Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 63 (2013)

Heft: 3-4: Søren Kierkegaard (1813-1855) : à l'occasion du bicentenaire de sa naissance

Artikel: Kierkegaard et la destitution de l'ego

Autor: Delecroix, Vincent

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-514924

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: 11.01.2026

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 145 (2013), P. 253-268

KIERKEGAARD ET LA DESTITUTION DE L'EGO

VINCENT DELECROIX

Résumé

Au contraire d'inscrire la pensée kierkegaardienne dans les développements d'une philosophie du sujet, on voudrait suivre ici les caractères d'une démarche qui vise à la destitution de l'ego. Si le motif de cette destitution est évidemment religieux, il s'agit surtout ici d'observer comment ce motif est susceptible d'offrir une alternative philosophique à la tradition métaphysique fondée sur la figure de l'ego. En suivant l'intuition herméneutique d'un «cogito brisé» et d'une substitution du soi à l'ego, on en déterminera la désontologisation à travers l'éthique et surtout à partir du motif de l'imitation, exact envers de l'auto-fondation qui constitue le principe directeur de l'ego. On nommera aussi non-philosophie du sujet cette démarche, si le soi qui se substitue à l'ego est précisément ce qui échappe aux principes de la philosophie moderne ou si, inversement, une philosophie du sujet ne peut être qu'une philosophie de l'ego.

> «On ne devrait pas évoquer le soi comme fondement ontologique, mais uniquement d'un point de vue théologique, au nom de sa ressemblance avec Dieu.»
>
> T. W. Adorno, *Minima Moralia*, § 99.

1. Philosophie négative du sujet

On connaît la critique d'Adorno: la philosophie de la protestation subjective, celle qui revendique la subjectivité existante concrète contre le «Système», pense une subjectivité tout aussi abstraite que celui-ci. Abstraite d'abord en ce sens qu'elle prétend lire une subjectivité invariable, arrachée à l'histoire[1]. Abstraite en ce qu'elle pense un pseudo-singulier, parfaitement général dans ses déterminations. Abstraite enfin parce qu'elle est la philosophie d'une «intériorité sans objet» qui ignore tout d'une extériorité consistante, «une subjectivité isolée, cernée par une obscure altérité»[2], finalement pas très loin de ce sujet de la réflexion infinie qu'elle prétendait pourtant dénoncer,

[1] C'est la métaphore du «texte archaïque de la subjectivité» commentée par T. W. ADORNO, *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, Paris, Payot, 1995, p. 45-47.

[2] *Ibid.*, p. 54.

ou du sujet kantien de la moralité, alors même qu'elle prétendait ramener la subjectivité à la réalité éthique : ce choix éthique censé la «concrétiser» et si spectaculairement mis en avant est aussi dépourvu de détermination que la loi morale et ne reste finalement qu'un abstrait «choix du choix»[3]. Le souci du singulier ne suffit pas à produire une véritable philosophie du singulier.

Une partie de ces objections paraît anticipée par le Climacus du *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, lorsque, concernant la question du style, le penseur subjectif se voit retourner l'accusation d'abstraction qu'il formulait lui-même. «En un certain sens, le penseur subjectif parle un langage aussi abstrait que le penseur abstrait parlant de l'humanité pure, de la subjectivité pure, quand il parle, lui, d'un homme pris isolément (*unum noris*, *omnes*). Mais cet homme pris isolément est un existant et la difficulté n'est pas escamotée.»[4] Il y a certes le principe décisif de la double réflexion ; mais la différence qui sépare la «subjectivité» du «penseur abstrait» de celle du penseur subjectif, c'est le fait que pour le second, le problème d'exister est *constitutif* de la subjectivité, et le singulier trouve son lieu propre dans ce problème. Ce qui la définit aussi comme subjectivité *éthique* : le *unum noris, omnes*, ce singulier [*den Enkelte]* qui ne se confond pas avec la simple particularité empirique ou avec l'unité discrète [*den Individ*], mais qui est ce que *chacun* est et a à être, *n'apparaît*, dans l'existence comme aux yeux de la pensée philosophique, que dans l'ordre éthique. En dehors du sujet éthique, il n'y a que des différences «interindividuelles», relatives, esthétiques, des différences qui reposent sur la contraction dans le fini.[5] Il y a une autre manière de le dire, plus intéressante pour nous : il n'y a de subjectivité réelle, de singulier, que comme *soi*. Ce qui signifie inversement que l'ego *n'est pas la subjectivité*.

