Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 36 (1986)
Heft: 1

Artikel: La dialectique kierkegaardienne
Autor: Kraege, Jean-Denis
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381303

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: 06.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 118 (1986), P. 47-66

LA DIALECTIQUE KIERKEGAARDIENNE*

JEAN-DENIS KRAEGE

Dans la production kierkegaardienne, le terme «dialectique» réapparaît constamment. Il se présente toutefois comme un terme à géométrie variable, à usages multiples. Dès lors, si le mot «dialectique» semble bien recouvrir un concept-clé pour la compréhension du penseur danois, les embûches sur la route de celui qui veut y voir clair, qui propose quelques classifications, ordonne quelque peu les sens risquent fort d'être nombreuses. Ma contribution à la lecture de Kierkegaard — les dimensions d'un article aidant — sera donc bien modeste; elle tentera néanmoins d'offrir quelques pistes de recherche dans un domaine jusqu'ici, à ma connaissance, peu exploré.

En tentant quelques mises en perspective historiques, mon but est en effet de rendre toute son importance à la logique du discours théologique, de mettre entre les mains de mon lecteur quelques éléments de l'*organon* logique qui lui permettra de structurer de manière autonome tant son discours théologique que son existence croyante. Avant d'en arriver là, il convient toutefois de commencer par «entrer» en dialectique.

I. *Pour entrer en dialectique...*

Face à la polysémie du mot «dialectique» chez Kierkegaard, je me propose de partir de deux passages du Journal qui devraient nous fournir quelques indications suffisamment centrales pour démarrer dans notre enquête. Le premier de ces passages est tiré de l'esquisse pour une «petite histoire de ma vie spéculative» (V A 98) intitulée *«Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum»* (IV B 1). Kierkegaard y parle des trois «dispositions de son âme» qui se développèrent sous l'influence de son père. A l'imagination et à la mélancolie s'adjoint «une irrésistible dialectique». En fait, il précise que ce qui, à ce moment-là, dans sa nature «reçut un dressage vigoureux», ce fut «son sens du soudain, de la surprise». En effet, «à une imagination toute-puissante, le père alliait une irrésistible dialectique et s'il s'engageait d'aventure dans une discussion avec quelqu'un, Johannes était alors toutes oreilles,

* Cet article est dédié à Pierre-André Stucki, à l'occasion de son cinquantième anniversaire. P.-A. Stucki est l'auteur d'un *Le christianisme et l'Histoire d'après Kierkegaard* (Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel, 1963). La lecture qu'il a faite, dans cette thèse de doctorat, de l'œuvre kierkegaardienne se retrouve derrière plus d'une affirmation que j'ai ici osée à propos de la dialectique kierkegaardienne. Puisse ainsi cet article être un humble hommage à tout ce que P-A. Stucki m'a fait et me fait encore découvrir au travers de sa riche production tant philosophique que théologique!

d'autant plus que tout s'ordonnait alors presque comme un cérémonial. Le père, laissant toujours l'adversaire parler jusqu'au bout, lui demandait par précaution s'il n'avait rien à ajouter, avant de commencer sa réponse. Johannes, qui avait suivi tout tendu le discours de l'autre, était comme personnellement intéressé à l'issue. Après la pause, suivait la réplique du père, et voyez! en un tour de main, tout était changé. Comment cela? C'est ce qui demeura toujours une énigme pour Johannes, mais il avait l'âme ravie du spectacle. L'autre reprenait la parole, Johannes redoublait encore d'attention pour bien tout retenir. L'adversaire déroulait sa péroraison. Johannes entendait presque ses propres battements de cœur, tant son impatience guettait ce qui pourrait bien se passer. Et la chose arrivée, en un clin d'œil tout était retourné, l'explicable rendu inexplicable, le certain, douteux et le contraire, évident.»

Le père apparaît ici sous des traits socratiques évidents. La dialectique est, comme chez *Socrate,* un jeu de langage, une méthode de réflexion, une forme de raisonnement tablant à la fois sur des enchaînements rigoureux et sur des retournements soudains annonçant déjà l'emploi qui pourrait être fait d'une telle dialectique pour dire le paradoxe, le saut de la foi et cet être de décisions par définition soudaines qu'est l'individu. A cette dialectique, Kierkegaard voit toutefois fort bien qu'il manque un garde-fou: celui qui l'empêcherait de n'être qu'une dialectique «esthétique», de devenir un petit jeu de distance de soi-même, un jeu qui, par manque de «retour sur soi-même», par manque de sérieux existentiel, reste ainsi pur jeu de langage.

Le second texte, d'environ deux ans et demi postérieur au précédent, complète celui-ci en montrant les incidences polémiques d'un tel type de dialectique. «Toute la question est de distinguer absolument entre dialectique quantitative et dialectique qualitative. Toute la logique n'est que dialectique quantitative ou modale, car là tout est et le tout n'est qu'unité et identité. C'est dans l'existence que règne la dialectique qualitative» (VII A 84). Lorsque Kierkegaard parle de *dialectique quantitative,* il fait bien évidemment allusion à celle que réfléchit la logique hégélienne et qui donne accès à l'historico-mondial[1], ce qui fait, par exemple, que les déterminations éthiques, par définition individuelles, cessent d'être ce qu'elles sont en réalité parce que l'individuel est subsumé à la catégorie quantitative de totalité, de généralité, de genre et d'espèce. La *dialectique qualitative* par contre prend en compte «le choc de la décision qui change tout, de sorte que ce qui était dans une autre sphère le degré supérieur est ici à rejeter absolument»[2]. La qualité par excellence: l'individualité de l'individu toujours marquée par la liberté, la décision, des sauts et des ruptures, est alors respectée par un tel type de dialectique dont il s'agira encore de décrire plus en détail le fonctionnement. Remarquons pour

[1] *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques;* OC *(Œuvres Complètes,* Edition de l'Orante, Paris, 1966-1984), X, pp. 132s.

[2] *Post-Scriptum;* OC XI, p. 84.

l'instant que dans ce second texte, en marquant une opposition radicale à Hegel en matière de dialectique — opposition au demeurant symptomatique de son refus de tout le système hégélien —, Kierkegaard accentue la catégorie d'«existence». La dialectique sera chez Kierkegaard existentielle ou ne sera pas.

En débutant dans notre enquête, nous entrevoyons ainsi deux pistes de recherche susceptibles de mieux nous faire saisir de quoi il en retourne chez Kierkegaard lorsqu'il parle de dialectique. La première piste me paraît aller en direction de l'histoire de la pensée dialectique telle que Kierkegaard du moins l'a relue et se résumer typologiquement à l'opposition entre Socrate et Hegel. La seconde piste dirige notre recherche en direction de l'ontologie existentielle et des jeux de langage qui semblent bien être les deux niveaux — dont il s'agira également de définir les relations — où se joue la dialectique kierkegaardienne.

