

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 27 (1977)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Énigme Nietzscheenne et paradoxe Kierkegaardien  
**Autor:** Clair, André  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381093>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 09.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## ÉNIGME NIETZSCHÉENNE ET PARADOXE KIERKEGAARDIEN

### I

Souvent l'on a redit, après Jaspers, que nous, qui ne sommes pas l'exception, nous avons à philosopher en fixant le regard sur l'exception, plus précisément sur ces deux exceptions que sont Kierkegaard et Nietzsche. Nous donnerons acte à cette remarque de la place étrange et singulière ainsi assignée à deux auteurs qu'on ne sait même pas comment nommer : écrivains, poètes ou, peut-être faute de mieux, penseurs. Nous admettons par là que leur lieu respectif échappe aux classifications reconnues et éprouvées. Mais en situant ces deux "auteurs" aux franges (plutôt qu'en marge) de la philosophie, nous ne posons pas encore le problème de leur lien, pour autant d'ailleurs que celui-ci puisse être établi avec précision. C'est là en effet un débat conjectural où les indices sont quasi absents. Nietzsche s'est exprimé à propos de Kierkegaard une seule fois, semble-t-il, dans une lettre à son ami danois Georg Brandes. "Pour mon prochain voyage en Allemagne, j'ai formé le projet de m'occuper du problème psychologique qu'est Kierkegaard, et en même temps de renouveler ma connaissance de votre littérature ancienne. Cela me sera, au meilleur sens du terme, d'un grand *profit* — et me conduira à "prendre à cœur", dans mon jugement, ma rudesse et mon audace caractéristiques"<sup>1</sup>.

C'est bien mince et plutôt énigmatique. En effet, si Nietzsche avait nourri à l'égard de Kierkegaard un intérêt décisif, il aurait pu le connaître avec assez de précision, justement grâce à Brandes qui donnait à Copenhague un cours sur Nietzsche et qui avait aussi publié un livre sur Kierkegaard dès 1877. Kierkegaard n'est pas hors de son champ de recherche, mais il n'est ni un véritable repoussoir ni non plus l'un de ces serviteurs improbables si précieux au généalogiste (cf. *Par-delà Bien et Mal*, § 45). Si Kierkegaard fait pourtant partie de la famille, ce n'est pas seulement pour l'intérêt psychologique qu'éveille son existence ; c'est davantage pour son importance comme psychologue. Mais explicitement, le lieu de rencontre ne s'étend pas au-delà d'un point de contact. L'affaire se présente alors sous un jour bien différent de celui d'un autre débat qui paraît proche (et qui certes l'est), à savoir la confrontation que Nietzsche s'imposa à de

<sup>1</sup> Lettre du 19. 2. 1888 (Schlechta, III 1278).

multiples reprises avec Pascal<sup>2</sup>. Si Nietzsche n'a pas été pour Kierkegaard ce lecteur attentif qu'il fut pour quelques autres, on en tirera un avantage qui est d'abord un risque ; c'est "proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio" (selon la formule rappelée par le pseudonyme Climacus en ouverture des *Miettes philosophiques*) qu'il revient au lecteur à l'appétit aiguïté d'organiser la confrontation introuvable. Ce lecteur alerté n'oubliera pas, pour continuer avec Climacus, qu'il est "sans aucune prétention de participer au courant scientifique", celui de l'école hégélienne certes, mais aussi ceux de l'heure présente.

Si, d'une manière immédiate, on décèle bien un élément commun aux deux auteurs, à savoir ce rapport originel au christianisme luthérien, il est patent que cette relation s'est développée selon des directions opposées. Et puisque tous deux s'inscrivent en faux contre tout essai de conciliation — concession équivoque au point de vue historico-mondial ou vil abandon à l'esprit niveleur du siècle —, un débat ne pourra avoir chance de se nouer que sur la base d'une singularité deux fois reconnue et affirmée. Dès lors, si le "pathos de la distance" s'impose comme atmosphère globale, cette distance entre eux et nous cédera le pas à une autre distance, bien différente et qui est précisément leur différence. Afin d'exprimer sinon de mesurer cette distance, l'interrogation et l'interprétation seront requises ; et même quelque menue violence pourra paraître opportune envers des "écrivains" qui ne craignaient guère le recours à la provocation, l'invective ou l'imprécation.

On ne met pas en question que la catégorie kierkegaardienne à partir de laquelle toutes les autres prennent sens soit celle de paradoxe. Mais il est incertain que pour Nietzsche l'énigme remplisse une fonction comparable avec un statut aussi central. Or cette remarque introduit déjà au cœur du débat. Nietzsche nous parle bien d'une "pensée abyssale" dont le nom certes n'est pas "énigme", mais qui pourtant est bien présentée comme énigmatique ; seulement, il reste problématique de poser cette pensée comme une catégorie centrale, comme un principe à partir duquel viendraient s'ordonner tous les autres éléments. Ce qui pourra autoriser une homologie entre l'énigme et le paradoxe reste donc à établir ; mais on voit déjà l'irrecevabilité de toute investigation en forme de démarches simplement parallèles.

A titre de remarque préalable, on notera que le paradoxe n'est pas seulement une catégorie et même *la* catégorie kierkegaardienne ; il prend forme dans un certain acte d'écriture et s'exprime selon une méthode spécifique. De même, l'énigme est caractéristique d'un mode de discours ; elle est une

<sup>2</sup> Nous renvoyons à la belle étude de H. BIRAULT, "Nietzsche et le Pari de Pascal" (*Archivio di Filosofia*, 1962, N° 3, p. 67-90).

marque multiforme de l'écriture de Nietzsche ; l'œuvre est énigmatique à la fois dans sa composition et dans l'indication de son style. "On ne peut exclure la *danse*, sous toutes ses formes, d'une *éducation raffinée* : savoir danser avec ses pieds, avec les idées, avec les mots. Est-il encore besoin de dire que l'on doit aussi savoir danser avec sa *plume* — qu'il faut apprendre à *écrire*? Mais, arrivé là, je deviendrais pour des lecteurs allemands, parfaitement énigmatique..."<sup>3</sup>. En quel sens alors l'énigme et le paradoxe se correspondent-ils? D'abord, ils ne constituent pas une mise en œuvre d'un arsenal rhétorique. Ils ne sont pas non plus une forme particulière de composition ; c'est toute l'œuvre qui est énigmatique ou paradoxale. Ils constituent des lieux ; il est topique de caractériser l'œuvre kierkegaardienne comme paradoxale et celle de Nietzsche comme énigmatique. Il y a là deux lieux d'expression à mettre en présence dans une confrontation qui ne sera nullement anodine si elle rend plus vives l'accentuation des différences et l'affirmation de chaque singularité.

Entre ces lieux distincts, il existe d'ailleurs un élément de jonction ; les deux auteurs s'enquièrent de psychologie. Plusieurs ouvrages pseudonymes de Kierkegaard sont présentés comme des recherches en psychologie, recherches orientées vers le religieux-chrétien. En tant que discipline, la psychologie trouve son sens dans la dogmatique. Pour Nietzsche aussi, c'est la psychologie qui exprime le sens de sa réflexion, déjà dans *Humain, trop humain* et jusqu'à *La Généalogie de la Morale*. En "psychologue né", Nietzsche indique la signification dont il investit la psychologie. "Toute la psychologie est jusqu'à présent restée prisonnière de préjugés et d'appréhensions d'ordre moral ; elle ne s'est pas hasardée dans les profondeurs. La considérer comme je le fais, en tant que morphologie et *théorie générale de la volonté de puissance*, c'est là une idée qui n'a encore effleuré personne, si toutefois il est permis d'inférer de ce qui a été écrit jusqu'à ce jour ce qui a été passé sous silence... Car désormais la psychologie est redevenue le chemin qui conduit aux problèmes essentiels" (PDBM, § 23). Le concept de psychologie est certes compris bien différemment selon l'un ou l'autre penseur. Mais au moins la psychologie signifie toujours le refus de la systématisation métaphysique et une interrogation philosophique nouvelle qui accorde sens et valeur aux attitudes et expériences humaines les plus étranges, originales ou mystérieuses.

## II

En quoi d'abord l'énigme constitue-t-elle le lieu nietzschéen ? Qu'est-ce qui fait que, en considérant les écrits de Nietzsche comme une énigme à

<sup>3</sup> *Crépuscule des Idoles*, "Ce qui manque aux Allemands", § 7, p. 107. Tous les textes de Nietzsche sont cités d'après la traduction des *Œuvres Philosophiques Complètes* (édition Gallimard).



déchiffrer, c'est bien l'œuvre elle-même que nous saisissons conformément aux questions et aux éléments qui l'organisent et selon l'intention qui en tisse les fils ?

Dans le champ sémantique auquel appartient l'énigme, on trouvera des éléments très divers, associés pêle-mêle, comme la bizarrerie, la curiosité, l'étrangeté, le secret, l'obscurité, le paradoxe, l'inintelligible. Or, à enchevêtrer ainsi les termes, on aura surtout chance de redoubler l'énigme en construisant une énigme sur l'énigme. Puisque la question est au contraire d'explicitier ce qui distingue et même oppose le paradoxe et l'énigme, on a d'abord à démêler le sens des termes en les spécifiant<sup>4</sup>.

