies de ce que, s'étant caché en toutes choses pour les autres, il s'est découvert en toutes choses et en tant de manières pour nous"⁴⁶.

Insister sur le secret, en ce qui concerne le Paradoxe, selon Anti-Climacus, dans *l'Ecole du christianisme*, c'est exiger que la foi ne puisse relever de la communication directe. Reconnaître le Paradoxe, en tant que Dieu, exige un dépassement de l'immédiat, c'est-à-dire, son

45 IV, A, 85 ; *Journal*, I, p. 275.

46 X, 3, A, 626 ; *Journal*, IV, p. 173.

apparence humaine. C'est ainsi que pour Anti-Climacus, le Paradoxe est un signe. Un signe étant ce qui renvoie à autre chose. Mais, ce signe est paradoxal, car ce à quoi il renvoie, est qualitativement supérieur à l'objet ; ce dernier en principe ne saurait même le contenir. De même que le Paradoxe n'est pas absolument invisible, la foi, aussi, peut être manifestée par les actes. Ce qui fait qu'elle est objective. Kierkegaard dénoncera ceux de ses contemporains qui en font une affaire strictement secrète. Anti-Climacus, dans *L'Ecole du christianisme* dit :

“Tous sont chrétiens dans le secret ; qui veut le nier, qui l'ose, court fort justement le risque de passer pour souder les cœurs. Donc personne ne peut le nier. Voilà comment il se fait que chacun est chrétien dans le secret ; c'est un mystère pour ainsi dire gardé sous clé ; il est impossible de savoir si tous ces milliers de gens sont chrétiens puisque, dit-on, ils le sont tous dans le secret ; et non seulement de l'Eglise, mais, de chacun il faut dire que, des choses secrètes, on ne juge pas, car on ne le saurait”⁴⁷.

Le corrolaire de la foi est le témoignage. Kierkegaard invoque, à cet effet, la personne du Christ, qui parle en plein jour. Il ne se cache pas, ou encore n'attend la nuit, comme Nicodème (Jean 3, 1-3). Kierkegaard, lui-même, a-t-il respecté cette règle ? Il répond :

“J'avoue du reste, moi aussi, comme ironiste et comme mélancolique, avoir été un fervent de l'intériorité cachée, et il est également certain que j'en ai eu, et que j'ai employé de grandes forces à la dissimuler. Et, il y a aussi du vrai dans la pudeur qui

47 *L'Ecole du christianisme*, O. C. XVII, p. 194.

cache son intériorité (...) Je me suis efforcé au contraire de transformer mes actes à ce qu'exige une aspiration au christianisme. Je n'ai pas garanti qu'en intériorité cachée, j'étais chrétien, toutes mes forces pour être bien dans le monde"⁴⁸.

La communication indirecte, ensuite, peut être à l'origine d'un malentendu, d'une incompréhension. Régine ne l'a pas compris et a épousé Fritz Schlegel. C'est le malentendu qui sépare le quidam et la quaedam dans *les Stades* "Coupable ? Non Coupable ?".

C'est encore le malentendu qui fonctionne à l'égard du paradoxe. Il est parmi les siens et pourtant il n'est pas accepté, reconnu comme Dieu. De la communication indirecte, enfin, découle une souffrance liée à l'incompréhension ainsi que de l'effort déployé afin de se faire comprendre. Cette souffrance est celle d'un existant particulier, en proie au malentendu ; ce n'est pas la souffrance de manière générale. *L'Alternative*, à cet effet, présente des individualités souffrantes, des figures féminines : Marie Beaumarchais, Elvire, Marguerite, dans "Silhouettes" qui souffrent parce que trompées. C'est, encore, Antigone dans "Reflet du tragique ancien dans le tragique moderne" qui souffre parce qu'elle transporte un lourd secret qu'elle ne peut communiquer à personne. Le fait de poser la question du malheur en disant : qui est le plus malheureux ? dans *l'Alternative*, montre que la question est rapportée à la subjectivité. La souffrance, chez Kierkegaard, va prendre une dimension religieuse, car elle accompagne la conscience du péché qui agrandit la distance entre l'humain et le divin.

48 X, 3, A. 534 ; *Journal*, IV, p. 102.

D'autre part, le fait de devoir affronter le monde avec des idéaux infinis, fera souffrir le croyant. Cette souffrance n'est pas transitoire, momentanée ou encore accidentelle, liée au hasard. Elle est permanente. Elle est cette brisure au cœur de l'être en relation avec Dieu. Elle est cette fêlure que Saint-Paul appelle "l'écharde dans la chair" (II Corinth. 12,7). J. de Silentio, dans *Crainte et Tremblement*, la différencie de la souffrance d'Agamemnon qui sacrifie sa fille pour le salut de son peuple. Sa souffrance relève du fini et a une fin, alors que celle du croyant appartient à l'infini. Cette souffrance éthico-religieuse est comprise par l'humoriste, mais par orgueil, il en rit.

La positivité de cette souffrance est d'approfondir la subjectivité, de la creuser au point de lui donner une intériorité forgée par l'extérieur.

La subjectivité veut une vérité pour laquelle elle veut vivre et mourir. Cela signifie que le critère de la vérité ne sera plus l'objectivité pure, mais au contraire la manière dont le sujet comprend celle-ci et la vit.

CHAPITRE 3 : LA VERITE

De manière générale, les définitions du vrai qui ont été produites dans l'histoire de la philosophie renvoient soit au rapport de l'idée de vérité à l'idée d'objet pensé, c'est le cas avec les scholastiques où le vrai est adéquation de l'esprit avec la chose ; soit au rapport de cette idée avec celle du sujet pensant, c'est-à-dire, la conformité de l'esprit avec ses propres lois, c'est le cas de Spinoza pour qui la vérité est son propre signe (*verum index sui*) ; soit aux moyens de discerner le vrai du faux, comme c'est le cas avec Descartes où le vrai est ce qui est clair et distinct.

Le dénominateur commun à toutes ces définitions est, selon Kerkegaard, qu'elles appartiennent soit au courant idéaliste soit au courant empiriste. Pour J. Climacus, dans le *Post-scriptum*, ce qui est oublié, c'est que la vérité est en rapport avec la subjectivité existante, c'est-à-dire, que l'esprit connaissant est un sujet existant. Ce faisant, le vrai sera en rapport avec la manière dont le sujet vit ce qu'il a compris. C'est ainsi que la passion mise dans la façon de rédupliquer l'idée sera déterminante.

La passion au sens étymologique renvoie à ce qui est subi. Lorsque Descartes parle des "passions de l'âme", il s'agit des mouvements de l'âme touchée par le plaisir ou la douleur et subissant des modifications. Par la suite, avec les psychologues modernes, la passion est devenue une tendance d'une certaine durée qui accompagne les divers états affectifs et intellectuels d'images en particulier, et assez puissante pour dominer la vie de l'esprit.

L'intensité de cette tendance peut être vécue de deux façons : soit elle est subie au point de faire faillir la raison et la volonté ; soit elle est canalisée, maîtrisée, au service d'une idée, de la vérité, de l'amour, comme le montrent le savant, l'époux, le croyant.

C'est sous ce dernier rapport que la passion est conçue par Kierkegaard. Ce faisant, il se rapproche de la conception hégélienne qui affirmait dans *la Philosophie de l'esprit* : "Rien de grand n'a jamais été accompli, ni ne saurait s'accomplir sans les passions. C'est une moralité morte et même trop souvent une moralité hypocrite que celle qui s'élève contre la passion par le seul fait qu'elle est passion". Cette valorisation de la passion, chez Kierkegaard, trouve son origine dans l'influence du romantisme qui lui ^(la passion) donnait un caractère positif. La passion est déterminante, car c'est elle qui accompagne l'action et constitue "le moteur" permettant de surmonter les divers obstacles. L'époux est un homme passionné, car dans l'actualisation quotidienne de son amour, il ne se décourage pas face aux difficultés. Wilhelm ou B, dans la seconde partie de *l'Alternative*, insiste sur cette passion qui permet de vivifier sans cesse l'amour conjugal, transformant l'homme marié en un combattant continuel. En effet, il est celui qui, chaque jour, ~~doit chaque jour~~ doit reposséder ce qu'il possède déjà.

Le croyant aussi sera un passionné. En effet, face aux doutes liées à la foi, aux épreuves de la vie, il continuera à croire. C'est le cas de Job, dans *la Répétition*, qui garde confiance malgré les remontrances de ses amis.

Le passionné est celui qui ne connaît pas les demi-mesures. Il accepte de tout perdre au nom de son idéal. Socrate est un passionné,

et son acceptation de mourir pour ses idées en est la preuve. L'opposé du passionné est le spéculatif. Ce dernier, selon J. Climacus, ne s'engage jamais à fond. Il va "jusqu'à un certain point" seulement. Il garde des réserves, de peur d'aller trop loin. Pour J. Climacus, ce que cache en réalité son attitude, est le calcul. Il ne veut pas risquer de tout perdre. Avec lui, c'est la prudence calculée, l'intérêt bien compris.

A ce dernier, il faut opposer le passionné par excellence : le croyant. Celui qui accepte le Paradoxe, ne fait aucun calcul. Il risque tout pour lui : sa raison, sa vie. Il choisit de plonger à 70 000 brasses de profondeur. Dans *le Post-Scriptum*, J. Climacus oppose la passion absolue du croyant au "juste ce qu'il faut" qui fonctionne au plan du fini.

La passion de la foi s'apparente à la folie selon J. Climacus. En effet, c'est un coup d'audace qu'entreprend la subjectivité, sans raison calculatrice, sans appui sur "une échelle de syllogismes".

"Dès qu'il y a certitude, selon J. Climacus, il n'y a plus de risque. Si donc notre homme reçoit certitude et précision, il lui est impossible d'en venir à tout risquer, même s'il renonce à tout ; et s'il n'obtient pas de certitude, alors, comme dit très sérieusement notre grave personnage, il refuse de tout risquer, car ce serait folie. De la chose dont je dois obtenir la possession par le risque est certain, je ne risque pas, je fais un échange"⁴⁹.

C'est la peur du risque, selon Kierkegaard, qui a entraîné la mise en place de certitudes rationnelles, telles les preuves de l'existence de

49 *Post-Scriptum*, O. C. XI, p. 117.

Dieu. La passion existentielle, est la meilleure des preuves. Pour J. Climacus, risquer sa vie sur une incertitude est une façon de prouver. Dans *Deux petits traités éthico-religieux*, H. H. qualifia les preuves de manque d'obéissance et de manque du sens de l'autorité.

Il y a manque d'obéissance, car le Paradoxe veut être cru, et non être prouvé, d'autant plus que démontrer l'existence de quelqu'un qui existe, est un non-sens. Pour Kierkegaard, Pascal a raison de dire que la difficulté de croire, réside en la difficulté d'obéir. L'obéissance est ce qui plaît à Dieu, et il la préfère à la graisse du bélier (Samuel 1, 5-22).

L'obéissance, selon Kierkegaard, précède la réflexion, et s'oppose même à la réflexion infinie. En effet, il est possible d'obéir sans comprendre, c'est la volonté qui est en jeu, non l'entendement. C'est pour cette raison, que Kierkegaard se dit étonné de la conciliation de l'obéissance, et du raisonnement par Kant dans *Qu'est-ce que les lumières*. Kant y déclare à propos des rapports avec l'Etat, qu'un roi doit laisser les gens raisonner tant qu'ils voudront, mais d'obéir.

Pour Kierkegaard, soit le penseur allemand sous-estime la portée du raisonnement - ce qui est surprenant pour un philosophe des lumières -, soit il méconnaît les capacités humaines⁵⁰.

50 Kierkegaard rompt avec la philosophie classique qui voulait que l'action soit subordonnée à la connaissance. Cependant, il n'y a pas un rejet de la réflexion, car celle-ci accompagne l'action jusqu'à ses extrêmes limites avec la rencontre du paradoxe. C'est dire que chez Kierkegaard nous ne sommes pas seulement en présence d'une philosophie pratique, mais aussi d'une philosophie de la conscience.

Le manque du sens de l'autorité, vient du fait que la foi est liée à un "tu dois" fondé sur l'autorité de l'Absolu. C'est la parole du Paradoxe qui est en jeu ; soit on veut la recevoir, soit on choisit de se scandaliser. C'est sous ce rapport que la parole du prédicateur, de l'apôtre, selon H. H. auront une certaine autorité, tirée de l'autorité de l'Absolu. Kierkegaard, par exemple, est "sans autorité", car il n'est pas prêtre. Aussi, ne fait-il pas des sermons, mais des discours édifiants qui peuvent être produits par un poète du religieux.

Exprimer passionnément l'idée comprise ou encore l'idéal choisi, de sorte à bâtir toute son existence autour de celui-ci, c'est être en adéquation avec soi. Telle est la sincérité chez Kierkegaard. Cependant, avec la duplicité qui caractérise son exister, peut-on parler de sincérité ?

Si Kierkegaard a usé de la duplicité tant au plan existentiel, qu'au plan de l'écriture avec les pseudonymes, il semble qu'il y ait une cohérence interne à tout cela : rendre attentif à l'idée d'Individu. Les deux notes du *Point de vue explicatif* sont dédiées à l'Individu ; les *discours édifiants à divers points de vue* (13 Mars 1847), principalement, la première partie, porte sur lui ; Kierkegaard lui-même, avait exigé q'on écrive sur sa tombe : c'est l'individu que je voulais.

Que signifie être un individu ?

C'est être une singularité, un "Je" refusant d'être assimilé à la foule. Cependant, cela ne veut pas dire se séparer des autres. Il s'agit d'être avec les autres, tout en restant un être particulier. Telle est l'exception kierkegaardienne.

Le penseur danois tient à distinguer plusieurs sortes d'exceptions.

L'exception esthétique est l'individualité qui ne fait pas comme les autres, n'adopte pas un comportement semblable aux autres, en raison de sa conception de la vie. C'est le cas de certains poètes, artistes. Ce qui caractérise de telles individualités, c'est leur refus de ressembler aux autres. Celui-ci est affirmé jusqu'au bout. Il y a une passion réelle dans leur attitude. Ces individualités nous donnent une leçon de persévérance. Cependant, pour Kierkegaard, leur position n'est pas recevable. En effet, elles fondent leur différence sur une séparation volontaire des autres. C'est une exception non justifiée. Le personnage de Rousseau, Emile en est un exemple, puisque dans le livre IV de *l'Emile ou de l'Education*, il affirme ne pas vouloir être comme les autres et que Dieu l'en préserve. Pour Rousseau, il y a un antagonisme entre la subjectivité et les institutions. Chez Max Stirner on retrouvera ce même antagonisme puisque, dans *l'Unique et sa Propriété*, l'Etat est perçu comme une puissance forcément ennemie du Moi. Seule l'insubordination du Moi et sa radicalisation dans une autonomie absolue, reste la solution.

Pour Kierkegaard, il faut respecter le général, on ne saurait négliger cette instance de réalisation. Le jeune homme de la *Répétition*, sera malheureux, car il ne peut réaliser le général puisqu'il ne peut épouser l'être aimé. Cependant, le général n'est pas à absolutiser comme chez Hegel, car il existe des idéaux relevant de l'infini.

L'exception esthétique est vouée à l'échec selon Kierkegaard, car son combat au lieu de l'insérer, l'isole. Il devient, ainsi, sans s'en rendre

compte, étranger "à la réalité effective" qu'est l'éthique, pour se réfugier dans son univers propre qui est constitué de ses propres idées : un monde imaginaire.

L'exception éthique est l'individualité qui ressemble aux autres, mais veut par son comportement faire voir aux autres une idée. Elle inscrit son action dans le réel, et ne vise pas à être exceptionnel. Il veut coïncider avec le général. Sa spécificité va résider dans cette volonté d'être avec les autres, d'intégrer le général tout en le vivant de façon assez singulière en vue de faire voir autre chose. Socrate est une exception éthique, car on le voyait tous les jours dans la rue, discutant avec tous, ne méprisant personne, afin de faire comprendre son idée. Il n'est pas comme Diogène, le cynique, qui haïssait les autres hommes au point de ne pas vivre avec eux.

Mais l'exception véritable, pour Kierkegaard, n'est pas celle éthique. Elle est l'exception éthico-religieuse, justifiée par le Paradoxe. Elle est l'Individu.

Cette individualité se rapporte à son milieu par le détour du Paradoxe. Les modèles en sont Abraham, dans *Crainte et Tremblement*, Job, dans *La Répétition*, et le Christ. Ces individualités, même si elles appartiennent d'une certaine façon au fini, le dépassent par l'idéal qu'elles possèdent. Le fini n'est pas supprimé, mais conservé. J. de Silentio, dans *Crainte et Tremblement* (seconde partie : problémata I et II), montre comment l'exception éthico-religieuse fissure le fini, en ce qu'elle ne l'absolutise pas, mais la fait dépendre de l'infini. C'est ce qu'il appelle la suspension téléologique.

Pour Kierkegaard, cette suspension est fécondante, salutaire, car elle permet d'élever le fini jusqu'à l'infini. Aussi, faut-il, accueillir l'exception éthico-religieuse, avec joie. Constantin Constantius, dans *la Répétition*, affirme que l'on doit se réjouir d'une exception autant que le ciel d'un pécheur qui se repent.

L'individu, l'exception éthico-religieuse ou encore le Chevalier de la foi ~~est~~ comme caractéristique principale d'être ~~de~~ isolés. L'isolement signifie le rapport personnel à Dieu non en groupe. La relation à Dieu est selon J. Climacus, strictement personnelle. Dans son *Journal*, Kierkegaard écrira que le christianisme est fondé sur l'isolé⁵¹.

Aussi, la relation de chaque individu est-elle particulière aux yeux de Dieu et a-t-elle autant d'importance, pour lui, que s'il s'agissait d'un groupe de personnes. C'est en raison de cette singularité, de cette spécification de chaque relation, que Jeanne Hersch dira que "ce qui fait que quelqu'un est unique, c'est que quelque chose d'unique est attendu de lui, ce n'est pas absolument parce qu'il a certains caractères exceptionnels, cela ne repose en aucune façon sur la différence"⁵².

Pour indiquer l'isolé, J. Climacus, dans *le Post-Scriptum*, montre un brave paysan qui se promène, un père de famille en compagnie de sa femme et de ses enfants. Anti-Climacus, dans *l'Ecole du christianisme*, donnera l'exemple de Marie qui était comme toutes les autres femmes, et pourtant elle était la mère de l'Homme-Dieu.

51 XI, 1, A, 371 ; *Journal*, V, p. 136

52 *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard, 1966, p. 226.

Ce qu'il faut éviter, selon Kierkegaard, c'est de considérer l'isolement comme un défaut, un mal. Il faut le ^{rendre} positif ; car il permet de revenir à la subjectivité et d'avoir une certaine intériorité. Le Moyen-Age avait compris cela en inventant le cloître. Mais leur erreur, selon Kierkegaard, est d'avoir accordé du mérite à celui qui se séparait du monde pour revenir à lui-même. Il s'agit d'être dans le cloître mais dans le monde ; ainsi l'instance humaine est respectée.

La question qui se pose alors est la suivante : Kierkegaard est-il cet isolé, ce chevalier de la foi ?

Sa réponse est :

“(...) être l'extraordinaire chrétien, en un sens, c'est vraiment si terrible que c'en est presque mortel. Non seulement, c'est la plus grande tension possible, presque surhumaine, mais ce rapport qui l'oppose aux autres, cette opposition poussé à ce degré, c'est comme si cela tuait toute sympathie purement humaine. Voilà pourquoi vraiment j'ai constamment - la sympathie est ma passion - désiré ne faire qu'indiquer l'extraordinaire”⁵³.

Kierkegaard se veut le poète du héros. Sa tâche est de chanter le héros qui lui donnera envie de vivre et de lutter. Ce combat afin de devenir l'extraordinaire est continu. Il nécessite la grâce. Ce qui signifie que la Providence participe à l'histoire humaine. Les hommes ne sont plus les seuls acteurs. Dans son *Journal*, Kierkegaard écrit :

53 XI, 1, A, 275 ; *Journal*, V, p. 109.

“Ce qui dans mes pensées importe absolument, autant que de faire sortir la vérité que Dieu prend part ; et que ça ne devienne pas une façon de parler ou quelque chose comme les filigranes des médecins sur leurs ordonnances”⁵⁴.

Par sa participation, la Providence montre son intérêt. Aussi, Kierkegaard, dit-il, qu'elle n'est pas aveugle comme le Destin grec. Ce qui pourrait la représenter, c'est le clin d'œil qui, avec le battement, indique la vie. Le Destin grec a les yeux fermés.

Avec la grâce, la subjectivité ne peut plus se prendre comme centre, d'autant plus qu'elle a besoin de celle-ci pour se surpasser, puisqu'elle est pécheresse. C'est ainsi que la vérité ne dépendra pas exclusivement de la subjectivité. Elle aura besoin du Paradoxe pour la lui révéler. Dans *les Miettes*, J. Climacus, montre que la différence entre la pensée grecque et le christianisme, à propos de la vérité, est que dans la seconde le sujet n'a pas le vrai, c'est le Paradoxe qui le lui révèle à cause du péché.

Aussi, pour J. Climacus, la meilleure façon de dire que la subjectivité est la vérité, est d'affirmer : “la subjectivité est la non-vérité”.

54 IX, A, 254 ; *Journal*, II, p. 511.

**SECTION II
INTERIORITE
ET NON-VERITE**

RESUME DE LA SECTION II

Dans cette section, il est question de montrer comment la subjectivité est non-vérité parce que pécheresse. Cette condition la fera souffrir, mais la mûrira, la creusera, l'approfondira. C'est ce que ne comprend pas le démoniaque qui, par orgueil, refuse de reconnaître ce qu'il est, et s'endurcit, devenant ainsi un irrécupérable pour autrui et même, pour l'absolu. Aussi, nous arrêterons-nous sur quelques individualités démoniaques dans *les Stades* avec "In vino veritas" : Constantin Constantius, le Jeune homme, Victor Eremita, le marchand de modes, Johannes le séducteur. Le péché se commettant en face du paradoxe ne pourra se comprendre que par ce dernier. Ce qui conduira à poser son inséparabilité avec le péché, et surtout la possibilité du bonheur du sujet, car c'est sa reconnaissance qui donne à l'homme sa véritable condition, et la vraie félicité. C'est en ce sens que nous articulerons le péché avec le paradoxe et la répétition.

INTERIORITE ET NON-VERITE

La subjectivité est la non-vérité, car elle est pécheresse. Dans la religion chrétienne qui influence la pensée kierkegaardienne, la nature humaine est conçue comme corrompue par le péché d'Adam. Pour la Réforme, l'homme est incapable de faire le bien par lui-même ; seule la grâce peut l'aider à accomplir une bonne action⁵⁵.

Ce faisant, ce n'est pas l'homme qui se sauve, mais Dieu qui le rachète. Un réformiste comme Jean Calvin ira même jusqu'à affirmer que Dieu a choisi au préalable ses élus, et les sauve quoiqu'ils fassent. Les autres seront damnés pour l'éternité quoi qu'ils fassent⁵⁶.

Appartenant au Luthéranisme, kierkegaard admettra cette conception de l'homme comme être pécheur. Cependant, sa réflexion sur le péché consistera à se demander s'il peut se poser comme une catégorie de la pensée, c'est-à-dire, s'il peut être un objet de connaissance ? D'autre part, quelles sont les conséquences pour la subjectivité de ce refus d'être soi en relation avec les autres, et avec l'Autre ?

55 La Réforme : mouvement religieux qui au XVI^e siècle a soustrait à l'obédience du pape une partie de l'Europe, et donné naissance aux Eglises protestantes. Elle eut pour cause principale la conviction que le christianisme devait être ramené à sa pureté primitive avec la suppression des indulgences, et en soumettant les décisions ecclésiastiques au contrôle de l'Écriture sainte. L'instigateur de la Réforme est Martin Luther.

56 Jean Calvin (1509-1564) : propagateur de la Réforme en France, et en Suisse. Il proclame la doctrine de la prédestination absolue, et l'irrésistibilité de la grâce, c'est-à-dire qu'il y aurait des gens sauvés d'avance, d'autres damnés et nul n'y peut quelque chose.

CHAPITRE 1 : LE PECHÉ

Le concept d'Angoisse s'attellera à réfléchir sur le péché originel. Cet ouvrage se donne comme une introduction au problème du péché héréditaire. *La Maladie à la Mort* parlera aussi du péché, mais en tant que maladie nommée désespoir. *Les Discours édifiants*, "Trois discours édifiants" du 16 octobre 1843 traiteront du péché : le premier discours montre que l'amour ouvre la multitudes des péchés (1P. 4, 7-12) ; la même épître de Pierre est reprise dans la deuxième partie afin de montrer qu'il y a une répétition signifiant un approfondissement de la question.