II. *La préhistoire de la dialectique kierkegaardienne*

2.1 *Socrate*

La *première image* qui, chez Kierkegaard, ressort du personnage de Socrate est celle d'un penseur usant de la dialectique pour tourner en ridicule ces professionnels de la dialectique (mensongère) qu'étaient les sophistes. Kierkegaard se désigne lui-même comme étant, dans la lignée de Socrate, un «sophiste honnête». La dialectique est ici une arme linguistique, une méthode d'argumentation et de réflexion ayant pour finalité de débusquer les jeteurs de poudre aux yeux. Simultanément, la dialectique a alors partie liée avec l'ironie: elle sera d'ailleurs aussi une arme majeure de l'ironiste kierkegaardien. Or le véritable ironiste du genre Socrate — celui que Kierkegaard baptise «ironiste légitime» — ne joue pas un jeu rhétorique à distance de lui-même, mais use de ces outils que sont l'ironie et la dialectique pour faire ressortir la vérité et pour démarrer une réflexion sur l'existence.

Cela nous amène à une *deuxième* image constitutive de la dialectique de type socratique: celle du «connais-toi toi-même» qu'il n'est pas nécessaire de prendre dans le sens de la réminiscence platonicienne, mais comme une incitation au sérieux existentiel et à la prise en charge réflexive de son existence. En d'autres termes, l'ironie dialecticienne devra nécessairement déboucher sur l'éthique et sa prise au sérieux du Moi, lequel Moi a, dès le stade éthique, conscience qu'il ne peut structurer la réalité existentielle que de manière dialectique[3].

Cette dialectique est, enfin, dans les mains du maître, une arme discursive et cognitive. Elle travaille par induction en ce sens que, partant d'observations particulières, elle débouche sur une affirmation générale qui devra être cor-

[3] *Post-Scriptum;* OC XI, p. 252.

rigée pour pouvoir intégrer d'autres observations particulières qui ne sont pas immédiatement intégrables. Certains dialogues, comme le *Théétète,* nous montrent que cette méthode n'arrive pas nécessairement à une définition, une position, une connaisance définitives. «La pensée (socratique) est un va-et-vient incessant du particulier au général et du général au particulier, du concret à l'abstrait et de l'abstrait au concret»[4]. Cette *troisième* image nous permettant de cerner le dialecticien Socrate, image d'un va-et-vient incessant de la pensée entre des pôles inconciliables, n'est pas, il faut bien le remarquer, sans rapport avec l'image précédente. C'est, en effet, parce que l'objet de la pensée socratique est l'existence, donc l'individuel, le particulier, le concret que la dialectique se joue ici — et de manière fondamentale — entre le concret et l'abstrait, le particulier et le général, et qu'elle ne peut être un outil au service de la spéculation sur le général, la totalité, donc le quantitatif.

2.2 *Hegel*

La dialectique hégélienne apparaît à Kierkegaard tout entière tendue vers la réalisation du système spéculatif qui représente à ses yeux l'essence même de l'effort hégélien. Dès lors, la dialectique ne peut être que tout entière tendue vers la résolution des contraires, vers la synthèse. L'*Aufhebung* de la thèse et de l'antithèse est l'élément essentiel de la dialectique. Elle est à la fois un *«tollere»* et un *«conservare»,* une négation (de la thèse et de l'antithèse) et un *«Aufbewahren»* des deux propositions opposées[5]. Il en découle que l'opposition à dépasser, à surmonter dialectiquement n'est pas une opposition entre deux termes «contradictoires», mais entre deux «contraires». A la différence des contradictoires, les contraires peuvent, en effet, être simultanément faux; une synthèse de la part de vérité que contiennent tout de même les contraires est dès lors possible. Ainsi, la contradiction, comme le dit à plusieurs reprises Hegel lui-même, est toujours «relative». La synthèse se révèle, au sein de la dialectique, le signe que le processus étudié (et ontologiquement structuré) de façon dialectique est dirigé par et vers une unité première et dernière. La dialectique prend place dans un système du monde téléologiquement moniste ou, comme l'appellera Kierkegaard, «panthéiste». Or, dans le présent, la logique est, aux yeux de Hegel, le lieu par excellence où se dit l'Esprit absolu. Par excellence elle est capable de saisir et de relire la totalité du réel qui est «déterminé logiquement», c'est-à-dire déterminé par la même logique que celle qui structure l'esprit humain. «La pensée n'est» pour Hegel «dialectique que dans la mesure où elle révèle correctement la dialectique de l'Etre qui *est* et du Réel qui existe»[6]

[4] P. FOULQUIÉ, *La dialectique,* PUF, Paris, 8e éd., 1976, p. 18.
[5] *Logique,* § 96, Trad. Véra, Baillière, 1874, t. I, p. 433.
[6] A. KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel,* Paris 1947, p. 446.

Toute une série de *conséquences* découleront de cette conception globale de la dialectique et du système hégélien. Pour ce qui est nécessaire à notre propos, je ne relèverai que deux incidences susceptibles de bien marquer la différence entre ce type de dialectique et celui que l'on peut faire remonter à Socrate. *La première* de ces incidences veut que dans ce système, il n'y ait place que pour *le nécessaire.* Ce qui est réel est en soi nécessaire et non contingent. Il n'y a dès lors nulle place dans ce cadre-là pour la subjectivité et la décision. Tout au plus la ruse de la raison va-t-elle faire que l'Esprit du monde prendra la subjectivité à son service «de façon instrumentale». Le particulier, l'individuel sont sans signification. Chaque forme concrète doit s'élever en une forme logique. L'individuel en tant que tel n'est vrai qu'en tant que pluralité générale d'individualités. Parallèlement, si le réel est en soi nécessaire, il n'y aura de place dans la réalité pour ce qui échappe au principe d'identité ou de non-contradiction. Le paradoxal, fondé sur l'infinie opposition de contradictoires, ne peut y trouver place, pas plus du reste que le miraculeux, le passionnel...

Comme *seconde* incidence de cette téléologie moniste, je relèverai que chez Hegel les dialectiques s'articulent les unes aux autres en un *système* nécessaire, naturel et finalisé. La synthèse en laquelle se résout la dialectique n'est, en effet, qu'un arrêt momentané de la pensée dans l'esprit ou du mouvement dans les choses. Elle se mue en thèse suscitant à son tour automatiquement sa propre négation qu'une nouvelle synthèse devra *«aufheben».* Ainsi marche l'historico-mondial en un progrès irrésistible de synthèses toujours plus pures pour ne s'achever qu'à la fin de l'histoire dans la synthèse par excellence: l'Esprit absolu.

2.3 *Deux types inconciliables de dialectique*

Avec la lecture de Socrate et de Hegel, nous nous en rendons maintenant compte, Kierkegaard nous place face à deux types de dialectique que même la plus pure spéculation dialectisante serait bien en peine de synthétiser! Inconciliables sont d'une part la radicale opposition socratique des pôles à dialectiser et de l'autre la description hégélienne de cette opposition comme «relative», comme opposition de contraires et non de contradictoires. Inconciliables sont la dialectique sans résolutions (sinon temporaires et partielles) de type socratique et la dialectique hégélienne tout entière tendue vers l'*Aufhebung.* Inconciliables l'intérêt hégélien pour la totalité, le général, et la passion socratique pour l'individuel compris non comme un en soi, mais comme nœud de relations et en particulier de relations au général. Inconciliables encore la recherche hégélienne du système spéculatif englobant, totalisant et si facilement totalitaire et d'autre part l'humble et laborieuse mise en évidence socratique d'une parcelle de réalité que la dialectique n'a jamais fini de cerner, de structurer, de comprendre...