Or Nietzsche ne se présente pas, d'une manière habituelle, comme un penseur de l'énigme, penseur énigmatique ou penseur par énigmes — sauf dans un texte, d'ailleurs capital, d'*Ainsi parlait Zarathoustra* ("De la Vision et de l'Enigme"). Mais c'est, en premier lieu, d'une autre manière que l'énigme est présente ; elle se trouve dans la discipline que Nietzsche pratique à titre de métier et qui demeura une discipline pilote : la philologie. Cet art de la lecture exacte et patiente a bien pour tâche de dénouer des énigmes. Si donc les écrits nietzschéens mettent en jeu des énigmes et constituent eux-mêmes une énigme, c'est alors par un art tout nietzschéen, la philologie, qu'il convient de les résoudre. Le fin mot de l'énigme est à chercher dans Nietzsche. Et ce travail philologique préalable à la généalogie est déjà généalogique en tant qu'il a pour objectif de déchiffrer un texte, sinon encore d'en dévoiler et d'en établir le réseau entier des significations.

Écoutons d'abord Nietzsche lui-même. "On n'a pas été philologue en vain, on l'est peut-être encore, ce qui veut dire professeur de lente lecture : — finalement on écrit aussi lentement. Maintenant cela ne fait plus seulement partie de mes habitudes mais aussi de mon goût — un méchant goût, peut-être ? — Ne plus jamais rien écrire qui n'accule au désespoir toutes les sortes d'hommes "pressés". La philologie, effectivement, est cet art vénérable qui exige avant tout de son admirateur une chose : se tenir à l'écart, prendre son temps, devenir silencieux, devenir lent — comme un art, une connaissance d'orfèvre appliquée au *mot*, un art qui n'a à exécuter que du travail subtil et précautionneux et n'arrive à rien s'il n'y arrive *lento*" (*Aurore*, Avant-propos, § 5, p. 18).

Cet art de l'imprégnation attentive et vigilante est lui-même un travail de rumination<sup>5</sup>. Avant la généalogie, c'est déjà la philologie qui élève la

<sup>4</sup> A propos de l'énigme, le dictionnaire Robert écrit, bien succinctement, ceci : "Chose à deviner d'après une définition ou une description faite en termes obscurs, ambigus." Outre le caractère de jeu de devinette, on y relève l'élément d'ambiguïté ; or ce dernier est constitutif du paradoxe kierkegaardien bien plus que de l'énigme nietzschéenne.

<sup>5</sup> Cf. encore *Humain, trop humain*, I, § 270 : "L'art de lire".

lecture à la hauteur d'un art. Et si Nietzsche ne fait plus profession de philologue, c'est que cela est devenu inutile parce que la généalogie elle-même passe inéluctablement par la philologie et en assume la valeur<sup>6</sup>. En effet, le détour philologique est requis par la question généalogique ou psychologique. On ne peut répondre à la question "qui?" sans examiner la question "comment?". Dans l'interprétation généalogique, la question de l'origine des valeurs se transpose en celle de leur mode d'expression. C'est dans une dénomination qu'une évaluation prend forme et corps. En tant que l'on atteint l'origine — que d'ailleurs l'on ne saisit jamais comme pure — ce n'est que par une voie indirecte. C'est alors comme énigme que se pose la question généalogique, mais une énigme dont le fin mot est introuvable : un point effacé, une absence, un interdit, en tout cas un fin mot toujours réservé. Nietzsche ne nous dit-il pas aussi que les dieux sont des êtres de pudeur et de réserve?

On verra ce déplacement de l'interrogation expressément noté dans la question proposée au terme de la première dissertation de la *Généalogie de la Morale* (§ 17, note): "Quelles indications la linguistique, et notamment la science de l'étymologie, nous fournit-elle pour l'histoire de l'évolution des concepts moraux?" L'interprétation philologique et linguistique se trouve ainsi portée au cœur de la critique généalogique. Nietzsche y insiste dès l'avant-propos du même livre (§ 7): "Cela tombe sous le sens, il y a une couleur qui doit être cent fois plus importante que l'azur pour un généalogiste de la morale : c'est le *gris*, je veux dire les documents, ce qui est réellement constatable, ce qui a vraiment existé, en un mot le long texte hiéroglyphique, difficile à déchiffrer, du passé de la morale humaine!" Certes, cette exploration sérieuse, méticuleuse et même soumise n'annonce guère la critique prophétique et la dynamite bouillonnante. Mais on sait assez que Nietzsche n'a pas eu le souci de constituer les fragments éclatés de son discours en un ordre complet qui donnerait l'apparence d'une conciliation interne; on sait également que la conséquence n'en est pas une absence de rigueur. Ainsi, avec ses risques, avec notamment ce que l'œuvre peut comporter de chanceux dans ses étymologies, la philologie se trouve placée au rang de premier auxiliaire de la généalogie.

Or, à compter d'une certaine époque, celle de l'abandon de son professorat à Bâle, Nietzsche ne s'est plus vraiment occupé de philologie. Alors un certain jeu est renversé; au lieu de dénouer des énigmes, Nietzsche va en composer. L'une d'entre elles est très célèbre: "De la Vision et de l'Enigme"

<sup>6</sup> Pour cette question, on se reportera à trois contributions de l'ouvrage collectif *Nietzsche aujourd'hui?* (Union Générale d'Éditions, 10/18; Paris, 1973); E. BLONDEL: "Les Guillemets de Nietzsche: Philologie et Généalogie"; R. ROOS: "Règles pour une lecture philologique de Nietzsche"; H. WISMANN: "Nietzsche et la Philologie".

au troisième livre du *Zarathoustra*. Ce discours fait partie des quelques textes où Nietzsche nous introduit à la vision et à l'écoute de l'Eternel Retour. C'est après deux longues journées d'attente silencieuse que le voyageur Zarathoustra, venant des îles Fortunées, rapporte la vision qu'il a eue et présente l'énigme du Retour sous la forme d'un rêve conjointement lyrique et tourmenté.

“O vous, les hardis chercheurs, les redresseurs, et quiconque vers d'effrayantes mers fit astucieusement voile —

vous qui d'énigmes êtes ivres, vous que réjouit la pénombre, vous de qui l'âme par des flûtes est vers tous labyrinthes entraînée,

— car point ne voulez d'une lâche main suivre à tâtons un fil; et là où vous pouvez *deviner*, il vous répugne d'*inférer* —

à vous seuls je conte l'énigme que je *vis* — la vision du plus solitaire —”<sup>7</sup>.

C'est ainsi à une certaine qualité d'âme que Zarathoustra s'adresse, à un cœur qui veut le risque. La vision du Retour requiert une certaine “*Stimmung*”. La volonté de déduction, toujours en quête d'être rassurée, demeure étrangère et aveugle à la vision terrible, au spectacle exaltant et déroutant du Retour. C'est uniquement à celui qui veut débrouiller les fils enchevêtrés et qui cherche sa route dans le labyrinthe que l'énigme se fait reconnaître comme telle. Seul l'individu à la vie solitaire est capable de voir le spectacle du plus solitaire, le combat de Zarathoustra avec l'esprit de lourdeur. L'énigme unique se dévoilera seulement à l'être lui-même unique par la qualité de sa volonté.

Dans sa magistrale interprétation, Heidegger a exposé comment cette parabole se développe puis se dénoue<sup>8</sup>. A la vision angoissante et cauchemardesque qui n'est qu'une parodie du Retour (celle du nain, celle du chien hurlant à la lune), fait suite l'affirmation gaie du berger. C'est lui-même et lui seul qui a tranché la tête du serpent noir, pesant et suspendu vers le bas; c'est lui qui, s'étant dressé, fait éclater sa gaieté, son gai savoir dans son rire insolite et nouveau. Mais avant que le pâtre s'affirme dans sa verticalité et sa noblesse, faisant ainsi paraître la solution de l'énigme, les impasses du labyrinthe ont été manifestées. Arrêtons-nous sur l'une d'elles, dont on va voir que le choix n'est pas fortuit pour le débat avec Kierkegaard. Il s'agit de l'affrontement du nain et de Zarathoustra, de l'âpre combat entre l'esprit de pesanteur et l'esprit de hauteur, qui est aussi bien l'esprit de la profondeur et de l'abîme.

“Arrête, nain! dis-je. Moi! ou toi! Mais de nous deux, je suis le plus fort; — tu ne connais pas mon abyssale pensée! *Celle* que — tu ne pourrais souffrir!” (§ 2).

<sup>7</sup> A.P.Z., p. 175.

<sup>8</sup> Nietzsche (trad. fse, Gallimard, 1971), t. I, p. 228-234 et 340-346.

Nous sommes en présence d'un discours en forme d'alternative où est engagée toute la vie ; cette alternative est énoncée deux fois et de façon inversée ("Toi ! ou Moi !", puis "Moi ! ou Toi !"). Or il n'est pas fréquent que Nietzsche formule de cette manière duelle l'attitude de l'homme devant la vie. Le sens de cette alternative est donc à élucider. Zarathoustra chemine sur un sentier rocailleux vers le sommet de la montagne. Assis sur ses épaules, un être hybride, mi-nain mi-taupe, l'apesantit. Le nain est ainsi l'être de la terre, ou plutôt l'esprit souterrain, l'être de bassesse ; et en ce sens, il n'a nullement le "sens de la terre". C'est alors un point de l'énigme que de comprendre le rapport de Zarathoustra au nain. Certes, celui-ci est un autre être que Zarathoustra ; d'abord perché sur ses épaules, il s'accroupit ensuite devant lui. Or Zarathoustra reste solitaire, d'une solitude qui lui paraît plus grave. "Mais son silence me pesait et, en telle conjoncture, à deux l'on est vraiment plus solitaire que seul !" La présence du nain et son débat avec Zarathoustra renforcent ainsi la solitude. Le nain apparaît et disparaît. Figure fugitive, il n'est cependant pas étranger à Zarathoustra, mais exprime plutôt l'un de ses aspects. En ce sens, il est Zarathoustra lui-même en tant que marqué encore par l'esprit de lourdeur. Malade, Zarathoustra n'a pas fini de vaincre son antagoniste en lui. Il est cet être malade de lui-même, comme le dit la *Généalogie de la Morale* (III, § 16), encore infecté par le nihilisme, hanté par l'esprit d'accumulation de toutes choses. En ce sens, le nain est parent du chameau et de l'âne. La lutte de Zarathoustra contre le nain, c'est le combat de l'extirpation du nihilisme et de l'ascension vers le surhomme (ou tout simplement l'homme).