Le 13 Novembre 1849 dans l'un des trois discours portant sur la Sainte Cène du Vendredi, le péché revient avec l'intitulé du premier discours : "la pécheresse". Ce dernier titre sera repris le 20 Décembre de la même année afin d'insister sur ce caractère pécheur de l'homme. Si le premier discours du mois de Novembre était dédié à son père, le second du mois suivant sera dédié à Régine. C'est dire que les deux être les plus aimés par Kierkegaard sont reconnus comme des pécheurs. En 1851, l'épître de Pierre sur "l'amour qui couvre la multitude des péchés" est encore reprise afin de dire que le pardon est inséparable du péché.

Puisqu'il s'agit de savoir, si le péché peut être pensé, c'est aux deux ouvrages *le Concept d'Angoisse* et *La Maladie à la Mort* que nous nous limiterons. Ceux-ci étudient le péché en rapport avec la philosophie, la science d'une part, et de l'autre, posent le problème de la liberté avec la présence du péché.

Dans *le Concept d'Angoisse*, Vigilius Haufniensis affirme qu'en parlant du péché, il a in mente (dans l'esprit) le dogme du péché héréditaire. Mais il va l'aborder non pas sous l'angle théologique, mais en relation avec la psychologie. Et ce, afin de savoir s'il peut appartenir à ce domaine. Vigilius Haufniensis se rend compte très vite que la psychologie altère le problème, car le péché y est considéré comme une maladie en tant que son sentiment est identifié à la mélancolie. Cette vision non seulement donne au péché un aspect tragique, mais encore le transforme en un état, c'est-à-dire en une donnée accomplie une fois que l'acte a été posé. En réalité, selon Vigilius Haufniensis, le péché appartient au devenir. Il se commet sans cesse, même s'il est possible parfois de lutter contre, et d'essayer de le réprimer.

Le discours du psychologue en ce sens n'est pas propre à traduire véritablement le péché. Ce qui fera dire à Vigilius Haufniensis qu'il n'existe pas de sympathie entre le psychologue et le péché. Mieux encore, ce qui fait l'intérêt du péché, son sérieux, le psychologue ne le saisit pas, puisque, pour lui, c'est un état pathologique⁵⁷. Ce que ce dernier peut appréhender du péché, c'est cette angoisse qui l'accompagne. Le péché n'est pas seulement cette angoisse, mais encore cet acte concret posé par l'existant et qui lui fait comprendre qu'il ne saurait se prendre pour un être innocent. C'est dire que l'acte est lié à une conscience de la faute.

Le péché ne saurait encore selon Vigilius Haufniensis appartenir au domaine métaphysique. En effet, la métaphysique traite la

57 Sur cette conception du péché comme maladie entraînant un amoindrissement de la personnalité : voir Dr. A. Hesnard, *l'univers morbide de la faute*, Paris, Payot, 1952 ; *Une morale sans péché* Paris, Payot, 1954.

question de manière objective. Pour elle, c'est un objet de connaissance comme tout autre. Ce faisant, le sujet n'est pas impliqué, à la limite, la question ne l'intéresse pas au plan existentiel.

Pour saisir correctement le péché, il faut le mettre dans son lieu véritable : La dogmatique. A ce niveau, il est présupposé en ce qu'il est admis comme un dogme de foi. D'autre part, il intéresse le sujet existant en ce qu'il le concerne de même que ses prédécesseurs du fait qu'il le commet et partage avec ces derniers la condition pécheresse.

En tant qu'acte, le péché installe l'existant dans l'éthique. Mais cette éthique est paradoxale. En effet, elle exige au sujet d'agir, et lui demande par la suite le regret, le repentir. Pour toute éthique qui se respecte, ceci est incompréhensible, incohérent, du fait que l'idéal pour toute éthique est d'accomplir ce qui est exigé et d'y trouver sa joie, son bonheur.

Le péché requiert une éthique nouvelle qui affirme que tout effort humain, si méritoire soit-il, ne doit conduire à une quelconque prétention puisque l'individu a toujours tort devant Dieu.

Dans la deuxième partie de *l'Alternative*, le pasteur jutlandais glisse l'idée "qu'envers Dieu nous avons toujours tort" alors qu'on vient de parler du mérite de l'éthicien Wilhelm.

Dans *la Répétition*, Job ne commet aucun acte répréhensible, et pourtant il a tort. Il est coupable sans avoir commis une faute.

Cette éthique paradoxale est accompagnée d'un pardon qui est lui aussi paradoxal. En effet, le pardon inter-individuel ne suffit pas. Il faut recourir au pardon d'en haut. C'est dire qu'il n'appartient pas simplement au fini, mais le dépasse. C'est ce qui explique que l'acte d'Abraham dans *Crainte et Tremblement*, le sacrifice humain, peut être pardonné. Seul l'éthico-religieux qui relève de l'infini peut le sauver.

Le péché appartenant à l'éthico-religieux, Vigilius Haufniensis dira que son atmosphère reste à déterminer. Pour lui, tout comme la poésie^{et} l'art présupposent un sentiment chez l'esprit créateur, de même avec le péché, il sera déterminant de préciser son atmosphère. Ceci permettra de ne pas fausser son appréhension au point d'en faire une question futile ou encore quelque chose prêtant à rire. Selon Vigilius Haufniensis, l'atmosphère du péché est le sérieux, du fait que la conscience de la faute change toute la conception de la nature humaine.

Mettre le péché en dehors du champ de la science, de la philosophie, signifie pour Kierkegaard que ces connaissances ne sauraient déterminer son origine. Elles ne l'appréhendent qu'avant son avènement et après celui-ci. Et ce qui est analysé, c'est la manière par laquelle l'homme essaye de la réprimer ou encore l'instant d'angoisse qui le précède. C'est dire que c'est la lutte, le combat où entrent en jeu les diverses possibilités humaines qui sont saisies en réalité. Selon Vigilius Haufniensis, ce que découvrent ces connaissances : c'est l'expérience de la liberté. Aussi Vigilius Haufniensis se permettra-t-il de montrer que l'angoisse qui précède, accompagne et suit l'action pécheresse, est une des expériences de la liberté. Cette angoisse n'est pas la peur, la crainte, car ces dernières ont

un objet précis. L'angoisse par contre porte sur le néant. Elle est ce sentiment ressenti face aux possibles qui s'étalent devant soi lorsque l'on agit⁵⁸. La conscience de ces possibilités est une expérience proprement humaine. L'animal ne connaît pas l'angoisse.

Anti-climacus, dans *la Maladie à la Mort*, conscient des possibilités offertes à l'homme, s'interrogera sur la finalité qu'il leur donne, et surtout montrera que leur mauvaise utilisation est un péché.

Pour lui, se servir de ses possibilités de façon à étouffer toute chance de devenir soi-même est un péché. Aussi Anti-Climacus montre-t-il que la première forme du péché est l'oubli que la liberté doit servir à réaliser le sujet. Le second péché consiste à user de sa liberté de façon à se donner comme un absolu. C'est l'autonomie absolue. Le stoïcisme est un exemple philosophique de cette attitude. Il représente en tant que système, une forme d'orgueil humain. Il est une forme de rupture avec la possibilité de toute transcendance fondatrice⁵⁹.

Pour Anti-Climacus la liberté est relation avec soi-même, mais encore avec les autres et l'Autre. Wilhelm dans *l'Alternative* dit au jeune homme qui se moque des hommes mariés qui, selon lui, aliènent leur

58 L'angoisse n'est pas perçue comme sentiment aliénant, mais comme une dimension révélatrice de la condition humaine. Elle est le lieu du "dévoilement" de l'être comme liberté. Nous retrouvons cette vision chez Sartre dans *l'Être et le Néant*, puisqu'il y montre que l'angoisse face à cette possibilité d'être celui dont dépend les valeurs, le sens, est signe de liberté.

59 La position sartienne, même si-elle est une quête de l'union de l'être avec lui-même au point que ce refus est considéré comme une attitude de mauvaise foi, peut être considérée du point de vue kierkegaardien comme orgueil, car le sujet veut se réaliser tout seul sans référence à l'Absolu.

liberté, qu'il y a de leur part une décision libre par le choix de l'autre. Mieux encore, dans le cas du mariage religieux, un autre témoin intervient : Dieu. Les époux choisissent l'Absolu comme une troisième personne qui participe à leur union.

Le troisième péché consiste, selon Anti-Climacus, à désespérer de soi et de son péché. C'est le refus de la possibilité du pardon. Le sujet est scandalisé du fait que le pardon puisse exister. Il ne veut pas croire à l'incroyable, c'est-à-dire que tout est possible à Dieu. Son péché est essentiellement un refus de croire : il ne peut accepter l'impossible.

Ce qu'il faut dire à cet individu, c'est que la rémission des péchés est encore supérieure au péché. Elle est une occasion d'approfondir une seconde fois l'intériorité, du fait qu'elle est liée à la souffrance. En effet, le pardon ici bas n'est jamais définitif ; il ne le sera que dans l'éternité à cause du péché originel.

Dans son *Journal*, Kierkegaard écrit :

“La rémission des péchés et la Rédemption ne signifient pas précisément que Dieu remet toute peine, mais que le patient souffre sa peine tout autrement, de se savoir réconcilié avec Dieu. C'est une erreur grave que la Rédemption doive nous exempter de la peine. Non, le côté spirituel de la rémission des péchés, c'est que le pécheur trouve le courage d'oser croire que Dieu lui est clément, bien qu'il purge sa peine. mais ceci est une véritable transsubstantiation par rapport à la peine”⁶⁰.

⁶⁰ X, 1, A, 462 ; *Journal*, III, p.158.

Face à cette dimension paradoxale du pardon, ce qu'il faut, c'est avoir le courage de vivre avec cette conception. Vouloir comme Nietzsche l'innocence de l'enfant est une erreur. Croire encore que l'oubli est une solution, est une autre erreur plus grave, car c'est une façon de refuser la véritable condition humaine, de la fuir. Pour Kierkegaard le souvenir existe, c'est à son analyse que s'attèle William Afham dans "l'avertissement" qui précède "In vino veritas". William Afham commence par distinguer le souvenir et la mémoire. Le premier porte sur une seule idée et va à l'essentiel ; le second porte sur plusieurs idées, et peut ne pas aller à l'essentiel.

Aussi, le souvenir est-il une opération de sélection au cours de laquelle le sujet relativise certaines idées au profit d'une seule qui devient l'idée en soi pour l'éternité. La subjectivité garde cette idée en elle et s'en souvient à toute occasion, elle ne l'oublie jamais. A supposer que cette idée soit le péché, alors le sujet s'en rappelle à tout instant, mais pas de façon à s'y fixer, car ce serait une forme de péché. Il doit reconnaître le péché, puis vouloir le dépasser en croyant au pardon. Aussi, le véritable oubli n'est-il pas total, mais partiel : il est le souvenir de la faute qui peut être pardonné. William Afham dira que le souvenir est un art. Le démoniaque est celui qui ne veut pas reconnaître le péché encore moins le pardon. Il ne veut pas souffrir d'une faute non commise, être débiteur d'un autre. Le démoniaque, thème abordé dans *Crainte et Tremblement* par le truchement de Shakespeare avec son personnage le Gloster dans *Richard III*, va intervenir pour caractériser l'individualité refusant d'être coupable et d'être pardonnée. Ce qui particularise un tel sujet, c'est le refus d'être redevable à quelqu'un.

Une telle attitude est un péché. Pour l'illustrer, nous prendrons les cas de Constantin Constantius, de Victor Erémite, du Jeune homme, de Johannes le Séducteur, du marchand de mode dans *les Stades*. Ces derniers sont des êtres démoniaques, et commettent un péché du fait qu'ils refusent chacun à sa manière de reconnaître l'autre : la femme. Ils préfèrent soit en faire un être ridicule, comique, soit un être frivole, la rendant ainsi incapable de leur apporter un quelconque secours ou encore une possibilité de se connaître afin d'être soi dans cette réciprocité.

Ce qui rend plus grave leur péché, c'est qu'ils se regroupent en une association, une fraternité, décidés à détruire toute idée positive de la femme et de l'amour⁶¹. Le marchand de modes n'hésite pas à parler de conspiration, Johannes, le séducteur, de conjuration. Cet acharnement à nier l'être à la femme, ou encore de donner à l'amour une quelconque valeur ennoblissante, est symbolisée par le Marchand de modes qui dit qu'il mettra tout en œuvre pour arriver à faire rire de la femme.

61 Dans *l'Alternative* (première partie), "le plus malheureux" nous avons une même association avec les sympanecromenoï, c'est-à-dire, des êtres marqués pour la mort et qui se demandent lequel est le plus malheureux parmi eux, si un tel être existe. Le plus malheureux serait celui-là, qui "ne peut mourir et descendre au tombeau". Pour un homme mourir de vieillesse est un bonheur, mais vouloir mourir et ne point le pouvoir, tel est le drame de ces êtres. Ils vivent sans vivre, ils sont morts alors qu'ils sont en vie. Leur péché est de se réunir dans le but d'évoquer leur souvenir, de le ressasser sans cesse, d'en jouir même, au lieu de croire à l'absurde, c'est-à-dire, au pardon et au salut. Les sympanecromenoï sont des démoniaques.

Le sommet du mal va être atteint lorsqu'ils se réunissent autour d'un banquet pour jouir chacun à sa manière de cette négation de la femme et de l'amour.

“In vino veritas” première partie *des Stades* par William Afham, nous parle d'un banquet organisé par Johannés le Séducteur, Victor Eremita, Constantin Constantius, le jeune homme et le Marchand de modes. A tour de rôle chacun des cinq convives va dire ce qu'il entend par l'amour mettant en relation un homme et une femme⁶².

Le jeune homme afin d'éviter le ridicule préfère ne pas aimer, car l'amour est une réalité contradictoire que sa raison ne saurait admettre. En effet, les amoureux sont, dit-il, incapables de dire ce qu'est l'amour. Quand on les écoute, on est dérouté par le fait qu'après tant de développements, on arrive à la conclusion : c'est de l'inexplicable. Aussi, le jeune homme choisit-il d'aimer sa pensée qui est tout pour lui.

“Ce n'est pas, dit-il, que je ne sache apprécier le beau ou que mon cœur reste insensible en lisant les vers des poètes, ce n'est pas que mon âme ne soit remplie de mélancolie lorsque mes rêves se laissent aller aux belles notions de l'amour, mais je ne veux pas être infidèle à ma pensée, et à quoi cela servirait-il ? car pour moi aucune béatitude n'existerait si ma pensée n'était sauve, et je languirais jusqu'au désespoir après la pensée que je n'ose pas abandonner afin de m'attacher à une épouse, puisque ma pensée

⁶² Ce banquet n'est pas sans rappeler celui de Platon par son organisation, par le thème de la discussion, plus encore par la place et le rôle que joue le vin comme moyen de délier la langue et de donner des idées.

est pour moi ma nature éternelle, et donc plus que père et mère, plus qu'une épouse".⁶³

Il reconnaît que son âme est pure et qu'il n'a jamais regardé une femme avec convoitise.

Constantin Constantius présente la femme comme un être qui ne mérite pas d'être aimé puisqu'elle est une forme incomplète de l'homme⁶⁴. Cette incomplétude se manifeste par sa propension à la plaisanterie, et à son refus de tout sérieux. Un autre signe est son caractère versatile. Aussi, la catégorie qui sied à la femme est-elle d'ordre esthétique, et non éthique : la plaisanterie.

Cela signifie qu'il est impossible pour l'homme de construire quelque chose avec elle.

"Il convient à l'homme, dit Constantin Constantius, d'être absolu, d'agir dans l'absolu, d'exprimer l'absolu"⁶⁵.

Victor Eremita remercie la divinité, à l'image de Platon, d'être un homme et non une femme, car cette dernière est un être inférieur comme le montre la galanterie qu'on lui porte. Elle reconnaît cette

⁶³ *Etapas*, p.44.

⁶⁴ La pensée grecque avec Platon et Aristote, dit Constantin Constantius, pose cette dimension de la femme. Platon dans *Le Timée* (chapitre 14) dit que ceux qui dans leur première existence ont vécu incomplètement, deviennent des femmes dans l'existence suivante. Aristote dans sa *Politique* (chapitre I, 13) attribue aux femmes "une réflexion incomplète". Mieux encore, Platon lui-même remerciera la divinité de ne pas être une femmes (voir Lactance : *Institutiones*, III, 19,17).

⁶⁵ *Etapas*, p.46.

infériorité puis qu'elle accepte et même revendique cette galanterie de la part de l'homme.

“La galanterie revient essentiellement à la femme, et le fait qu'elle l'accepte sans hésiter s'explique par la sollicitude de la nature pour le plus faible, pour l'être défavorisé et pour qui une illusion signifie plus qu'une compensation. Mais cette illusion lui est précisément fatale”⁶⁶.

L'illusion de la femme résiderait dans cette croyance qu'elle est reconnue du fait que l'homme a des égards à son endroit. Il s'approche d'elle en adorateur, mais l'ironie est dans le fait que ce n'est pas réciproque, car il l'installe dans une situation irréaliste du fait qu'il n'accorde aucune importance à ses gestes et les oublie aussitôt. Aussi Victor Eremita dira-t-il :

“Si j'étais femme, je préférerais être vendue par mon père au plus offrant comme en Orient, car un marché, cela c'est logique”⁶⁷

Le seul intérêt de la femme est d'être capable d'éveiller en l'homme l'idée d'immortalité. En effet, à la mort de la bien-aimée, l'époux en souvenir du passé souhaite un “revoir”. Mais elle ne parvient à ce résultat que de façon négative : quand elle n'est plus là. D'autre part, une jeune fille peut faire d'un homme un héros, un poète, un saint, un génie, car “tant que l'homme ne s'est pas lié à elle, elle l'entraîne”. Mais une fois mariée, elle n'éveille plus l'idéalité. La jeune fille en devenant épouse transforme l'homme, en conseiller

66 *Etapas*, p.53.

67 *Etapas*, p.54.

d'Etat, en général, en père, c'est-à-dire, en un être empêtré dans les idéaux du fini, et incapable de les dépasser.

Victor Eremita en ce sens refuse le mariage, car il lie l'homme, et surtout, le rabaisse. S'y risquer, c'est aller à l'extinction de ce qui fait la grandeur de l'homme : la conscience de sa supériorité. Par la pensée l'homme saisit l'impossibilité de tout rapport positif avec la femme.

“l'homme, dit Victor Eremita, ne possède sa vraie idéalité que dans une réduplication. (...) La femme ne peut pas comprendre une telle réduplication, le caractère de l'homme lui deviendra par là inexprimable. Si la nature d'une femme pouvait prendre corps dans une telle réduplication, aucun rapport érotique avec elle ne serait imaginable et, telle qu'est notoirement par la nature de l'homme, qui trouve toujours sa vie dans l'anéantissement de ce qui constitue sa vie à elle”⁶⁸.

Cela conduira Eremita, dont le nom renvoie au convent, à se refermer en lui. et à refuser toute communication véritable avec la femme.

Le Marchand de modes trouve la femme aussi changeante que la mode. Aussi, la parure est-elle son atout principal. Se lier à elle, c'est commettre une grande erreur, car c'est s'unir à un être éphémère qui ne vous appartient pas, mais à la mode.

Le Marchand de modes dira : “puisque la femme a tout réduit à la mesure de la mode, je veux la prostituer comme elle l'a mérité, à

68 *Etapas*, p.59.

l'aide de la mode ; (...) je ne me donne ni trêve ni repos, mon âme me déchire quand je pense à ma tâche, - elle portera encore un anneau dans le nez”⁶⁹.

Johannes le séducteur, contrairement aux orateurs précédents, veut faire les louanges de la femme. Elle le mérite, car elle est parfaite en son genre. Aussi reproche-t-il aux autres leur méconnaissance d'une part et de l'autre, le fait de se laisser guider par leurs déceptions amoureuses. Mais, c'est dans sa conception même de la femme qu'il est démoniaque. En effet, il la considère comme un pur objet de jouissance. Pour parvenir à son objectif, il admet la galanterie, car elle “ne coûte rien et procure tout, et elle est la condition de toute jouissance érotique”⁷⁰.

Ce qui manque à ses amis, c'est cet impératif de la jouissance. Aussi dit-il :

“Notre jeune ami reste toujours dehors. Victor est un rêveur ; Constantin a acheté trop cher son intelligence ; le marchand de modes est un enragé”⁷¹.

Afin de justifier sa position à l'égard de la femme il part du mythe grec expliquant son origine. Elle a été créée par les dieux pour affaiblir l'homme en l'enchantant en l'ensorcelant grâce à ses extravagances. Elle est une duperie des dieux pour se venger de l'homme. Celui qui a compris cette supercherie est le séducteur. Il ne

⁶⁹ *Etapas*, p.64.

⁷⁰ *Etapas*, p.65.

⁷¹ *Etapas*, p 65

se laisse pas trompé par la femme, mais au contraire arrive à la tromper. Telle est la raison pour laquelle elle^(femme)s'abstient de le^(séducteur)nommer, et ne lui donne pas de nom selon Johannes.

La crainte de la femme se justifie par le fait qu'elle soupçonne pouvoir devenir un appât pour le séducteur. D'ailleurs, c'est à cette fonction, selon Johannés, que les dieux les destinaient. Ce qui confirme cela, c'est son aspect attrayant, qui est en même temps une attitude défensive.

“Aucun attrait n'est aussi absolu que celui de l'innocence, dit Johannés, aucune tentation aussi captieuse que celle de la chasteté et aucune tromperie comparable à celle de la femme”⁷².

La femme pour Johannes n'est qu'une proie. Se marier avec elle, c'est donner les dieux pour vainqueurs. La femme ne mérite que d'être séduite. Par là d'ailleurs, on lui rend service, car on lui fait découvrir ce qu'elle est. Le bonheur d'une femme est de trouver son séducteur. Johannes dira :

“Si je désirais être un époux, je choiserais toujours une jeune fille séduite afin de ne pas me trouver moi-même dans la nécessité de séduire ma femme”⁷³.

Au moment où les convives se séparent, William Afham place un intermède : il nous montre Wilhelm et son épouse dans une tonnelle en train de converser tranquillement, et surtout heureux d'être

⁷² *Etapas*, p.69.

⁷³ *Etapas*, p.70.

ensemble au point que l'époux peut ironiser en affirmant qu'il doit la corriger par des coups de bâtons de ses erreurs. Indirectement, c'est la réponse à ces individualités démoniaques qui commence. C'est dans la deuxième partie *des Stades* "Propos sur le mariage en réponse à des objections" que l'époux va développer ses idées sur l'amour et sur le mariage.

Pour lui, le jeune homme veut penser l'amour. Certes, la réflexion peut s'exercer dans l'amour, cependant celle-ci ne portera pas sur sa spontanéité, mais sur sa réalité vécue, sa concrétion. En ce sens, c'est cette réalité qui devient objet de réflexion. Celle-ci, pouvant varier d'un milieu à l'autre, d'une époque à l'autre, conduira à rendre impossible une synthèse réflexive en ce qui concerne l'amour, à moins que ce ne soit dans une réflexion purement idéale.

C'est dire que tout effort pour penser l'amour devra être parcellaire, inachevé puisque ne l'épuisant pas dans son idéalité.

Avec l'amour, nous sommes en présence d'une spontanéité qui précède la réflexion, à l'image de l'immédiateté religieuse qui est acceptation d'une réalité, après épuisement de la réflexion portant sur le paradoxe.

Pour l'époux, la réponse à Constantin Constantius doit être claire et concise : la femme est l'égale de l'homme.

"Tout exposé plus détaillé de la différence entre le sexe, ou toute méditation sur la question de savoir lequel des sexes a la

supériorité, est une occupation intellectuelle oiseuse pour des fainéants et des célibataires”⁷⁴.

L'époux n'ignore pas la différence entre la masculinité et la féminité, mais, pour lui, elle éloigne de l'essentiel. Il peut parler de l'aspect esthétique de la femme : sa rondeur, sa sveltesse. Mais il ne la réduit en un objet esthétique, car il la mettrait à la portée de l'esthéticien qui n'est avide que de cette dimension de la femme.

D'autre part, c'est la beauté de la femme comme mère qui resterait inconnue. Cette beauté est faite de luttes, de combats quotidiens, de sacrifices. Aussi celle-ci appartient-elle à l'éthique en tant qu'ensemble d'actes existentiels.