Mais nous le voyons aussi: ces deux types de dialectique qu'avec Kierkegaard j'ai ramenés aux figures de Socrate et de Hegel ne se réduisent pas à ces

deux figures historiques. Ils sont précisément «typiques» et même «typologiques» de deux courants qui traversent l'histoire de la pensée dialectique. Kierkegaard trouvera des résonnances de ces deux types chez d'autres auteurs de l'histoire de la pensée. Ces résonnances et même ces harmoniques enrichiront la conception kierkegaardienne de la dialectique. Je ne citerai ici que quelques noms appartenant à la ligne socratique.

Bien que Kierkegaard lui dénie le titre de dialecticien, il est indéniable que *Luther* fait, avec son principe de *«distinctio»*, partie de cette lignée dialectique et qu'il influença davantage qu'on ne le dit et qu'il ne le reconnaît lui-même la pensée du théologien danois[7]. *Pascal,* relativement peu cité par Kierkegaard, devrait aussi être associé à cette préhistoire de la dialectique kierkegaardienne. Si les rapports de ces deux auteurs à Kierkegaard demandent encore à être considérablement élucidés, les fréquentes citations que le maître fait de *J.G. Hamann*[8] et surtout de *G.E. Lessing*[9] permettent de faire entrer de plein pied ces deux auteurs dans la lignée dialectique prékierkegaardienne. Lessing en particulier, avec sa méthode de réflexion visant à rendre l'homme adulte en travaillant non *«dogmatikôs»*, mais *«gumnastikôs»*, a mis en évidence au travers de son œuvre tout entière les éléments deux à deux exclusifs qui provoquent en l'humain des tensions insoutenables et a tenté «dramaturgiquement» de les mettre en juste relation dans des situations particulières et dans la mouvance d'histoires personnelles. C'est donc peut-être bien au bibliothécaire de Wolfenbüttel qu'il faut faire remonter l'idée de «synthèses partielles» sur laquelle il nous sera donné de revenir. Dernière harmonique importante: celle représentée par *Schelling* et son disciple *Trendelenburg.* Ils intéressent Kierkegaard essentiellement en tant que contestataires du système spéculatif de Hegel. Ils en montrent, parallèlement à l'effort kierkegaardien, les failles et redonnent à la dialectique sa place socratique: elle est chez eux une arme à disposition de la raison pour cerner et dire ce que livre l'intuition... Kierkegaard ira plus loin en parlant non seulement de dialectique de l'esprit ou de la raison, mais aussi de dialectique de l'existence; ces deux maîtres restent cependant pour lui des alliés dans sa vive démarcation de l'hégélianisme ambiant.

En examinant dans quelle tradition philosophico-théologique la dialectique kierkegaardienne plonge explicitement ses racines, nous avons ainsi glané un certain nombre de paramètres caractéristiques de cette logique particulière qui semble bien gouverner l'ensemble de la réflexion kierkegaardienne. Ces

[7] *Papirer* X_4 A 394. A propos de la *«distinctio»* cf. G. EBELING, *Luther. Introduction à une réflexion théologique,* Genève, 1983, en part. pp. 100ss.

[8] L'un des meilleurs ouvrages d'introduction à son propos est celui de H. CORBIN, *Hamann, philosphe du luthéranisme,* Paris, 1985.

[9] On se rapportera avec profit pour un survol de l'essentiel de la réflexion lessingienne à H. THIELICKE, *Glauben und Denken in der Neuzeit,* Tübingen, 1983, pp. 121ss.

paramètres me paraissent, en l'état actuel de notre enquête, pouvoir être ramenés au nombre de trois: il y a tout d'abord la prise au sérieux de contradictions irréductibles au sein du réel; il y a ensuite l'impossibilité d'éliminer d'une manière ou d'une autre l'un des pôles constitutifs de la réalité, pas plus du reste que de pondérer exagérément l'un des pôles au détriment de l'autre; si, enfin, par respect des contradictoires, aucune synthèse définitive n'est pensable, les circonstances peuvent imposer à cet être de décision qu'est l'individu des synthèses «partielles». Ces trois paramètres se révèlent, de plus, être la conséquence d'une pensée prenant radicalement au sérieux l'individu dans sa désignation relationnelle et se refusant de le subsumer à quelque entité philosophiquement «supérieure» que ce soit.

Afin de simplifier mon vocabulaire dans la suite de cette enquête, je me propose de dénommer le premier paramètre d'un tel type de dialectique: *«opposition radicale»* entre les pôles en présence; le deuxième: *«implications réciproques»* de ces mêmes pôles; et le dernier: *«impossible réconciliation»* sinon *«partielle, momentanée et paradoxale»* des pôles de la dialectique analysée, utilisée ou vécue.

III. *Les lieux de la dialectique kierkegaardienne*

Cette forme, encore bien confuse parce que trop générale, de la dialectique reprise à une part de la tradition dialectique est, à mes yeux, mise en œuvre chez Kierkegaard en quatre «lieux» principaux: *l'existence, le langage, le théologique* et *le philosophique.* Ces quatre lieux principaux peuvent être classés en deux plans sécants, chaque plan offrant une mise en relation (elle aussi dialectique) de deux lieux.

3.1 *Kierkegaard théologien et philosophe*

Kierkegaard se meut entre deux modes de réflexion qu'à mes yeux on peut sans risque baptiser de «théologique» et «philosophique». Le mouvement kierkegaardien entre ces deux modes réflexifs est dialectique. Si, en effet, la tâche fondamentale que se donne Kierkegaard est théologique et consiste à répéter le message chrétien, cette tâche ne peut être menée à bien que si ce message est directement en prise sur l'existence «naturelle» de son destinataire. Inversement, l'analyse philosophique de l'existence débouche sur l'insupportable prise de conscience du caractère désespéré de cette existence naturelle et découvre la nécessité de chercher du côté des doctrines à disposition sur le marché des idées une réinterprétation du désespoir qui permette d'en être libéré. Le pari kierkegaardien est alors que la «doctrine» libératrice est ce «message existentiel» qui a nom «christianisme», lequel est réfléchi, reformulé par la théologie. La mise en œuvre de cette dialectique entre théologie et philosophie est clairement manifestée dans l'articulation des deux parties de la *Maladie à la Mort.*

La dialectique ne se situe cependant pas seulement entre la théologie et la philosophie, mais aussi au sein de chacun de ces langages et des modes d'existence dont ils rendent compte. Il faudra dès lors différencier chez Kierkegaard une dialectique «philosophique» et une dialectique «théologique».