Or la seule manière de vaincre le nihilisme, c'est l'agressivité. Zarathoustra attaque le nain. "Courage, tel est bien le meilleur meurtrier, — courage qui *attaque*, car il n'est point d'attaque sans un jeu de fanfare." Attaquer, c'est d'abord avoir le sens de l'alternative vitale ; le nain est certes également agressif, mais c'est une agressivité de défense ; il se borne à se protéger ; son agressivité est un simple sarcasme qui veut blesser l'adversaire pour le projeter vers le bas. A cette provocation arrogante du nain va répondre l'agressivité altière et conquérante de Zarathoustra : à nous deux ; il nous faut en découdre ! Tandis que l'esprit de lourdeur a besoin des épaules d'un grand pour s'élever (feignant ainsi de n'être plus un nain) et qu'il vit dans la dépendance de l'autre, n'ayant de force que par emprunt, Zarathoustra affirme au contraire qu'il ne s'agit pas de dérober quelque force à autrui, mais tout simplement de rompre. C'est d'abord cela le sens de l'alternative ; pour l'esprit qui veut s'élever et être soi, nulle composition n'est possible entre la pesanteur et la hauteur. Tout pacte se conclurait inéluctablement au bénéfice de l'esprit de lourdeur qui infecte et rabaisse tout ce qui de quelque manière conserve un lien avec lui. L'antagonisme est radical ; c'est bien par leurs racines que divergent les deux types de volonté. La lutte à



mort de Zarathoustra et du nain a le même sens que, plus loin, la morsure du serpent par le berger ; la première exigence, c'est de vouloir trancher le nihilisme en son principe.

C'est en soi-même que l'homme est divisé, d'une division interne exprimée par les métaphores du nain porté par Zarathoustra, puis du serpent accroché au berger. C'est en soi-même qu'il découvre la lutte ; la vision de Zarathoustra est celle d'un dédoublement de soi. Mais aussi, seul éprouve cette vision celui qui déjà s'affirme. Elle est acte de distinction et de discernement ; la conscience d'une alternative entre l'affirmation et la passivité est précisément le premier acte d'affirmation. Le nain est aveugle et faible ; rivé à Zarathoustra, il n'a aucune conscience de l'alternative ; il ne peut rien s'il n'est guidé et soutenu. Même lorsqu'il paraît deviner l'énigme, il confond l'Eternel Retour avec une ritournelle. "Toujours menteuse est la ligne droite, chuchota dédaigneusement le nain. Courbe est toute vérité, le temps même est un cercle." Or plus loin (*Le Convalescent*), c'est à propos d'une réponse identique que Zarathoustra apostrophe ses animaux, les qualifiant d'"orgues de Barbarie" et les accusant d'abaisser sa pensée au niveau d'une "rengaine". L'esprit de pesanteur a dit les mots de la pensée du Retour, mais sans l'entendre.

Le discernement est ainsi requis au principe de la révélation de soi à soi. Or, ailleurs que dans le *Zarathoustra*, mais bien en rapport avec la vision de l'Eternel Retour, on découvre un autre mouvement de l'unité vers la dualité ; et alors sa signification est très différente. Dans le poème "Sils-Maria" des *Chants du Prince-Hors-la-Loi*, le poète exprime comment son attente, ouverte à tout et à rien, a été comblée par l'apparition de Zarathoustra.

"Alors, soudain, amie ! Un devint deux !

— Et Zarathoustra passa auprès de moi..."

Avec cette duplication, qui n'est plus ici antagonisme ni alternative, mais découverte et présence de la dualité dans l'unité même, le poème s'achève dans le silence. La solitude ne s'en trouve pas brisée, mais plutôt élevée à sa hauteur suprême : peut-être celle de l'innocence, enfin atteinte, de l'enfant, celle de l'affirmation du "Je Suis".

Ainsi, à l'heure du Grand Midi, l'alternative se trouve surmontée. Or, à un autre moment de l'œuvre, qui est aussi une autre heure du jour (l'aurore), elle se trouve au contraire exprimée d'une manière tellement aiguë que c'est elle qui met un point final au discours. Aux derniers mots de l'ultime aphorisme d'*Aurore*, l'alternative apparaît en effet sous sa forme la plus brute et la plus incisive. "Peut-être racontera-t-on un jour que, nous aussi, *tirant vers l'ouest, nous espérames atteindre une Inde*, — mais que notre destin fut d'échouer devant l'infini ? Ou bien, mes frères ? Ou bien ? —"<sup>9</sup>. C'est là

<sup>9</sup> § 575 : "Nous autres aéronautes de l'esprit !"

une forme d'expression qui mérite attention. Le livre *Aurore*, qui inaugure une période nouvelle, se referme (et aussi, en un autre sens, s'ouvre) sur une formule qui n'est pas simplement une alternative, mais en même temps une question et une énigme. C'est d'abord une alternative à l'état pur et dans tout son tranchant, l'élément disjonctif se trouvant accentué par sa place terminale et son isolement même. C'est aussi une énigme, comme répétition d'un simple point d'interrogation, un point tout à fait indécis où est marquée la différence sans mesure entre la vie reprise par le nihilisme et l'envol vers la hauteur et le lointain. L'aphorisme — et par là tout le livre — demeure en suspens. Et c'est une fois qu'elle est surmontée au Grand Midi que cette suspension dévoile tout son risque. Ainsi la mise en perspective des ultimes paroles d'*Aurore* avec la révélation sublime de Sils-Maria exprime simplement l'étendue du parcours nietzschéen, le cheminement ponctué par les heures du jour, mais s'accomplissant par le dépassement du temps à Midi, dans l'Instant.

### III

Si l'énigme apparaît comme le lieu d'expression de la pensée nietzschéenne, faisant que l'œuvre est plus à deviner qu'à interpréter, c'est dans un lieu tout différent que se constitue la pensée de Kierkegaard comme pensée du paradoxe ; celui-ci non plus n'est pas à interpréter, mais plutôt à recevoir comme don. Or nous avons suggéré que l'alternative pourrait fournir un moyen terme entre l'énigme et le paradoxe ; en vérité, ce point de contact est surtout un moyen de manifester la distance entre les deux. Et à cet effet, c'est une détermination des caractères de la pensée paradoxale qui est requise.

Il n'y a pas de difficulté à reconnaître le paradoxe comme le lieu où se constitue la pensée kierkegaardienne. C'est bien là que se posent et se nouent les problèmes. On prendra d'abord en compte un point essentiel : le paradoxe est une catégorie qui se raccorde à la théologie dogmatique, plus spécialement protestante. Aussi virulent qu'ait pu être Kierkegaard à l'égard de l'état de choses établi, des institutions ecclésiastiques et quelquefois de Luther lui-même, il est bien certain que toute son interrogation est conduite dans une référence constante à la théologie ; c'est même cette référence qui est le garant de la critique et de la polémique. Certes, la dogmatique ne constitua pas pour lui vraiment une discipline pilote, bien que son premier travail important fût son doctorat en théologie, *Le Concept d'Ironie*. Il n'eut pas de préoccupation doctrinaire ; et il fut certainement moins un dogmaticien que Nietzsche ne fut un philologue. Mais la dogmatique est toujours reconnue comme centre de référence ; ainsi les réalités



“psychologiques” que sont la crainte, l’angoisse et le désespoir ne peuvent être comprises qu’en référence au concept théologique de péché. Jamais exposée pour elle-même, cependant toujours présente, la dogmatique non seulement indique le point suprême auquel tout tient, mais elle est là comme ce qui donne sa vie et son sens à la réflexion kierkegaardienne.

On notera d’abord que le paradoxe ne signifie pas simplement une proposition ou une doctrine en contradiction avec l’opinion commune. Il ne suffit pas que l’on soutienne des thèses étonnantes ou extraordinaires pour que l’on soit un philosophe du paradoxe. On peut, à l’exemple de Nietzsche dans la première partie de *Par-delà Bien et Mal*, opérer une critique des “préjugés des philosophes”; on peut, comme Rousseau, opposer précisément le paradoxe au préjugé<sup>10</sup> et être alors un encyclopédiste qui s’en prend à la philosophie des lumières; plus généralement, on peut, selon le chemin tracé déjà par Socrate, examiner de manière neuve et intempes- tive les conceptions admises dans son siècle. Ce n’est pas là encore une philosophie du paradoxe. Les penseurs qu’on peut, à divers égards, juger proches de Kierkegaard en restent essentiellement différents. L’élément d’isolement et de singularité est bien sûr requis à titre de condition de formulation du problème. Aussi faut-il se trouver dans une certaine position de marginalité sociale et psychologique pour être capable d’éprouver le caractère dérisoire d’affirmations qui ne sont plus que préjugés et afin d’exprimer sur un mode provocant des pensées nouvelles qui d’ailleurs peuvent s’enraciner loin dans l’histoire, commandant ainsi un acte de retour vers l’origine.

Mais c’est bien à la pensée de Kierkegaard et à elle seule que s’applique au sens strict le qualificatif de paradoxale. Le paradoxe est là comme ce qui est en question et en même temps comme ce qui meut la recherche. Il est ainsi doublement singulier: c’est lui dont on parle (réflexion centrée sur le paradoxe) et c’est lui qui s’exprime (pensée animée par le paradoxe). Cette singularité redoublée porte en elle les lignes maîtresses de la pensée kierkegaardienne.