En ce qui concerne Victor Eremita qui considère la femme comme un être faible, inférieur, il faut rétorquer que cette infériorité est voulue, choisie.

En effet, la femme se place volontairement en-dessous de l'homme. Cette attitude qui paraît une faiblesse, est en réalité une véritable force, car elle nécessite un effort. Cette force transparait encore dans son dévouement continuel. Qu'est-ce que le dévouement selon l'époux ?

“Sinon une manifestation cachée de force, qui s'exprime par son contraste, de même que par exemple le goût et le soin de sa toilette peuvent s'exprimer par une sorte de nonchalance, laquelle pourtant n'est pas la nonchalance comprise par tout garçon

74 *Etapas*, p.105.

boulangier ; de même par exemple que la production parfaitement mûre de l'esprit, due à beaucoup d'effort possède une simplicité qui pourtant n'est pas celle que tout normalien loue dans sa naïveté"⁷⁵.

Par ses attentions, l'ardeur qu'elle met à exécuter ces tâches jugées insignifiantes, la femme révèle sa force et se situe dans le réel, dans l'éthique, échappant ainsi à son destin d'être irréel selon Victor Eremita.

C'est en l'extrayant du milieu conjugal qu'elle devient un être fantastique, abstrait.

“C'est précisément, dit l'époux, parce que le mariage constitue la chose centrale que la femme, de même que l'homme, doit être regardée par rapport à lui, et toute question de sexe à part, toute considération à part, est galimatias et chose profane, car ce que Dieu a réuni, ce que l'existence a destiné l'un à l'autre, doit être uni dans la pensée. Si un homme s'avise à les séparer, il semble bien avoir l'avantage en se retournant contre la femme, mais il devient lui-même un personnage aussi ridicule, un individu, qui hautainement veut faire abstraction d'un rapport dans lequel l'a lié aussi bien que la femme”⁷⁶.

Le Marchand de modes peut lui aussi constater la tenacité, la persévérance, le sérieux de la femme en tant qu'épouse et mère, symbolisée par Schéhérazade dans la légende des Mille et une nuits.

⁷⁵ *Etapas*, p.121.

⁷⁶ *Etapas*, p122.

Si la femme s'oppose à l'homme par son immédiateté. Celle-ci est sa force selon l'époux. Dans le domaine religieux l'homme veut toujours user de la réflexion, la femme fait appel à l'immédiateté, et passe de l'esthétique au religieux. Elle n'a pas besoin de la médiation de la pensée. L'erreur du séducteur est de réduire l'immédiateté féminine à sa pure dimension sensuelle, ce qui lui permet de mieux s'en saisir.

La conscience de la faute n'entraîne pas forcément l'idée de péché. Socrate en est l'exemple. Il a conscience que le mal est en l'homme, mais il ne connaît le paradoxe. C'est dire que la révélation est indispensable à la compréhension correcte du péché. Avec le paradoxe on échappe à ce caractère incompréhensible du mal rencontré chez Camus dans *l'Etranger*, *le Mythe de Sisyphe* et chez Kafka dans *le Procès*.

CHAPITRE 2 : LE PARADOXE

un raisonnement est dit paradoxal, lorsqu'il aboutit à une certaine contradiction. Ainsi, affirmer par exemple : “le sage est infaillible, il n'est sujet à aucun trouble ; il est parfaitement heureux quelles que soient les circonstances...” est paradoxal.

Dans *les Pensées* (54-112 ; 55-111 ; 56-181 ; 130-420) Pascal parle de l'homme comme un être inconstant, incompréhensible. En effet, il allie deux aspects contraires à propos d'une chose : il rit et pleure d'une même chose, prend plaisir lorsque cela ne marche pas. Il y a là paradoxe.

Pour Kierkegaard, il ne s'agira pas avant tout de montrer qu'un raisonnement ou encore qu'un être, peuvent être paradoxaux, mais que le paradoxe est l'homme-Dieu.

Dans les *Miettes*, J. Climacus pose l'hypothèse d'un dieu dans l'histoire, afin de montrer ce qu'il y a de paradoxal dans un tel type de raisonnement. Dans *l'Ecole du Christianisme*, Anti-Climacus parle de l'homme-Dieu comme étant l'existant qui exige l'imitation.

Les Miettes s'interrogent sur la possibilité de fonder une félicité éternelle sur un fait historique. Lessing à cet effet est cité puisqu'il est celui qui répond à la question en disant qu'une telle attitude ne peut relever que d'un choix fondé sur une incertitude du fait que l'historique appartient au contingent. Pour J. Climacus, dans les *Miettes*, poser l'hypothèse d'un dieu dans l'histoire, c'est faire appel à

l'idée d'un choix fondé sur l'incertain. Ce genre de choix est rencontré dans le christianisme avec le Paradoxe. Aussi, J. Climacus s'empresera-t-il dans le *Post-scriptum* d'affirmer que l'idée énoncée dans les *Miettes* possède un "revêtement historique" : le christianisme.

Le choix lié au christianisme appartient selon J. Climacus au religieux B, c'est-à-dire, le religieux paradoxal. En effet, il est possible d'avoir un religieux de type A qui relèverait de l'immanence. Avec celui-ci, on ne dépasse pas l'humain. C'est le cas du paganisme ou encore du religieux chrétien où est absent le spécifiquement chrétien.

L'idée de paradoxe est dans le christianisme, car l'idée d'un dieu qui entre dans l'histoire est paradoxale du point de vue de la pensée. L'idée d'un dieu qui se fait homme est encore plus paradoxale. En effet, comment la pensée peut-elle admettre qu'un homme puisse se dire Dieu ? Comment Dieu peut-il être cet homme particulier ?

Ces idées sont un scandale pour la raison. Aussi Anti-Climacus dans l'*Ecole du christianisme* pose-t-il les deux sens du scandale : celui de l'élévation et celui de l'abaissement.

Affirmer que Dieu a pris l'aspect d'un homme particulier, de condition humble, qu'il a souffert, a été crucifié sur une croix comme un vulgaire brigand, est proprement scandaleux.

Affirmer qu'un homme particulier a osé se proclamer Dieu, et a agi en conséquence reste encore scandaleux.

Que des individualités croient en cet homme, au point de tout abandonner, de tout donner aux pauvres, n'ayant aucune attache temporelle, est encore un scandale.

Pour Anti-climacus, le scandale reste lié au Paradoxe et à la vie chrétienne.

C'est à cause de ce caractère scandaleux de la liaison entre le concept d'homme et celui de Dieu, que le Paradoxe est un écueil pour la raison. Il est ce qu'elle n'aurait jamais pu penser. L'union de ces deux concepts est le "soudain" que la pensée n'aurait imaginé. Anti-climacus affirme que c'est une nouveauté, mais il précise que celle-ci n'est pas semblable à celle des inventions techniques qui relèvent du temporel. Elle est la nouveauté paradoxale qui est folie pour la pensée, car un Dieu qui s'abaisse jusqu'à revêtir la condition humaine est incompréhensible pour la raison. Aussi, faut-il choisir, soit de croire, soit de se scandaliser. Pour Anti-climacus, le véritable rapport au christianisme n'est donc pas croire ou douter comme le veut la philosophie moderne, mais être scandalisé ou croire.

Se scandaliser, c'est refuser de croire l'impossible ; croire c'est accepter de faire le saut malgré le caractère scandaleux du fait. C'est dire que croire signifie aller au-delà du scandale. Tel est le sens de la parole du Christ : "Heureux celui pour qui je ne suis pas une occasion de scandale" (Luc 7, 25 ; Math. 11,6).

Pour Kierkegaard, en transformant l'idée d'incarnation en une réconciliation symbolique, Hegel supprime, abolit l'aspect scandaleux de cette union pour la pensée. Ce faisant, c'est l'hétérogénéité de

l'humain et du divin qui est ignorée. La possibilité pour la raison alors de s'étonner est évacuée, rendant de ce fait impossible le christianisme de même que la foi.

Maintenir la possibilité du scandale revient à préserver la transcendance d'une part, et de l'autre, l'idée de choix, en ce que la subjectivité est appelée à se déterminer par rapport à un fait. Kierkegaard utilisera le scandaleux comme un moyen d'éveil, afin de rendre attentif à son idée : la raison malgré ses prouesses doit reconnaître ses limites, qu'elle ne sait pas tout. C'est pour cela que le Paradoxe comme concept lui est présenté, afin qu'elle se heurte à cet absurdum de toutes ses forces. La finalité de cette confrontation sera de lui faire comprendre qu'elle ne peut comprendre.

Cela conduit le penseur danois à poser le concept d'Homme-Dieu, comme un concept négatif. L'incompréhension liée à celui-ci n'est pas temporaire, mais permanent. Dans le *Journal*, Kierkegaard écrit :

“Le paradoxe n'est pas une concession, mais une catégorie, une détermination ontologique qui exprime le rapport d'un esprit existant, connaissant à la vérité éternelle”⁷⁷.

Le fait d'avoir un concept négatif dans le domaine du religieux chrétien signifie pour Kierkegaard qu'en ce lieu, il faut croire.

Il s'agit pour lui de distinguer savoir et croire sans les opposer. Ce que vise Kierkegaard, c'est amener la raison à accepter le saut de la

77 VIII, A, 11 : *Journal*, p.93.

foi en s'appuyant sur ses propres possibilités. D'où l'absurde auquel elle doit se soumettre ne lui paraîtra insensé⁷⁸.

Kierkegaard à ce niveau n'innove pas. Il se situe dans le même registre que Leibniz, dans *la Théodicée*, qui affirme qu'il existe des vérités au-dessus de la raison, sans être contre elle. Il cite les cas de la trinité, des miracles et de la création.

La conséquence de cette idée de l'Homme-Dieu est : la foi ne peut plus dépendre d'une démarche rationnelle, les preuves de l'existence de Dieu ne peuvent être déterminantes. Le théologien, le sage comme le simple sont à égalité. A moins de dire que le privilège de celui qui a fait des études est de mieux voir les difficultés. J. Climacus dans *Le Post-Scriptum* dira :

“... Envisagé comme fruit des études mon privilège prête à rire et à pleurer. Mais ne te moque jamais de cette étude que je ne regrette pas non plus, puisqu'au contraire, elle a pour moi le plus de charme quand j'en souris pour me remettre alors avec enthousiasme au labeur de la pensée”⁷⁹.

⁷⁸ J. Climacus dans le *Post-Scriptum* précisera qu'il ne s'agit pas de n'importe quel absurde, mais de celui lié au paradoxe et conduisant la raison à prendre conscience de son impuissance et à choisir par elle-même. Ce n'est donc pas l'absurde camusien dans *l'Etranger* ou encore *le Mythe de Sisyphe* qui parle du divorce entre l'homme et le monde ; ce n'est pas encore l'absurde sartrien dans *l'Etre et le Néant* (IV^e partie, ch II et conclusion) qui met en relation l'homme et lui-même, et lui fait découvrir qu'il est condamné à être sans être sa propre raison d'être.

⁷⁹ *Post scriptum*, O. C. X, p.212

Cela nous conduit à dire que toute l'élaboration théorique kierkegaardienne, avec la pseudonymie et les écrits édifiants, ne peut être un avantage réel au point de vue de la foi. Cependant, ces écrits peuvent aider l'individu à être plus attentif à la foi et aux tâches qui y sont liées. Aussi les écrits kierkegaardiens sont-ils pour lui un moyen d'éducation personnelle, et indirectement pour celui qui veut le rationnel, une occasion de s'approcher du religieux.

L'Homme-Dieu n'est pas seulement une idée pour la raison, il est encore un existant. D'ailleurs, Kierkegaard de peur que le Paradoxe ne soit transformé en un simple concept, même négatif, avait dénoncé cette mode consistant à s'emparer d'un mot nouveau, à le colporter jusqu'à en faire un endoxon, c'est-à-dire, un lieu commun.

Le Paradoxe est un existant, car il est une subjectivité : le Christ. C'est un être historique qui veut être imité, et non être l'objet de discours abstraits. Anti-climacus, dans *l'Ecole du Christianisme*, va s'atteler à étudier la nature des rapports à cet existant qui est aussi le Modèle par excellence. Il affirme que la relation au Paradoxe est la volonté de lui ressembler en essayant autant que possible de l'imiter.

Anti-Climacus distingue l'imitation de l'admiration. L'imitation est cet effort de faire exactement comme un autre. Elle installe dans le réel.

Par contre l'admiration est ce rapport à l'autre où l'on ne veut pas être comme lui, on est seulement étonné avec plaisir de ce qu'il est. Il y a une certaine distance entre lui et moi. Sa vie m'est étrangère en réalité. Aussi n'interpelle-t-elle pas la mienne. Avec l'admiration,

l'intériorité n'est pas touchée. on pourrait affirmer qu'avec l'admiration l'intérêt à la subjectivité n'existe pas. Aussi pour Kierkegaard, celle-ci n'est-elle valable que pour "les gens bons à n'être que des spectateurs... à vouloir en masse prendre part"⁴ et non pour ceux qui veulent agir par eux-mêmes, en isolés.

Il est possible d'avoir une forme d'admiration en face du Paradoxe selon Anti-Climacus. C'est lorsque celui-ci est perçu sous l'angle de l'élévation uniquement, c'est-à-dire, celui de la gloire. Pour un tel admirateur, la question du salut par exemple est réglée par la mort du christ, il n'a plus rien à faire. C'est un acquis qui ne vient pas le "pousser" à changer personnellement.

L'admiration propre au croyant selon Anti-Climacus est celle où l'individu en relation avec le Modèle veut l'imiter, tout en reconnaissant que la ressemblance parfaite lui est impossible. Conscient de son imperfection, le sujet reconnaît la distance qui le sépare du Modèle. Aussi, le corollaire de cette admiration est-il l'adoration.

L'imitation est une façon d'objectiver l'idéal donné par le Paradoxe en tant qu'existant. J. Climacus dans la troisième partie du *Post-Scriptum* indiquera que la tâche de la subjectivité existante est l'objectivation.

Avec l'objectivation existentielle, la vie du sujet devient une construction personnelle, un art, tant il se met à modeler, à remodeler son exister afin d'être en adéquation avec son idéal. le Paradoxe en tant qu'existant introduit l'idée d'une présence concrète de l'Eternel

dans le temps. Ce dernier est pénétré alors d'un instant infini ou "atome d'éternité". Saint Paul l'appellera "la plénitude du temps" (Gal. 4,4). La conception du temps en subit un sacré coup. En effet, on ne pourra plus parler du temps comme une succession d'instantanés abstraits comme c'est le cas avec Platon dans le *Parménide* (156d).

Le temps comprendra un avant et un après l'instant infini. C'est dire qu'il va exister un passé, un présent et un futur.

J. Climacus, dans *Les Miettes* (chapitre V), s'interrogera sur le rapport au Paradoxe, avec la question de la contemporanéité : le disciple de seconde main serait-il défavorisé par rapport à celui qui a connu l'Homme-Dieu ? J. Climacus répond qu'ils sont à égalité, car en face du Paradoxe, il faut toujours choisir de croire. Chaque génération recommence le choix à son tour. La proximité temporelle en ce sens ne peut avoir qu'un avantage relatif : celui de pouvoir éveiller l'attention du sujet de façon plus directe, sans pour autant remplacer le choix. Avec l'instant éternel, nous avons l'hétérogénéité des divers instantanés. C'est la fin de la conception du temps comme écoulement d'instantanés homogènes comme c'est le cas avec le *momentum* latin. Un tel temps est vide; pour le comprendre, on ne peut qu'aller en arrière ou encore se souvenir comme dans le cas de la réminiscence.

Avec l'instant éternel enfin, c'est l'idée de choix qui intervient. En effet, il est question de se positionner face à cet instant paradoxal, et d'opter soit pour son bonheur soit sa damnation. C'est dire que le face à face avec le Paradoxe est déterminant quant à la possibilité de la réalisation de soi en tant que sujet théanthropique. La répétition constituera cette opération de réconciliation avec soi-même et avec l'Éternel.

CHAPITRE 3 : LA REPETITION

Repetere en latin signifie aller chercher de nouveau. Pour Kierkegaard, ce qu'il faut aller chercher c'est l'unité de la subjectivité. Se réconcilier avec soi-même est l'étape première de la répétition. Ne pas coïncider avec soi rend impossible toute répétition. Il s'agit d'être soi-même avant d'aller vers les autres. La seconde étape de la répétition sera de se réconcilier avec les autres.

Constantin Constantius dans la *Répétition* va présenter diverses formes de répétition : celle esthétique, celle éthique, et celle éthico-religieuse.

La répétition esthétique est la réconciliation de la subjectivité avec la nature. C'est le cas du poète romantique. C'est encore la réconciliation fondée sur la musique avec l'esthéticien dans *l'Alternative*. "Les stades immédiats de l'éros ou éros et musique". Le sujet à ce stade ne coïncide pas avec lui-même, car la poésie comme la musique, selon Kierkegaard, éloignent de soi. En effet, il y a une recherche qui s'effectue en dehors du sujet. C'est hors de lui qu'il cherche son essence.

La preuve que cette forme de répétition est négative est que le poète est un être malheureux. Il raconte souvent sa tristesse, et ses gémissements n'en finissent pas comme le montre Baudelaire dans *Spleen*. Et même s'il essaie de cajoler cette douleur comme le fait encore Baudelaire dans *Recueillement*, l'apaisement n'est pas obtenu.

Mieux encore, on^{ne} peut^{pas} repérer un certain remords comme le montre *Les Remords Posthumes* (v9 à 14).

La répétition éthique est la réconciliation de la subjectivité avec elle-même. Le modèle est Wilhelm dans la deuxième partie de *l'Alternative*. Il revient à lui pour se connaître en relation avec son épouse. A travers les échanges de tous les jours, il se découvre en même temps qu'il découvre l'autre. Ainsi l'amour partagé devient pour lui une occasion d'être lui-même en relation avec l'épouse. Les obstacles et les difficultés, les malentendus deviennent même des moyens de mieux se connaître. C'est ainsi qu'au fil du temps, regardant en arrière il peut apprécier la distance parcourue, et comment son épouse l'a aidé à devenir lui-même.

La répétition éthico-religieuse est celle kierkegaardienne car elle fait intervenir l'Absolu. C'est la réconciliation de l'humain avec le divin. Les exemples nous sont donnés avec Job et Abraham.

Job dans la *Répétition* après avoir tout perdu retrouve ses biens et se réconcilie avec l'Eternel auquel il n'avait jamais cessé de croire.

Abraham dans *Crainte et Tremblement* retrouve son fils après l'épreuve du Mont Moridja. Il se réconcilie avec Dieu, mais de manière tout à fait nouvelle. Si extérieurement rien n'est changé, intérieurement, il est devenu autre.

C'est dire que Job comme Abraham, après leurs expériences sont renouvelés de l'intérieur. Ils deviennent des "hommes nouveaux" par la rencontre avec l'Absolu. J. Climacus dira que le changement

intérieur est aussi important que celui extérieur chez un sujet. Mais cela, on n'y fait guère attention, car l'on est obnubilé par les changements extérieurs qui sont plus visibles, plus directs.

Avec la répétition éthico-religieuse, le sujet “renaît” du fait de sa rencontre avec l'Absolu. Ce faisant il accède à un autre ordre supérieur dépassant le fini. Saint Paul dira que la création n'est plus née de la chair et du sang, mais de l'eau et de l'esprit par la foi en Dieu (Rm 6,4, gal 2,16-20).

Cependant, il faut préciser que cette naissance nouvelle ne sera parfaite, selon Constantin Constantius, que dans l'au-delà, à cause du péché. Ce qui signifie que l'impossible sur terre sera réalisable dans l'éternité. C'est ce qui explique que Kierkegaard espère la réconciliation avec Régine dans l'au-delà.

C'est à cause de cette dimension religieuse de la répétition que Kierkegaard affirme qu'Heiberg n'a pas compris ce qu'était cette catégorie. Dans son compte-rendu de l'œuvre, Heiberg parle de la répétition dans la nature. Kierkegaard se fâchera et répondra dans *Une petite annexe par Constantin Constantius, auteur de la Répétition*.

“Nulle part, dit-il, ni dans la première, ni dans la seconde partie, il n'est question d'envisager la répétition dans la nature ; j'ai uniquement parlé de son importance pour l'esprit libre et individuel (...). La répétition est dans le règne de l'esprit”⁸⁰.

⁸⁰ La Répétition, O. C. V, p.218.

La composition de l'œuvre en deux parties pouvait prêter à confusion. En effet, dans la première partie, il était question de la répétition esthétique avec le théâtre, et aussi ^{du} avec le jeune homme qui vit dans le souvenir de son amour passé.

Dans la seconde partie, Constantin Constantius, dont le nom évoque l'idée de répétition, remet le même titre afin de montrer que c'est là la direction à suivre. Dans cette partie, la répétition est en rapport avec le religieux. Constantin Constantius se met à l'ombre et explique au jeune homme qu'il ne réalisera jamais le général, c'est-à-dire le mariage, car il n'a su faire le saut de la foi.

La répétition Kierkegaardienne par son lien au religieux ne saurait être assimilée avec celle nietzschéenne qui est répétition du même, et surtout n'est pas une transformation intérieure du sujet par l'Absolu. Avec Nietzsche, le rapport à l'Absolu est perçu sous l'angle de la dette installant la mauvaise conscience puisque l'homme ne peut payer la désobéissance d'Adam et le salut qui lui est donné par le Christ.

La répétition kierkegaardienne n'est pas encore celle freudienne qui vise le plaisir. Ainsi selon Freud dans les *Essais de psychanalyse*, l'adulte recherche la nouveauté dans le fait de répéter. Il pourrait être comparé à l'esthéticien de la première partie de *l'Alternative*. Ce dernier est *friand* de nouveauté au point que c'est l'"intéressant" qui attire son attention. Ce qu'il ne sait pas, c'est que le piquant, le nouveau est vite oublié, il ne marque pas le sujet.

Payne Knight, dans *Principles of Taste*, fustigera “cette curiosité colletante et inconstante, cette irritabilité tremblante de l'habitude qui ne saurait s'abaisser à la domestication de la réalité (...), mais qui est toujours intéressante en soi dans le plus animé et le plus brillant”⁸¹.

L'idée de répétition chez Kierkegaard repose sur le fait que l'homme est une synthèse : (corps-âme) et esprit, fini et infini. Anti-Climacus dans *la Maladie à la Mort* écrit :

“L'homme est esprit. Mais qu'est-ce qu'un esprit ? L'esprit est le Moi. Mais qu'est-ce que le Moi ? Le Moi est un rapport qui se rapporte à lui-même, ou cette propriété qu'a le rapport de se rapporter à lui-même ; le Moi n'est pas le rapport, mais le fait de se rapporter à lui (...). L'homme est une synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité (...). Une synthèse est un rapport entre deux choses. Ainsi envisagé, l'homme n'est pas encore un Moi”⁸².

La répétition est fondée en ce sens sur une conception de l'homme dont l'essence est une synthèse. Il doit réaliser celle-ci ou alors devenir malade. Il doit être ou ne pas être selon l'expression shakespearienne.

81 Note 20 pp.141-142 de l'œuvre de Edgar Wind *Art et Anarchie*, Paris, Gallimard, 1988.

Kierkegaard usera de l'"intéressant" pour captiver son époque avec "le Journal du Séducteur". Ce qui signifie que cette catégorie peut être un instrument méthodique.

82 *Maladie à la Mort*, o. c. XVI, p.171.

C'est dire qu'à l'homme incombe une tâche : devenir soi-même ou désespérer.

Anti-Climacus dans *La Maladie à La Mort* montre deux formes de désespoir : le désespoir conscient, le désespoir inconscient.

La forme consciente du désespoir est cet état où le Moi s'installe par refus de devenir esprit. Ce refus prend deux aspects : le refus par faiblesse qui est appelé désespoir-faiblesse ou désespoir-féminin, car il y a un manque de volonté. Le refus par défi, appelé désespoir-défi ou désespoir masculin, car le Moi veut être lui-même et ne renvoyer qu'à lui seul. Il ne veut pas être fondé.

La forme inconsciente du désespoir est cet état où le Moi ne sait pas qu'il doit devenir esprit. Il n'a pas conscience de la réalisation de son essence. Pour Anti-Climacus, c'est la forme la plus répandue. Elle est universelle. Dans le paganisme où le devenir esprit est ignoré ou encore dans le christianisme où le Moi n'est pas inquiet de son essence théanthropique, nous avons ce désespoir⁸⁵.