3.11 *La dialectique «philosophique»*

Kierkegaard philosophe remarque que, dès que l'on prend en compte les catégories d'individu et d'existence, on est mis face à des grandeurs où tout se joue dialectiquement. La meilleure preuve n'en est-elle pas donnée par cette dimension fondamentale de toute existence qu'est *l'angoisse* qui se définit comme une «antipathie sympathique et une sympathie antipathique»? Cette définition est du reste immédiatement précédée de la phrase: «Si nous considérons les positions dialectiques de l'angoisse, nous voyons qu'elles possèdent justement l'ambiguïté psychologique»[10]. La dialectique est naturellement fonction de l'ambiguïté ontologique de la vie humaine. Par ailleurs, cette ambiguïté est qualifiée de «psychologique», la psychologie étant curieusement dans la conceptualité kierkegaardienne la discipline au sein de la philosophie dont «relève» l'angoisse, car celle-ci «est une détermination de l'esprit»[11].

La dialectique sera dès lors le mode d'être de l'«esprit». L'ontologie existentiale sur laquelle fait fond la réflexion kierkegaardienne et qui, à ses yeux, est la seule ontologie pensable, est en effet bâtie sur la trichotomie: âme, corps, esprit[12]. L'homme est synthèse: synthèse d'âme et de corps, mais aussi «d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité»[13]. Si cependant ce rapport de deux termes ne se rapporte pas à lui-même, il n'y a pas encore d'«existence» au sens proprement kierkegaardien du terme; il n'y a pas encore à proprement parler «synthèse». Ce rapport a besoin pour être authentique «synthèse», de cette «orientation intérieure» qui lui est donnée par le moi ou l'esprit. C'est celui-ci qui fait que l'homme est ou n'est pas vraiment homme. En d'autres termes, les couples ontologiquement constitutifs de l'humanité de l'homme appellent une structuration et c'est à l'esprit que celle-ci revient. Cette structuration sera dialectique, sans quoi elle ne peut être, d'une manière ou d'une autre, qu'aliénatrice[14].

La dialectique est ainsi conçue chez Kierkegaard — à la différence de ce que l'on trouve chez Schelling, mais peut-être aussi dès Socrate — comme une

[10] *Concept de l'Angoisse;* OC VII, p. 144.
[11] *Ibidem.*
[12] *Maladie à la Mort;* OC XVI, p. 171.
[13] *Ibidem.*
[14] Cf. mon article consacré à «Santé psychique et authenticité de la foi chrétienne», *Etudes théologiques et religieuses,* 53 (1978) pp. 309ss.

exigence non seulement de la raison, mais comme une exigence ontologique de l'être-homme de l'humain. Il ne s'agira toutefois que d'une exigence que remplira ou ne remplira pas convenablement l'esprit au gré de l'attitude existentielle qu'il choisira pour structurer les couples ontologiques. Aussi sommes-nous amenés, après le stade ontologique fondamental, à considérer comment Kierkegaard-philosophe met en évidence les émergences de la dialectique au niveau des *attitudes existentielles,* c'est-à-dire, dans son vocabulaire, au niveau des sphères d'existence.

Mon texte de référence sera ici le chapitre du *Post-Scriptum* intitulé «La dialectique»[15]. Kierkegaard y remarque: «Toutes les conceptions de l'existence se classent suivant le degré d'intériorisation dialectique de l'individu». «Les *conceptions esthétiques»* caractérisent un individu qui est «non-dialectique en lui-même», car il tente de vivre dans la pure extériorité ou dans la pure instantanéité; Kierkegaard ajoute que l'esthète peut aussi «avoir sa dialectique en dehors de lui», ce qui est le cas du philosophe de style hégélien qui joue son petit jeu dialectique soigneusement à distance de lui-même. La conception *éthique* consiste inversement en ce que l'individu est «dialectique en lui-même», c'est-à-dire «en direction de l'intérieur dans l'affirmation de soi»; il en découle que «son motif dernier» ne devient pas «dialectique en soi puisque le moi fondamental s'emploie à se surmonter et à s'affirmer lui-même». La volonté éthique de s'affirmer soi–même, en comptant sur ses propres ressources, abolit la dialectique en ne maintenant pas l'équilibre nécessaire entre les pôles à mettre en relation. En prenant appui sur l'un des pôles à dialectiser pour mettre en œuvre la dialectique, l'éthique se voue automatiquement à l'échec en matière de dialectique. Le dernier type de conception de l'existence dans lequel la dialectique est en jeu sans être authentiquement mise en œuvre est *le religieux A.* En lieu et place de «l'affermissement de soi», nous avons ici «l'anéantissement du moi devant Dieu». L'individu possède toutefois toujours «une dialectique intérieure»; il pondère dès lors inadéquatement sa dialectique et s'il le fait, c'est que là encore il se croit maître de lui-même, capable par lui-même de structurer cette dialectique qui le mène à se nier lui-même *coram Deo.* L'impossibilité dans laquelle il est de tenir jusqu'au bout cette attitude éclate dès lors que l'on prend conscience que l'on veut ici se nier soi-même par soi-même.

Ces trois formes de dialectique qui humainement trop humainement tentent de répondre à l'exigence ontologique et existentiale de structuration dialectique de la vie humaine se révèlent toutes être des formes de non-dialectique, d'aliénation de la dialectique et ainsi de désespoir. La philosophie kierkegaardienne, conçue comme phénoménologie de l'existence naturelle, ne peut donc que mettre en évidence l'*exigence dialectique* dès qu'il est question

[15] *Post-Scriptum;* OC XI. Je cite, dans ce qui suit, à partir de la p. 252.

d'existence et l'*impossibilité* dans laquelle se trouve l'homme naturel de *mener à bien cette entreprise* de structuration de son existence.

3.12 *La dialectique «théologique»*

Le christianisme est, aux yeux de Kierkegaard, la réponse à donner à l'irrémédiable échec de l'existence naturelle en matière de structuration dialectique de la vie humaine. La foi chrétienne possède en son essence même une structure dialectique qui ne provient pas seulement de ce qu'elle est une attitude existentielle, mais lui est aussi et fondamentalement imposée par l'événement qui la fonde et la crée: la révélation paradoxale de Dieu en l'homme Jésus de Nazareth.

La foi chrétienne est ainsi, par exemple, décrite par Kierkegaard dans un passage de son *Journal* de 1848 comme un mélange de certitude et d'incertitude[16]. Le fondement de l'argumentation kierkegaardienne consiste à poser que «Dieu est esprit». Or «avec un esprit on ne peut avoir qu'un rapport d'esprit, mais un rapport d'esprit est *eo ipso* dialectique». Dès lors, tout ce qui se rapporte à Dieu dans la vie humaine devra être conçu sur le mode dialectique. Ainsi en est-il en particulier du rapport au Christ. «Une certitude immédiate dans mon rapport au Christ, je ne puis l'avoir. Si j'ai la foi, je ne puis arriver à en avoir une certitude immédiate — car croire, c'est précisément ce balancement dialectique qui, quoique sans cesse en crainte et tremblement, pourtant ne désespère jamais...». La foi est une certitude toujours incertaine et une incertitude qui n'est supportable que parce que corrélative d'une certitude.