Il faut déceler, en effet, dans cette prétendue philosophie de la protestation subjective une entreprise qui, sous la catégorie du singulier, vise une radicale destitution de l'ego. Destitution qu'on entend évidemment lorsque, pour «approfondir» l'affirmation selon laquelle la subjectivité est la vérité, on dit qu'elle est la non-vérité, entendant par là *dogmatiquement* le péché, mais *philosophiquement* la nécessité d'une «fondation» de la subjectivité sur sa ruine. On prend philosophiquement acte de ce que le péché, «dont la catégorie est celle de l'individualité»[6], est ce qui *institue* le sujet : il manifeste, certes, la réalité de la subjectivité singulière contre la promotion spéculative de l'humanité abstraite ou l'absorption de l'individu dans la génération ou le genre, mais en même temps, il fait de cette singularité réelle un ego défait. Il s'agit d'une

[3] *Ibid.*, p. 55.

[4] S. Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*, vol. I, *OC* 10, p. 53.

[5] S. Kierkegaard, *La maladie à la mort*, *OC* 16, p. 190 : «… en le livrant tout entier au fini, en laissant d'être un moi pour devenir un numéro, un homme de plus, une répétition nouvelle de cette sempiternelle "*Einerlei*".»

[6] *Ibid.*, p. 272.

philosophie de la «subjectivité existante», donc, qui vise toutes les philosophies de la *conscience*, de Descartes à Hegel.

On pourrait l'appeler une non-philosophie du sujet, en tant d'abord que le soi ne peut pas être un objet *philosophique*, en tant qu'il est au-delà de la philosophie ou sa limite, ou que, inversement, la philosophie ne peut qu'être une pensée du sujet comme *ego*. Cette non-philosophie est une phénoménologie paradoxale dans laquelle la subjectivité réelle n'est indiquée que par des expériences «déceptives», retard ou écart à soi-même[7], opacité et faillite, constituant la face symétrique de la critique nietzschéenne de la métaphysique du sujet, c'est-à-dire la face religieuse de la critique de la fausse conscience.

Car, bien sûr, la racine de cette destitution est religieuse. Le motif de la contestation de l'orgueil de l'ego, de cette prétention d'auto-fondation ou d'autonomie qui prend chez Kierkegaard le nom de désespoir, est un très vieux motif de l'augustinisme : moi haïssable parce qu'oublieux du décentrement radical qu'impose la conscience de la puissance qui l'a fondé, ivresse du moi que dégrise l'absolu en imposant une mort à soi-même[8]. Mais c'est l'ébranlement que produit sur la pensée *philosophique* le parti-pris religieux contre le moi qu'il faut retenir – cette possibilité que Kierkegaard offre de penser toute philosophie comme philosophie de l'ego et toute conception philosophique de l'ego comme une expression du désespoir. C'est dénoncer toute philosophie comme métaphysique : l'hégélianisme parachève l'oubli de la subjectivité existante (le soi) *parce qu*'il achève le système de l'ego et, inversement, le soi est ce qui se tient derrière ou au-delà de son recouvrement par l'image métaphysique de l'ego. Ce qui permet l'esquisse de cette s*ecunda philosophia* produite à partir des données du christianisme, philosophie non métaphysique du soi, rompant avec la philosophie de l'ego, comprenant le soi sur la ruine de cet ego qui est comme l'écran de verre contre lequel le mouvement de l'existence vient buter, qu'on y voit l'*image* produite par la spéculation ou la réification historique de l'individu (et d'ailleurs corrélative de sa dissolution dans la masse).

À le repérer, on jugerait alors un peu hâtifs les jugements bien connus de Levinas au sujet de la subjectivité kierkegaardienne. Non pas qu'il faudrait coûte que coûte que Kierkegaard fût plus levinassien que Levinas voulait bien le reconnaître : il s'agit plutôt de faire saillir comme des traits structurants tout ce qui témoigne de cette philosophie négative à l'horizon de la foi, cette dernière détenant *hors de la philosophie* l'image du soi vrai. Négative donc au sens où, comme dans la théologie négative, le sujet n'est indiqué que par ce qu'il n'est pas et comme ce que l'on ne connaît pas : il faut toujours se souvenir de cette opiniâtre obscurité que présente l'existence à la pensée philosophique[9], car cette énigme n'est pas seulement le problème philosophique

[7] *Cf.* D. Brézis, *Temps et présence. Essai sur la conceptualité kierkegaardienne*, Paris, Vrin, 1991, p. 142-181.