“Le paradoxe n’est pas une concession, mais une catégorie; c’est une détermination ontologique qui exprime la relation entre un esprit existant et connaissant et la vérité éternelle”<sup>11</sup>. Le début de fragment dont est citée ici la dernière phrase énonce une thèse qui est une réplique expresse à la doctrine kantienne de la religion. Toute la question est en effet celle de la pensée du religieux et plus précisément du religieux-chrétien. Or c’est de l’extérieur que Kant pose au christianisme la question de sa signification.

<sup>10</sup> “Lecteurs vulgaires, pardonnez-moi mes paradoxes. Il en faut faire quand on réfléchit, et quoi que vous puissiez dire, j’aime mieux être homme à paradoxes qu’homme à préjugés” (*Emile*, L. II; édit. Pléiade, O.C., t. IV, p. 323).

<sup>11</sup> *Papirer*, VIII 1 A 11.

C'est alors manquer celle-ci que de vouloir inscrire le christianisme à l'intérieur des cadres de la raison et de prétendre mesurer sa vérité en la rapportant au fondement moral élucidé par la critique. En portant la religion devant le tribunal de la raison, Kant se propose de comprendre et de rendre compréhensible le dogme chrétien. Le christianisme devient ainsi une religion sans scandale, compréhensible à la simple raison. Faute de la catégorie de paradoxe, Kant ne pouvait penser le christianisme comme irréductible. Or cette erreur du criticisme n'entraîne nullement l'échec de toute pensée du religieux-chrétien. Et c'est bien la tâche de Kierkegaard comme penseur chrétien de montrer, précisément grâce à la catégorie de paradoxe, comment le christianisme échappe aussi bien à l'irrationalité pathétique qu'à la rationalité systématisante ou même spéculative; la compréhension que l'homme peut en avoir est une réflexion sur le mystère de l'invisible qui se révèle en une personne et de l'éternel qui se fait historique. Mais cette catégorie de paradoxe, non kantienne donc, ne pouvait pourtant être complètement découverte et portée au rang de catégorie principielle qu'en fonction de l'interrogation critique.

D'une manière qui demeure souvent implicite, Kierkegaard prend en compte la réflexion critique; c'est bien dans une problématique de délimitation des capacités de l'esprit humain que vient au jour la catégorie de paradoxe. Au moyen d'une démarche qui, en un sens, se présente comme un prolongement de l'investigation critique, il s'agit d'examiner si une connaissance de l'homme comme individu singulier est possible et comment elle l'est. De la sorte, la recherche kierkegaardienne ne s'oriente pas vers la thèse d'une double science, à la manière, par exemple, des néo-kantiens; la question n'est pas de savoir si la science des phénomènes ne laisse pas en dehors d'elle quelque reste; on ne prendra pas appui sur des résidus. La pensée paradoxale n'est pas non plus une tentative de dépassement des interdits kantien, ce qui ne serait qu'une méconnaissance de l'opération critique; toute réconciliation spéculative qui viendrait dépasser les oppositions serait illusoire.

Exprimée comme une question existentielle, c'est-à-dire comme une réflexion sur le sens de mon existence singulière, la question kierkegaardienne est certes bien différente de l'interrogation kantienne, même précisée comme la question de l'homme. De soi, une réflexion anthropologique n'est nullement une pensée existentielle. Pourtant, la recherche paradoxale serait impossible sans le renversement critique. Il s'agit de déterminer quelle est pour "un esprit existant et connaissant" la signification de son existence singulière. Si cette interrogation trouve son origine et aussi son lieu en dehors du criticisme, c'est bien pourtant en fonction de lui qu'elle s'explicite. Et alors, elle s'exprime dans la dénonciation d'une indistinction qui devient une confusion; il importe en effet de distinguer entre le savoir

négalif des limites de la science et la reconnaissance qu'il y a de l'incompréhensible<sup>12</sup>. Plus précisément, on pourrait formuler une question à l'adresse de Kant. Si l'esprit humain ne peut rien connaître que l'empirique, si donc les catégories schématisées, c'est-à-dire temporalisées, soumises à cet ordre du sens interne qu'est le temps, sont les seules qui puissent nous fournir des connaissances, est-il néanmoins exact de dire, à propos de notre connaissance, qu'elle s'arrête aux limites de l'expérience sensible ? C'est en ce point que surgit l'interrogation kierkegaardienne ; elle se noue autour de la catégorie de paradoxe dont on pourrait dire qu'elle reçoit pour le monde existentiel la valeur d'un schème unique. La pensée de la vie humaine est ainsi conditionnée par un schème qui n'est plus transcendantal mais paradoxal, un schème qui est le paradoxe comme absolu, l'absolu se réalisant comme paradoxe. Que signifie alors que l'homme comprenne qu'il y a quelque chose qu'il ne peut pourtant comprendre, ou qu'il puisse reconnaître comme vrai un élément qu'il n'a pas le pouvoir de connaître ?

En tant que "détermination ontologique", le paradoxe signifie la réalité de l'existant singulier. Or ce paradoxe, existentiel et non pas spéculatif ou théorique, est bien un principe de connaissance. Comme catégorie, il est l'acte d'un esprit existant et connaissant, d'un homme qui applique sa pensée à connaître son être. Alors, il signifie déjà cette réunion étonnante d'une réalité unique et d'une connaissance générale, cette réconciliation du pathétique propre à chaque vie et de la pensée s'appliquant à tout homme. En lui-même, le paradoxe est une réalité double, ou plus exactement ambiguë, et même doublement ambiguë. Au sens le plus simple, il est le rapport d'une réalité existante et d'un acte de connaissance. Au sens le plus élevé, ce rapport se redouble en un rapport entre une existence singulière et une réalité absolue et éternelle. Tel est le Paradoxe absolu, l'éternel qui prend forme et corps dans le temps ; le temps est ainsi le schème ou la condition d'expression de l'absolu.

Avant d'être une catégorie, le paradoxe est une réalité existante, et il devient le concept de cette réalité. La réalité paradoxale, c'est l'exemple d'Abraham sacrifiant puis retrouvant Isaac, c'est la figure de Job perdant puis regagnant tous ses enfants, c'est avant tout le modèle du Christ souffrant et glorifié. Dans cette expérience de la souffrance qui anime le paradoxe, le pathos est là comme l'élément qui donne l'atmosphère de la réflexion. Ce thème de la souffrance qui réconcilie et glorifie, de l'abaissement qui est élévation, est éminemment paulinien. Et Kierkegaard se réfère à diverses reprises à un texte de la *Lettre aux Philippiens*. "Lui (Christ) qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à

<sup>12</sup> Les textes concernant cette question de la délimitation des frontières se trouvent principalement dans les *Papirer*, X 2 A 354 et X 6 B 68-82.

saisir d'être l'égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et, par son aspect, il était reconnu comme un homme; il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix. C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le Nom qui est au-dessus de tout nom"<sup>13</sup>. C'est aussi bien dans les écrits pseudonymes (*Miettes philosophiques, Ecole du Christianisme*) que dans les discours religieux (*Evangile des Souffrances*) que Kierkegaard évoque ce texte<sup>14</sup>.

C'est bien dans les textes pauliniens que se situe l'origine de la pensée kierkegaardienne comme pensée dialectique; la vie requiert son antagoniste, la joie passe par l'épreuve. En effet, c'est par la mort que la vie renaît et advient en plénitude; c'est par la souffrance que l'individu accède à la béatitude; c'est dans l'abaissement que l'homme est élevé; c'est dans l'anéantissement que la réalité est affirmée. Toutes ces significations sont éminemment actualisées dans le paradigme paradoxal qu'est le Christ en croix. Ceci est un thème longuement développé dans la méditation qui s'élève à sept reprises de la parole de saint Jean (12,32): "Et moi, lorsque j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi" (troisième partie de *L'Ecole du Christianisme*). Or cette élévation est d'abord un abaissement puisqu'elle signifie la mort dans la condition la plus basse, la mort de l'élévation sur une croix.

Il vaut la peine de remarquer comment, dans cette dialectique, le négatif (abaissement, humiliation, souffrance) est le chemin du positif (exaltation, béatitude). C'est bien là que se situe le point d'opposition et de rupture avec Hegel; mais il faut voir que c'est là également qu'on décèle entre la dialectique spéculative et la dialectique paradoxale un élément de proximité et même de parenté qui tient à une communauté d'origine. D'abord la rupture ne porte pas sur le caractère réconciliateur ou non des deux pensées, puisque chacune fait de l'acte de réconciliation le point ultime et le sommet de l'existence humaine. Cependant, s'il y a parenté, celle-ci est beaucoup moins le signe d'une dépendance de Kierkegaard par rapport à Hegel que l'indication d'un même enracinement. Hegel en effet n'a jamais fait mystère que sa philosophie réalisait le couronnement de la religion chrétienne; en tant que savoir, la philosophie effectue le passage de la religion posée sous la forme de la représentation à cette même religion complètement pensée et comprise; la philosophie spéculative accomplit le

<sup>13</sup> Philip. 2, 6-9 (Traduction Oecuménique de la Bible).