Un tel «balancement», l'homme naturel dont rend compte la philosophie ne peut l'assumer et le maintenir jusqu'au bout; le chrétien le peut parce qu'il ne se pose pas lui-même en auteur et maître de la dialectique de sa vie, mais se sait posé de l'extérieur de lui-même et se voit, pour son salut, proposer de l'extérieur de lui-même un mode d'être authentiquement dialectique. La valeur de la dialectique dépend donc fondamentalement de savoir si l'on croit que le moi, ce «rapport qui se rapporte à lui-même» «s'est posé lui-même» ou «a été posé par autre chose»[17]. Dès lors la dialectique du moi ne conduira pas au désespoir si «le moi qui se rapporte à lui-même et veut être lui-même devient transparent et se fonde dans la puissance qui l'a posé»[18]. Alors «tout reste d'immanence foncière est anéanti», c'est-à-dire que toute foi en soi-même ou en quelque instance mondaine a disparu et «l'individu se trouve ainsi au point extrême de l'existence» car l'existence devient «la contradiction absolue, non dans le cadre de l'immanence, mais en s'opposant à celle-ci. Il n'y a pas d'affinité immanente et fondamentale entre le temporel et l'éternel,

[16] *Pap.* IX A 32.
[17] *Maladie à la Mort;* OC XVI, p. 171.
[18] *Idem,* p. 172 et 285.

parce que l'éternel est lui-même venu dans le temps où il veut établir cette parenté»[19]. Le paradoxe absolu est ainsi ce qui permet de me comprendre comme posé de l'extérieur de moi-même et de structurer mon existence en fonction de cet événement «originel».

Or cet événement est paradoxal et le paradoxal ne peut se vivre et se dire, dans le cadre de la temporalité humaine, que sur le mode dialectique, et sur le mode d'une dialectique bien particulière. En même temps que ce n'est plus un élément dialectisé qui pose lui-même la dialectique, la contradiction entre les pôles est exacerbée par le paradoxe. Lorsque l'éternel fait irruption dans le temporel et en particulier dans ma temporalité, je ne puis plus me croire un mixte de temporalité et d'éternité[20]; mes illusions sur une quelconque consubstantialité, proximité, parenté naturelles en moi-même du temps et de l'éternité tombent: le temps et l'éternité m'apparaissent dans leur réalité, c'est-à-dire pleinement et follement distincts et contradictoires; je me rends par là même compte de l'illusion que représente la prétention humaine à vouloir faire se rapporter l'un à l'autre le temps et l'éternité. La dialectique de la foi chrétienne sera donc une dialectique dans laquelle les pôles en présence seront radicalement opposés, infiniment contradictoires.

Mais simultanément, le paradoxe fondateur de la dialectique authentique consiste en une juxtaposition de ces entités infiniment antithétiques. La dialectique conformée au paradoxe absolu devra maintenir en une relation très serrée les deux pôles pourtant infiniment séparés. Il n'est pas question dans un tel cas de choisir un pôle, de le privilégier ou même simplement de le pondérer un petit peu plus que l'autre. La vraie dialectique est balancement, incessant va-et-vient, parfait équilibre entre les pôles mis en relation. Cela n'est possible que parce que l'un des pôles est posé de l'extérieur de notre réalité et, plus fondamentalement encore, parce que le moi appelé à structurer le rapport de ces pôles se sait lui aussi posé par un *extra me*. Cela n'est possible que parce que «l'éternel lui-même est venu dans le temps où il veut établir cette parenté», c'est-à-dire cet équilibre, ce lien étroit et totalement paradoxal avec le pôle opposé qu'est la temporalité de l'homme. L'authentique dialectique est donc toujours don gracieux, présuppose toujours un *extra nos* et nécessite une résignation infinie — dans notre exemple: à l'égard de toute prétention, toujours resurgissant de ses cendres, à une éternité naturelle et à une capacité d'éterniser notre temps humain.

[19] *Post-Scriptum;* OC XI, p. 253.

[20] Il faut comprendre l'éternel, lorsque Kierkegaard parle au début de la *Maladie à la Mort* de l'homme comme d'un mixte de temporel et d'éternel, en ce sens que l'homme est habité par le besoin d'éternité, d'éternisation de sa vie. Il n'est pas concevable, chez Kierkegaard, que l'homme possède en lui-même une parcelle d'éternité.

3.2 *L'existence et le langage*

L'autre plan que, dans ce qui précède, nous avons déjà vu couper à de nombreuses reprises celui où s'opère chez Kierkegaard la distinction entre philosophie et théologie est celui où s'articulent l'existence et le langage. Constamment déjà, j'ai dû distinguer les langages que manipule le philosophe ou le théologien de l'existence de l'homme naturel ou du chrétien qu'ils prennent pour objet. Il y a, en effet, une intime liaison chez Kierkegaard entre le langage et l'existence sans que pour autant ces deux grandeurs ne puissent jamais être identifiées. Entre langage et existence, il y a de fait dialectique. C'est ce que malheureusement trop de commentateurs ont manqué en défendant la thèse de la tragique inadéquation chez Kierkegaard de la parole et de l'existence[21]. Certes Kierkegaard la constate[22], mais il n'en reste nullement à un tel constat tragique. Il voit aussi que le langage est vide sans référence à l'existence et que l'existence est nécessairement médiatisée par le langage, d'abord dans sa réflexion sur elle-même, mais aussi dans son besoin de se communiquer, d'appréhender le réel ou de vivre «devant Dieu», Dieu étant du reste toujours pour Kierkegaard un Dieu qui parle.

Du reste cette dialectique de l'existence et du langage se superpose à une dialectique plus large: celle, aussi fréquemment mise en évidence par Kierkegaard, de l'intériorité et de l'extériorité. Or aussi bien le langage que l'existence, l'extériorité que l'intériorité doivent être structurés dialectiquement parce qu'ils sont des «lieux» marqués par la temporalité, laquelle — hormis en certains «instants» privilégiés qui disparaissent sitôt apparus — exige de vivre dans l'asimultanéité des instants contradictoires et pourtant inséparables.

3.21 *La dialectique de l'existence*

J'ai déjà en fait développé sous le chiffre 3.1 les aspects principaux de la dialectique de l'existence. Je n'y reviendrai pas si ce n'est pour ajouter deux prolongements de lignes déjà en partie tracées.

1. La dialectique n'est pas chez Kierkegaard le fait de la seule structuration par l'«existence» — au sens limitatif que lui prête souvent Kierkegaard — des tensions inhérentes à la vie humaine: en et par eux-mêmes, les pôles contradictoires s'appellent; l'«existence» a pour tâche de les mettre «correctement» en relation. C'est ce que démontrent ce que l'on pourrait nommer des exemples de dialectique négative, si le terme n'avait pas été utilisé par ailleurs. Lorsque, par exemple, l'éthicien qui veut assurer la continuité et par là la plénitude de sa vie par une centration sur la seule intériorité par définition

[21] Le cas le plus extrême à ma connaissance est celui de J. MALAQUAIS, *Sören Kierkegaard,* Paris, 1971.

[22] Par exemple: *Pap.* X_2 A 225.

individuelle découvre qu'il ne peut le faire qu'en tenant compte de l'extériorité et que celle-ci prend à ses yeux les traits de l'ordre établi, l'ironie dialectique ou la dialectique ironique de la vie se fait jour sans que l'esprit structurateur n'y soit pour quoi que ce soit.