[8] S. Kierkegaard, *Jugez vous-mêmes*, *OC* 18, p. 166-169.

[9] S. Kierkegaard, *Post-Scriptum*, Vol. II, *OC* 11, p. 141 *sq*.

d'une connaissance du singulier, mais aussi l'énigme constitutive qu'est *mon* existence à moi-même, irréductible à un savoir de soi et qui suffit à inquiéter définitivement le fantasme d'un ego donné dans l'évidence et comme évidence. D'où ce leitmotiv qui apparaît dès les premières notes du *Journal* et traverse toute l'œuvre : se rendre clair à soi-même [10].

Phénoménologie du sujet introuvable ou inapparent, et surtout philosophie négative au sens où elle vise à *nier* l'ego, on pourrait classiquement la nommer une herméneutique du soi et l'opposer, comme le faisait Ricœur, aux philosophies de la conscience fondées sur l'ego *cogito* – motif du «cogito brisé» qu'il faudrait dire tout aussi bien et peut-être d'abord dispersé, la «phénoménologie» kierkegaardienne étant le récit de cette dispersion dans (et par) le devenir et du mouvement indéfini qui vise à rassembler en une unité non abstraite les fragments de cet ego pulvérisé. Mais il est possible de penser cette herméneutique jusque dans ses développements les plus radicaux, peut-être contre Kierkegaard lui-même, dans l'idée d'une destruction indéfinie de l'ego, d'un moi non rattrapable ou d'une appropriation de (/du) soi indéfiniment ajournée : l'existence *est* la destruction du moi et le soi n'est lui-même qu'une *image*. Conclusions radicales tirées du fait qu'il n'y a d'expériences du sujet que négatives – ou, pour le dire autrement, du fait que la subjectivité vraie n'est pas l'objet d'une *expérience*. Ce qui est «l'objet» de l'expérience, c'est le soi manquant ou manqué, à venir, réclamé, entrevu seulement dans la faille ou la faillite de l'ego souverain.

La seule expression «positive» que l'on pourrait en donner consisterait alors à dire que le soi en tant que subjectivité vraie est idéal ou image idéale, à condition de voir dans cette idéalité autre chose que le *fantasme* de l'ego souverain : le modèle qui dynamise le devenir-soi et fait de la subjectivité existante un effort. Raison pour laquelle ce parcours doit s'achever dans une théorie de l'imitation (comme dans *L'école du christianisme* et *Jugez vous-mêmes)* : le soi idéal, aux antipodes de l'ego fantasmé par la philosophie, c'est le Christ. Et cette «philosophie négative» du sujet, si elle est philosophie *du* désespoir et non pas pensée désespérée, ce qu'est en revanche toute philosophie de l'ego, c'est qu'elle est *idéalement* effectuée à partir de l'image du «moi concret», c'est-à-dire du seul moi réellement concret qu'il y a jamais eu : le Christ, seul «cas» de ce soi qui se rapporte correctement à lui-même en se rapportant à la puissance qui l'a posé. Soi concret de dire : «Père», absolument concret de se dire «Fils».

On la reconnaîtra donc, cette philosophie négative, à ce qu'elle défait un à un les caractères de l'ego qui hantent toute philosophie ou sur lesquels toute philosophie se bâtit, caractères d'un sujet souverain dont on ne s'étonnera évidemment pas qu'ils soient ceux de la pensée, puisque l'ego est le sujet de la pensée pure ou le sujet pensant, puisque tel est «le secret de la philosophie

[10] *Papirer* I A 75 ; S. Kierkegaard , *Journaux et cahiers de notes*, Vol. I : *Journaux AA-DD*, Paris, Fayard/Orante, 2007, AA:12, p. 17-22.

moderne»[11], ce *cogito ergo sum* d'où provient l'assimilation de la subjectivité à l'ego, c'est-à-dire l'assimilation, grâce à une inénarrable tautologie, de la subjectivité au sujet de la pensée[12]. Unité, transparence, autonomie, plénitude, pouvoir, atemporalité ou présence à soi – tels sont ces traits. À quoi on opposera donc une «science» des expériences négatives de la conscience ou une phénoménologie de l'inapparence du sujet, une «ontologie» du manque d'être, de la fêlure et du retard, de la dispersion et de la temporalisation, même du faux-semblant qu'est le sujet éthique, peut-être jusqu'à l'impossibilité du soi religieux lui-même – toute pensée en tout cas destituant l'ego à partir d'une explication tonitruante avec le sujet absolu hégélien autant qu'avec le ridicule je-je perdu dans l'infinité de la réflexion, bref avec la métaphysique comme pensée littéralement désespérée.