<sup>14</sup> Aussi bien n'est-ce pas du point de vue d'une réflexion méditée sur le christianisme que se comprend l'opposition entre livres pseudonymes et discours religieux; mais cette dualité, qui est d'abord une relation essentielle à l'œuvre et aussi l'expression la plus directe, c'est-à-dire, en un sens, la moins paradoxale du paradoxe, s'inscrit dans l'analyse des modalités existentielles et de la pédagogie du devenir chrétien.



christianisme. Il est hors de doute que le hégélianisme puise certaines de ses sources dans la tradition chrétienne. Et de fait, le lien entre Hegel et Luther est précis et capital. Dans une étude où se trouve abordée la question des sources de la pensée hégélienne, G. Cottier a montré que le nœud même de la dialectique est déjà présent chez Luther et chez saint Paul, très précisément dans ce texte rapporté plus haut de la *Lettre aux Philippiens*. En effet, ce sont les concepts capitaux d'*Entäusserung* et d'*Aufhebung* que Hegel a pu trouver dans la traduction luthérienne de ce texte. "Luther a traduit: *hat sich selbs geeussert*, qui signifie précisément: il s'est vidé lui-même. C'est à la traduction luthérienne du texte des Philippiens, que Hegel a emprunté le terme d'*Entäusserung*, dont il a forgé la forme substantive, mais qu'il emploie également souvent sous la forme verbale"<sup>15</sup>. Ainsi rapporté à son origine, le concept d'*Entäusserung* signifie cette extériorisation par laquelle Dieu devient autre que lui-même, se manifeste et s'exprime en autre chose. De même que, en Christ, Dieu a assumé notre humanité avec ses misères et ses humiliations, de même la réalité est le devenir qui s'effectue dans l'histoire au moyen d'une série de figures et d'altérations qui la constituent progressivement. "Par là, Dieu est essentiellement *Entäusserung*, acte de se vider lui-même de soi-même, de devenir l'autre. La formule: "le Christ est Dieu" prend une signification nouvelle. Il faut dire: Dieu est le Christ, et entendre qu'il est un incessant devenir autre. Ou encore: Dieu s'identifie à l'Histoire qui est un continuuel processus de manifestations, de révélations, d'incarnations, car les trois notions sont, assez logiquement, confondues par Hegel"<sup>16</sup>. Mais cette extériorisation en autre chose, ou encore cette kénose, cet acte de se dépouiller de soi, est le moyen de parvenir à une réalité plus élevée. Dans cette perte de soi, l'être se retrouve à un plan supérieur. "L'*Aufhebung* est l'"exaltation" corrélatrice de la kénose. Il faut sans doute rattacher *aufheben* au *erhöhet* de la traduction de Luther"<sup>17</sup>.

Avec ce texte de saint Paul, on tient vraiment, quasiment à l'état pur, un lieu commun à Hegel et à Kierkegaard; mais c'est tout de suite le point d'une divergence irréductible. Là où le premier lit "Aufhebung", le second comprendra "Paradoxe". Le fait qu'un même texte ait pu constituer le support de lectures aussi fermement antagonistes fait voir pourquoi Kierkegaard a été en débat avec Hegel d'une manière aussi vive. Dans son attitude

<sup>15</sup> *L'Athéisme du Jeune Marx. Ses Origines hégéliennes* (Paris, Vrin, 2<sup>e</sup> édit., 1969), p. 28.

<sup>16</sup> Ibid., p. 29.

<sup>17</sup> Ibid., p. 32. — Il est également frappant de voir comment c'est spécialement à partir de saint Paul que Nietzsche élabore son interprétation et sa critique du christianisme, notamment dans *L'Antichrist*. On se reportera aux importantes analyses de P. VALADIER: *Nietzsche et la Critique du Christianisme* (Paris, Editions du Cerf, 1974).

d'antipathie malgré tout sympathique et d'opposition certainement indispensable, Kierkegaard a clairement conscience que c'est à Hegel, et finalement à lui seul, qu'on doit répondre. Il faut relever le défi d'une dialectique par une autre dialectique, récuser une dialectique du dépassement ou de la relève au moyen de l'effort humain, par une dialectique de l'élévation ou de l'édification grâce au don divin. Surtout, il faut attaquer une dialectique où, en fin de compte, pour le philosophe, tout trouve rationnellement sa place dans le procès de l'histoire, par une dialectique qui, au contraire, reconnaît comme indépassables la discontinuité et la rupture dans la vie d'un individu. En fait, ce qui rend confuse, illusoire et aveugle la philosophie hégélienne, c'est d'être une dialectique totalisante de l'histoire du monde. Pour Kierkegaard, la synthèse est unifiante, mais non pas totalisante; elle est sélective en distinguant des degrés de réalité et des stades d'existence; elle unifie la vie de l'individu en l'élevant au degré suprême qui est l'existence paradoxale. C'est une dialectique qui a essentiellement le sens de la hauteur et qui, en posant et en aiguisant les distances entre les stades, fait aussi voir le lien qui les unit. A ce regard contemplateur qui se porte rétrospectivement sur l'histoire des empires et des civilisations et qui, dans sa minutieuse attention à la multiplicité indéfinie des faits, ne peut être qu'un regard d'esthète, fait défaut la seule chose importante: que signifie pour moi le fait que j'existe? Alors, ce fait unique et singulier se trouve dissous dans la totalité rationalisée de l'histoire du monde, sous le prétexte que mon individualité serait insignifiante parce qu'effectivement elle est particulière et contingente. De la sorte, c'est au plan éthique que l'incompatibilité éclate. En termes kierkegaardiens, c'est l'alternative: éthique de l'Etat, éthique politique qui englobe et enserre chaque individualité dans une collectivité rationnellement gouvernée — ou éthique de l'homme singulier, éthique religieuse qui reçoit sa signification de la référence au paradoxe personnel existant et enseignant dans l'histoire. Dire que la dialectique paradoxale est sélective, c'est reconnaître l'importance du saut et affirmer que le négatif n'a pas du tout la même signification dans la vie esthétique, l'existence éthique et l'existence religieuse. La dialectique se dit en plusieurs sens. Il est trompeur d'appliquer tout uniment un même schéma à toutes les formes de la vie humaine, puis à toute l'histoire; cette pensée se meut totalement dans l'équivoque et la dialectique n'est plus alors qu'un jeu, le jeu de l'homonymie du négatif<sup>18</sup>.

Rompre avec cette équivoque de l'indistinction, c'est d'abord reconnaître et affirmer l'ambiguïté de l'existence humaine, ambiguïté que

<sup>18</sup> Pour une étude plus détaillée de cette question, nous renvoyons à notre livre *Pseudonymie et Paradoxe. La Pensée Dialectique de Kierkegaard* (Paris, Vrin, 1976), notamment les chapitres II, III et IV.



Socrate a le premier exprimée et dont il a témoigné par sa vie. L'homme est un être double qui s'efforce à l'unité, un être inscrit dans le fini et ouvert sur l'infini, vivant dans le temps et marqué de l'éternité. Kierkegaard insiste sur ce paradoxe socratique. "Le paradoxe est l'incertitude objective ; il est l'expression de la passion de l'intériorité en laquelle consiste justement la vérité. Voilà le socratique. La vérité éternelle, essentielle, c'est-à-dire celle qui se rapporte essentiellement à un être existant, en tant qu'elle concerne essentiellement l'existence, est le paradoxe"<sup>19</sup>. L'ambiguïté du paradoxe, c'est ainsi la relation d'un existant à ce qui le détermine ; c'est également la passion de l'homme à vivre sa réalité comme réalité double (union de fini et d'infini, de temporel et d'éternel) ; et alors ce mouvement d'oscillation sans terme, par lequel deux éléments sont face à face, empêche précisément toute clôture et toute systématisation de l'existence.

Avec Socrate, est affirmé un paradoxe simple. Très différent est le paradoxe chrétien comme paradoxe redoublé. Socrate a fait voir le lieu de la question existentielle, mais c'est le Christ qui, en poursuivant l'investigation de la subjectivité un degré plus loin et en apportant un nouvel élément, a révélé le sens du paradoxe : l'homme n'est pas initialement et par réminiscence dans la vérité, mais dans la non-vérité, c'est-à-dire le péché. "La subjectivité, l'intériorité, est donc la vérité ; maintenant, y a-t-il pour dire cela une expression *plus intérieure* ? Oui, lorsque la phrase : la subjectivité, l'intériorité est la vérité, commence ainsi : la subjectivité est la non-vérité"<sup>20</sup>.

C'est bien dans cette exploration de l'intériorité que se constitue l'identité de la pensée kierkegaardienne, identité dont les quatre éléments sont conjointement énoncés en conclusion des *Miettes philosophiques* : "On a admis ici un nouvel organe : la foi, et un nouveau présupposé : la conscience du péché, une nouvelle décision : l'instant, et un nouveau maître : le Dieu dans le temps"<sup>21</sup>. En vérité, ces éléments ne diffèrent entre eux que par leur point de vue et ils passent les uns dans les autres. "Faute d'admettre l'instant, nous revenons à Socrate que précisément nous voulions laisser pour découvrir quelque chose. Si l'on admet l'instant, le paradoxe est là ; car, sous sa forme la plus concise, on peut appeler le paradoxe l'instant ; du fait de l'instant, le disciple devient la non-vérité ; l'homme qui se connaissait lui-même tombe dans la perplexité à son propre sujet et, au lieu de la

<sup>19</sup> S.V. VII 190 ; *Post-Scriptum* (édit. Gallimard), p. 135. Les références aux œuvres publiées par Kierkegaard sont données de la manière suivante : S.V. (*Samlede Vaerker*, 2<sup>e</sup> édit.), suivi du volume et de la page. Les traductions sont celles publiées aux éditions de l'Orante (sauf pour le *Post-Scriptum*). Cette édition porte en marge la pagination de l'édition danoise indiquée. Le cas échéant, nous avons apporté des modifications à ces traductions.

<sup>20</sup> S.V. VII 193 ; P.-S., p. 137.

<sup>21</sup> S.V. IV 302.

connaissance de soi, il apprend la conscience du péché, etc.; car, dès lors que nous posons simplement l'instant, tout va de soi"<sup>22</sup>. Toute la réflexion se concentre ainsi sur le paradoxe ou sur l'instant, unité de l'historique et de l'éternel, historisation de l'éternel et éternisation de l'historique.