2. Face au système hégélien qui voyait s'emboîter consciencieusement et esthétiquement les dialectiques nées de synthèses antécédentes, le reproche pourrait facilement être adressé à Kierkegaard de n'avoir fait que poser côte à côte des dialectiques qui, par cette juxtaposition même, ne peuvent être que réifiées et devraient difficilement pouvoir être vécues! N'aurions-nous pas ici une pure et simple résurgence de l'idéalisme crasse dans une idéologie en définitive totalement intellectualiste? Ce ne saurait à mes yeux être le cas chez Kierkegaard, précisément parce que la dialectique est toujours dialectique de l'esprit ou du moi — quand bien même ce ne serait qu'inconsciemment et de façon non maîtrisée. Toutes les dialectiques se rapportent dès lors chez Kierkegaard à un centre commun qui a ou devrait avoir la propriété de les structurer de manière identique. Pour l'exprimer, j'aime reprendre l'image de la marguerite qui possède un centre unique et une multiplicité de pétales ayant tous la même structure.

3.22 *La dialectique de la communication*

Il va dès lors de soi que, pour dire la mouvance dialectique de l'existence, pour la réfléchir, s'en expliquer autour de soi, il conviendra d'user de jeux de langage qui eux aussi soient animés dialectiquement. Cela est valable aussi bien pour le langage philosophique que pour le langage théologique. De proche en proche, on s'aperçoit, en effet, que dans la production kierkegaardienne, tout le champ de ce qu'aujourd'hui nous dénommerions les sciences humaines relève du langage dialectique.

Le langage ne devra pas seulement se faire dialectique lorsqu'il prend pour objet l'humain, mais aussi dès qu'il s'assigne la tâche de dire le paradoxal. Le langage dialectique sera seul à même de dire le dialectico-paradoxal, mais aussi de dire le paradoxe absolu et toute la paradoxalité des lieux noématiques qui chez Kierkegaard lui sont conformés. J'exemplifierai cette assertion en prenant rapidement les deux figures du Christ comme rédempteur et comme modèle qui resurgissent à intervalle régulier dans la production kierkegaardienne et en particulier dans l'*Ecole du Christianisme*[23].

Pour qualifier l'œuvre du Christ, Kierkegaard reprend très sagement la doctrine orthodoxe du rédempteur en la dépouillant — il est vrai — de toute la spéculation métaphysique dont elle a pu être affublée. Il lie cette doctrine au dogme non moins classique des deux natures qu'il répète à sa manière et en particulier en termes de réconciliation se détachant sur fond de différence qualitative infinie. Il voit dès lors très clairement le grand danger que l'on

[23] OC XVII, pp. 206ss.

court à reprendre simplement ces lieux théologiques traditionnels et «objectifs»: le danger d'une «esthétisation» du christianisme. Le risque est d'en rester à de «pieuses considérations» sur les bonnes œuvres du Christ, de «considérer» l'événement de la rédemption à distance, d'«admirer» le Christ et parallèlement de dissocier le lieu théologique «mort-résurrection» du reste de la vie du Christ et de ne pas la relire comme «vie de souffrances». Un correctif à l'ordre établi, à la doctrine orthodoxe s'impose donc. Ce qui, aux yeux de Kierkegaard, permettra, cette correction, ce qui obligera à une rencontre vraiment «contemporaine» du paradoxe rédempteur et réconciliateur, ce sera l'image du Christ modèle. L'admiration devra dès lors laisser place à l'imitation. L'imitation du modèle n'est pas à comprendre comme la répétition d'un comportement moral exemplaire, mais comme une imitation existentielle qui consiste en un renoncement à soi-même, une résignation infinie quant à soi-même. En tant que modèle, le Christ se manifeste donc comme mon juge, celui qui met le doigt sur le caractère désespéré de ma manière naturelle d'exister... Mais le christianisme n'est pas seulement résignation infinie, acceptation d'un jugement radical porté sur mon péché. Il est aussi offre de béatitude éternelle. Le Christ modèle ne peut donc pas davantage être privilégié que le Christ rédempteur. Rendre correctement compte du paradoxe absolu implique que l'on dialectise le modèle et le rédempteur. L'imitation du modèle doit déboucher sur la foi au sauveur sinon elle n'est que du religieux A. Mais inversement, la foi réconciliatrice doit renvoyer, pour être foi authentique, à l'incontournable existentialité du renoncement à soi-même qui découle de la «suivance» du modèle.

Ici Kierkegaard ne fait rien d'autre que de dire, dans un vocabulaire renouvelé, à la fois le paradoxe absolu et la dialectique fondamentale de l'existence chrétienne: celle de la loi et de l'évangile. Il explicite ce second aspect dans divers passages de son *Journal.* «Ce qu'il y a dans l'épître aux Galates 2,19: «Par la loi, je suis mort à la loi», correspond complètement à l'exposé que j'ai l'habitude de donner de notre rapport au «modèle»; il faut représenter le modèle comme l'exigence et alors il t'écrase. Mais voilà que le modèle, qui est le Christ, se tranforme en autre chose, en la grâce et la miséricorde, et c'est Lui qui cherche à te saisir, pour te soutenir. Mais ainsi par le modèle, tu es mort au modèle»[24]. Le paradoxal, ici, c'est qu'une seule et même personne, le Christ, soit celui qui m'écrase et me soutient, celui qui est exigence et grâce, loi et évangile.

De ces remarques à propos de la nécessaire dialectique tant du langage qui veut être en prise sur l'existence que du langage théologique qui veut dire en rigueur le paradoxal, il découle que toute la communication kierkegaardienne se doit d'être dialectique. C'est là un thème auquel Kierkegaard a particulièrement réfléchi autour des années 46-47 comme en témoignent le *Journal,* le

[24] *Pap.* X_2 A 170; voir aussi X_2 A 47 et 451.

Post-Scriptum et les deux premières leçons que Kierkegaard se proposait de donner en tant que privat-docent à la faculté de théologie de Copenhague[25]. Cette «dialectique de la communication» est imposée par l'objet à communiquer; lorsqu'il s'agit, en effet, de la vérité comprise comme «rapport entre l'existence et la pensée», la communication ne peut être directe, c'est-à-dire appropriée par une réflexion simple centrée sur «la pensée de l'idée», la pensée directe de ce qui est à penser. Il y faut une double réflexion dans laquelle on pense l'idée et dans laquelle simultanément on *se* pense «dans l'idée» ou dans son rapport à l'idée. Dans le premier cas il y a simple «communication de savoir», dans le second, il y a «communication de pouvoir» (un «pouvoir exister dans la vérité» parallèle au don de la condition dans les *Miettes philosophiques*). Kierkegaard distingue ensuite dans la communication du pouvoir, la communication d'un pouvoir esthétique où «la réflexion se répartit équitablement entre le récepteur et l'émetteur», la communication éthique où «l'on fait porter la réflexion sur le récepteur» et «où l'émetteur disparaît en quelque sorte», «se fait uniquement secourable pour contribuer au devenir de l'autre»; il décrit enfin la communication «éthico-religieuse» qui est «directe-indirecte». Il s'agit d'une communication éthique qui diffère de la pure communication éthique en ce qu'elle «compte au début un moment de savoir». «Elle ne va pas (cependant) dans le sens du savoir, mais du pouvoir», «et plus précisément du devoir-pouvoir»; «le savoir transmis est, dans les limites mêmes de cette communication, un moment transitoire». La communication éthico-religieuse se révèle ainsi nécessairement dialectique: elle opère un constant mouvement dialectique entre discours direct et indirect, entre communication-répétition de la vérité révélée et «communication de l'existence».