2. Le moi invisible et le soi visible devant Dieu

Si Kierkegaard a «doté la philosophie d'une subjectivité exhibitionniste, impudique»[13], c'est en tout cas par ce paradoxe de l'avoir rendue d'abord (objectivement) inapparente: philosophie de la subjectivité comme secret, ouverte par la formule anti-hégélienne que l'intérieur n'est pas l'extérieur, par la figure de Socrate en Silène, par l'ironie et le moi caché, dont il ne faut cependant pas oublier qu'elle indique deux issues, l'une, «positive», dans le secret bienheureux de l'intériorité *visible* à Dieu (le secret est l'autre face de cette visibilité), et l'autre, «négative», dans le secret démoniaque de l'hermétisme qu'aurait dû au moins conjurer la visibilité objecte de l'éthique.

Si, conformément d'ailleurs à ce qu'en dit Hegel, l'ironie est ainsi le *début* de la subjectivité, «la première et la plus abstraite des déterminations de la subjectivité»[14], en tant que «négativité infinie et absolue»[15], c'est qu'avec elle s'inaugure le règne du non-objectif. On dira alors que s'ouvre la contestation fondamentale du régime de la visibilité et du voir à quoi est attaché le paradigme de la pensée philosophique et donc du sujet comme ego. Mais cette contestation dans l'ironie reste elle-même ambiguë, car l'invisibilité ne détruit pas le règne du visible, et la subjectivité peut croire, dans l'intimité où elle se retire avec elle-même, être à elle-même entièrement visible: l'invisibilité n'est que l'envers du visible – et donc sa reconduction *à l'intérieur* – et c'est bien ainsi que pense se constituer la subjectivité romantique. Il y a une différence, justement, entre l'*invisibilité*, qui appartient toujours au régime de

[11] S. Kierkegaard, *La maladie à la mort*, *OC* 16, p. 248.
[12] S. Kierkegaard, *Post-Scriptum*, Vol. II, *OC* 11, p. 17.
[13] E. Levinas, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 112.
[14] S. Kierkegaard, *Le concept d'ironie*, *OC* 2, p. 239.
[15] *Ibid.*, p. 236.

la visibilité, et le *signe* (différence sans contradiction, écart) qui le brouille[16] : croyant se rendre invisible par l'ironie et se reconstituer dans l'intérieur, le moi va faire l'épreuve de ce brouillage, d'un devenir-signe, et devoir perdre toute illusion liée à une constitution directe de l'intériorité. L'ironie est la détermination première par quoi la subjectivité s'infinitise au prix de toute réalité «extérieure», et la puissance qui ronge le moi lui-même, la puissance qui, comme puissance de la différence, est aussi ce qui fissure et corrode le moi de l'*intérieur*. Elle n'est pas seulement l'occasion romantique pour le moi de se réfugier tout uniment en lui-même et de jouir de son infinité abstraite : cette infinitisation est *aussi* l'acide d'un mauvais infini qui ronge l'ego.

Voilà le sujet réel ni dehors ni dedans : l'ironie a introduit l'écart, mais la transformation de cet écart en opposition (entre le subjectif qui ainsi s'infinitise et l'objectif) est lui-même le leurre d'une fausse récupération[17]. Certes, elle creuse le sujet, attaque la surface objective du je dans laquelle il se perdait en s'objectivant ; certes, faisant cela, elle ouvre socratiquement le chemin de l'intériorisation et mue, c'est-à-dire altère, un pseudo-sujet en «intériorité». Mais ce travail, faut-il le rappeler, est celui du négatif, menant seulement au «moi négatif» ou à ce moi infini dont *La maladie à la mort* dira qu'il est négatif. Ce qui fait du triomphe de l'ego dans la philosophie de la réflexion une victoire à la Pyrrhus : «En dotant le je de cet infini, Fichte imposa un idéalisme qui fit pâlir la réalité tout entière»[18] ; or, par là, il se rend lui-même abstrait.