Puisque le Moi est plongé dans l'exister, il y a un rapport entre l'existence et la répétition. Pour Kierkegaard, de même que la répétition se fait en avant, l'existence se réalise non en arrière, mais en avant. C'est une erreur de croire que répéter, c'est revenir au passé.

85 Le terme d'aliénation n'est certes pas employé par Kierkegaard dans ses écrits, mais on pourrait se risquer à l'utiliser à l'égard du désespéré. En effet, il est celui qui est étranger à son essence. Cette aliénation ne saurait être identifiée à celle liée à l'Etat, à la nature, au monde, comme c'est le cas avec Hegel ou Marx. Aussi, la solution ne saurait-elle être une réconciliation avec la nature ou encore une révolution sociale.

Constantin Constantius en fait l'amère expérience en retournant à Berlin, croyant qu'il pouvait y revivre les mêmes moments que par le passé. Non seulement il trouve son hôte marié, mais encore il ne goûte plus aux choses de la même manière.

Parlant de la répétition sur le plan amoureux J. Climacus dans le *Post-Scriptum* dira qu'aimer, c'est renouveler quotidiennement l'instant premier. Ce qui signifie que l'amour se vit en avant. Il n'est pas concentration sur un instant passé. Constantin Constantius dira que la répétition est un "pain quotidien" alors que la réminiscence n'est qu'un refus d'avancer : elle est un "misérable viatique et un fruit tentateur".

Accepter de répéter chaque jour l'engagement premier nécessite un effort et même du courage, mais cela mûrit le sujet, l'approfondit, le métamorphose intérieurement. La répétition est ainsi créatrice d'un être nouveau. Cela le jeune homme *de la Répétition* ne l'a pas compris, aussi nous arrêterons-nous sur son cas.

Ce jeune homme est épris d'une jeune fille, mais sa nature mélancolique va transformer cet amour qui vient de commencer en un souvenir. Il aime celle-ci comme si elle était déjà morte. Son amour est déjà vécu comme un passé. En ramenant son amour au passé, il vouait celui-ci à la mort, car l'amour certes comprend la dimension du passé, mais ne saurait se réduire à cette seule composante. Il est un présent et un futur.

Le jeune homme va devenir malheureux, car il vit dans le souvenir, dans l'irréel. Il peut être un poète de l'amour, mais ne

deviendra pas un époux, car l'amour se vit dans le réel. En tant que poète, la jeune fille deviendra pour lui une réalité formelle, idéale et non un être réel, un alter-égo. Aussi, n'est-elle perçue, par lui, que comme une occasion, du fait qu'elle lui a permis de se découvrir poète.

Le jeune homme comprend qu'il ne deviendra pas un époux, à moins de croire qu'il le sera "en vertu de l'absurde". Mais il n'a pas le courage d'accepter cela. Il ne veut pas s'engager volontairement sur la voie de l'absurde. Il préfère "attendre un orage", c'est-à-dire, qu'une intervention extérieure vienne régler la situation.

Pour Kierkegaard, le Jeune homme n'a pas osé dépasser "les déterminations éthiques" et s'élancer jusqu'au "seuil du religieux". Il n'a pas eu le courage du saut mortel au-dessus de "70.000 brasses d'eau".

Aussi Constantin Constantius son muet confident va-t-il essayer de lui expliquer d'où provient son erreur, et ce qu'est une répétition véritable.

Constantin Constantius montre que la compréhension de l'impossibilité de son amour était un pas décisif, car le jeune homme était parvenu à la frontière du prodigieux, du miraculeux qui n'arrive qu'en vertu de l'absurde. Il était sur le chemin de l'idée, mais il n'a pas continué son cheminement. Constantin Constantius lui donne comme exemple Job, mais pour mieux le préparer à cette étape finale, il lui propose un plan pour retrouver sa bien-aimée.

Celui-ci consiste à se faire passer pour un imposteur aux yeux de la jeune fille. Ceci aurait pour finalité de les mettre à égalité puisqu'il ne serait pas le seul coupable. Mais le jeune homme n'en a pas le courage, et s'enfuit au dernier moment.

Constantin Constantius propose alors à la jeune fille un autre plan qui l'aiderait, elle, à rendre au jeune homme sa liberté afin de le sauver, car un mélancolique, le seul moyen de le libérer est de lui être infidèle. Mais la jeune fille s'attache davantage au jeune homme et tient à lui rester fidèle.

Ce double échec a pour finalité d'indiquer l'impossibilité de la répétition sur le plan du fini.

Le mouvement à effectuer sera de l'ordre de l'infini. Job est donc l'interlocuteur privilégié. Job est celui qui a tout perdu, et n'a pas cessé de croire qu'il retrouverait ce qu'il a perdu "en vertu de l'absurde", car il a confiance en l'Absolu. Les remontrances de ses amis n'ont pas ébranlé sa confiance, pour lui "l'Eternel a donné, l'Eternel a ôté, que le nom de l'Eternel soit béni".

Lorsque Job retrouve ses biens au double, il change intérieurement par cette épreuve. Il est devenu autre.

Le malheur du jeune homme est ainsi de ne pas oser la répétition sur le plan fini avec le plan ourdi par Constantin Constantius, mais encore la répétition sur le plan de l'infini.

Ce qui lui manque, c'est la persévérance face aux épreuves. Celle-ci lui aurait permis de s'élever à une sphère supérieure qui donnerait sens à ses souffrances, et surtout les relativiserait.

Constantin Constantius affirme que “dans le domaine religieux, il aurait alors épuisé tout ce que cette aventure comportait de terrible conséquence. La réalité se montrant sous un autre jour n'amènerait alors pour lui aucun changement essentiel, pas plus que le pis survenant ne saurait l'effrayer plus que précédemment. Il comprendrait alors, avec la crainte et le tremblement religieux, mais aussi avec foi et confiance sa conduite depuis le début, et la suite logique et obligatoire à observer, même si cette obligation impliquait l'absurde”⁸⁴.

La répétition est pour Kierkegaard un concept polémique, car il s'oppose au concept de médiation. Si la médiation (*Aufhebung*) est un terme allemand, donc étranger ; celui de répétition est bien danois, car tiré du langage populaire. Il caractérisera selon Kierkegaard la nouvelle philosophie danoise.

Celle-ci aura “les deux pieds bien plantés dans la vie affective”. André Clair dira que la répétition est la réaction du petit Danemark face à la puissante Allemagne⁸⁵.

Quel rapport est-il possible d'instaurer entre les catégories de péché, de paradoxe, de répétition ; et peut-on les hiérarchiser ?

84 *Répétition*, O. C. V. pp.95-96.

85 *Pseudonymie et Paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976, p.61.

Toutes ces catégories sont d'ordre polémique : le péché, le paradoxe, la répétition s'opposent à la médiation.

Le fait d'affirmer que le péché n'appartient ⁿⁱ à la science ni à la philosophie, signifie qu'il existe un domaine qui échappe à la raison. Le paradoxe, en maintenant les oppositions de façon radicale et indépassable, s'oppose à la synthèse de la médiation.

Si le génie de la langue allemande se trouve dans le terme "aufhebung", celui de la langue danoise serait à trouver dans le terme "répétition".

Il existe un entrelacement dialectique entre ces catégories au point qu'il est impossible de les séparer. Le Paradoxe donne la conscience du péché. Cette conscience est la condition de la répétition. Qu'on prenne l'une ou l'autre, elles s'interpellent inévitablement. Ce lien confirme le caractère dialectique de la pensée de Kierkegaard. Lui-même affirme que tout est dialectique dans sa démarche, et celle-ci est illustrée par la façon dont son œuvre entremêle des écrits appartenant à la littérature, *l'Alternative, les stades, la Répétition*, avec ceux relevant de la philosophie, *les Miettes, le Concept d'Angoisse*, et de la théologie avec les discours édifiants et *l'Ecole du Christianisme* qui ^{sont} une méditation sur des passages de la Bible. Ce qui conduit à dire que s'arrêter à l'une des parties est une erreur qui rend possible son intégration soit dans la catégorie des littéraires, soit dans celle des philosophes ou encore des théologiens. Il faut tenir le tout, pour bien comprendre la pensée Kierkegaardienne.

Un autre paramètre commun à ces catégories est qu'elles appartiennent à l'exister. Le péché n'est pas une idée, mais une conscience de la faute avec laquelle on vit. Le paradoxe est un existant qui veut être imité. La répétition est une catégorie de l'existence, car la reprise dans le réel de l'idéal choisi installe dans l'exister. Cette importance de l'exister entraînera Kierkegaard à la penser, et à en montrer les diverses possibilités avec la description des sphères de l'existence.

***SECTION III
INTERIORITE
ET REALITE***

RESUME DE LA SECTION III

Il s'agit dans cette section de montrer comment l'intériorité se construit par et dans l'exister. Kierkegaard ce faisant va s'atteler à décrire les diverses modalités d'existence que peut parcourir l'intériorité : les sphères esthétique, éthique, religieuse.

Afin de ne pas laisser croire que l'existence est une réalité abstraite, Kierkegaard va présenter des individualités existantes : Socrate, Don Juan Faust, Wilhelm, le Séducteur, le Quidam.

Chacune d'elles traduit à sa manière une forme d'intériorité. Cette variété de paradigmes traduit la seule façon de rendre compte de la multiplicité, de la complexité de l'existence. C'est ainsi que la dialectique mise en place par les pseudonymes sera nouvelle, car elle sera fidèle à l'exister et non à la spéculation.

INTERIORITE ET REALITE

Dans la *Répétition*, Constantin Constantius rapporte l'anecdote d'après laquelle les Eléates nient le mouvement, Diogène afin de prouver le contraire fit quelques pas en avant et en arrière. Il "estima avoir ainsi suffisamment réfuté ses adversaires"⁸⁶. Kierkegaard afin de montrer ce qu'est exister va présenter des individualités dans l'existence, car comme l'affirme J. Climacus dans le *Post-Scriptum* : "l'intériorité est la réalité".

La réalité est synonyme d'existence selon lui. Aussi, ne s'agit-il pas de la réalité extérieure naturelle ou encore de la réalité historique. Ce faisant, il n'est pas question avec lui de "... cette feuille brisée, verte et noire, cette feuille infinie qui montre dans sa blessure la profondeur de ce qui est" comme le croit le poète Yves Bonnefoy dans *L'Improbable*⁸⁷.

Il n'est pas question encore comme chez Hegel, de l'ensemble des événements historiques. Il s'agit de la réalité du sujet comprise dans l'histoire, où il se bat, lutte pour se réaliser. Dans ce processus, il peut rencontrer l'Absolu qui l'élèvera jusqu'à l'infini. C'est en ce sens que les œuvres romanesques *l'Alternative*, *la Répétition*, *les Stades* nous serviront d'appui, car elles montrent des individualités en proie aux

⁸⁶ *Répétition*, O. C. V. p.3.

⁸⁷ *L'Improbable*, Paris, Mercure de France, 1971, p.30. Voir l'article de Rémy Paindavoine "l'anxieuse lucidité d'Yves Bonnefoy" in *Etudes*, Octobre, 1992, pp.373-382.

difficultés de l'existence. Des individualités s'y débattent, pleurent, souffrent, confrontées qu'elles sont à l'expérience amoureuse.

L'ironie constituera notre point de départ avant la description des diverses sphères de l'existence, car elle est le thème introductif à l'existence. C'est d'ailleurs avec l'ironie que Kierkegaard commence sa production avec sa thèse en 1841 sur *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*. Dans la thèse XV, il dit : “tout comme la philosophie comme par le doute, de même une vie digne, celle que nous qualifions d'humaine, commence par l'ironie”.

CHAPITRE I : L'IRONIE

l'ironie se définit comme une raillerie qui consiste à dire le contraire de ce qu'on veut faire entendre.

Avec cette définition nous voyons au cœur de l'ironie la présence de la duplicité. C'est celle-ci, selon Kierkegaard, que Xénophon n'a pas perçue dans sa description de Socrate dans *Les Mémorables*. En effet, pour lui Socrate est un être innocent, inoffensif au point que l'on peut se demander pourquoi les Athéniens l'ont condamné. Xénophon n'a pas vu ce que recelait l'attitude de Socrate. Aussi, Kierkegaard affirme-t-il dans le *Concept d'ironie* qu'il a manqué "la situation". Pour illustrer son propos il prend l'image d'un tableau représentant le tombeau de Napoléon. Deux arbres y projettent leur ombre, et on ne voit rien à priori. Mais, le bon observateur voit entre les deux arbres, un vide, et tandis qu'il continue à regarder, Napoléon surgit lui-même de ce néant.

Xénophon n'était pas ce bon observateur, car s'il l'était, il saisirait l'idée à travers les répliques de Socrate. Il n'a pas eu selon Kierkegaard l'œil et l'oreille qui permettent d'aller au-delà de l'immédiat. Il se limite à l'apparence⁸⁸.

88 André Clair dira que les métaphores de la vue et de l'ouïe par leur rapport à la sensibilité constituent une voie d'entrée dans la compréhension de l'existence. "Kierkegaard et l'acte dialectique. *Analogie et dialectique*", *Labor et Fides*, 1982, p.166.

Pour comprendre l'ironiste, il faudra être un bon observateur du fait que chez lui "le phénomène n'est pas l'essence, mais est le contraire de celle-ci". Constantin Constantius dans la *Répétition* montre ce qu'est observer, dans sa relation avec le jeune homme qui se cherche saisi qu'il est par la passion amoureuse. Il instaure entre le jeune homme et lui une distance, mais celle-ci n'est pas la distanciation du psychologue moderne qui se tient absolument à l'écart, et vise l'objectivité.

Constantin Constantius est un observateur qui sympathise, c'est-à-dire, un confident intéressé par l'expérience du jeune homme, et qui tient à ce qu'il devienne lui-même.

Celui qui semble avoir compris l'attitude de Socrate est Platon selon Kierkegaard. En effet, Platon affirme dans *l'Apologie* (21a - 23a - 28) que Socrate a "quelque chose de divin". Mais pour Kierkegaard Platon s'est fourvoyé en idéalisant son maître. Celui qui se rapproche le plus de l'idée développée par Socrate est Aristophane dans *les Nuées*. Pour Kierkegaard, en parlant de Socrate comme un être bizarre (atopotatos), Aristophane soupçonne que Socrate cache quelque chose. D'autre part, en le montrant dans ses activités quotidiennes, il l'installe dans le réel, même si les descriptions qu'il donne visent à montrer son aspect comique. Dans la thèse VII du *Concept d'ironie*, Kierkegaard dira : "Aristophane parvient très près de la vérité dans son portrait de Socrate".

Les raisons donc du retour à Socrate sont que l'ironie introduit la duplicité qui rend présent la subjectivité. D'autre part, elle installe dans l'exister, dans le réel.

La duplicité intéresse Kierkegaard car étant un mélancolique, il a dû recourir à celle-ci. Mais l'idée à développer est la suivante : la subjectivité est maître⁸⁹ de ses actes au point qu'il peut y intégrer une part d'ambiguïté.

La question qui se pose alors est la suivante : la possibilité de la duplicité peut-elle rendre possible la connaissance de l'essence ? Autrement dit, est-il possible de dire quelque chose de l'ironiste ?

Pour Kierkegaard face à l'ambiguïté, la compréhension directe n'est plus recevable. Il faut procéder autrement, c'est-à-dire de façon indirecte. Il faut s'atteler à une combinaison de tous les gestes, des paroles de l'ironiste pour parvenir à son idée. Ce qui signifie que l'arrêt sur l'existence est nécessaire.

Ce "calcul combinatoire" ne pouvant épuiser au cours de l'acte les instants de peur, de crainte, de regret qui les accompagnent, laissera une part d'insaisissable. C'est ainsi que l'ironie comprendra l'idée de secret.

Pour Kierkegaard, cette idée de secret est fondamentale, car elle signifie qu'aucune formule abstraite ne saurait épuiser l'essence de l'être dans sa globalité. Il existera d'une certaine façon une part d'intériorité dans le sujet qui n'est pas reproduite par le discours, d'autant plus que l'existant se construit dans le devenir⁸⁹.

⁸⁹ L'ambiguïté qui jusque là était perçue comme un défaut de la pensée ou de l'action par la philosophie classique va devenir pour la philosophie existentielle, la marque des faits humains. Elle renseigne sur la complexité de l'exister. Cette dimension propre à l'existant sera mise en exergue par Simone de Beauvoir dans *Pour une morale de l'ambiguïté*. (Paris, Gallimard, 1947) et Maurice Merleau-Ponty dans *Humanisme et Terreur*, (Paris, Gallimard, 1947).

L'ironie n'est pas seulement un concept qui servirait à rendre possible le secret ; elle est aussi un style de vie. L'ironiste dans sa volonté de maintenir une dualité dans ses manifestations installe certes la contradiction, mais encore possède un style de vie. Il élabore, construit toute son existence autour de son idée. Il la maîtrise, la domine, la soumet à cette idée. C'est dire qu'avec l'ironie, nous entrons dans la vie personnelle. L'ironie est encore un concept polémique, car elle sert à dénoncer une pratique. Socrate l'utilisa contre les Sophistes, Kierkegaard contre le Système hégélien. Dans *le concept d'ironie*, il se rapporte ironiquement à la philosophie hégélienne. En effet, il fait semblant d'être hégélien dans sa démarche, alors que c'est vers une dialectique duelle qu'il s'oriente.

L'ironie servira à combattre les prétentions de la subjectivité dans sa volonté de s'absolutiser. Elle lui montrera qu'il faut savoir rire de soi et de ses productions ; qu'il ne faudrait pas se croire indépassable. Nicolas Notabene, dont le nom montre qu'il y a quelque chose à retenir, le rappelle avec *les Préfaces* qui sont un ensemble de préfaces pour des livres fictifs. Cela signifie que le véritable sérieux est d'écrire en vue du divertissement. Le sérieux comprend une part de comique. Il est une synthèse. Celui qui ne sait pas cela est tragique parce que trop sérieux, et ce faisant devient comique par cet attachement exagéré à ce qu'il fait. Pour Kierkegaard, toute entreprise humaine doit être perçue comme un effort continu, c'est-à-dire, une œuvre par essence toujours inachevée. Cette conception est à l'opposé de celle des faiseurs de systèmes qui clôturent, ferment toute possibilité future.

Kierkegaard se rapproche à ce niveau de Nietzsche dans la *Généalogie de la morale* (troisième dissertation) qui disait de Wagner qu'il aurait été un grand tragique s'il avait considéré sa propre personne et son art avec ironie. Dans *le gai savoir*, il ajoutera même qu'il faut se méfier de l'esprit sérieux, c'est-à-dire, de cet esprit qui veut que pour bien penser, il ne faudrait pas le rire, la gaieté.

C'est parce que l'ironie est un instrument contre l'orgueil, la suffisance, qu'elle est précieuse et utile. Elle peut devenir ainsi un véritable moyen d'éducation si on la connaît bien. Dans *le Concept d'Ironie*, Kierkegaard écrit :

“L'ironie limite, finitise, restreint et, de ce fait, crée la vérité, la réalité, le contenu ; elle corrige et châtie, donnant aussi de la tenue et de la consistance. (...) Si l'on ne comprend rien à l'ironie et que l'on reste sourd à ses murmures, l'on manque eo ipso de ce que l'on pourrait appeler le commencement absolu de la vie personnelle ; on manque alors d'un facteur momentanément indispensable à la vie personnelle : de ce renouveau, ce bain de jouvence, baptême purificateur de l'ironie qui sauve l'âme d'avoir sa vie dans la finitude quand bien même elle y vit avec énergie et rigueur ; l'on ignore la fraîcheur et la force que nous offre l'ironie quand, par une atmosphère étouffante, l'on tombe la veste pour se plonger dans les flots de cette ironie, non certes pour y rester, mais pour se revêtir, régénéré, heureux et léger”⁹⁰.

90 *Concept d'ironie*, O. C. II, p.291.

Quel est alors le sens de cette ironie mordante que l'on rencontre chez Kierkegaard, et qui fonctionne dans sa polémique avec "le Corsaire", journal satirique ?

Pour le penseur danois, il est possible afin de rendre attentif de choquer l'autre. Cette ironie est circonstancielle. Elle n'est pas permanente.

Dans un contexte où tous se disent chrétiens, sans se demander s'ils le sont vraiment par leur vie, il faut, afin de les réveiller de l'illusion, les choquer.

Le souci premier n'est pas de blesser l'autre, mais d'attirer son attention. c'est sous ce rapport que Kierkegaard affirme qu'un époux peut être ironique à l'égard de son épouse à propos de ses formes.

C'est le changement chez autrui qui est visé, non sa destruction. Les pseudonymes par leur mode de communication indirecte auront ce souci de l'autre puisqu'ils l'appelleront à choisir personnellement.

Dieu lui-même, selon Kierkegaard, invite l'homme et ne l'oblige à venir vers lui. Et toute sa grandeur se voit dans cette liberté qu'il donne à l'être humain.

"L'incompréhensible, dit Kierkegaard, c'est que l'omnipissance n'est pas seulement capable de produire le plus imposant de tout, la totalité visible de l'univers, mais de produire la chose la plus frêle de toutes : un être indépendant vis-à-vis d'elle.

C'est que l'omnipissance, qui peut traiter le monde d'une main si lourde, peut en même temps se faire si légère que la créature reçoit l'indépendance"⁹¹.

91 VII, A, 181 ; *Journal*, II, pp62-65.

Pour Kierkegaard, aimer c'est rendre libre et non emprisonner. Celui qui ne comprend pas cela est le Séducteur qui domine l'autre par ses combines afin de le rendre dépendant.

Dans *le Concept d'ironie*, Socrate est qualifié d'éroticien au plus haut degré en ce qu'il attire les jeunes et par la suite les lâche sans avoir assouvi les désirs suscités. Pour Kierkegaard, Socrate est un éroticien sur le plan intellectuel, c'est-à-dire qu'il vise l'idée. Celui qui n'a pas compris cela est Alcibiade qui veut l'aimer directement dans *Le Banquet* (222b).

Cet intérêt porté à autrui est visible dans *les discours édifiants*. Ces derniers sont écrits afin de rendre attentif au véritable discours religieux. Ce qu'il visent, c'est le réveil. C'est ainsi qu'Anti-Climacus, dans *la Maladie à la Mort*, distingue ce qui est "édifiant" et ce qui est "pour l'édification". Le premier est celui du génie qui rapporte tout à lui. Il se fonde sur ses propres capacités. Le second rapporte tout à Dieu même si le sujet intervient.

Kierkegaard situe sa production à ce second niveau. Il est certes un génie, un poète-dialecticien mais il remet le résultat à la Providence.

Jeanne Hersch dira, avec exactitude, qu'avec Kierkegaard, il n'est pas question de réussite, de succès au sens du fini⁹².

Ce qui fait, selon Kierkegaard, que la philosophie, principalement celle hégélienne, n'aime pas l'édifiant, c'est qu'elle n'a pas tellement le souci de la transformation de l'autre, du changement de son intériorité. Anti-Climacus dans *l'Ecole du christianisme* affirmera que viser l'édifiant, c'est porter un intérêt à la subjectivité.

⁹² Jeanne Hersch, *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard, 1966, pp.289-290.

Si l'ironie prend une dimension positive dans la première partie de la thèse, dans la seconde, avec l'ironie romantique, Kierkegaard montre son aspect négatif. Lorsque l'ironie devient un moyen de rire de tout, de se moquer de toutes les valeurs établies, comme c'est le cas avec Schlegel dans *Lucinde*, alors il faut la rejeter⁹³. En effet, on en arrive à un mépris, un dédain du général. Ce qui donne l'impression à la subjectivité qu'elle peut "tout lier ou délier" à sa guise. Ce sont les cas d'ailleurs de Tieck et Solger⁹⁴. Le premier avec sa poésie veut reconstruire le réel qu'il trouve "chaotique". Il veut un univers sans incohérences, sans dysharmonie. Ce à quoi il aboutit est un monde irréel qui l'installe dans la rêverie.

93 F. Schlegel. (1772-1829) écrivain allemand né à Hanovre, un des fondateurs de l'école romantique allemande. Il fonda avec son frère August Wilhelm la revue *Athenaëm* (1798-1800) et forma le cercle romantique d'Iena avec Tieck, Novalis, Wackenroder et Schelling. Il créa encore la revue *Europa* à Paris (1803-1805). Il est le théoricien du premier romantisme sous l'influence de Fichte, il élaborait une théorie de la création artistique qui voit dans l'ironie le gage de la liberté d'esprit du poète. ainsi dans *Lucinde* (1799) où se mêlent les genres littéraires les plus divers, il prétend "se réserver le privilège d'une charmante confusion", tout en parcourant "tous les degrés de l'humanité, de la sensualité la plus exubérante à la spiritualité la plus spiritualisée". En 1808, après un voyage d'études à Paris (1802-1804) il publia son ouvrage *sur la langue et la sagesse de Indiens*.