Une remarque me paraît particulièrement intéressante dans ce que je viens de rappeler à propos de la dialectique de la communication: celle que «le savoir qui est transmis est... un moment transitoire». La finalité de cette dialectique de la communication est de provoquer un changement profond dans la compréhension de soi de l'interlocuteur. Pour ce faire, il ne suffit pas, par la communication indirecte, de le recentrer sur lui-même; il faut le moment «transitoire» d'un message direct, lequel n'a, au demeurant, strictement aucune valeur en dehors de l'appropriation de ce message par la subjectivité de l'auditeur. La dialectique qui doit absolument maintenir ensemble communication directe et indirecte est ainsi finalisée et sa finalité est l'appropriation de la vérité communiquée: le poids est mis sur ce que vise la communication indirecte. Nous avons ici affaire à ce que *H. Schröer* dénomme «dialectique supplémentaire»[26].

[25] *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse,* OC XIV, p. 361ss.

[26] *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem,* Göttingen, 1960, pp. 45, 86, 91.

Nous voici, avec cette nouvelle qualification quelque peu absconse de la dialectique, à pied d'œuvre pour parler des formes de la dialectique kierkegaardienne, ce qui nous permettra aussi de reprendre synthétiquement les deux temps précédents de cette enquête.

IV. *Les formes de la dialectique kierkegaardienne*

4.1 *Un seul et unique «type» de dialectique*

Au terme de cette enquête procédant par sondages plus que par analyses poussées, je crois pouvoir affirmer qu'il n'y a pas fondamentalement chez Kierkegaard une pluralité de formes de dialectique, mais un seul «type» de dialectique. Celui-ci se situe dans la continuité d'une tradition qui remonte à Socrate: il affine, complète, prolonge, radicalise les principales intuitions de cette tradition. Je relève trois caractéristiques fondamentales de cette «dialectique générale»:

4.1.1 Pour qu'il y ait dialectique, il faut qu'il y ait *opposition radicale* ou *antinomie* entre deux pôles. Ceux-ci ne sont pas de simples contraires, mais des *contradictoires.* S'ils apparaissent au sens commun comme des contraires, il y a lieu de se demander — sans pourtant ne jamais forcer la réalité — s'il ne s'agit pas en fait de contradictoires.

4.1.2 Une vraie dialectique met les pôles antinomiques en relation d'*implications réciproques,* ce que l'on peut aussi dénommer «relation de complémentarité».

4.1.3 Il arrive fréquemment qu'un événement particulier place l'«esprit» devant un choix impératif. En fonction des circonstances, la dialectique se bloquera alors momentanément sur une *synthèse partielle,* avec tous les dangers que cela représente[27]. Cette synthèse, même si elle marque l'histoire personnelle de celui qui l'opère, devra toutefois rester partielle, momentanée et toute relative. La nécessité de donner à la dialectique cette possibilité de s'arrêter dans son incessant mouvement est la conséquence de la prise au sérieux — dès l'éthique et sa catégorie centrale de décision — de la finitude de tout ce qui se joue dans la temporalité.

4.2 *Plurivocité dans l'usage du mot «dialectique»*

Si cette structure générale de la dialectique kierkegaardienne n'apparaît pas immédiatement lorsque Kierkegaard use du terme «dialectique», il ne s'agit

[27] Ces circonstances peuvent être la situation polémique où se trouve un auteur comme Kierkegaard qui l'oblige à outrageusement accentuer, par exemple dans le *Post-Scriptum* l'appropriation, et surtout à s'attaquer avec une virulence inouïe et non dialectique à l'institution, à l'époque de l'*Instant* (OC XIX, pp. 93ss.)

pas de l'attribuer à une fondamentale pluralité de formes de la dialectique chez cet auteur, mais d'abord d'en rendre responsables les divers usages sémantiques que Kierkegaard fait de ce terme.

4.2.1 Souvent Kierkegaard parle de dialectique pour caractériser une partie seulement de l'ensemble du mouvement que je tente de décrire. Il appellera ainsi à un effort dialectique, c'est-à-dire à une prise de conscience des oppositions, là où l'esprit du temps voit uniformité et douce confusion. Ou bien il invitera à la dialectique — et ce sera le cas le plus fréquent— en montrant la nécessité qu'il y a — sur l'arrière-fond d'une opposition manifeste — à mettre les pôles en relation, à équilibrer plus rigoureusement l'importance de chacun des pôles, à se laisser porter par la mouvance des implications réciproques, à désenclaver un pôle pour le mettre en relation avec son contradictoire[28]...

4.2.2 On notera aussi l'équivocité qu'il y a chez Kierkegaard à user du terme de «dialectique» pour parler du paradoxe (et parfois vice versa). Le paradoxe n'est pas en lui-même dialectique: il implique une dialectique lorsque l'on veut en rendre compte dans le langage ou dans l'existence de celui pour qui il prend une importance décisive.

Il est donc des usages du mot «dialectique» qui chez Kierkegaard ne manifestent pas directement la structure générale évoquée plus haut, mais qui directement ou indirectement appellent un réel développement dialectique.

4.3 *Supplémentarité dialectique*

Au sein de ce type général de la dialectique kierkegardienne, il faut admettre des accentuations diversifiées qui donneront naissance à ce que l'on peut alors dénommer des *«formes»* de la dialectique-type. Les deux principaux paramètres en présence (opposition radicale et implications réciproques) peuvent, en effet, être tous deux de qualité différentes. Le poids pourra aussi porter davantage sur l'un ou l'autre de ces *paramètres* constitutifs.

Enfin l'importance de chacun des *pôles* dialectisés pourra soit être équilibrée soit différemment pondérée; ces différences dans l'accentuation des pôles aura des incidences sur la qualité de l'opposition et des implications.

4.3.1 Je partirai de la possible *pondération différente des pôles dialectisés.* Nous avons vu que l'existence «naturelle» qui se prétendait maîtresse de la dialectique se pose elle-même en posant la dialectique et simultanément accentue, dans un choix existentiel implicite ou explicite, l'un des pôles à dialectiser. Il nous est ensuite apparu que la dialectique de la communication

[28] On en a un exemple dans la dialectique de la foi *et du scandale* toujours oublié que l'on trouve dans *la Maladie à la Mort* (OC XVI, p. 269s). J'en ai déjà donné une analyse dans *Revue de théologie et de philosophie* 111 (1979), pp. 26s.