Mais aussi méconnaissable à ses propres yeux[19]. Surprise (désagréable) : le sujet est crypté au lieu d'être manifeste à lui-même, illisible à lui-même. Non plus seulement l'invisibilité-à-l'autre, l'inobjectivité, marque encourageante du chemin de l'intériorité ; mais aussi, et voilà qui est plus troublant, l'invisibilité à soi-même. Le je n'est plus évidence pour lui-même, il n'est plus l'ego de l'*ego cogito*, et l'identification de soi dans la réflexivité est tout autant un leurre : ce n'est pas ainsi que l'on devient «transparent à soi-même».

On ne brouille pas impunément le régime du voir et du visible, geste dont Kierkegaard aura conçu la nécessité à partir de la manifestation paradoxale de l'Homme-Dieu, c'est-à-dire de l'être-vrai ou, mieux encore, de l'être-soi-vrai. Dans le secret et la méconnaissance, le moi (ego) est attaqué, car l'ego relève du régime de la visibilité dans un «s'apparaître à soi-même» qui l'identifie à l'évidence absolue – ego de la phénoménologie, non pas tant celle de Hegel que celle de Husserl : évidence et présence à soi. Langage, manifestation objective

[16] En lisant *Crainte et tremblement*, Derrida établit ainsi une différence entre invisibilité et secret, ou entre deux ordres d'invisibilité. *Cf.* J. Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 124 *sq*.

[17] C'est ainsi que l'on pourrait dire l'ironie constamment menacée de dialectique, c'est-à-dire constamment hantée par la tentation de transformer la différence – écart, décalage, signe – en contradiction. Ce qui en réalité l'annule romantiquement : elle n'est plus que l'*envers* de l'objectif, ni sa contestation, ni son brouillage.

[18] *Le concept d'ironie*, *OC* 2, p. 247.

[19] Kierkegaard aime à rappeler que Socrate ne sait plus s'il est un homme, une bête sauvage ou Typhon. *Cf.* S. Kierkegaard, *Les miettes philosophiques*, *OC* 7, p. 37.

mais aussi à soi-même, auto-affectation constitutive de l'ego : tout cela est refusé au singulier, lequel est devenu signe, obligeant la phénoménologie de l'ego à se muer en philosophie du *signe*, c'est-à-dire en herméneutique du soi. Car ce qu'elle peut «apercevoir», c'est seulement l'intériorité chiffrée, l'intériorité comme chiffre, et cette aperception est donc *lecture* et interprétation de ces signes, alors que l'ego est ou était l'objet d'une connaissance.

«Le singulier [*den Enkelte*] est l'être caché [*den skjulte*].»[20] «L'être-caché» pourrait être décrit comme la détermination ontologique propre au singulier (être-caché est le *propre* du singulier) – si l'on pouvait concevoir une ontologie qui rompe avec le régime de la vision, de la présence, de l'évidence, du voir, du savoir, de l'idée. «Pas de secret ultime pour le philosophique»[21] : la philosophie de l'ego en prend acte, ou plutôt l'idée de l'ego est le produit par excellence du philosophique. Mais suffit-il de promouvoir l'être-caché pour désensorceler la pensée métaphysique de l'être comme être-visible, et promouvoir ainsi une pensée du singulier contre une pensée du sujet, le soi contre le moi ?[22] Pour Johannes de Silentio, l'être-caché est seulement le point de départ du singulier, son *immédiateté*, c'est-à-dire ce qu'il est dans sa facticité et non dans son devenir-réel, et qui devient péché, hermétisme démoniaque, s'il persiste dans cette détermination première. La tâche «consiste alors à se dégager de son être-caché [*Skjulthed*] et à devenir manifeste [*blive åbenbaar*] dans le général». Cette tâche, on le sait, c'est l'éthique. Mais le moi manifeste de l'éthique, il faut le *croire*, n'est pas le soi – sinon, s'il n'y avait pas un «être-caché *justifié*» [*en Skjulthed som har sin Grund deri* : littéralement : qui a sa raison en lui], Abraham comme subjectivité au secret serait injustifiable. Le soi est donc la *reprise* de l'être-caché, de la détermination immédiate du singulier, littéralement donc une seconde immédiateté.