94 Ludvig Tieck : écrivain allemand (Berlin 1773-1853). Ses premières œuvres sont un écho du *sturm und Drang*. (*Histoire de William Lovell* 1795-1796). Sous l'influence de Friedrich Schlegel et de Wackenroder (son ami), il devient un des membres les plus actifs du groupe romantique d'Iena. Son Lyriome musical et sa virtuosité dans le maniement de l'ironie s'expriment dans ses contes populaires à thèmes médiévaux : *Le Fidèle Eckhart* (1791) ; *Le Chat botté* 1794 *Le Blond Eckbert* 1797 ; dans ses romans dont *les Pérégrinations de Franz Sternbald* 1798 ; dans ses tragédies dont *Vie et mort de Sainte Geneviève*. 1800.
Solger K.W.F. : écrivain allemand (1780-1819), attiré par la philosophie, il s'intéressera particulièrement à Kant et à ses disciples. Il fut surtout marqué, et parfois de manière ambiguë, par la philosophie hégélienne.

Le second dans ses recherches esthétiques et métaphysiques affirme qu'il est possible au sujet de nier de façon absolue le fini comme réalité pour accéder à une autre, construite par la pensée. Cette seconde réalité sera considérée comme la seule vraie.

Cette "subjectivité à la seconde puissance" n'est pas recevable, car elle fait dépendre toute la réalité de son Moi ; d'autre part, elle ne respecte pas le réel en tant qu'ensemble de faits objectifs. Ce qui manque à une telle subjectivité est la capacité de recevoir, c'est-à-dire de prendre les faits historiques tels qu'ils sont, de ne pas les manipuler. Au lieu de saisir la réalité donnée comme une tâche, c'est-à-dire comme un don légué par les autres et à continuer, on préfère la soupçonner ou encore la transformer en mythe, en conte, en légende. Ce que Kierkegaard a à l'esprit est le Paradoxe en tant que fait historique. Ne pas le prendre comme fait historique, c'est perdre l'occasion de s'y arrêter et de pouvoir déclencher le scandale. Kierkegaard vise indirectement un penseur comme David Strauss qui venait de faire paraître un ouvrage sur la vie de Jésus et dans lequel il affirme que les apôtres ont fait de ce dernier un mythe.

Celui qui sait recevoir est Tobie (livre de *Tobie* ch7) il accepte Sara comme épouse alors qu'elle venait de perdre sept maris après le premier soir. Il fait confiance à l'autre et à l'Autre.

L'ironie en tant que style de vie installe dans le réel à tel point qu'elle occupera une place dans la description des stades de l'existence par J. Climacus dans le *Post-Scriptum*.

Elle se situe entre l'esthétique et l'éthique comme l'humour se situe entre l'éthique et le religieux.

CHAPITRE 2 : **LES STADES DE L'EXISTENCE**

Un stade est une période dans le développement d'un être. Pour Kierkegaard, la subjectivité dans son cheminement pour se connaître et devenir elle-même, traverse plusieurs étapes. Ce qui signifie que son évolution peut être saisie et décrite suivant les diverses phases traversées. Chaque phase constituera une réalité autonome puisqu'elle possédera ses propres règles, ses propres normes. C'est ainsi que l'on peut dire que chaque stade de l'existence est une sphère d'existence, en ce qu'une sphère est une réalité fermée sur elle-même.

Cette autonomie fait qu'il ne peut y avoir un passage continu d'une sphère à une autre dans cette évolution de la subjectivité. C'est dire qu'entre les sphères il sera question de discontinuité, au point que J. Climacus parlera de saut. Nous avons une dialectique de la rupture. Que représente la sphère esthétique ?

C'est la conception de la vie où c'est le plaisir seul qui compte. L'individu refuse d'en laisser échapper une seule parcelle. Pour lui toutes les possibilités doivent être réalisées pour obtenir cet objectif. Les plaisirs sensuels comme intellectuels sont visés. Le credo de l'esthéticien est "alterner sans cesse les sols". Ce faisant, il est sans cesse aux aguets, guettant la moindre occasion de jouir. Que représente la sphère éthique ?

C'est la conception de la vie où l'individu se donne une règle de conduite. Le but de sa vie est d'obéir à celle-ci, de s'y conformer. Il

possède un devoir qui rend son existence cohérente. Il s'affirme comme un être libre, car c'est lui-même qui s'est donné cette loi et y souscrit sa volonté. Le sujet moral kantien appartient à cette sphère. Que représente la sphère religieuse ?

C'est la conception de la vie où l'individu accepte d'être fondé par un Autre qui se situe en dehors du fini. Ce n'est pas l'autonomie absolue. Pour cet individu la référence n'est pas le fini, même si celui-ci n'est pas rejeté. Il répond à une autre exigence dépassant le fini.

L'ironie est une zone-frontière entre l'esthétique et l'éthique, car elle est une possibilité de vie où l'individu montre qu'il a compris une idée, mais en rend compte par un comportement ambigu. Il use de la tromperie, de la ruse. C'est une phase de transition, car s'y arrêter, s'y figer est démoniaque. De temps à autre, on peut recourir à l'ironie pour attirer l'attention, mais son usage doit rester circonstanciel. Ceci montre que l'ironiste d'une certaine façon appartient à l'esthétique par la tromperie, mais de l'autre relève de l'éthique par l'effort qu'il met à actualiser dans le réel son idée. J. Climacus dira à cet effet qu'il fait "la synthèse de la passion éthique qu'accentue infiniment dans l'intériorité le Je rapporté à l'exigence éthique"⁹⁵.

L'humour est aussi une zone-frontière, car il se situe entre l'éthique et le religieux. Il est une possibilité de passage comme l'ironie. Il peut être comparé à la position de Jean Baptiste dans l'Évangile : il n'était qu'un précurseur préparant la venue du Messie. Comme l'ironie, la conception de la vie sous l'angle humoristique est passagère. Ce qui signifie que cette position n'est pas auto-suffisante.

⁹⁵ *Post-Scriptum*, O.C. X, pp.189-190

La conception humoristique de la vie est celle où le sujet a compris qu'il existe une contradiction dans l'exister grâce à l'idée de faute. Il ne s'arrête pas à une faute particulière, mais à la faute dans sa totalité. Ce faisant, il vit en son for intérieur ce déchirement lié à la conscience de l'imperfection humaine. Son attitude est proche du religieux, selon Kierkegaard, dans lequel il est affirmé que l'homme est essentiellement pécheur.

L'humour est supérieur à l'ironie, car il est inquiétude, déchirement lié à la conscience de la faute qui conduit à l'humilité. L'ironie est égoïsme auto-suffisance et surtout tranquillité de la conscience. En effet, l'ironiste se croit souvent le libérateur de l'autre par son action. Il est fier de son œuvre, et parfois en arrive à un certain orgueil.

Si l'humour est proche du religieux, il n'est pas le religieux. En effet, le défaut de l'humoriste est de transformer son idée en une occasion de plaisanterie. Pour lui, l'imperfection de l'homme prête à rire, surtout dans son intention à vouloir se transcender. L'humoriste en arrive ainsi à relativiser tout l'effort humain, et même toute la réalité. Le modèle de cette attitude est Hamann selon Kierkegaard. L'humour ne peut se comprendre que dans un contexte culturel où l'idée de faute existe. Aussi Kierkegaard dira-t-il que l'humour a été créé par le christianisme. Quel rapports peut-on mettre entre ces divers stades de l'existence ?

Chaque stade constitue une sphère comprenant une variété de réalisations propres sans être pour autant complètement fermé à l'autre. Ainsi dans la sphère éthique, nous retrouvons une dimension

esthétique avec la possibilité de la tromperie. En fait l'éthicien peut être un ironiste.

Le religieux peut être un humoriste, c'est-à-dire parler de façon parfois assez désinvolte du péché, afin de montrer la liberté du sujet.

Entre les diverses sphères, il y a un lien, un point de jonction, mais le passage nécessite toujours un saut.

Essayons d'étudier à travers quelques paradigmes les formes d'intériorité que peuvent présenter les diverses sphères d'existence.

Pour la sphère esthétique nous choisirons Don Juan, Faust et le Séducteur. Don Juan et Faust représentent les idéalités sensuelle et intellectuelle. Ces deux figures mythiques montrent dans sa perfection ce que peut être l'absence d'intériorité.

Le séducteur représente la possibilité de l'intériorité en rapport avec le réel, puisque les deux mythes montrent l'idéalité que, peut-être, nul homme ne saurait atteindre.

Pour la sphère éthique nous choisirons Wilhelm ou B. En tant qu'époux, il montre comment l'amour l'a conduit à avoir une intériorité.

Pour la sphère religieuse dont les modèles sont Abraham et Job, nous choisirons un paradigme qui est un contre-exemple : Le Quidam *des Stades*. Il est une individualité qui se rapproche du religieux sans l'atteindre par sa faute. Ce mauvais exemple permet de mieux voir le

chemin à parcourir de façon indirecte. Le thème de l'amour sera le moyen par lequel tous ces paradigmes entreront en relation avec la question de l'intériorité. L'amour pour Kierkegaard est un moyen de se connaître par la rencontre de l'autre. Il n'est pas ce moment de dépravation comme le veut l'époque avec Scribe qui le déprécie dans les *Premières amours* ou encore Schlegel dans *Lucinde*⁹⁶.

D'autre part, l'amour en tant que relation vécue installe dans le réel. Ce qui conduit à ne plus recevoir cette conception qui en fait une réalité pensée, et installe dans "un climat idéal".

L'amour, en réalité, est présent, car le christianisme est une religion d'amour. L'histoire de l'homme et de Dieu est une histoire d'amour. Dieu se fait homme avec l'incarnation par amour. Il ne répond pas au principe d'ordre ou de raison suffisante comme le voudrait Leibniz. Kierkegaard prend l'image du Roi qui aime une jeune fille et prend l'initiative d'aller vers elle. "C'est lui, dit-il, qui nous a aimés en premier et de notre premier maître qui en nous aimant nous enseigne l'amour, afin que nous puissions l'aimer"⁹⁷.

Il enseigne l'amour en montrant que c'est un don total de soi pouvant conduire jusqu'à la mort. Ce qui signifie que de la part de l'homme il est attendu qu'il accepte d'aimer l'Absolu plus que ses capacités intellectuelles, sensuelles. Telle est l'exigence. C'est en raison d'ailleurs de ce caractère absolu de l'amour auquel le divin soumet que

96 E. Scribe (1791-1861) auteur dramatique français, né à Paris. Il est l'auteur de comédies d'intrigues (*Bertrand et Raton*, *le Verre d'eau*) et de livrets d'opéras-comiques : *La Juive*, *les Huguenots*, *la Favorite*, *l'Etoile du Nord*.

97 VIII, A,98 ; *Journal*, II, p.109.

Kierkegaard estime que dans le rapport à Dieu, le mariage n'est pas une nécessité, ou encore ce qui plaît le plus à Dieu comme le pense l'époque. Pour lui, "le mariage t'est permis, le christianisme le bénit, mais jamais il n'oublie la place réservée aux existences plus décidément religieuses. Autrement, on devrait en bonne logique faire objection à Paul de n'avoir pas été marié"⁹⁸.

le célibat est une possibilité dans la relation à Dieu, comme le mariage l'est. Et, pour Kierkegaard, "La religion a toujours besoin des célibataires", surtout en ce moment de sacralisation du mariage, posé comme règle générale.

Le célibat n'est pas un mépris de la femme ou un rejet du mariage, mais, un souci plus aigu de l'idée : l'amour divin. Il n'y a pas d'opposition entre l'amour des autres et celui de Dieu, puisqu'aimer Dieu et l'autre sont une seule et même chose.

"Celui qui voit son frère dans le besoin, dit Kierkegaard, et ferme son cœur-oui, il ferme du coup aussi la porte à Dieu. L'amour de Dieu et l'amour du prochain c'est comme deux portes qui s'ouvrent en même temps, et ainsi il est impossible d'ouvrir l'une sans ouvrir l'autre, et impossible de fermer l'une sans fermer en même temps l'autre"⁹⁹.

Nous remarquons que le thème du malheur accompagne souvent celui de l'amour : les paradigmes choisis dans leur majorité sont malheureux. C'est que pour Kierkegaard, l'époque a oublié que la

98 IX, A, 237 ; *Journal*, II, p.505.

99 X, 3, A, 739 ; *Journal*, IV, p.199.

souffrance est une composante de l'amour. L'amour comprend un moment heureux, mais aussi un moment de souffrance. Telle est la dialectique correcte de l'amour. Le malheur qui habite l'amour, selon lui, n'est pas un obstacle extérieur, c'est-à-dire, un empêchement venant par exemple des parents comme c'est le cas avec Roméo et Juliette. Cette conception est esthétique et fait du malheur une réalité extérieure au sujet. Le malheur tel qu'il le conçoit vient du sujet lui-même. C'est lui qui se rend malheureux. C'est de sa faute. Tels seront les cas du jeune homme de la *Répétition*, du Quidam dans *les Stades* (troisième partie).

En raison de ce caractère dialectique de l'amour, le poète qui ne fait que chanter la passion amoureuse, est un ignorant de l'amour. Celui qui en fait aussi un malheur absolu est aussi un ignorant.

Le thème du malheur trouve son origine dans la relation qui unit l'homme à l'Eternel. Si la foi est la possibilité de la bonne entente, cependant cette relation comprend une part de souffrance. Pour Kierkegaard l'amour divin rend l'homme malheureux au sens du fini à cause de son exigence.

“Peut-être diras-tu : Mais c'est pourtant Dieu lui-même qui a créé le monde avec toutes ses beautés et ses joies, n'est-ce pas une contradiction qu'alors le christianisme vienne tout changer en péché et nous tendre l'exigence de mourir au monde ?

A cela, en un sens, je n'ai rien à répondre, ce point-là ne me regarde pas. S'il reste établi que c'est ce qu'enseigne le christianisme, je n'ai rien à faire avec pareilles objections”¹⁰⁰.

100 X, 4, A, 260 ; *Journal*, IV, p259

Ce qui intéresse Kierkegaard, ce n'est pas d'épiloguer sur le bien-fondé d'une telle exigence, mais d'indiquer qu'entre le christianisme et le monde, il y a une différence dans les exigences ; qu'il y a même une discontinuité. Pour bien le montrer, il affirme que pour le fini, aimer celui qui vous aime est acceptable ; détester votre ennemi est compréhensible. Pour le christianisme, aimer quelqu'un parce qu'il vous rend heureux est égoïsme ; il faut aimer son ennemi. Cette conception de l'amour est supérieure, car elle élève l'homme à un ordre supérieur. Ce qui, certes, introduit en l'individu une crise, mais celle-ci est salvatrice, car elle lui montre qu'il peut se dépasser et atteindre une vision nouvelle de l'amour.

Don Juan est celui qui veut aimer, mais toutes les femmes à la fois. Il ne fait pas de différence entre elles : pour lui, seule la féminité compte. Il est capable de transfigurer les différences par sa passion ; les vieilles sont rajeunies, et les laides embellies. Autour de lui, toutes les femmes se sentent à l'aise, elles sont joyeuses, rient et se croient aimées. En réalité, Don Juan n'aime pas selon Kierkegaard. Il aime aimer, c'est-à-dire, éprouver ce sentiment par le moyen de la femme de façon égoïste. Il n'aime pas l'autre en réalité, il se sert de lui comme une occasion de jouir égoïstement. La femme qui ne comprend pas cela est Dona Elvire qu'il a fait sortir du cloître, et qui le poursuit, pensant pouvoir l'avoir pour elle toute seule. L'autre n'est pas pour Don Juan un alter ego, mais un moyen. Ce faisant, l'amour n'est pas pour lui une possibilité de rencontrer l'autre, de le connaître, et de se connaître. Ainsi, Don Juan en arrive à ignorer ce qu'est la femme, même s'il les collectionne, même s'il passe sans cesse de l'une à l'autre. On dit qu'il aurait fait 1003 conquêtes. Ce nombre impair montre le caractère infini de ses conquêtes, mais aussi la dimension comique,

puisqu'après tant de prouesses il ignore l'autre. Plus grave encore, Don Juan ne se connaît pas lui-même. En effet, il est hors de lui-même puisqu'il se cherche dans la femme qu'il ignore. Aussi Kierkegaard dira-t-il que Don Juan est un être malheureux, triste, même s'il sourit et qu'il est toujours entouré de créatures souriantes.

Don Juan rate l'intériorité, car l'amour n'est pas pour lui un lieu de connaissance de soi, du fait qu'il ne veut s'arrêter, se limiter. Le choix d'aimer une femme et d'essayer de la connaître aurait pu l'aider à se connaître et à avoir une intériorité. En refusant le choix Don Juan méconnaît l'effort lié à la fidélité du choix et qui approfondit le sujet. C'est la souffrance qui creuse et mûrit le sujet qui n'entre pas en compte avec lui. Pire encore, c'est l'inquiétude intérieure qui est inconnue. Don Juan est sur le plan de la sensualité l'absence parfaite d'une quelconque possibilité d'intériorité.

Faust aussi veut aimer, mais une seule femme, contrairement à Don Juan. Seulement pour lui, il ne s'agit pas d'aimer l'autre, mais soi-même. Ce qu'il aime ce sont ses propres capacités intellectuelles. Il est comme le jeune homme *des stades* (première partie : "In vino veritas") qui préfère aimer ses idées plutôt que la femme, parce que l'amour est un sentiment contradictoire qu'il ne veut assumer. Il veut jouir comme Don Juan, mais de ses possibilités. Aussi la femme n'est-elle qu'un moyen de satisfaire ce désir. Mais, si Don Juan est l'immédiateté pure, Faust ajoute à celle-ci la réflexion. Ce faisant, il est un personnage plus complexe et plus ambigu. C'est à cause de la réflexion qu'il est un séducteur au sens véritable, car la séduction est toujours accompagnée de réflexion. Don Juan n'en est pas un, en réalité, même s'il attire grâce à sa libido et qu'il en jouit.

Avec lui, il s'agit plus de tromperie que de préméditation. C'est la puissance même de sa sensualité qui dupe ses victimes, mais il n'y a aucune préparation préalable. Ce qui fera dire à Kierkegaard :

“Si donc, je persiste à appeler Don Juan séducteur, ce n'est nullement parce que je vois en lui un rusé compère ourdissant ses intrigues, un malin qui suppute les effets de ses machinations : il trompe par le génie propre de la sensualité dont il est pour ainsi dire l'incarnation”¹⁰¹.

Faust dans *Crainte et Tremblement* (Problème III) est en train de séduire une jeune innocente : Agnès. Il suscite en elle par de belles paroles des sentiments inconnus. Elle voit en lui ce qu'elle recherchait depuis longtemps. Aussi s'abandonne-t-elle entièrement, lui donnant toute sa confiance. Faust sait alors qu'il a atteint son but : se faire aimer de l'autre et faire naître en elle la passion. Aussitôt, il l'abandonne.

Pour Kierkegaard, Faust n'aime pas Agnès, il l'utilise seulement. Aussi ne peut-il la connaître. Il rate l'occasion de se connaître par l'autre, d'autant plus qu'Agnès aurait pu lui apprendre ce qu'est la simplicité, lui, un être déchiré par le doute .

Faust ne se connaît pas lui-même, car il est un être égoïste, il ne veut partager son amour. Si Don Juan est le démoniaque sur le plan sensuel, Faust est le démoniaque sur le plan intellectuel. Ce caractère démoniaque peut se voir encore dans la façon dont Faust dans

101 *l'Alternative*, O. C. III, p.97.

l'Alternative "Silhouettes" amène Marguerite à être déchirée par le doute, elle, auparavant si simple, et à la conduire à sa perte.

L'ensemble des machinations élaborées ne sont pour lui qu'un jeu, une distraction lui permettant de se reposer des doutes qui l'assaillent sans cesse. Il ne vient à l'amour que pour se rafraîchir des brûlures du doute. Il est comme ce magicien du Moyen-Age qui, dit-on, employait le cœur d'un enfant innocent pour se fortifier, rassasier son âme malade. Faust est un être malheureux, car il est enfermé en lui-même. Contrairement à Don Juan "son visage n'est pas souriant, son front n'est pas sans nuages, et la joie n'est pas sa compagne : les jeunes filles ne dansent pas à son bras"¹⁰².

Pour J. de Silentio, il faut lui faire confiance même au moment où il se croit vainqueur. Dans *Crainte et Tremblement*. J. de silentio montre le Triton (Faust) face à Agnès qui s'effondre, qui ne peut plus vaincre devant la puissance de l'innocence et de la confiance.

"Quand Agnès le regarde encore une fois, sans crainte, sans hésitation, sans orgueil de son bonheur, sans ivresse de désir, mais avec une foi entière, humblement, comme la modeste fleur qu'elle est à ses propres yeux ; avec une confiance absolue, elle lui remet dans ce regard tout son destin. (...) Son élément lui devient infidèle, il ne peut séduire Agnès"¹⁰³.

Faust rate l'intériorité comme Don Juan, car il ne connaît pas l'autre, il ne se connaît pas à cause de son hermétisme. Ce qu'il ne peut

102 *Alternative*, O. C. III, p.194.

103 *Crainte et Tremblement*, O. C. V, p.182 et 183.

envisager c'est l'ouverture à l'autre comme possibilité d'être. Il est un "irrécupérable" comme Constantin Constantius, Victor Eremita, le Marchand de Modes, dans *les Stades* (première partie "In vino Veritas"). Ces derniers refusent toute possibilité de rencontre amoureuse avec la femme, qu'ils jugent soit un partenaire inférieur soit un être trop frivole et inconstant. Pour de tels êtres, l'aide d'autrui est inutile, et même une intervention de l'infini ne saurait les faire changer.

Cette idéalité de Don Juan et Faust ne pouvant être atteinte par l'individu à cause des règles extérieures, Kierkegaard présente dans *l'Alternative* "le journal du séducteur" une individualité qui répond au principe de réalité. Le séducteur n'appartient pas à l'univers mythique. Il a un ancrage historique souligné par la datation des lettres. Elles vont du mois d'Avril au mois d'Août les noms des personnages cités : Cordélia, Edouard, Johannes ; des précisions géographiques sont données, même si c'est de façon négligée : Æstergade, "Rue de l'Est" au centre de Copenhague, le sentier de Nørreport à Æsterport, sentier qui va de la "Porte du Nord" à la "Porte de l'Est" de Copenhague, le parc de Frederiksberg à l'Ouest de Copenhague.

L'historicité a pour avantage d'arracher à l'imaginaire et de ramener au réel, en insistant sur les choix individuels avec leurs conséquences. Ainsi, le Séducteur éprouve-t-il un certain malaise, un remords après son geste. Ses lettres soulignent cela avec le nota bene où il cite Goethe : "va, dédaigne la fidélité, le remords suivra"¹⁰⁴.

104 *Alternative*, O. C. III, p.292.

Mais, ce remords qui devrait être pour lui une occasion de revenir à lui et surtout de s'approfondir, il ne le poursuit pas. Il préfère continuer à user de ses ruses, afin de se prouver ses capacités intellectuelles. Il n'aura jamais d'intériorité parce que la jeune fille n'est pour lui qu'un moyen.

Wilhelm est celui qui veut aimer, non toutes les femmes, mais son épouse uniquement. Il choisit de se limiter, volontairement, même s'il n'ignore pas qu'il existe d'autres femmes. C'est avec elle et grâce à elle, qu'il espère se connaître et la connaître. Il sait que cela ne se fera pas sans difficultés, mais les épreuves ne lui font pas peur, car il croit en leur amour. Aussi, le temps n'est-il pas pour lui un écueil insurmontable, mais un moyen de confirmer leur amour et de le renforcer.

La fidélité qu'ils se promettent, n'ignore pas la tentation, mais ils choisissent l'effort plutôt que la facilité, avec l'absence de choix.

Wilhelm possède une intériorité, car le choix, l'effort vont le mûrir et l'approfondir. Aussi, Wilhelm en tant qu'époux peut-il conseiller le jeune homme non marié qui se singularise par sa raillerie dans la seconde partie de *l'Alternative*. Wilhelm s'adresse à ce dernier, car il sait qu'il n'est pas un adversaire du mariage comme les esthéticiens endurcis *des Stades* : Constantin Constantius, le Marchand de Modes. Il montre au jeune homme que c'est une erreur de croire que le mariage n'a aucune valeur esthétique, encore moins une valeur éthique pouvant conduire à une réalisation du sujet.