Lorsque Kierkegaard détermine les caractères du paradoxe absolu, il relève que ce maître incarné dans le temps est un sauveur, un libérateur, un réconciliateur, un juge, puis un serviteur (*Miettes philosophiques*) et enfin un modèle (*Ecole du Christianisme*). Ces caractères ont tous été reconnus par un aspect ou un autre de la tradition chrétienne. Mais ce qui serait plus significatif, ce serait de rechercher quels autres caractères, non moins traditionnels pourtant, sont absents. Nous en noterons un seul: le Christ n'est pas qualifié de médiateur. A ceci, on décèle bien une cause très précise: en effet, dans le débat avec Hegel et les hégéliens, il n'était pas question d'avoir recours à un terme qui pouvait prêter à équivoque: n'allait-on pas pouvoir assimiler médiateur et médiation? Mais on pourrait tout aussi bien dire que le médiateur n'est justement pas la médiation. Si donc Kierkegaard n'a pas usé de ce concept pour penser sa différence avec Hegel, il faut plutôt y voir une raison profonde qui d'ailleurs puise certainement ses sources dans la tradition protestante.

En pensant ainsi le Christ comme paradoxe et non pas comme médiateur, c'est une certaine théologie que Kierkegaard actualise. Et à cet égard, les affinités avérées avec Pascal permettraient également de rendre plus vive la différence de cheminement entre une réflexion centrée sur le mystère du médiateur qui révèle Dieu à l'homme et l'homme à Dieu<sup>23</sup> et une pensée ordonnée autour du paradoxe de Dieu incarné et crucifié. Chez Kierkegaard, le Christ n'est pas vu d'abord comme l'intermédiaire entre Dieu et l'homme ou comme la personne qui réunit en soi les deux natures (divine et humaine), mais plutôt comme celui qui aiguise la distance. En distendant ainsi les deux éléments pour faire éclater leur incommensurabilité, en affirmant cette tension dans la forme même de l'œuvre (pseudo-nyme/édifiante), Kierkegaard porte si vigoureusement l'accent sur la différence que, dans cette sorte de pathétique écartelé, la vie de l'homme se présente sans cesse dans la crainte, l'angoisse ou le désespoir. Le paradoxe vécu, c'est alors qu'un élément de paix et de félicité vienne se conjuguer avec ce caractère dramatique d'une foi s'affirmant dans sa nudité<sup>24</sup>. C'est sans raison mais en plénitude que Dieu donne sa réconciliation; la répétition est absolument paradoxale.

<sup>22</sup> S. V. IV 244.

<sup>23</sup> Cf. *Pensées*, fragment 547 (Br.) ou 189 (Lafuma).

<sup>24</sup> Cf. notamment le dernier discours, *De l'immuabilité de Dieu*, S. V. XIV 303-304 (t. 18 de l'édition de l'Orante).

Si Kierkegaard a ainsi mis l'accent de manière si aiguë sur le paradoxe, cela tient à son problème : comment l'homme peut-il affirmer le caractère absolu de la transcendance ? La singularité de Kierkegaard a été de chercher à exprimer cette transcendance dans un registre qui en est tout différent et même en est l'opposé. En accusant à l'extrême la dualité de la transcendance et de l'existence, Kierkegaard exacerbe la difficulté de leur relation. Mais dans l'affirmation abrupte de la précarité de l'individu et de la sublimité de Dieu, c'est non seulement l'exigence de leur relation qui apparaît ; c'est aussi la réalité de leur réunion qui est reconnue dans le Dieu-Homme advenant dans l'instant. Le point où culmine la pensée de Kierkegaard, c'est l'Instant.

#### IV

Comment dès lors peut s'instituer un débat entre Nietzsche et Kierkegaard ? C'est par leur relation à la temporalité qu'un terrain commun a chance de se présenter. Déjà, c'est ce même mot *Instant*, *Augenblick*, *Øjeblik*, qui pour chacun signifie ce point suprême où la vie humaine se vit en plénitude. Il y a ainsi un lieu où la différence entre Kierkegaard et Nietzsche semble si ténue qu'elle est même linguistiquement annulée. Comment alors cette identité linguistique est-elle pourtant le lieu d'une différence sémantique, plus précisément d'une différence à penser comme une opposition, présumée irréductible, entre l'instant comme réconciliation ou répétition et l'instant comme éternel retour du même ? Rappelons d'abord que c'est sous la forme de l'énigme de l'Eternel Retour qu'apparaît l'instant dans le texte de Nietzsche.

“Vois ce portique, ô nain, repris-je. Il a deux faces. Deux voies ici se joignent, que ne suivit personne jusqu'au bout.

Cette longue voie derrière dure une éternité. Et cette longue voie devant — est une seconde éternité.

Elles se contredisent, ces voies, se heurtent de plein front ; — et c'est ici, sous ce portique, qu'elles se joignent. Le nom de ce portique est là-haut inscrit : “Instant !” —”<sup>25</sup>.

L'œuvre de Nietzsche figure la pensée de l'Eternel Retour par la conjugaison de deux séries de métaphores, celle du cercle et celle de l'altitude. La métaphore du cercle est la figure la plus immédiate du retour et du revenir ; c'est ici le cercle constitué par les deux routes opposées qui se rejoignent ; c'est le serpent enroulé autour du cou de l'aigle ; c'est l'anneau, ou mieux encore l'anneau des anneaux. La métaphore de l'altitude est

<sup>25</sup> A.P.Z., p. 177.

l'expression la plus directe du thème de l'affirmation. L'attitude haute et noble est figurée dans l'espace; c'est l'expérience de Sils-Maria, à 6000 pieds "au-dessus de l'homme et du temps"; c'est Zarathoustra gravissant les pentes de la montagne; c'est l'aigle ou l'albatros évoluant dans les hauteurs. La figure parfaite du Retour, comme anneau, c'est le vol en spirales de l'aigle, le serpent lové autour de son cou. Ainsi, en ses animaux, Zarathoustra se dédouble, un devient deux. Mais cette dualité n'est ni opposition ni même différence. L'aigle uni au serpent signifie l'accord du sens de la terre et de l'esprit de la hauteur. Qu'en est-il alors de cette unité qui est la vie du retour éternel? D'abord, elle ne se définit pas par une relation au temps. L'instant n'est pas une durée qui se prolongerait ou s'intensifierait. Ce n'est pas une grandeur qui se perpétue ni même une qualité qui se fait plus dense. L'instant ne se détermine pas au moyen d'une comparaison. Il n'est pas non plus une totalisation de la vie au sens d'une alliance d'un temps successif et divisible et d'une éternité immobile. Il est à référer à l'intempestif. Etre intempestif, ce n'est pas simplement s'opposer à son époque et même peut-être à toutes les époques; c'est d'abord se poser hors du temps et refuser de prendre la temporalité comme critère. La vie intempestive, c'est l'affirmation, indéfiniment répétée, de la présence à soi-même; l'instant est la plénitude de la présence<sup>26</sup>.

Si la pensée kierkegaardienne prend également son sens en référence à l'instant, qu'est-ce qui spécifie chacune des deux conceptions? Afin de rendre sensible une forme de parenté, on notera que, chez Kierkegaard aussi, le symbole de la hauteur a une signification décisive. C'est en vue d'exprimer la différence avec Hegel; la fonction de la dialectique n'est pas de dépasser les moments d'un processus, mais d'exhausser ou d'élever les attitudes existentielles d'un degré à un autre. Ainsi, avec Abraham, nous trouvons la métaphore de l'altitude; Abraham gravit de son pas lent et silencieux le Mont Morija. Avec le Christ en croix, c'est la métaphore de l'élévation. Toute la question concerne alors le mode d'appréhension de la religiosité. On sait que Nietzsche a fait un sort à la métaphore de la hauteur telle que l'exprime le christianisme à propos de "ce "Sermon sur la Montagne" où, entre parenthèses, les choses ne sont nullement vues *de haut*"<sup>27</sup>. Il y a ainsi une manière basse de se situer sur la hauteur, manière qui par son attitude contredit cette hauteur; en ce point, la volonté qui devrait s'affirmer comme volonté de puissance se disqualifie en volonté de néant.

On peut concentrer la question sur un point: qu'est-ce qui oppose Zarathoustra et Abraham, ou encore Dionysos et le Christ? Si Abraham et

<sup>26</sup> Le 3<sup>e</sup> tome du *Nietzsche* (Paris, Aubier, 1971) de G. MOREL explicite de manière très suggestive ce thème de l'instant et du retour.

<sup>27</sup> *Crépuscule des Idoles*, "La morale comme anti-nature", § 1, p. 82.



le Christ existent au-delà de l'éthique et si Zarathoustra et Dionysos vivent par-delà bien et mal, ce point qui, en un sens, les rapproche, fait aussi éclater leurs différences. Il s'agit alors de découvrir les modes non moraux d'existence. Or pour Nietzsche, la domination des normes générales s'étend bien au-delà de la morale et envahit toutes les formes de la culture ; cette éthique a son principe ultime dans la religion chrétienne. Ainsi la vie éthique et la vie religieuse sont-elles conjointement récusées comme expressions de la décadence et du nihilisme. Alors, le renversement à opérer consiste à interpréter esthétiquement et non plus moralement ou chrétiennement les phénomènes. Dès la *Naissance de la Tragédie*, le christianisme est disqualifié en ce "qu'il n'est ni apollinien ni dionysien : il *nie* toutes les valeurs esthétiques"<sup>28</sup>. La vie ascendante, c'est la vie esthétique, qui consiste à porter l'art dans sa vie, à faire de sa vie un art ; c'est une forme de vie qui se comprend comme volonté d'affirmation de soi et acte d'acquiescement à l'instinct. Ainsi la pensée de Nietzsche se meut-elle tout entière selon un couple de valeurs (haut/bas ; affirmation/décadence), de telle manière que ce qui s'oppose à l'expression ludique de soi ou ce qui se présente autrement que comme un rapport esthétique à la vie, se trouve récusé comme vil et décadent. Et à ce titre, la science et la politique ne sont pas moins disqualifiées que la morale et la religion. Ce n'est alors pas seulement tout élément médiateur qui est récusé ; on peut aussi se demander s'il reste un moyen de discrimination entre les divers modes de l'activité humaine. Si la radicalité et le caractère abrupt de la thèse s'en trouvent accentués à l'extrême, il n'est pas sûr que la pensée y gagne en précision ni même en acuité.