L'être-caché repris est l'authentique singulier, et non son péché, dans la mesure où sa condition est l'être-devant-Dieu : l'être-caché authentique (second) est l'être-vu par Dieu. Dire qu'il n'y a de singulier que «devant Dieu» ; dire que c'est seulement à *cet* œil que sa visibilité devient la qualité de sa vérité ; dire que, certes, être vrai, c'est être vu, ou qu'être soi, c'est se voir comme vu, mais *seulement si c'est Dieu qui voit*, pour la seule mais décisive raison que Dieu ne voit que les individus, que sa vision est vision du singulier (il ne pense pas par concepts, il voit les singuliers) – dire cela, c'est en finir avec l'ego qui s'est donné et construit dans l'évidence de l'*ego cogito*, transparent à l'œil de la pensée, c'est-à-dire à lui-même, puisque l'ego est le sujet-de-pensée, avec l'ego qui est ce qui peut être connu, ou plutôt su, c'est-à-dire vu, objet de (sa)voir, c'est-à-dire idée.

[20] S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, *OC* 5, p. 171 (nous traduisons).

[21] J. DERRIDA, *Donner la mort*, *op.cit.*, p. 91.

[22] Voir à ce sujet le vif débat initié il y a quelques années par M. FRANK, *L'ultime raison du sujet*, trad. V. Zanetti, Arles, Actes Sud, 1988.

3. Irréalité du moi

Ce n'est jamais là que le schéma d'un parcours possible dans les expériences négatives du moi[23], d'une phénoménologie qui n'est pas seulement et contradictoirement phénoménologie de l'inapparent, mais aussi du moi en manque de soi. Raison pour laquelle on peut en effet caractériser sa trame comme un voyage vers le soi[24], mais qui est plutôt un exil hors du moi et qui peut-être, comme celui de Moïse, ne nous permet que d'apercevoir *à distance* la Terre Promise, le soi vrai que je ne suis pas, sans y pénétrer. Du moins la philosophie ne peut-elle que l'indiquer. On peut dire alors un peu brutalement que ces expériences négatives désignent non seulement le désespoir comme une maladie de l'existence, mais peut-être bien l'existence elle-même comme maladie : lieu d'un bout à l'autre du désaccord [*Misforhold*] ou de la désharmonie constitutive du sujet existant. Si c'est en étant le singulier que l'on guérit de cette maladie, on ne l'est sans doute «réellement»... que dans l'éternité[25] : c'est en mourant qu'on guérit vraiment de la maladie à la mort.

Bien sûr, parmi ces expériences, on citera par privilège celle de l'angoisse, trouble lié à la différence sans contradiction introduite dans l'innocence (l'identité), cette fêlure dont la découverte marque la fin du rêve, l'entrée dans l'existence (par le péché), comme c'est précisément dans la destitution du «je=je» que l'on se met en chemin vers soi, comme c'est par elle qu'on est introduit au devenir, lequel signifie toujours inégalité («Je ne peux pourtant toujours pas dire je»[26]) au lieu d'égalité («je=je»). Mais l'angoisse ne cesse pas : en tant que conscience de la possibilité de pouvoir, elle se tient toujours, avant *et* dans le moi, entre deux présences à soi impossibles, celle, à tout jamais perdue dans la naissance de l'esprit, de l'immédiate identité, et celle, médiate et conquise, de la volonté réalisée, de l'acte, mais perdue l'instant d'après. Elle n'est pas le signe de la liberté comme pouvoir de l'ego mais comme écart irrattrapable qui le fissure.

[23] Parcours qui serait exactement le symétrique, ou plutôt le négatif, de ces étapes dans la conscience de soi qu'A. B. Come essaie de suivre patiemment dans le texte kierkegaardien. *Cf.* A. B. Come, *Kierkegaard as Humanist. Discovering my Self*, Montreal/London/Buffalo, McGill-Queen's University Press, 1995, p. 46-108.

[24] *Cf.* M. C. Taylor, *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1980. Plus récemment, on se reportera avec profit aux études contenues dans la deuxième section, intitulée «Theory of Selfhood», de : H. Schulz, J. Stewart, K. Verstryngue (éds), *Kierkegaard Studies Yearbook 2011*, Copenhague/Berlin/New York, De Gruyter, 2011.

[25] S. Kierkegaard, *Un discours de circonstance*, *OC* 13, p. 127 : «… dans l'éternité où chacun n'est plus que l'Individu».