Pour le jeune homme, transposer l'amour sur le plan éthique, c'est le tuer. En effet, "au lieu de la joie, du bonheur, de l'insouciance, de la beauté, que comporte la vie envisagée sur le plan esthétique, nous avons l'activité réglée sur le devoir, la louable assiduité, l'application infatigable, et sans relâche"¹⁰⁵.

Il faudrait, selon lui, en rester à cette description de l'amour idéalisée où l'on ne touche pas au réel, c'est-à-dire à la concrétisation de ce sentiment. Pour Wilhelm, il existe une dimension esthétique mais elle n'est pas dans cette idéalisation abstraite. Elle est dans cette beauté qui est l'aboutissement d'efforts librement consentis par amour. Pour Wilhelm, nous avons une beauté éthique puisqu'appartenant au réel. Cette beauté n'est pas purement extérieure comme celle esthétique, elle est encore intérieure car c'est un ensemble d'actes intériorisés par le couple.

Wilhelm pense que l'erreur du jeune homme est de méconnaître ce beau. Il prend le beau esthétique représenté extérieurement à travers les œuvres d'art, le théâtre, la poésie, comme la seule forme de beauté. Le beau éthique qui fonctionne dans le mariage existe et il est même supérieur car il n'est pas susceptible d'être représenté sous toutes ses dimensions, extérieurement. Il se construit dans le devenir et n'est jamais donné une fois pour toute comme le beau naturel par exemple. Ainsi dans l'histoire d'un couple il existe des actes visibles mais aussi une part invisible, c'est-à-dire cette histoire qui leur appartient en propre.

105 *Alternative*, O. C. IV, p.244.

La conséquence de cette conception est de faire de l'amour conjugal une réalité entrant dans le devenir et n'étant pas seulement extériorité, mais encore intériorité.

Wilhelm se permet encore un conseil au jeune homme qui a peur de révéler son amour aux yeux des autres. Le mariage est un acte public, ce qui fait qu'il se contracte devant les autres, et parfois devant Dieu.

Cependant, le jeune homme ne doit pas avoir peur de cette extériorisation, car elle n'épuise pas l'amour. En effet, ce que les autres voient à travers les gestes échangés n'est qu'une partie de ce que le couple partage.

C'est dire que "le principe vital" de l'amour n'est pas voué à la mort avec la manifestation publique. D'ailleurs, celle-ci ne peut contribuer selon Wilhelm qu'à le renforcer.

"Il faut, dit Wilhelm, que l'amour ait vraiment ouvert le cœur pour rendre éloquent en un sens beaucoup plus profond qu'on ne le dit d'ordinaire de l'amour (...); il faut que l'individu ait déposé dans la conscience commune pour que le mystère prenne force, vie et sens.

Mais il faut pour cela accomplir une démarche décisive donc du courage sombre dans le néant ; car on montre par cet acte seulement que l'on aime un autre être et non soi-même un autre être et non soi-même"¹⁰⁶.

106 *Alternative*, O. C. IV, p.99.

La fuite des autres est une mauvaise compréhension du mystère de l'amour. Aussi Wilhelm conclue-t-il en disant :

“Je pourrais poser comme règle de sage conduite que le mystère ne prend pas véritable énergie qu'en se mêlant à la société dont la résistance est nécessaire pour l'enraciner toujours plus profondément”¹⁰⁷.

Le summum de l'intériorité sera atteint dans le cadre du mariage, lorsque les époux reconnaîtront qu'ils sont pécheurs, et choisiront non seulement de se connaître par l'amour, mais encore de désespérer, de se repentir.

Le désespoir signifie qu'ils ne prendront pas le fini comme un absolu. Pour eux, ce qui est important ce ne sont pas les objets extérieurs, mais leurs propres personnes comme valeur éternelle. C'est dire que le désespoir ne vise pas l'accidentel, mais l'essentiel. Wilhelm le recommande au jeune homme afin de vaincre sa légèreté et de ne plus errer comme un revenant.

“Désespère, dit-il, et ton esprit ne soupirera plus jamais dans la mélancolie, car le monde retrouvera à tes yeux beauté et sa joie, même si tu les regardes avec d'autres yeux qu'au paravent, et ton esprit libéré prendra son essor dans le monde de la liberté”¹⁰⁸.

Le désespoir est à la portée de tous et égalise tous les individus contrairement à une faculté comme l'entendement qui les différencie.

107 *Alternative*, O. C. IV, p.94

108 *l'Alternative*, O. C. IV p.197.

En effet, douter par exemple demande des talents, alors que désespérer n'en requiert pas.

Le repentir signifie qu'avec la conscience du péché, le couple estimera qu'il participe à la propagation du péché en tant qu'individus, mais encore par appartenance à l'espèce humaine.

Nous voyons que Wilhelm propose une conception du mariage, mais en même temps une conception de la vie fondée sur l'idée de choix : choix de soi et de l'autre.

L'idée de choix dira Wilhelm est "le trésor que je pense laisser à ceux que j'aime au monde. Si mon petit garçon était maintenant en âge de bien comprendre et si ma dernière heure était venue, je lui dirais : je ne te laisse ni argent, ni titre, ni honneurs ; mais je sais où est enterré un trésor qui te rendra plus riche que le monde entier ; il t'appartient, et tu n'as pas à m'en remercier, afin de ne pas nuire à ton âme en te sentant redevable de tout à un homme, ce trésor est déposé en ton for intérieur"¹⁰⁹.

Se choisir , c'est mettre la subjectivité comme valeur suprême. c'est sa réalisation qu'il faut viser. Il ne s'agit pas de choisir tel ou tel but, ceci ou cela, sans relâche, et en variant autant que possible les expériences à l'image de l'esthéticien. La liberté devient synonyme de choix de soi. Elle n'est plus orientée vers les objets, mais vers le sujet.

Le choix de l'autre est l'acceptation de la réalisation avec les autres, dans une inter-action située sur le terrain éthique. Le Moi se

109 *Alternative*, O. C. IV, p.160-161.

choisit et choisit autrui, il devint lui-même par ce choix sans cesse renouvelé dans le temps.

Le Quidam dans *les Stades* "Coupable ? Non coupable ?" aime une jeune fille, la Quaadam. Mais leur amour ne peut se réaliser, car le premier est un être replié sur lui. Il est mélancolique. La jeune fille par contre a le goût de la vie. Elle est immédiate pure ; ce qui l'intéresse c'est le vécu en tant que donnée non pensée. Elle ne pense qu'à aimer, et être heureuse.

Frater Taciturnus va aiguïser l'opposition, afin de montrer que cette position est indépassable. Si ces deux êtres devaient se rencontrer et vivre, ce ne serait que sur un malentendu.

Comprenant cette impossibilité, le Quidam décide de rompre ses relations avec la Quaadam, car entamer l'union conjugale équivaudrait à lui faire supporter le poids de sa tristesse et de ses souffrances, puisque le mariage est ouverture à l'autre. Il décide de se faire passer pour ce qu'il n'est pas, afin de ne pas faire souffrir la jeune fille. Il pense ainsi sauver leur amour et peut-être guider la jeune fille vers l'idée qu'il veut. Son entreprise repose sur une confiance en ses propres possibilités. Mais il va échouer, car la Quaadam ne le comprend pas, et surtout parce qu'il estime, selon Frater Taciturnus, que tout dépend de lui. Il ne peut changer autrui par ses seules forces. Son échec va le faire réfléchir, car il a rendu un être malheureux. Aussi se demande-t-il : suis-je un criminel pardonnable en condamnable ? Cette prise de conscience de sa responsabilité et de sa faute vont le conduire à l'intériorisation. La responsabilité du Quidam peut se sentir dans l'angoisse qu'il éprouve après avoir ourdi son plan, et qu'il

doit attendre le résultat. La faute se voit dans cette conscience que possède le jeune homme d'avoir outrepassé ses possibilités, et de ne pas l'avoir compris plus tôt. Il a été un prétentieux, car il n'a pas su reconnaître que le résultat ne dépend pas entièrement de l'homme, mais que la Providence contribue. C'est à elle que l'on doit remerciements et admiration. Aussi Frater Taciturnus estime-t-il qu'il est démoniaque de croire que par une dialectique usant de catégories esthétiques, il est possible de changer l'autre.

Cette intériorisation du Quidam n'ira pas jusqu'au bout. En effet. Le jeune homme n'optera pas pour le repentir et l'espérance.

Le repentir est la conscience de la faute devant Dieu. Pour le Quidam, la faute est perçue en relation avec la jeune fille. Et d'ailleurs, la jeune fille n'est pas véritablement un alter ego, mais seulement une occasion de découvrir les idées, de faute, de responsabilité. Aussi ne pouvait-il se repentir à cause d'elle : la preuve est que c'est l'image de la jeune fille qui le hante et non son être réel. C'est à une image qu'il se réfère. Cette illusion ne pouvait conduire à un arrêt devant l'Absolu avec l'idée de repentir.

L'espérance est la foi en la possibilité du pardon. Certes le Quidam veut être pardonné par la jeune fille qu'il a rendu malheureuse, mais pour lui ce n'est qu'un pardon relevant du fini. Pour Frater Taciturnus le véritable pardon conduit à l'infini. Il est un pardon pour l'éternité. Le Quidam doit espérer qu'il sera pardonné pour l'éternité, et qu'il pourra s'entendre avec la Quaedam. Ainsi, le malentendu du fini sera levé et tout deviendra clair.

Mais, le quidam ne croit pas que l'éternité guérira toute maladie, principalement la tienne qui est la mélancolie. Aussi, ne pourra-t-il poursuivre son intériorisation jusqu'au bout.

Ce qui en ressort, c'est que le jeune homme rate le mouvement de l'intériorité véritable par sa faute, et se rend ainsi malheureux volontairement.

Pour Kierkegaard, il sera question de traduire cette expérience de l'amour, de la souffrance liée à l'échec en une dialectique qui rende compte fidèlement de la spécificité de ces expériences. Il s'agira de mettre en place une dialectique non abstraite, mais une autre qui exprime la diversité, la variété, la complexité de l'existence.

CHAPITRE 3 : LA PSEUDONYMIE, UNE NOUVELLE DIALECTIQUE

L'idée de dialectique n'est pas absente de la pensée de Kierkegaard puisqu'il la revendique pour l'ensemble de ses écrits. Cependant, pour comprendre la dialectique Kierkegaardienne, il faut la mettre en rapport avec celle hégélienne qu'il combat. C'est à ce niveau, en effet, qu'il sera possible de saisir la spécificité de la démarche du penseur danois.

A cet effet, nous choisirons les deux concepts clés de chacune de ces deux dialectiques : la médiation et l'alternative (aut. aut).

Dans la préface de *la Phénoménologie de l'esprit*, Hegel parlant de la médiation que l'on craint affirme :

“En fait, cette horreur sacrée a sa source dans une ignorance de la nature de la médiation qui n'est autre chose que l'égalité avec soi-même se mouvant ; en d'autres termes, elle est la réflexion en soi-même le moment du moi qui est pour soi ; elle est la pure négativité ou réduite à sa pure abstraction le simple devenir”¹¹⁰.

La crainte selon Hegel de la médiation serait liée à une méconnaissance de celle-ci. Le mouvement par lequel l'être se nie en se conservant (aufheben) est la seule voie pour la réflexion de penser

110 *Phénoménologie*, I, p.19.

le progrès, le devenir. Ce qui signifie que le principe de l'irréconciliabilité des contraires est dépassé.

Pour Kierkegaard, réconcilier des contraires peut se comprendre sur le plan abstrait, mais dès qu'il s'agit de réalités existentielles, cela ne peut plus prévaloir. Les souffrances, les doutes, les crimes, les trahisons de l'existence ne peuvent pas être médiatisés si rapidement par la magie d'un concept (aufheben). Il faut revenir à la séparation des contraires, au maintien des opposés, car cela rend mieux compte de l'exister et surtout, pour Kierkegaard, préservera le paradoxe en tant qu'union de l'homme et de Dieu.

L'alternative (ou bien-ou bien) sera le concept adéquat, car elle laisse les contradictions ouvertes. Ce qui explique que le premier ouvrage, après sa thèse de doctorat, est intitulé *l'Alternative J. Climacus* dans *le Post-Scriptum* tient à bien préciser la différence de sa position.

“(…) Comme on le sait, dit-il, la philosophie hégélienne a supprimé le principe de contradiction, et plus d'une fois Hegel lui-même a vigoureusement traduit en justice ces penseurs qui demeureraient dans la sphère de l'entendement et de la réflexion et qui en conséquence soutenaient qu'il y avait un “ou bien-ou bien”. Depuis lors, c'est devenu un jeu en vogue dès que quelqu'un chuchote un “aut-aut”, arrive alors un hégélien au galop sur son cheval (tel Jens, le garde-forestier de la chronique de Kalundborg) : il remporte une victoire et s'en retourne chez lui. Chez nous aussi, les hégéliens ont entrepris plusieurs expéditions, spécialement contre l'évêque Mynster, pour remporter une brillante victoire de la spéculation, et l'évêque Mynster a été plus d'une fois un point de vue surmonté,

quoique pour un point de vue surmonté, il se porte fort bien et qu'on ait plutôt lieu de craindre que les énormes efforts de la spéculation aient par trop affaibli les invincibles vainqueurs. Et pourtant, il y a peut être un mal-entendu à la base de ce combat et de cette victoire"¹¹¹.

Ce texte est ironique, car il montre qu'il ne suffit pas de surmonter quelqu'un sur le plan idéal pour le vaincre. Il reste bien vivant et continue d'être. Pour J. Climacus, il y a une confusion entre l'être idéal et celui réel. Pour J. Climacus, la spéculation du point de vue de l'abstraction a raison, car on est dans le champ conceptuel où l'esprit manipule ses "fils naturels" : les concepts. Mais dès que l'on considère que le sujet pensant est un existant, non une pensée pure, alors la spéculation n'est plus efficace, à moins d'accepter d'user d'autres catégories plus aptes à rendre compte de l'exister. Ce que ne permet pas de saisir la médiation, c'est la difficulté inhérente à l'exister, puisqu'elle synthétise sur le papier de façon si aisée.

Comment rendre compte de l'exister dans sa concrétude, sa diversité, sa variété ?

C'est à cette tâche que s'attèleront les pseudonymes.

La pseudonymie n'est pas inventée par Kierkegaard, elle était une pratique très prisée des romantiques de son temps. Ce que Kierkegaard va introduire d'original dans cette pratique, c'est qu'il en fait une méthode d'écriture servant à traduire ses idées.

111 *Post-Scriptum*, O. C. XI, pp.4-5.

Un groupe de ses écrits a comme auteurs, des pseudonymes. *l'Alternative* (1843) par Victor Ermita ; *la Répétition* (1843) par J. de Silentio ; *les Miettes philosophique* (1844) par J. Climacus ; *Le Concept d'Angoisse* (1844) par Vigileus Haufniensis ; *Les Préfaces* (1844) par Nicolas Notabene ; *Les Stades sur le chemin de la vie* (1845) par plusieurs pseudonymes : William Afham, un époux, Frater Taciturnus ; *Le Post-Scriptum aux Miettes* (1846) par J. Climacus ; *La Maladie à la mort* (1849) par Anti-Climacus ; *L'Ecole du christianisme* (1850) par Anti-Climacus.

L'autre groupe d'écrits, les discours édifiants sont au nombre de 88.

En 1843 :

- Le 16 mai, *Deux discours édifiants* dédiés au Père de Kierkegaard :
 1. Sur Gal. 3,25 jusqu'à la fin "la loi pédagogie".
 2. Sur Jac. 1, 17 - 22 "Tout bon et parfait présent vient d'en haut".

- Le 16 octobre, *Trois discours édifiants* dédiés au Père de Kierkegaard :
 1. Sur 1 Pi. 4, 7 - 12 "l'amour couvre la multitude des péchés".
 2. *Ibib.*
 3. Eph. 3, 13 jusqu'à la fin : "Fortifié dans l'homme intérieur".

□ Le 6 décembre, *Quatre discours édifiants* dédiés au Père de Kierkegaard :

1. Sur Job. 1, 20 - 21 “Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté que le nom du Seigneur soit loué”.
2. Sur Jac 1, 17 - 22 *cf supra*.
3. Sur Jac 1, 17 - 22 *cf supra*.
4. Sur Lc 21 (19) : “Gagner son âme dans la patience”.

En 1844 :

□ Le 15 Mars, *Deux discours édifiants* dédiés au Père de Kierkegaard :

1. Sur Lc 21, 19 : *cf supra*.
2. Sur Lc 2, 33 - 40 : “La patience dans l'attente”.

□ Le 8 Juin, *Trois discours édifiants* dédiés au Père de Kierkegaard :

1. Sur Ec 12, 1 “Pense à ton créateur dans ta jeunesse”.
2. Sur 2 Cor. 4, 17 - 18 : “Nous attendons une béatitude Eternelle”.
3. Sur Jr 3, 30 “Il faut qu'il croisse et que je diminue”.

□ Le 31 Août, *Quatre, discours édifiants* dédiés au Père de Kierkegaard :

1. “S'efforces vers Dieu, c'est le plus haut accomplissement de l'homme”.
2. Sur 2 Cor 12, 7 “l'écharde dans la chair”.
3. Sur 2 Ti 1, 7 : “Car Dieu ne nous a pas donné un esprit de lâcheté, mais un esprit de force, l'amour et de sagesse”.

4. “Celui qui prie droitement lutte en priant et triomphe par le fait que Dieu triomphe”.

En 1845 :

- Le 29 Avril, *Trois discours pour les occasions imaginées*, imaginées, dédiés à la mémoire du père de Kierkegaard.
 1. A l'occasion d'une confession
 2. A l'occasion d'un mariage
 3. Sur une tombe

- Le 29 Mai, *Dix discours édifiants*, qui rassemble les discours de 1843 et 1844.

En 1847 :

- Le 13 Mars, *Discours édifiants* dans des états d'esprit divers (11 discours).

1^{ère} partie : “Un discours de circonstance” sur Jac. 44,8 dédié à “l'Individu”. “La pureté du cœur”.

2^{ème} partie : “Ce que nous apprenons des lys des champs et des oiseaux du ciel” : Trois discours sur Mt 6,24.

3^{ème} partie : “L'évangile des souffrance, discours chrétiens”.

1. Sur Lc 14,27 : “Celui qui ne porte pas sa croix”.
2. Sur Lt 11,27 : “Celui qui ne porte pas sa croix”.
2. “L'école des souffrances”.

4. Sur Lc 23,41 “Nous recevons ce que nos cœurs ont mérité”.
5. Le chemin étroit.
6. Sur 2 Cor. 4,17 : “Nos affections présentes”.
7. Sur Ac 5,44 : “joyeux d'avoir été jugés dignes d'être outragés pour le nom du Christ”.

□ Le 29 Septembre : *Les Œuvres de l'Amour* : “quelques méditations chrétiennes en forme de discours” (18 discours).

1ère partie :

1. “La vie secrète de l'amour...” pour Lc 6,44 : “car on reconnaît l'arbre à ses fruits”.
- 2.a. “Tu dois aimer” sur Mt 22,29 “le second commandement”
- 2.b. “Tu dois aimer ton prochain”.
- 2.c. “Tu dois aimer ton prochain”.
- 3.a. Rom 13,10 : “l'amour est accomplissement de la loi”.
- 3.b. “L'amour est affaire de conscience” sur 1 Ti. 1,5
“l'amour est accomplissement de la loi”.
4. “Notre devoir d'aimer les hommes que nous voyons”
sur 1 Jn 44,20.
5. “Notre devoir de conserver une dette d'amour les uns
envers les autres” sur Rm 13,8.

2ème partie :

1. “L'amour édifié” sur 1 Co. 13,1.
2. “L'amour croit tout” sur 1 Co. 13,7.
4. “L'amour ne cherche pas son bien propre” sur 1 Co.
13,5.

5. "L'amour couvre la multitude des péchés" sur p. 4,8.
6. "L'amour demeure" sur 1 Co. 13,13.
7. "La miséricorde est une œuvre de l'amour".
8. "La victoire de la réconciliation dans l'amour" sur Ep. 6,13.
"Tenez ferme après avoir tout surmonté".
9. "L'œuvre de l'amour, c'est de se souvenir des défunts" sur Sirach 22.
10. "L'œuvre de l'amour, c'est louer l'amour".

□ Le 26 Avril, *Discours Chrétiens* (28 discours).

1^{ère} partie : "Les soucis païens, discours chrétiens" Mt 6, 22-32 sermon sur la montagne.

1. "Le souci de pauvreté".
2. "Le souci de l'abondance".
3. "Le souci de l'insignifiance".
4. "Le souci de la grandeur".
5. "Le souci de la témérité".
6. "Le souci de se tourmenter".
7. "Le souci de l'irrésolution, de la désespérance".

2^{ème} partie Préludes à la lutte dans les souffrances, discours chrétiens, Ps 49, 5 : "je veux prêter l'oreille aux sentences qui me sont inspirées et exprimer mes obscurs discours au son de la harpe".

1. "La joie de penser que l'on ne souffre qu'une fois, mais qu'on triomphe éternellement".
2. "La joie de penser que l'affliction ne ravit pas, mais procure l'espoir".

3. "La joie de penser que tu deviens pauvre, plus tu peux enrichir les autres".
4. "La joie de penser que, plus tu deviens faible plus Dieu devient fort en toi".
5. "La joie de penser que ce que tu perds temporellement, tu le gagnes éternellement".
6. "La joie de penser que "je gagne tout", je ne perd absolument rien".
7. "la joie de penser que l'adversité est la prospérité".

3ème partie "Pensées qui blessent par derrière pour l'édification, conférence chrétienne".

1. "Prends garde à ton pied, lorsque tu entres dans la maison du Seigneur" Ec. 4, 17.
2. "Et nous avons tout quitté et nous t'avons suivi : qu'avons-nous à attendre ?" Mt 19, 28.
3. "Toutes choses concourent à notre bien, si nous aimons Dieu" : Rm 8,28.
4. "La résurrection des morts est proche, celle des justes et des injustes" Ac 24, 15.
5. "Nous sommes maintenant plus proches du salut que lorsque nous avons cru" Rm 13,11.
6. "Bienheureux celui qui souffre l'insulte pour une bonne cause"
Mt 5,10-12.
7. "Il a été cru dans le monde" 1 Ti 3, 16.

4ème partie : Discours sur la Sainte Cène du Vendredi,
Discours Chrétiens”.

1. Lc 22, 15 “J’ai désiré manger cette pâques”.
2. Mt 11,28 “Venez à moi vous tous...”.
3. Jn 10, 27 “Mes brebis entendent ma voix”.
4. 1 Co 11, 23 “Le Seigneur Jésus, la nuit qu’il fut trahi”.
5. 2 Ti 11, 12-13 : “Si nous le renions...”.
6. 1 Jn 3, 20 : “Si notre cœur nous condamne...”.
7. Lc 24, 51 : “Pendant qu’il les bénissait, il se sépara d’eux”.

En 1849 :

- le 14 Mai “Le Lys dans le champ et l’oiseau sous le ciel, trois discours pieux”.
 1. “Le silence ou apprendre à se taire” : “voyez les oiseaux...”.
 2. “L’obéissance : nul ne peut servir deux Maîtres...”.
 3. “La Joie : voyez les oiseaux...”.

- Le 13 novembre : “Le Souverain - Sacrificateur : le péage, la pécheresse. Trois discours de la Sainte Cène du Vendredi”.
 1. Hé. 4, 155.
 2. Lc 28, 13.
 3. Lc 7, 47.

- Le 20 décembre : “Un discours édifiant”, dédié au père de Kierkegaard : “la pécheresse” (lc 7, 37 sq).

1851 :

- *Deux discours de la Sainte Cène du Vendredi*, dédié “A une personne inconnue dont le nom sera un jour nommé”.
 1. Lc 7, 47 : “Celui à qui on pardonne peu, aime peu”.
 2. 1 Pi 4, 7 : “L'amour couvre la multitude des péchés”.

1855 :

- “De l'immutabilité de Dieu, un discours” dédié à la mémoire du père de Kierkegaard sur Jc 1, 17-21.

Ces discours sont signés, mais la signature ne signifie pas que c'est là qu'il faut chercher. Il y a donc du caché dans les discours édifiants : ils ne peuvent être compris qu'en relation avec les écrits pseudonymes ¹¹².

Il existe une correspondance entre les œuvres pseudonymes et les *discours édifiants* entre 1843 et 1845, 1849 et 1850.

En 1843, nous avons le 20 février *l'Alternative* et le 16 mai, *Deux discours édifiants*. Le 16 Octobre, *Crainte et Tremblement* paraît en même temps que *Trois discours édifiants*.