Si maintenant on interroge Kierkegaard sur cette question, on voit que la critique de l'éthique a une portée bien différente. Dans le parcours dialectique qu'est le chemin de la vie, l'éthique, du fait de sa position médiane, remplit plusieurs fonctions. Elle est le moyen de relativiser l'esthétique, sans pourtant le récuser ni l'annuler, tout au contraire. Elle permet aussi, par contrecoup, de faire paraître le religieux. Et par là, elle éclaire négativement une certaine parenté entre l'esthétique et le religieux. C'est ce dernier point qu'il est opportun de préciser. La vie éthique, c'est l'existence déterminée par des principes généraux, vécue dans l'effort et se perpétuant dans la durée tout au long d'une vie. Tout à l'inverse, la vie esthétique comme la vie religieuse relèvent de l'immédiateté et de l'instant. La médiation éthique sert de contrepoint ; et en tant que lieu de passage, elle a un rôle de discrimination entre l'esthétique et le religieux. Une question capitale est ainsi abordée : qu'est-ce qui distingue l'immédiateté seconde de l'instant religieux et l'immédiateté initiale de l'instant esthétique ?

<sup>28</sup> *Ecce Homo*, p. 286.

L'opposition entre l'esthétique et le religieux est à coup sûr l'alternative ultime de la pensée kierkegaardienne. Or, lorsqu'il présente la figure la plus brillante et éclatante de la vie esthétique, à savoir Don Juan, Kierkegaard fait voir comment le plaisir esthétique, par la forme de plénitude qui le constitue, est déjà une préfiguration de la béatitude religieuse. C'est à propos du *Don Juan* de Mozart, mis en rapport avec deux autres opéras, *Les Noces de Figaro* et *La Flûte enchantée*.

"Dans *Don Juan*, au contraire, le désir est absolument déterminé comme tel; il est en intensité et en extension l'unité immédiate des deux stades précédents. Au premier stade, il s'exerçait de façon idéale et portait sur l'unité; au second, il s'exerçait sur les choses particulières envisagées dans leur multiplicité; le troisième stade est l'unité de ces deux moments. Le désir trouve alors son objet absolu dans les choses particulières; là, il s'exerce de façon absolue; là réside la séduction dont nous parlerons plus loin. Ainsi le désir est-il à ce stade absolument sain, victorieux, triomphant, irrésistible et démoniaque. Bien entendu, on ne doit pas pour autant perdre de vue qu'il ne s'agit pas du désir en un certain individu, mais du désir en tant que principe, relevant de l'esprit comme chose qu'il exclut. Telle est l'idée de la génialité sensuelle, comme nous l'avons aussi indiqué précédemment. *Don Juan* exprime cette idée et la musique seule exprime *Don Juan*"<sup>29</sup>.

Il y a là quelque chose de tout à fait étonnant. Le stade le plus immédiat est lui-même déjà une synthèse et il est, exactement comme le sera l'instant religieux, synthèse d'immédiat et de médiate, d'unité et de pluralité. Il est l'unité de deux aspects du désir; il unifie le désir indivis et virtuel, simple rêve indéterminé du jeune Chérubin des *Noces*, et le désir multiple, recherche incessante et diverse de Papageno dans la *Flûte*. En *Don Juan*, le désir est accompli et unifié; sa recherche est indéfiniment variée; mais dans chacune de ses conquêtes, qui s'identifie à un instant, il parvient à la plénitude de son désir. Cette unité, seule la musique peut l'exprimer, en tant qu'elle est le plus subtil et le plus immédiat des arts. L'instant musical est une jouissance éternitaire puisqu'il est la suspension de l'écoulement du temps. N'étant rien hors du moment où elle est jouée, la musique traduit la spontanéité de l'éros.

Or si la vie esthétique apparaît comme un pressentiment et déjà une présence de la vie religieuse, celle-ci est à son tour la perfection de celle-là. Ce qui était plaisir renouvelé, mais fugitif et finalement vain, devient la béatitude où, pour toujours, le temps est suspendu. Dans l'esthétique, la plénitude n'était encore que figurée et ne se vivait qu'au moyen de signes. Avec le religieux paradoxal, toute dépendance par rapport aux signes, musicaux ou autres, est abolie. Quels que soient les signes d'une vie heureuse,

<sup>29</sup> S. V. I 77 (*Alternative I*).



la béatitude est elle-même au-delà et ne les requiert pas. C'est là une différence catégorique entre l'esthétique et le religieux, différence dont l'éthique permet justement de rendre compte. En effet, en se posant, l'éthique opère une dissociation entre l'extériorité et l'intériorité, entre les normes sociales et l'attitude personnelle, entre les mœurs et le choix ; la valeur de l'existence ne s'épuise pas dans son expression ; elle lui est incommensurable. Ce principe, encore précaire au niveau de l'éthique, permet de saisir le sens du religieux ; la béatitude n'est pas proportionnée à l'œuvre de l'homme, elle est gratuite. S'il y a une différence de hauteur et de mesure entre l'esthétique et le religieux, si donc il est impossible de les penser en continuité, il reste pourtant qu'ils se répondent ; c'est la même réalité qui est signifiée et qui est constituée de manière homologue. De l'un à l'autre, on passe du même au même, d'une identité virtuelle à une identité accomplie. Ils se correspondent comme les deux points extrêmes ou comme le degré inférieur et le degré supérieur de la vie humaine. Alors, aussi distants que soient l'esthétique et le religieux (et cette distance reste incommensurable du fait que, dans le religieux-paradoxal, il intervient un "élément dialectique extérieur" ou "post-dialectique"), ils ne se comprennent que l'un par l'autre et en somme s'appellent ; la satisfaction esthétique reste morcelée et parcelaire tant qu'elle ne s'élève pas au religieux-paradoxal, mais la béatitude paradoxale resterait pour l'homme étrangère et sans impact si elle ne s'enracinait dans l'immédiateté naturelle. Le religieux réinterprète et transfigure l'esthétique.

C'est alors que rebondit le débat avec Nietzsche. En effet, celui-ci, beaucoup plus vigoureusement que Kierkegaard, a accentué le lien entre l'esthétique et la religiosité, jusqu'à les rendre peut-être indiscernables dans une vision esthétique de la religiosité. Zarathoustra l'impie n'est pas un athée ordinaire et n'est certes pas un être areligieux. Si Nietzsche s'en prend avec fureur au christianisme, ce n'est pas parce qu'il affirme un Dieu, ni même seulement parce que son Dieu est devenu incroyable, mais parce qu'il a tari la créativité des dieux. Combien de dieux nouveaux sont encore possibles ! Mais Nietzsche ne saurait croire qu'à une espèce de dieux, à des dieux qui sauraient rire, jouer et danser, à un dieu artiste et affirmateur. "Nous autres artistes ! Nous autres dissimulateurs de la nature ! Nous autres lunatiques et chercheurs de Dieu ! Nous autres voyageurs au silence de mort, voyageurs infatigables sur des hauteurs que nous ne discernons pas comme hauteurs, que nous prenons pour nos plaines, pour nos certitudes"<sup>30</sup>.

Dans *Par-delà Bien et Mal* (§ 42), Nietzsche annonce la venue de cette nouvelle race de philosophes-artistes. Le philosophe de l'avenir sera énigmatique et tentateur. En cela il sera le disciple de Dionysos, dieu lui-même

<sup>30</sup> *Gai Savoir*, § 59.

énigmatique et séducteur, “grand dieu ambigu et tentateur”, dieu qui s’exprime à mi-voix, “génie du cœur qui fait taire les bruyants et les vaniteux et leur apprend à écouter” (*PDBM*, § 295). Ce dieu secret est à deviner, mais il n’est jamais comme on l’imaginerait ; c’est un dieu qui échappe et ne se laisse pas aisément approcher. De ce dieu subtil, musicien et enchanteur, on ne sait finalement rien, sinon par initiation. Cependant ce dieu ironique au sourire alcyonien n’est pas un dieu mystérieux. Il passe tout entier dans son apparence et ne tient rien en réserve dans un au-delà inconnaissable ; mais son énigme, c’est que son apparence soit difficile à saisir ; elle est compliquée comme un labyrinthe. Tout l’art du philosophe-artiste, l’herméneute de Dionysos, c’est de dire comment toute la réalité de Dionysos est présente dans l’éclat du dieu.

C’est le rire qui est la marque des dieux ; c’est même un rire neuf, sur-humain et ironique, un rire d’or (cf. *PDBM*, § 294), qui constitue leur manière exquise de s’exprimer ; or c’est un tel caractère que, de son côté, Kierkegaard relève à l’ultime diapsalma de *L’Alternative*. “Il m’est arrivé quelque chose de merveilleux. J’ai été ravi au septième ciel. Là, tous les dieux étaient rassemblés. Par grâce spéciale me fut accordée la faveur de formuler un vœu. “Veux-tu, me dit Mercure, veux-tu la jeunesse, la beauté, la puissance, une longue vie, la plus belle des jeunes filles, ou telle autre merveille parmi toutes celles que nous avons dans notre coffre ? Choisis, mais ne choisis qu’une chose.” Je fus un instant perplexe, puis je m’adressai aux dieux en ces termes : “Très honorés contemporains, je choisis une seule chose, c’est d’avoir toujours le rire de mon côté.” Pas un dieu ne répondit un mot, mais tous, ils éclatèrent de rire. J’en conclus que ma prière était exaucée et que les dieux savaient s’exprimer avec goût”<sup>31</sup>.