éthico-religieuse était une dialectique «supplémentaire»[29], dans laquelle la communication indirecte était privilégiée par rapport à la communication du savoir. Il semble ainsi que, de façon générale, la raison, lorsqu'elle travaille dialectiquement et qu'elle n'est pas utilisée par la foi chrétienne, soit obligée d'agir de manière téléologique et supplémentaire. L'exemple en est déjà donné par le socratique «Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien» qui vise à définir dialectiquement un type de savoir particulier qui a pour objet et lieu d'évolution les limites du savoir... Ces dialectiques supplémentaires mènent à des impasses et même au désespoir. La dialectique est déséquilibrée, le pôle pondéré sera tôt ou tard seul à subsister et, dès qu'il est ainsi coupé de son contradictoire, il s'aliène, s'altère et fait le désespoir du moi. Dans les cas où de telles «dialectiques» supplémentaires ne mènent pas à des impasses, c'est qu'il n'y a pas réellement deux pôles antinomiques à dialectiser!

4.3.2 En pareille situation de dialectique même seulement subrepticement déséquilibrée, l'opposition entre les pôles (l'un des «paramètres» susmentionnés) a de très fortes chances de perdre de sa radicalité. Le pôle non pondéré devient plus ou moins rapidement — s'il subsiste encore — un simple faire-valoir du pôle pondéré. Pareillement, les implications réciproques (l'autre «paramètre») qui devraient lier les deux pôles entre eux se distendent, se relâchent, prennent l'une et l'autre des valeurs différentes: on n'a plus affaire à une réelle complémentarité. Nous pouvons ainsi remarquer au passage combien l'opposition radicale et les implications réciproques sont interdépendantes, en particulier qualitativement. Elles sont fonction l'une de l'autre, s'impliquent réciproquement et appellent une pondération de même valeur.

4.3.3 Tout autre chose est par contre ce que j'ai eu appelé la *«pondération eschatologique»* d'une dialectique[30]. Il s'agit, par cette pondération, de marquer que l'un des pôles — et par là la dialectique elle-même — est posé de l'extérieur de notre réalité mondaine; il en découle qu'eschatologiquement, seul ce pôle est décisif, que seul il est suceptible de subsister au terme d'une «réduction» de la tension dialectique toujours susceptible de se produire dans l'avenir. Cette pondération indique aussi que l'intentionnalité de la dialectique tout entière s'origine dans un événement décisif du passé (en ce sens-là

[29] La pensée kierkegaardienne reste à mon sens et fort malencontreusement floue dans son projet de leçons sur la dialectique de la communication. On ne sait si l'éthico-religieux doit être ou non suivi d'un mode de communication correspondant au religieux B. Si ce n'était pas le cas, il faudrait en déduire que la dialectique de la communication, à la différence de la dialectique de l'existence croyante, ne peut être que supplémentaire. Si c'était le cas, on aurait dû trouver dans la suite des leçons un mode «complémentaire» de dialectique de la communication rendant compte de ce que fait Kierkegaard dans l'*Ecole du Christianisme* à propos du Christ modèle et rédempteur.

[30] Cf. mon article «Théologie analogique et théologie dialectique», *Revue de théologie et de philosophie* 111 (1979), p. 28.

aussi dans un *extra nos*); cette pondération est également à considérer comme eschatologique dans le présent, c'est-à-dire cachée *sub contrario,* sous l'ambiguïté et la tension des deux pôles à dialectiser. Cette pondération eschatologique ne modifie donc en rien le fonctionnement de la dialectique: elle n'altère ni l'opposition, ni l'implication réciproque. Au contraire, pourrait-on dire, elle est garante de leur intégrité en ce sens qu'elle est le cachet et le point de départ de la paradoxalité de la vraie dialectique: celle de l'existence chrétienne[31].

4.4 *Le dialectico-paradoxal*

Nous avons vu plus haut que la dialectique authentique, ne conduisant pas au désespoir, mais permettant une béatitude éternelle, était, aux yeux de Kierkegaard, celle posée par le paradoxe absolu, ce qui n'est possible que lorsque le moi, plongeant au travers de sa propre transparence, se reconnaît posé par un autre que lui-même. Le fondement *extra nos* de la dialectique aura dès lors de très certaines incidences sur la manière de concevoir le mouvement dialectique.

4.4.1 L'*opposition* des deux pôles est exacerbée, c'est-à-dire *radicalisée à l'infini.* Prenons l'exemple de l'effort de l'individu qui consiste à tenter au travers des stades de conquérir son moi, sa «seconde» ou «pure» «intériorité». La dialectique philosophique met en évidence que l'intériorité ne peut exister qu'en relation avec l'extériorité. Jamais pourtant les humains n'arrivent naturellement à équilibrer ce rapport et par là à être pleinement eux-mêmes. Ce n'est que lorsque l'on accepte d'être mis en relation avec l'extériorité *kat'éxochèn,* avec Dieu, que l'on peut accéder à l'intériorité elle aussi «par excellence» et garante de la béatitude éternelle. Il n'y a toutefois pas lieu de parler ici d'un «fétichisme» ou d'une «mystique» des antinomies comme le fait G. Gurvitch à propos de Kierkegaard[32], car cette antinomie absolue et infinie n'est rien par elle-même: elle n'a de sens que solidaire d'une très étroite mise en relation positive des pôles ainsi opposés.

4.4.2 Sur cet arrière-fond d'opposition infinie, la *mise en relation* des deux pôles apparaît nécessairement *paradoxale.* Plus encore: cet arrière-fond semble garant de la rigueur des implications réciproques. C'est comme si, plus les pôles sont opposés, plus la qualité des implications et par là leur équilibrage tendaient à la perfection. On pourra ainsi parler à propos du dialectico-

[31] Afin de pouvoir péremptoirement affirmer que l'on trouve une telle pondération eschatologique chez Kierkegaard, il conviendrait d'examiner beaucoup plus attentivement que je n'ai eu l'occasion de le faire jusqu'ici l'eschatologie, la doctrine de la grâce, de l'*extra nos* et de la prédestination chez Kierkegaard. J'ai toutefois fortement l'impression que l'on pourrait affirmer l'existence d'une telle pondération chez Kierkegaard, mais je ne livre ici qu'une hypothèse, une piste de recherches de plus...

[32] *Dialectique et sociologie,* Paris, 1977, pp. 245 et 268.

paradoxal d'une dialectique authentiquement complémentaire (grâce à une supplémentarité cachée réellement sous son contraire!). Cette complémentarité pourrait au reste bien rejoindre formellement la dialectique «ontologique», elle aussi pleinement complémentaire!

4.4.3 Les synthèses partielles et provisoires seront dans un tel contexte rendues radicalement relatives, contingentes et momentanées. Immédiatement elles seront réemportées dans la tension infinie entre pôles infiniment antinomiques qu'aucune synthèse ne saurait *«aufheben»*. Jamais non plus, le mouvement complémentaire des implications ne se laissera arrêter, si ce n'est un infime instant, car ce serait là le signe de son altération et de sa déstabilisation.

Le dialecticien paradoxal est voué à la paradoxale béatitude éternelle de l'*homo viator!*