En 1844, le 5 Mars paraissent *Deux discours édifiants* et trois mois après, le 13 juin, *les miettes philosophiques*. Le 8 juin, *Trois discours*

112 Cela nous conduit à dire que le jugement de Heidegger dans *Holzwege* disant que Kierkegaard n'est pas un penseur, mais un auteur religieux est contestable, car cela semble ignorer les écrits pseudonymes, et surtout le fait que Kierkegaard se veut un génie, et non quelqu'un d'autorisé à prêcher.

édifiants et le 17 juin *le Concept d'Angoisse*. Le 31 Août, *Quatre discours* et à la même année paraissent *les Préfaces*.

En 1845, le 29 Avril paraissent *Trois discours pour des occasions imaginées*, et le 30 Avril, *les Stades sur le chemin de la vie*.

En 1849 : le 14 Mai paraissent simultanément la seconde édition de *L'Alternative* et "Le Lys des champs et l'oiseau sous le ciel". Le 30 juillet *La Maladie à la Mort* suivi quelques mois après le 13 Novembre de : "Le Souverain Sacrificateur ; Le Peager, La Pécheresse".

En 1850 : le 25 Septembre, *L'Ecole du Christianisme* et le 20 Décembre, *Un discours édifiant*. Cette duplicité de l'œuvre renvoie à la complexité, à l'ambiguïté de l'existence. *L'Alternative*, œuvre présentant l'exister dans sa variété, fait intervenir une multiplicité de pseudonymes : dans la première partie, nous avons Victor Eremita, A et B, Johannes dans la seconde, Wilhelm.

Avec *les Stades* qui présentent des expériences existentielles, nous retrouvons cette même multiplicité : Hilaruis, dans l'avant-propos ; Frater Taciturnus, William Afham, un époux.

Kierkegaard s'amusera même à entremêler les pseudonymes au point de ne plus se retrouver : dans *les Stades* (troisième partie), il prend Frater Taciturnus pour l'auteur du Journal, alors que celui-ci appartient au Quidam.

La dialectique apte à rendre compte de cette complexité de l'existence, de son ambiguïté, devra être ouverte comme l'exister, et

non fermé comme celle du Système. J. Climacus dans *le Post-Scriptum* affirmera qu'un système logique avec lui-même ne devrait pouvoir accueillir l'existence.

Si, en ce qui concerne l'objectif, le Système est efficace, en ce qui concerne l'exister, il perd sa supériorité. Ainsi, si nous prenons les faits du passé qui peuvent être expliqués de façon objective, étant déjà achevés, alors le Système est le bienvenu. En ce qui concerne la subjectivité existante en train de se réaliser, il est impossible de l'installer dans le Système.

Les pseudonymes seront à cet effet, en tant qu'individualités existantes, une manière ironique de se rapporter au Système.

J. Climacus dans *Les Miettes* rappelle qu'il n'écrit pas des encyclopédies, ni des traités, mais des rognures, des miettes philosophiques. J. de Silentio dans *Crainte et Tremblement* affirme qu'il est un écrivain amateur qui n'écrit ni système, ni promesses de système. Il ne se voue pas au Système.

Dans le *Post-Scriptum aux Miettes*, J. Climacus réaffirme sa volonté de rompre avec le systématique, en disant que son œuvre possède un caractère non scientifique.

Nicolas Notabene dans *les Préfaces* dit qu'il faut écrire pour le divertissement, c'est-à-dire en ne croyant pas épuiser les questions. Les pseudonymes en instaurant un rapport avec l'existence sont une sorte de rupture avec l'existence personnelle de l'auteur, et même avec l'existence du lecteur. L'emboîtement des pseudonymes est une

manière d'éloigner de sa propre vie, même si les récits rappellent celle-ci.

L'emboîtement est encore un moyen de montrer qu'aucun lecteur n'est visé directement dans sa vie personnelle, même si indirectement c'est au changement de sa vie qu'ouvrent les pseudonymes.

J. Climacus dans *le Post - Scriptum* affirme que sa pseudonymie ou polyonymie est volontaire, et qu'il a voulu traduire par la bouche d'individualités poétiques des idées.

“Je suis en effet, dit-il, impersonnellement ou personnellement à la troisième personne un souffleur qui a produit poétiquement des auteurs, lesquels ont produit leurs préfaces et même leurs noms. Il n'y a donc pas dans les livres pseudonymes un seul mot qui soit de moi ; je n'ai d'autre opinion à leur sujet que celle d'un tiers, d'autre connaissance de leur signification qu'en tant que lecteur, et pas le moindre rapport privé avec eux, ce serait d'ailleurs impossible d'avoir un tel rapport avec une communication doublement réfléchie. Un seul mot énoncé par moi personnellement en mon nom serait un arrogant oubli de moi-même, à lui seul, aurait pour effet du point de vue dialectique, d'anéantir essentiellement les pseudonymes”¹¹³.

Cela signifie que Kierkegaard n'est pas le jeune homme de la *Répétition*, le Quidam *des Stades*, encore moins Wilhelm de *l'Alternative*, puisqu'il ne s'est jamais marié. Ce qu'il importe de retenir,

113 *Post-Scriptum*, O. C. XI, p.302.

ce sont les idées mises en exergue : celle de répétition avec le jeune homme ; celles de faute, de responsabilité, de repentir, d'espérance avec le Quidam, celles de choix, du beau avec Wilhelm.

Ce qui nous conduit à dire que les interprétations d'ordre psychologique de la production kierkegaardienne, laissent de côté l'essentiel : la volonté de faire comprendre l'idée, même si l'on s'appuie indirectement sur l'expérience personnelle. Freud peut être utile, mais il ne saurait constituer la clé de lecture. Mieux, il peut devenir un obstacle lorsque le lecteur ramène tout à l'échec de ses fiançailles ou encore à "l'écharde dans la chair", au "tremblement de terre".

Les pseudonymes sont enfin une façon de rappeler à l'homme son statut d'être fini, inachevé qui ne peut produire que de l'inachevé, que Dieu seul peut penser l'achevé. Lui seul peut penser le système. Ce qui nous amène à dire en dernière instance que l'opposition entre Hegel et Kierkegaard n'est pas seulement dans leur approche du réel, mais encore dans la manière de traduire celui-ci dans sa spécificité.

(Hegel)

Pour le premier^X la raison peut le rationaliser de façon systémique, pour le second^Y la raison ne peut en rendre compte que par une dialectique non systémique pour être fidèle à sa complexité.

CONCLUSION

L'intériorité chez Kierkegaard est inséparable de toute cette réflexion philosophique qui part du "Connais-toi, toi-même" socratique jusqu'à l'impératif Kantien, en passant par le "si je me trompe je suis" augustinien et le "je pense, donc je suis" cartésien. On retrouve dans toutes ces pensées une accentuation du sujet. Certes, Kierkegaard marquera sa différence en insistant plus que Saint-Augustin sur l'existence au point d'en décrire les stades, ou encore, affirmera que le "je suis" cartésien est abstrait puisqu'il représente la pensée. Aussi, dira-t-il plus je pense, moins je suis¹¹⁴. Il reste cependant que le penseur danois est redevable de toutes ces pensées antérieures. Le signe le plus marquant de cette dette peut se voir dans la façon dont le criticisme kantien rend possible une pensée de l'intériorité religieuse, de la foi. Cette réflexion kierkegaardienne est certes éloignée au point de vue temporel, et ses intentions personnelles peuvent être fort différentes des nôtres. Mais, cette insistance sur le sujet reste actuelle. Au moment où les grandes idéologies mobilisatrices la Nation, l'Histoire, l'Etat ne semblent plus emballer les gens, un retour au sujet s'impose. C'est en ce sens que le sociologue français Alain Touraine dans *Qu'est-ce que la Démocratie ?* souligne l'urgence d'un retour à l'idée de sujet dans la démocratie. Il montre que l'emprise croissante du pouvoir social, liée au pouvoir industriel imposent au citoyen, à l'ouvrier des contraintes qui ne sont pas seulement physiques, mais spirituelles. Aussi, le sujet doit-il résister en affirmant à la fois son particularisme, et son désir de liberté. La fonction même de la démocratie, dit-il, doit être de mettre

114 Bonaventure Mve-Ondo dans sa thèse de 3e cycle sur *l'idée d'intériorité dans la pensée antique depuis les origines jusqu'à Saint Augustin* (Université de Bordeaux III, Mai 1980) parle d'une intériorité abstraite chez Descartes, puisque c'est la pensée qui est découverte dans ce retour au sujet.

en place “un espace constitutionnel” devant garantir cette liberté du sujet, et même l'aider à devenir de plus en plus libre.

“Tout reposait autrefois, dit Touraine, sur l'identité de la raison et de la nation, et même le despotisme était souvent défini comme éclairé par la raison, dans l'Union soviétique à ses débuts comme au temps de Joseph II d'Autriche. Mais depuis longtemps, l'Etat national n'est plus la figure de la raison et il a été débordé à la fois par les empires et par l'internationalisation de l'économie. Le rêve de la république s'est évanoui, même s'il hante encore les discours de quelques hommes politiques et d'une poignée d'intellectuels. Mais par quoi remplacer ce principe trop unitaire, si on ne veut pas accepter un déchirement complet du tissu social dont les conséquences seraient dangereuses ? Je ne vois qu'une réponse : le sujet. Non pas comme un nouveau soleil éclairant la vie sociale, mais comme un réseau de communications entre les deux univers de l'objectivité, qui ne doivent être ni complètement séparés l'un de l'autre, ni fusionnés artificiellement”¹¹⁵.

François Dagognet à propos des prouesses actuelles de la science insistera encore sur la liberté du sujet. Face au diagnostic prénatal qui permet de déterminer la maladie dont l'enfant est atteint, il dit :

“(…) Connaître avec exactitude la situation du fœtus est en effet l'élément essentiel dont les parents ont besoin pour prendre leur décision. Cette information laisse entière leur liberté. Chacun doit pouvoir refuser un avortement thérapeutique, et choisir, en toute connaissance de cause, de mettre au monde un enfant handicapé.

115 Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie ?* Paris, Fayard, 1994, p. 183.

J'ai vu par exemple des parents souhaiter que vienne au monde, car c'était leur volonté, leur troisième enfant, en sachant que cet enfant était trisomique comme les deux premiers”.

Et il poursuit :

“La décision suprême doit toujours revenir à l'individu. Si une personne projette de se marier avec quelqu'un qui est atteint d'une maladie mortelle et transmissible, il est normal que cette personne soit avertie de l'acte qu'elle va commettre. (...) Les techniques médicales n'ont ni l'intention, ni les moyens de tout commander. Elles ne décideront jamais à votre place. Mais elles mettent clairement chacun face à ces choix”¹¹⁶.

En critiquant le système hégélien et toute pensée systémique, Kierkegaard est très proche de nous. En effet, nous assistons à un éclatement des savoirs rendant difficile une connaissance systémique et conduisant à ne plus voir forcément la philosophie comme système.

Jean-Toussaint Désanti affirmera :

“Dans le domaine des savoirs, on ne peut plus constituer à présent de système universel. La pensée philosophique n'a pas à refaire aujourd'hui l'“Encyclopédie des sciences philosophiques” de Hegel. Pour opérer des connexions entre les champs du savoir, qui sont devenus tellement distincts, il ne s'agit pas d'en constituer la géographie, de survoler le paysage, de chercher à en constituer la carte, pour y discerner les points de rencontre ou les chemins de

116 François Dagognet in *Les grands entretiens du monde*, t2, Mais 1994, p. 23.

traverse. Pas du tout. Il faut au contraire dans chaque domaine, mener un travail souterrain en direction des soubassements, de l'origine. Il faut creuser en allant vers la racine, oubliée mais cependant présente de chaque savoir. Alors des modes de pensée qui, en surface, paraissent entièrement dissemblables, peuvent faire signe vers l'unité d'une origine commune. Nous ne savons pas non plus comment opérer les connexions nécessaires. Face à tous ces problèmes, nous sommes encore comme disait déjà Aristote "dans l'embarras"¹¹⁷.

Sous ce rapport, la philosophie devient un effort de compréhension à recommencer ; le philosophe ne saurait plus se prendre selon les termes de Richard Rorty comme "un prophète, un rédempteur"¹¹⁸.

Le sujet vivant une expérience religieuse qui appartient au privé comme au public, il ne s'agit plus d'opposer la vie privée qui serait le fermé, et celle publique qui serait le manifeste. Il faut instaurer une interdépendance, une combinaison de ces deux aspects. Ce qui signifie que l'expérience religieuse devient une donnée phénoménologique sur laquelle il est possible de réfléchir comme toute autre réalité. On ne saurait actuellement se réfugier derrière cette vision passéiste du fait religieux comme réalité irrationnelle, obscure. C'est à cette condition qu'il sera possible de dépasser cette vision de la religion comme ennemi du progrès, de la liberté, de la raison.

117 Jean Toussaint Desanti in *Les grands entretiens du monde*, t2, Mai 1994, p. 18.

118 Richard Rorty in *Les grands entretiens du monde*, t. 2, Mai 1994, p. 20.

C'est d'ailleurs, cette vision passéiste qui ouvre la voie à un refus de l'autre ou des autres, au point de diaboliser toute pratique religieuse. Amadou Mahtar Mbow, ancien directeur général de l'Unesco, dans une interview montre qu'au nom de la modernité et de la laïcité, “ces chevaliers d'une nouvelle croisade, qui n'ont rien à voir, il faut le souligner, avec le christianisme, tentent, notamment à travers les media dominants, de diaboliser l'Islam et de discréditer l'ensemble des musulmans. Considérés comme des fanatiques.

Seuls ont grâce à leurs yeux ceux des musulmans qui souscrivent à leur vision du monde, acceptent la conception qu'ils ont des rapports humains et sociaux et s'associent à ceux pour dénigrer les croyances et les fondements de la communauté à laquelle ils prétendent appartenir” 119.

Cette méfiance vis-à-vis du religieux qui semble se fonder sur la raison et sur le progrès, confond en réalité, selon Amadou Mahtar Mbow, le terrorisme en tant que moyen de défense d'une cause, et l'Islam.

De manière générale, c'est une nouvelle attitude vis-à-vis du religieux qui est requise. Karol Wojtyla dans *Personne et Acte* veut amener la phénoménologie à prendre en charge l'expérience religieuse en tant que donnée humaine et ainsi parvenir à découvrir que tout ne se réduit pas à la perception “sensible”, “extérieure”, mais encore à celle “intérieure”. Aussi précise-t-il dans son introduction “(...)

119 Amadou Mahtar Mbow interrogé dans le quotidien marocain *L'opinion* du 14 Janvier 1995, extraits repris dans *Wal Fadjri*, quotidien sénégalais, le 26 Janvier 1995.

Lorsque nous parlons de l'expérience humaine, nous ne la comprenons pas en un sens purement phénoménaliste, comme il était et comme il est encore d'usage dans le large cercle de la pensée empiriste. Au contraire, le point de vue empirique que nous adoptons ici ne doit en aucune manière, et même ne peut être confondu avec une conception phénoménaliste de l'expérience. Tenter de réduire le domaine de l'expérience aux seuls fonctions et aux seuls données des sens mène à de profondes contradictions et à des malentendus" 120.

Kierkegaard en articulant la réflexion sur l'intériorité avec autrui, précisément la femme, est très actuel. En effet, la relation entre la masculinité et la féminité se pose aujourd'hui. L'échec du Quidam face à la Quaedam dans *les Stades* était dû à la mécompréhension de la nature féminine qui est immédiate et celle masculine médiata. Le jeune homme a cru que la jeune fille devrait réagir comme il l'attendait. Son erreur est dans le refus de la différence.

Aujourd'hui, cette même erreur risque d'être commise si l'on ne fait attention à cette orientation égalitariste entre l'homme et la femme. Certes, sur le plan professionnel, il y a des efforts à poursuivre dans le sens d'une meilleure insertion sociale des femmes, qu'elles revendiquent de plus en plus au cours des diverses conférences internationales et par les divers regroupements féminins.

Une accession plus accrue des femmes à des postes de responsabilité devient une nécessité. Mais, il reste que cela ne devrait pas se faire au détriment d'un respect de la différence. C'est d'ailleurs par cette reconnaissance mutuelle des différences qu'il y aura un

120 Karol Wojtyła, *Personne et Acte*, Paris, Centurion, 1983, p. 25.

enrichissement. Le même et le même ne peuvent produire un plus ; seul le même et l'autre créent du nouveau. C'est dire que cette volonté de vouloir ressembler à l'autre, qu'il s'agisse de la femme ou de l'homme, au point d'être aidé en cela par la science avec les mutations sexuelles, peut conduire à un appauvrissement de la rencontre des être humains.

Il faut considérer que c'est dans l'union dans la différence qu'il y a approfondissement de soi et connaissance de l'autre.

Cette acceptation de la différence conduira à ne plus prendre la communication amoureuse comme un jeu ou encore à la réduire à la pure sexualité, mais comme une communication dont l'opacité, de plus en plus interpelle la réflexion philosophique.

Avec l'ironie qui garde vivace le sens de la subjectivité par cette attention, cet arrêt sur celle-ci, il y a par anticipation comme un refus de l'affaiblissement actuel du sujet par les sciences humaines avec la méthode structurale, de même qu'un rejet de ce morcellement du sujet par ces sciences, afin de mieux le domestiquer.

Levi-Strauss en ethnologie, Lacan dans son analyse de l'inconscient, Dumézil dans la connaissance des mythes privilégient les structures, les codes, les signes, au détriment du producteur de ceux-ci.

Les réseaux, les relations d'opposition, de différence sont privilégiés au prix d'une dissolution du sujet. Levi-Strauss n'hésitera

pas à affirmer même que la finalité des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme.

Il faut souhaiter que cette pensée de l'intériorité garde vivace le sens de la subjectivité au point de pouvoir entrevoir, selon Kierkegaard, dans son *Journal* (X, 3, A, 451), le jour où, lorsque deux intellectuels causeront entre eux et mentionneront le système, l'intériorité cachée ou encore le nombre, la masse, le public, qu'ils ne puissent s'empêcher de sourire involontairement.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

A. ŒUVRES DE KIERKEGAARD

- *Le Concept d'ivonie constamment rapporté à Socrate*, O. C. II.
- *L'Alternative*, O. C. III et IV.
- *La Répétition ; Crainte et Tremblement : Une petite annexe*, O. C. V.
- *Les Miettes philosophiques : Le concept d'Angoisse ; Préfaces*, O. C. VII
- *Stades sur le chemin de la vie*, O.C.IX ou *Etapas sur le chemin de la vie* (Trad, Prior et Guignot), Paris Gallimard 1948.
- *Le Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophes*, O.C.X et XI
- *Les œuvres de l'amour ; Dialectique de la communication éthique et éthico-religieux*, O.C. XIV.
- *Journal* (extraits), Paris, gallinard, 1955, 5t.

B. AUTRES AUTEURS

AUGUSTIN (ST.),

Confessions (trad. préf et notes par J. Trabucco), Paris, Garnier - Flammarion, 1964.

ARISTOTE

Politique (nov. trad. avec introd. et notes de J. Tricot.) Paris, Vrin, 1962. 2 vol.

BAUDELAIRE (C.)

Spleen, Recueillement, remords posthumes in XIXe siècle. Les grands auteurs. Andre Lagarde, Laurent Michard., Paris, Bordas, 1969.

CLAIR (A)

Pseudonymie et Paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard, Paris, Vrin, 1976.

CAMUS (A)

L'étranger, Paris, Gallimard, 1982.

CAMUS (A)

Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde, Paris, Gallimard, 1972.

FOLSCHEID (D)

La philosophie allemande de Kant à Hant à Heidegger, Paris, P.U.F., 1933.

FREUD (S.)

Essais de psychanalyse appliquée, (Trad. de l'allemand par Marie Bonaparte et Mme E. Marty), Paris, Gallimard, 1971.

HEGEL (G.W.F.)

Phénoménologie de l'esprit, (trad. par J. Hyppolite), Paris, Aubier, 1941, 2 vol.

HEGEL (G.W.F.)

La première philosophie de l'Esprit (Iena 1803-1804) trad. et présent par Guy Planty-Bonjour, Paris, P.U.F., 1969.

HEIDEGGER (M)

Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, 1962.

HESNARD (A.)

L'univers morbide la faute, Paris, Payot, 1952.

HESNARD (A.)

Une morale sans péché, Paris, Payot, 1954.

JAMES (W.)

L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive, trad. avec l'autorisation de l'auteur par F. Abauzit, pref. d'E. Boutroux, Paris, Alcar, Genève, Librairie Kündig, 1908.

KANT (E.)

Critique de la Raison pratique, Paris, P. U. F., 11^e édition, 1986.

KAFKA (F.)

Le procès, nouv. éd. enrichie des variantes de l'allemand, introd.
A. Viallate pref. de B. Grœthuysen, Paris, Gallimard, 1957.

LEIBNIZ (G.W.)

Essais de théodicée, Paris, Gallimard, 1969.

MARX (K.)

Manifeste du Parti communiste, Paris, éd. Sociales, 1972.

MVE-ONDO (B.)

*L'idée d'intériorité dans la pensée antique depuis les origines jusqu'à
saint Augustin*, thèse de doctorat de 3e cycle, Université de
Bordeaux III. 1980.

NIETZSCHE (F.)

Gai savoir, Paris, Union Générale d'édition, 1957.

NIETZSCHE (F.)

Généalogie de la morale (trad. Henri Albert), Paris, Gallimard,
1964.

PASCAL (B.)

Œuvres complètes (l'intégrale), Paris, Seuil, 1963.

PLATON

Œuvres complètes, trad. nouv. et notes par Léon Robin avec la
collab. de M. J. Moreau, Paris, Gallimard, 1984-1985.

ROUSSEAU (J. J.)

Emile ou de l'éducation, Paris, garnier-Flammarion, 1966.

SARTRE (J.P.)

L'existentialisme est un humanisme, Paris, Nagel, 1970.

SARTRE J. P.)

Critique de la raison dialectique, précédé de *Questions de méthode*,
Paris, Gallimard, 1960.

SARTRE (J. P.)

L'Etre et le Néant, Paris, Gallimard, 1943.

TOURAINÉ (A.)

Qu'est-ce que la démocratie ? Paris, Fayard, 1994.

VERGOTE (H. B.)

Séns et Répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne, 2 tomes,
Cerf/Orante, 1982.

C. REVUES, RECUEILS, ARTICLES

BORNE (E.)

"L'intériorité" in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 12, Paris, 1968-1971.

CLAIR (A.)

"Kierkegaard et l'acte dialectique - Analogie et dialectique", in *Labor et Fides*, 1982.

DAGOGNET (F.)

"Penser la philosophie" in *Les grands entretiens du monde*, t2, Mai 1994.

DESANTI (J. T.)

"Penser la philosophie" in *Les grands entretiens du monde*, t2, Mai 1994 Kierkegaard vivant (actes du colloque organisé par l'Unesco en 1964), Paris, Gallimard "Idées", 1966.

MBOW (A.M.)

Extrait d'interview in *Wal fadjiri* n°862 du 26 janvier 1995.

PAINDAVOINE (R.)

"L'anxieuse Lucidité d'Yves Bonnefoy" in *Etudes*, Octobre 1992.

D. OUVRAGES GENERAUX

- *La Bible de Jérusalem*, trad. en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, nouv. édit., Paris, Desclée de Brouwer, 1975.
- *Philosophie. Notions et textes*, A. Roussel - G. Durozoi, Paris, Nathan, 1989.
- *La philosophie comme débat entre les textes*, José Médina - Claude Morali - André Sénik, Paris, Magnard, 1984.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

A. AUTEURS

AGACINSKI (S.)

Aparté. Conceptions et mort de Søren Kierkegaard, Paris, Flammarion, 1977.

BERDIAEV (N.)

Cinq méditations sur l'existence, Paris, Aubier, 1936.

BESPALOFF (R.)

Cheminelements et carrefours, Paris, Vrin, 1938.

BOHLIN (T.)

Søren Kierkegaard. L'homme et l'œuvre, (trad et éd. Tisseau), Bazodes-en-Pareds, 1941.

BRANDT (F.)

Søren Kierkegaard. Sa vie, ses œuvres, (trad du danois par Pierre Martens), Copenhague, 1963

BREZIS (D.)

Temps et présence. Essai sur la conception Kierkegaardienne, Paris, Vrin, 1991.

BRUN (J.)

L'existence, (collect. "Les grands textes"), Paris, 1962

CAULY (O.)