A cette expression esthétique de la divinité, que Kierkegaard pourrait rattacher à la religiosité naturelle ou religieux A, fera face le Dieu paradoxal, Dieu qui n’a rien d’énigmatique et n’est pas à deviner ni à interpréter, mais Dieu qui gratuitement offre à l’homme fragile la plénitude de la vie. Ce Dieu ne se fait entendre que dans le silence et même souvent se tait. Il est alors un Dieu mystérieux plutôt que secret ; à l’opposé d’une divinité qui se tiendrait altièrement dans l’air des cimes, il vient parmi les hommes, mais pourtant sa révélation va toujours au-delà de ce que l’homme peut en recevoir. Et cette présence se réalise par les voies les plus inattendues sous la forme de l’abaissement, de la souffrance et de la mort.

La distance entre Kierkegaard et Nietzsche s’éclaire maintenant. Leur débat, c’est celui d’Abraham le singulier et de Zarathoustra le solitaire. Avec ces deux qualificatifs, nous tenons en effet les catégories les plus adéquates pour dire ce qu’est, pour l’un et pour l’autre, la vie humaine

<sup>31</sup> S. V. I 31 (*Alt. I*).

la plus élevée. Nietzsche plaçait absolument à part *Ainsi parlait Zarathoustra* et Kierkegaard affirmait que *Crainte et Tremblement* était son livre capital. On pourrait certes essayer (dans les deux sens d'ailleurs) de ranger la pensée de l'un sous les catégories de celle de l'autre, la simplifiant et la ramenant à l'un de ses aspects. Cette réduction commode ne manquerait pas d'arguments et, s'ils s'étaient connus, nos deux auteurs auraient pu bruyamment croiser le fer. L'attitude de Nietzsche face à Pascal nous fournit certaines indications; et pour Kierkegaard, un affrontement avec Nietzsche aurait sans doute présenté un intérêt plus vif encore que sa polémique avec Hegel; peut-être lui aurait-il ménagé une place aux côtés de Don Juan, de Faust ou des romantiques. En tout cas, de l'un à l'autre, on pourrait parler de sympathie antipathique et d'antipathie sympathique, selon l'expression kierkegaardienne célèbre. Une fascination pouvait réciproquement s'exercer, avec l'opéra comme lieu de rencontre; en effet, les modèles de leurs esthétiques sont de même nature, à savoir la relation à deux œuvres lyriques alliant musique et théâtre. Cependant, c'est là encore un point d'opposition, car la distance de leurs esthétiques est aussi celle qui sépare Mozart de Bizet (sans parler de Wagner). Ainsi, au niveau de l'esthétique, une alternative se présente déjà: vivre avec l'audition de *Carmen* ou faire ses délices du spectacle de *Don Juan*.

L'énigme nietzschéenne, c'est "la vision du plus solitaire", et le philosophe de l'avenir sera un solitaire<sup>32</sup>. Zarathoustra s'avance dans la grande solitude de la montagne, séparé de tous. En cela se réalise l'adéquation entre une écriture en aphorismes et une pensée de la solitude et de la séparation. Le voyageur solitaire est face à lui-même; cependant son dépassement de soi (*Selbstüberwindung*) s'inscrit dans l'affirmation de la vie qu'est la Volonté de Puissance. Comme disciple de Dionysos, le solitaire s'éprouvera plus riche, "non pas jeté dans un état de grâce et de surprise, non pas comblé et oppressé de biens venus d'ailleurs, mais plus riche de soi-même" (*PDBM*, § 295). Ainsi, toute référence à un être Tout-Autre, à un ailleurs et à une grâce est refusée comme symbole d'un arrière-monde. C'est par sa marche solitaire, qui est une communion ludique avec la vie, que l'individu accède à la Volonté de Puissance et devient soi-même. Au contraire, toute la vie d'Abraham se fonde sur la confiance en la parole d'en haut que lui a dite Yahvé. Le paradoxe kierkegaardien, c'est que la promesse se réalisera, même si elle est absurde. La répétition, c'est alors qu'Abraham reçoive de nouveau son fils en cette vie même et le reçoive transfiguré. "Abraham, père vénérable! Quand tu revins chez toi de Morija, tu n'eus aucunement besoin d'un panégyrique pour te consoler d'une perte; car, n'est-ce pas, tu avais tout gagné, et gardé Isaac. Désormais

<sup>32</sup> Cf. aussi *Par-delà Bien et Mal*, § 44 (fin).

le Seigneur ne te le prit plus, et l'on te vit joyeux à table avec ton fils dans ta demeure, comme là-haut pour l'éternité"<sup>33</sup>.

C'est bien dans l'écrit nietzschéen que se tient l'énigme ; c'est le discours lui-même qui est énigmatique. En effet, ce que nous y rencontrons, c'est l'énigme en acte ; celle-ci n'est pas ailleurs que dans le texte. Et pourtant, on ne peut exactement dire qu'elle n'est rien d'autre puisque Nietzsche, s'il récuse tout arrière-monde, s'élèverait avec autant de véhémence contre tout enfermement dans un texte, hermétisme qui serait une nouvelle forme de systématisation et une autre expression de la volonté de néant. Si l'ardeur est dans le texte, elle n'est nullement dans sa clôture ; en animant l'œuvre, elle passe aussi dans l'acte d'affirmation qu'indique celle-ci ; or, ce que celle-ci nous dit, c'est "l'énigme de la vie" ou "la vie comme énigme" (*G.M.* II, § 7). Si, de son côté, le paradoxe est lui aussi en acte dans l'écrit kierkegaardien, ce n'est certainement pas selon la même modalité qu'on l'y rencontre. Saisi en lui-même, le texte est quelque chose d'esthétique, un objet de contemplation, une éclatante et brillante mobilité de formes et de styles, un jeu littéraire. Or, le paradoxe s'inscrit dans ce discours de la manière la plus évidente, à savoir par cette construction double de l'œuvre ; le fait que celle-ci soit constitutivement (et non pas occasionnellement ou fortuitement) pseudonyme et directe, voilà le signe le plus net du caractère paradoxal de l'écriture kierkegaardienne, la marque de sa composition selon l'ambiguïté ; cette dualité exprime conjointement le Même et l'Autre. De même que l'esthétique figure en creux et déjà appelle le religieux, de même toute l'œuvre, double et alternative, symbolise la réalité ontologique qu'est le paradoxe absolu. Mais en même temps, le paradoxe, précisément comme réalité existante, souffrante et glorifiée, est incommensurable au discours, est tout autre que lui et n'est atteint que sur le mode de l'innovation silencieuse. Et alors en ce point, il importe de réaffirmer que Nietzsche, de son côté, accorde au silence une dimension primordiale : par exemple le silence de Zarathoustra dans la montagne ou bien encore ce long silence de Nietzsche lui-même sur Dionysos après *La Naissance de la Tragédie*. Mais à propos du silence, il faut s'exprimer comme à propos de l'être : il n'est rien d'univoque, il se dit en plusieurs sens ; et ici il se vit selon des sens peut-être alternatifs, en tout cas selon des sens contradictoires.

\*

\* \*

Alors pour terminer, nous relèverons un point de parenté où s'enracine aussi et s'accentue toute la différence. L'individu solitaire (*der Einsiedler*) et l'individu singulier (*den Einzelte*) sont marqués de la même référence à

<sup>33</sup> *S.V.* III 86 (*Crainte et Tremblement*).

l'Un (*Ein, En*). L'unité de soi de la Volonté de Puissance et l'adhésion à l'Eternel Retour de toutes choses constituent l'énigme dont personne ne sait dire le fin mot. L'unité de soi avec Dieu, que Kierkegaard appelle la pureté du cœur, est ce mystérieux paradoxe où Dieu vient à l'homme pour l'élever à lui. Mais, entre les deux pensées parentes, les arêtes sont si vives qu'aucune conciliation, qui d'ailleurs répugnerait à chacune, n'a de sens. L'énigme peut bien se nourrir de thèmes étonnants, provocants ou paradoxaux ; mais la gaieté et la légèreté de l'ivresse dionysiaque n'ont finalement rien de paradoxal. Le paradoxe, en tant qu'il est exprimé au moyen de la pseudonymie avec son jeu de cache-cache et de boîtes chinoises, semble relever de l'art du devin ; mais il n'y a pas d'énigme à découvrir ni à dénouer, simplement un don à accueillir. Le paradoxe de Dieu s'incarnant dans l'histoire n'est même pas, comme par exemple chez Pascal, la solution de l'énigme de la condition humaine. Alors, cet antagonisme radical devrait rendre vigilant. Les affinités accusent les oppositions. Aujourd'hui le philosophe artiste et intempestif est à la mode et les chrétiens ne sont pas les moins curieux à y chercher complaisamment un message ; au moins Kierkegaard pourrait-il leur rappeler qu'il n'est pas de christianisme sans la croix. Sans doute d'ailleurs, ce rapport que nous pouvons instituer entre les deux pensées participe-t-il de ce mouvement oscillatoire, caractéristique de la démarche kierkegaardienne. Et pourtant, il va aussi bien au-delà, puisqu'il aiguise les deux pôles en fonction desquels se détermine toute relation vécue au christianisme. Enfin, c'est déjà une entreprise peu actuelle que de confronter Kierkegaard et Nietzsche ; mais alors, les faire entrer en un débat où Nietzsche ne constituerait pas l'instance ultime, voilà certes une attitude qui, aujourd'hui, est bien intempestive.

ANDRÉ CLAIR