Kierkegaard, Paris, P.U.F., 1981.

CHAPLAIN (D.)

Etudes sur In vino veritas de kierkegaard, (Préface de Pierre Aubenque), Paris, les Belles Lettres, 1964.

CHESTOV (L.)

Kierkegaard et la pensée existentielle, Paris, Vrin, 1972.

CLAIR (A.)

Ethique et humanisme. Essai sur la modernité, Paris, Cerf, 1989.

CLAIR (A.)

Kierkegaard. Penser le singulier, Paris, Cerf, 1992.

COLETTE (J.)

Kierkegaard. La difficulté d'être chrétien, (présentation et choix de textes), Paris, Cerf, 1964.

COLETTE (J.)

Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard, Paris, Desclée De Brouwer, 1972.

CORNU (M.)

Kierkegaard et la communication de l'existence, Lausanne, l'Age d'homme, 1972.

FABRO (C.)

L'Existence de Dieu dans l'œuvre de Kierkegaard, Paris, Castermann, 1961.

FONDANE (B.)

La conscience malheureuse, Paris, Denoël, 1936, rééd. Paris, 1979, Plasmé.

GRIMAUULT (M.)

Kierkegaard (col. "Ecrivains de toujours"), Paris, 1962.

GRIMAUULT (M.)

La mélancolie de Kierkegaard, Paris, Aubier, 1965.

GUSDORF (G.)

kierkegaard, Paris, Seghers, 1963.

HOHLENBERG (J.)

Søren Kierkegaard, (trad. P.H. Tisseau), Paris, Albin Michel, 1956.

HOHLENBERG (J.)

L'Œuvre de Søren Kierkegaard. Le chemin d'un solitaire, (trad. P.H. Tisseau), Paris, Albin Michel, 1960.

JOLIVET (R.)

Introduction à Kierkegaard, St Wandrille, éditions de Fontenelle, 1946.

JOLIVET (R.)

Aux sources de l'existentialisme chrétien Kierkegaard, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1958.

KOCH (K.)

Søren Kierkegaard, (trad. par A. Nicolet et F. J. Billeskov Jansen, pref. de Denis de Rougemont). Paris, édition "Je sers", 1934.

LAFARGE (J.)

La diffusion éditoriale d'une œuvre : l'œuvre de Søren Kierkegaard au Danemark, en Allemagne et en France (1834-1984). Thèse de Doctorat ronéotée, Bordeaux, 1985.

LHOTE (A. M.)

La notion de pardon chez Kierkegaard, ou Kierkegaard lecteur de l'Épître aux Romains, Paris, Vrin, 1983.

LÖWITH (K.)

De Hegel à Nietzsche, (trad. R. Laureillard), Paris, Gallimard, 1969.

LOWRIE (W.)

Kierkegaard, Oxford University Press, 1938.

MESNARD (P.)

Le vrai visage de Kierkegaard, Paris, Beauchesne, 1948.

NGUYEN VAN TUYEN (J.)

Foi et existence selon S. Kierkegaard, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

PERROT (M.)

Søren Kierkegaard, l'exception, (préface de Jean Brun), Québec, éditions du Beffroi, 1989.

ROHDE (P. P.)

Søren Aabye Kierkegaard, Ministère Royal des Affaires étrangères du Danemark, 1983.

STUCKI (P. A.)

Le christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard, Bâle, Ag, 1963.

VIALLANEIX (X.)

Søren Kierkegaard : l'attente de la foi, Lausanne, Labor et fides, 1967.

VIALLANEIX (N.)

Hâte-toi d'écouter, édition et traduction avec Introduction et notes des *Quatre discours édifiants* de 1843), Paris, Aubier-Montaigne, 1970.

VIALLANEIX (N.)

Ecoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la Parole, 2 tomes (préface de Jacques Ellul), Paris, cerf, 1979.

B. RECUEILS, REVUES

◆ RECUEILS

- La Table ronde, novembre 1955. Textes d'Alain, J. Hohlenberg, K. Jaspers, G. Malantschuk, G. Marcel, P. H. Tisseau, etc...
- *Obliques* (Editions Borderie), 1981. Textes de F. J. Billeskov Jansen, C. Bruaire, J. Brun, A. Clair, J. Colette, H. Corbin, E. M. Jacquet-Tisseau, P. Magnard, E. Naert, G. Malentschuk, M. Perrot, X. Tillette, G. Uscatescu, H. B. Vergote, N. Viallaneix, etc...
- *Kierkegaard ou le Don Juan chrétien*, Monaco, éditions du Rocher, 1989. Textes de J. Colette, N. Viallaneix, H. B. Vergote, J. L. Chrétien, F. Bousquet, etc...
- *Cahiers de Philosophie*, n° 8-9, 1989.

◆ REVUES

ARNON (R.)

"La relation absolue à l'Absolu selon Kierkegaard" in *Esistenzialisme*, Torino, 1947, pp. 115-126.

BALTHASAR (U.)

"Kierkegaard et Nietzsche" in *Dieu vivant*, 1945, pp. 53-80.

BILLESKOV JANSEN (F. J.)

“Les grands romans philosophiques de Kierkegaard” in *Revue de l'Université de Bruxelles*, Avril-Mai, 1961, pp. 175-197.

BIRAULT (H.)

“Pour ou contre l'ontologie” in *Critique*, n° 153, Février 1960, pp. 139-150.

BLIN (G.)

“L'alternative kierkegaardienne” in *Temps Modernes* n° 4, 1946, pp. 377-750.

BOUILLARD (H.)

“La foi d'après Kierkegaardienne” in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1947, pp. 18-30.

BOUSQUET (F.)

“Kierkegaard. Etudes françaises récentes (1971-1984)” in *Recherches de science religieuse*, Avril-Juin 1984, t. 72, n° 2.

BRUN (J.)

“Kierkegaard penseur tragique” in *Etudes philosophiques*, 1963, 3, pp. 323-332.

CHESTOV (L.)

“Job ou Hegel ?” in *La Nouvelle Revue Française*, 23, t. 44, 1935, n° 260, 1-5, pp. 755-762.

CLAIR (A.)

“Détruire l'illusion” in *Revue philosophique de Louvain*, tome 70,
Février 1972.

CLAIR (A.)

“Médiation et répétition. Le lien de la dialectique
kierkegaardienne”
in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LIX, 1975,
pp. 38-78.

CLAIR (A.)

“Le mythe de Faust et le concept kierkegaardien du démoniaque”
in *Revue philosophique de Louvain*, n° 1, 1979.

CLAIR (A.)

“Kierkegaard lecteur de Pascal” in *Revue philosophique de Louvain*,
n° 40, Novembre 1980.

CLAIR (A.)

“Le général, l'individu, l'exception : Kierkegaard et le pasteur
Adler” in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, tome
68, n° 2, Avril 1984.

CLAIR (A.)

“Kierkegaard et la question éthique” in *Histoire et Structure. A la
mémoire de Victor Goldschmidt*, Paris, Vrin, 1985.

COLETTE (J.)

“Kierkegaard et Lessing” in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome XLIV, 1960, pp. 2-39.

CONGAR (P.)

“Actualité de Kierkegaard” in *La vie intellectuelle*, tome XXXII, Novembre 1934, pp. 25-30.

DE ROUGEMONT (D.)

“Kierkegaard et Hamlet” in *Preuves*, 1953, pp. 3-11.

DESJARDINS (R.)

“Un traité de Kierkegaard sur l'amour du prochain” in *Revue d'ascétique et de mystique*, Janvier-Mars 1962, pp. 83-105.

DONIER (R.)

“ Crainte et tremblement ” in *La vie intellectuelle*, X, 1935, pp. 374-382.

DUPRE (L.)

“La dialectique de l'acte de foi chez Kierkegaard” in *Revue philosophique de Louvain*, tome LIV, 1956, pp. 418-455.

FABRO (C.)

“Foi et Raison dans l'œuvre de Kierkegaard” in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome XXXII, 1948, pp. 169-206.

FUGLOSANG-DANGAARD (H.)

“Pascal et Kierkegaard” in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1930.

GARDET (L.)

“Pour une méthode d'histoire de la philosophie. A propos d'un livre sur Kierkegaard” in *Revue Thomiste*, n° 3, 1949, pp. 589-601.

GROOTEN (J.)

“Le Soi chez Kierkegaard et Sartre” in *Revue philosophique de Louvain*,
t. 50, 1952, pp. 64-89.

JASPERO (K.)

“Kierkegaard” in *Bilan et Perspectives*, Paris, 1956, pp. 160-187.

JOLIVET (R.)

“L'instant selon Kierkegaard” in *Etudes carmélitaines*, juin 1947,
pp. 235-247.

LAPASSADE (G.)

“Le deuil de la philosophie : Kierkegaard et Marx” in *Les Etudes philosophiques*, 1963, 3, pp. 333-341.

LE BLOND (J. M.)

“Christianisme et souffrance. En souvenir de Søren Kierkegaard” in *Etudes*, Mars 1956, pp. 381-395.

LEHMANN (E.)

“Deux réformateurs du protestantisme : Kierkegaard et Grundtvig”

in *Revue d'Histoire et de philosophie religieuse*, t. XI, 1931, pp. 499-505.

LINDSTRÖM (V.)

“La théologie de l'imitation de Jésus-Christ chez Søren Kierkegaard” in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, t. 35, 1955, pp. 379-392.

MALANTSCHUK (G.)

“La dialectique de la liberté selon Søren Kierkegaard” (trad. du danois par J. Colette) in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XLII, 1958, pp. 711-725.

MALEVEZ (L.)

“Subjectivité et vérité chez Kierkegaard” in *Mélanges Maréchal*, t. II, Louvain, 1950, pp. 408-423.

MARITAIN (J.)

“Le champion du singulier” in *Recherches et Débats*, n° 19, 1957, pp. 14-19.

MESNARD (P.)

“Kierkegaard et l'utilisation existentielle de la figure d'Abraham” in *Cahiers sioniens*, n° 2, Juin 1951, pp. 121-140.

MESNARD (P.)

“Comment définir la philosophie de Kierkegaard ?” in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, t. 35, 1955, pp. 393-403).

MESNARD (P.)

“Le ‘Journal’ de Kierkegaard a-t-il une valeur philosophique ?” in *Les études philosophiques*, n° 3, 1963.

PETERSEN (E.)

“Existentialisme et théologie protestante” in *Dieu vivant*, n° 10, 1948, pp. 45-48.

ROMEYER (B.)

“La raison et la foi au service de la pensée : Kierkegaard devant Saint Augustin” in *Archives de philosophie*, 1952, pp. 7-41.

SALES (M.)

“Dix ans de publications kierkegaardiennes en langue française (1960-1971)” in *Archives de philosophie*, 35, 1972, pp. 649-672.

THULSTRUP (N.)

“Les Œuvres de l'amour de S. Kierkegaard en regard du Nouveau Testament” in *Symposium Kierkegaardianum*, Orbis Litterarum, tome X, Copenhague, historien de la philosophie de Hegel” in *Tidschrift voor Filosofie*, XXVII, 1965.

TISSEAU (P. H.)

“Adolphe de B. Constant et la répétition de Kierkegaard” in *Revue de Littérature comparée*, 13, 1933, n° 2, Avril-Juin, pp. 239-258.

TISSEAU (P. H.)

“Kierkegaard et la souffrance” in *Etudes philosophiques*, 1963, pp. 315-322.

VERGOTE (H. B.)

“Poul Martin Møller et Søren Kierkegaard” in *Revue de métaphysique et de morale*, Octobre-Décembre 1970.

VERGOTE (H. B.)

“Kierkegaard dans le rôle de ‘Privat-Doctent’”, introduction à la traduction des *Leçons sur la dialectique de la communication*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1971.

VIALLANEIX (N.)

“Kierkegaard lecteur de Leibniz” in *Critique*, Paris, XXV, 1969, pp. 895-914.

WAHL (J.)

“Kierkegaard et le romantisme” in *Symposium kierkegaardianum*, Copenhague, 1955, pp. 297-302.

INDEX DES NOMS

Nous insérons dans cet index, les noms des auteurs pseudonymes de Kierkegaard.

A (pseudonyme) 154

Abraham 25; 38; 39; 65; 75; 99; 126

Adler 36

Afham (W.) 78; 80; 85; 146; 154

Andersen (H. C.) 16

Anti-climacus 35; 49; 50; 55; 66; 76; 77; 90; 91; 95; 102; 103; 146

Aristophane 155

Aristote 81

Augustin (St.) 7; 21; 159

B (pseudonyme) 154

Baudelaire (C.) 98

Beauvoir (S.) 116

Bergson (H.) 20

Bonnefoy (Y.) 112

Calvin (J.) 71

Camus (A) 89; 94

Cicéron 31

Christ 9; 42; 43; 56; 65; 92; 96

Clair (A.) 40; 107; 114

Climacus (J.) 11; 12; 29; 30; 31; 34; 42; 45; 46; 47; 59; 61; 62; 66; 68; 90; 94; 96; 97; 99; 112; 122; 124; 145; 155; 156

Constantius C.) 49; 66; 79; 80; 81; 86; 98; 100; 101; 105; 106; 107; 112; 115; 134; 135

Dagognet (F.) 60

Desanti (J. T.) 160

Descartes (R.) 28; 59; 159

Diogène (Le cynique) 65

Don Juan 25; 126; 130; 131; 132; 133

Dreier (F.) 11

Dumézil (G.) 165

Epoux 5; 86; 87; 88; 146; 154

Eremita (V.) 79; 80; 81; 82; 87; 133; 146; 154

Faust 16; 25; 126; 132; 133

Fichte (I. H.) 22

Freud (S.) 101; 157

Gœthe (J. W.) 15; 15

Goldschmidt (A.) 35

Grundtvig (N. F. S.) 12

Hamann (J. G.) 1; 4; 6; 31; 45; 125

Haufniensis (V.) 17; 45; 73; 75; 146

Hegel (G. W. F.) 1; 2; 6; 17; 22; 45; 64; 92; 103; 112; 143; 144; 157

H. H. 63

Heiberg (J. L.) 1; 2; 16; 100

Heiberg (Mme) 48

Heidegger (M.) 153

Hersch (J.) 66; 120

Hesnard (A.) 73

Hilarius 154

Jacobi (Fr. H.) 31; 47

James (W.) 21

Jaspers (K.) 50

Job 25; 38; 60; 65; 74; 99; 106; 126

Jeune homme 64; 76; 79; 80; 86; 104; 105; 106; 129; 136; 137

Johannes 79; 80; 84; 85; 154

Kafka (F.) 89

Kant (E.) 62; 124; 159

Kierkegaard (S) 1; 2; 3; 4; 5; 6; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 22;
23; 28; 32; 33; 34; 35; 36; 37; 38; 39; 40; 42; 43; 45; 46; 49; 50; 51; 53; 54;
56; 57; 59; 60; 61; 62; 63; 64; 65; 66; 67; 68; 71; 75; 77; 78; 90; 92; 93; 94;
95; 96; 98; 100; 102; 103; 105; 107; 108; 109; 113; 114; 115; 116; 117; 118;
119; 120; 121; 122; 123; 125; 128; 129; 130; 132; 142; 143; 144; 145; 153;
154; 156; 159; 164; 166

Knight (P.) 102

Lacan (J.) 165

Lehmann (O.) 11

Leibniz (G. W.) 94

Lessing (G. Eph.) 2; 4; 46; 48

Levi-Strauss (C.) 165

Luc (St.) 11; 92

Luther (M.) 10; 11; 71

Marchand de modes 79; 80; 83; 88; 133; 135

Martensen (H. L.) 1; 2

Marx (K.) et marxisme 39; 41; 103

Mathieu (St.) 92

Mbow (A. M.) 163

Merleau-Ponty (M.) 116

Møller (P. M.) 1; 3; 4; 17

Monrad (D. G.) 11

Mve-Ondo (B.) 159

Mynster (J. P.) 7; 8; 9

Nietzsche (F.) 78; 101; 118

Notabene (N.) 117; 146; 155

Øhlenschläger (A.) 16

Ørsted (A. S.) 11

Ørsted (H. C.) 30

Paindavoine (R.) 112

Pascal (B.) 7; 55; 62; 90

Paul (St.) 58; 97; 100

Platon 45; 80; 81; 97; 115

Pythagore 39

Quaedam 57; 140; 141; 164

Quidam 19; 57; 126; 129; 140; 141; 142; 156; 164

Rorty (R.) 162

Rousseau (J. J.) 64

Rudelbach (A. G.) 12; 13

Sartre (J. P.) 39; 40; 76; 94

Schlegel (Friedrich) 121; 127

Scribe 127

Shakespeare (W.) 15; 78

Sibbern (F. C.) 1; 3; 6

Silentio (J.) 15; 45; 58; 65; 133; 146; 155

Socrate 5; 22; 31; 34; 36; 45; 49; 54; 60; 65; 114; 115; 117; 120

Solger (K. W. F.) 121

Spinoza (B.) 59

Stirner (M.) 64

Strauss (D.) 122

Taciturnus (F.) 140; 141; 146; 154

Tieck (L.) 121

Tobie (Livre de) 122

Touraine (A.) 159; 160

Wagner 118

Wilhelm 5; 25; 36; 48; 60; 74; 76; 85; 99; 126; 136; 137; 138; 139; 154; 156

Wind (E.) 102

Wojtyła (K.) 164

Xenophon 114

INDEX DES NOTIONS

Absolu 20; 39; 63; 77; 100; 112; 141

Absurde 94; 105

Action 32; 33; 34; 35

Admiration 1; 4; 6; 96

Alternative 143; 144

Ambiguïté 52; 54; 116

Amour 5; 10; 15; 16; 20; 38; 80; 104; 105; 127; 128; 129; 130; 131; 132;
135; 140; 142

- amour esthétique 135

- amour éthique 136

- amour divin 129

Angoisse 75; 76

Approfondissement de soi 36; 77; 165

Approfondissement de l'idée 48

Atmosphère 75

Attentif (rendre) 119

Authenticité 17

Autorité 63

Beauté 87

- beauté esthétique 136

- beauté éthique 87; 136

Bonheur 6; 25; 32; 97

Caractère (être en) 8; 36

Catégories rationnelles 24

Célibat 128

Choix 90; 91; 97; 135

- choix de soi 139

- choix de l'autre 139; 140

Christianisme 29; 44; 91; 93; 128

Communication éthique, existentielle 42; 52

- communication directe 52; 55

- communication indirecte 52; 57; 119

Compréhension 49

Concept négatif 95

Concept polémique 107; 108

Conception de la vie 17; 139

Confusion 43; 44

Conscience de la faute 38; 89

Conscience du péché 34; 57; 139

Contemporanéité 97

Contradiction (concept de) 7

Devenir soi-même 58; 103

Décision 35; 37; 46

Démoniaque 23; 79; 132

Désespoir 11; 15; 25; 138

- désespérer de soi 77

- désespoir inconscient 103

- désespoir conscient 103

Devoir éthique 35

Dialectique 10; 15; 25; 35; 142; 143; 154; 157

Dieu 21; 23; 38; 42; 54; 55; 91; 128; 141

Distinction 45

Doctrinomanie 34

Duplicité 51; 52; 63; 115; 116

Edifiant 102

Edification (pour) 120

Education 31; 95; 118

Effort continu 117

Eglise 11; 12; 13

- église militante 13

Enfermement 23

Erudition 29

Espérance 141

Esprit (être) 102

Essence 21; 40; 45; 102

Etat 11; 13; 22; 159

Esthétique 5

Ethique 5; 34; 35; 37; 74

- éthique paradoxale 75

Etre pensé, idéal 145

Etre réel 145

Exception 63

- exception esthétique 64

- exception éthique 65

exception éthico-religieuse 65; 66

Exister 24; 25; 33; 35; 103; 109; 115; 145; 154

Existence 112

- existence esthétique 123

- existence éthique 123

- existence religieuse 123

Extériorisation 10

Faute 6; 140

Fidélité 135

Félicité éternelle 11; 46; 90

Femme 81; 82; 83; 84; 85; 86; 87; 88; 89; 128; 130; 131; 134; 135; 164

Fini 25; 45; 46; 65; 100; 120; 124

Foi 9; 10; 23; 24; 45; 54; 55; 56; 61; 94; 129

Foule 7; 12

Folie de la foi 61

Langage 20; 21; 34

Liberté 72; 75; 76; 119; 120; 139

Mal 80

Malentendu 53; 57; 140

Malheur 16; 57; 128; 129

Mariage 83; 101; 128; 135; 136; 137; 139; 140

Masse 7; 12

Médiation 7; 107; 108; 143

Mélancolie 106; 116; 142

Mémoire 78

Métaphysique 73

Méthode 17

Nature humaine 71

Neutralité armée 49

Nombre 12; 22

Obéissance 62

Objectivité 20; 41; 115

Objectivisme 28; 42; 47; 48

Observation 21; 114; 115

Occasion 92; 95; 105; 135

Œuvres 10; 11

Orgueil 10; 38; 118

Ouverture à l'autre 134

Paradoxe 6; 9; 23; 24; 34; 36; 37; 45; 55; 61; 68; 90; 91; 92; 95; 96; 97; 108; 109; 144

Pardon 72; 75; 77; 77; 78; 141

- pardon paradoxal 75; 77

Passage pathétique 45

Passion 24; 59; 60; 130

- passion existentielle 62

Pathétique 15; 25

Patience 38

Péché 6; 9; 24; 25; 37; 68; 71; 72; 73; 74; 75; 77; 79; 89; 100; 107; 108; 109

- péché originel 72; 77

Pensée 36; 89

Philosophie 36; 72; 75; 92; 162

Possibilités 6; 76

Prédication 35

Providence 38; 67; 68; 120

Pseudonymie 25; 95; 146

Psychologie 72; 73; 115

Raison 93; 94; 95; 108

Réappropriation 13; 48

Réconciliation 92; 98; 99

Réel 6; 22; 35; 46; 105; 115; 127; 134

Réflexion 16; 22; 37; 47; 48; 62; 86; 131

- double réflexion 48

- réflexion infinie 62

Religiosité A 91

Religiosité B 91

Repentir 74; 138; 139

Remords 135

Répétition 5; 97; 98; 101; 102

- répétition esthétique 98; 101

- répétition éthique 99

- répétition religieuse 99; 100; 101

Responsabilité 140

Saut 37; 45; 46; 93; 105

Scandale 92; 93

- se scandaliser 63; 77

Science 72; 75

Secret 23; 54; 55; 116; 117

- secret esthétique 54

- secret éthique 54

- secret éthico-religieux 54

Sérieux 6; 37; 54; 75; 88; 117; 118

Signe paradoxal 56

Silence 38; 39

Sincérité 63

Souffrance 57; 58; 142

- souffrance religieuse 58

Souvenir 78; 82

Subjectivité 6; 22; 24; 25; 29; 31; 33; 41; 58; 68; 78; 93; 98; 116; 117; 122;
165; 166

- retour à la subjectivité 18; 159

- subjectivité abstraite 22

- subjectivité existante 29; 155

Témoignage 56

Temps 97; 135

Volontaire 54

Volonté humaine 10; 60

Vérité 24; 33; 59; 68

TABLE DES MATIERES

Avant propos	1
Introduction	19
Section I : Intériorité et vérité	26
Chapitre 1 : La subjectivité	28
Chapitre 2 : L'intériorisation	48
Chapitre 3 : La vérité	59
Section II : Intériorité et non-vérité	69
Chapitre 1 : Le Péché	71
Chapitre 2 : Le Paradoxe	90
Chapitre 3 : La Répétition	98
Section III : Intériorité et réalité	110
Chapitre 1 : L'ironie	114
Chapitre 2 : Les stades de l'existence	123
Chapitre 3 : La pseudonymie, une nouvelle dialectique	143
Conclusion	158
Références bibliographiques	1167 ?
Bibliographie générale	1175 >
Index des noms	189 ?
Index des notions	1196 j
Table des matières	206

Général 64; 65; 101

Grâce 9; 23; 68

Hermétisme 133

Hétérogénéité 45; 92; 97

Historicité 134

Humour 124; 125

Idéal chrétien 7; 8

Immédiateté 86; 89; 140

Imitation 90; 95; 96

Incompréhension 57

Individu 5; 6; 14; 48

Infini 45; 46; 64; 65

Ironie 24; 113; 114; 116; 117; 118

- ironie socratique 49; 117

- ironie romantique 121

Instant éternel 97

Instant premier 104

Intériorité 20; 21; 34; 37; 41; 131; 138; 159

- intériorité paradoxale 24

Intériorisation 12; 14; 24; 29; 33; 47; 140; 141

Isolement 66; 67

Jouissance 84