[26] *Papirer* X 2, A 89. [NB13:21] (nous traduisons). *Cf.* D. Brézis, *Temps et présence*, *op.cit.*, p.140-141.

Sans doute y a-t-il un long chemin existentiel où l'on passe du sentiment de la fêlure en soi (angoisse) à la reconnaissance du désaccord en soi (désespoir conscient). Dès cet instant cependant, en même temps qu'il se découvre, le sujet découvre qu'il n'est pas ce qu'il est ou qu'il est ce qu'il n'est pas. Il n'y a pas d'*être* du moi. Désontologisation *vécue* dans l'angoisse, *pensée* dans la primauté de l'éthique. Car le moi en tant qu'être (substance pensante, ego transcendantal) ne relève pas de l'éthique, et inversement le fait que le moi, ou plutôt le soi, est une *tâche*, aucune ontologie ne peut le dire. Pour l'ontologie, le moi *est*, c'est-à-dire qu'il est ego. Inversement, les formules qui «désontologisent» ne peuvent s'émettre que depuis le terrain de l'éthique : quel sens *ontologique* pourrait avoir la formule selon laquelle le moi n'est pas ce qu'il est ? Si l'égoïsme n'est pas un vilain défaut du sujet mais son ontologie, selon la spirituelle formule de Levinas[27], celui-ci a tort d'en faire la caractéristique de la subjectivité kierkegardienne, laquelle repose au contraire sur une négation éthique de l'ontologie du sujet.

Mais cette désontologisation, qui dissout l'ego substantiel dans la réalité du devenir, est le contraire de l'irréalisation de la réflexion infinie. Parce que l'être (fini) du sujet n'est pas oublié ou nié dans le devenir – ce qui est le cas dans la construction de l'ego à partir de la réflexion infinie. La désontologisation est là pour indiquer la qualité temporelle du moi à partir de l'être fini. En versant l'ego dans le devenir, en le temporalisant sans que ce devenir puisse être récupéré ou subsumé sous un je transcendantal ou dans la récapitulation pensée d'un sujet absolu, elle s'oppose à une volatilisation par la réflexion qui ne fait que renforcer le caractère chimérique d'un ego fondé sur un «mauvais infini»[28] ou un oubli du fini[29].

Dans la réflexion, le sujet s'éloigne et se perd, se perd de vue dans cette image qu'est l'ego : perte *et* perdition. Et par là, effectivement, il *meurt* de cette destruction indéfinie qu'est la déréalisation réflexive : «Le je qui, dans le criticisme, s'abandonna toujours plus à la contemplation du je, fondait au fur et à mesure et, finalement, se retrouva fantôme immortel comme le mari d'Aurore.»[30]

Mais comme on sait, les expériences ne se limitent pas à cette irréalisation par la réflexion ou l'imagination infinies, à cette hyperbolisation du moi par le mauvais infini : elles sont aussi les expériences de la défaillance de l'ego qui dévoilent l'ego comme image trompeuse et enivrante[31] substituée au soi. En

[27] E. Levinas, *Noms propres*, *op.cit.*, p. 104.

[28] Seul le penseur subjectif, seul celui qui pense le devenir-soi, a le droit d'utiliser le terme de «mauvais infini». *Cf. Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, Vol. I, *OC* 10, p. 107.

[29] *La maladie à la mort*, *OC* 16, p. 187 : «Le développement doit donc consister à s'éloigner infiniment de soi en rendant le moi infini, et à revenir à soi en rendant le moi fini.»

[30] *Le concept d'ironie*, *OC* 2, p. 246.

[31] *Cf. Jugez vous-mêmes*, *OC* 18, p. 157 : « Ainsi, passer sa vie dans une complète ignorance de soi, ou se méprendre totalement, ou encore risquer en se fiant aveuglément à ses propres forces et capacités, ce n'est pas venir à soi – [...] c'est être ivre.»

relèvent donc l'esthétique, le romantique, l'infinité du je-je et de la réflexion infinie, et aussi, bien sûr, le sujet absolu de la spéculation, le je universel que personne ne sera jamais ou que l'on s'efforce funestement de devenir en suivant «la voie objective», plus modestement le sujet de la connaissance ou le je qui pense (et se qualifie comme ce-qui-pense). Mais n'en relèvent pas moins les lieux sociaux et politiques qui offrent la possibilité de se rendre anonyme. Partout où, selon la formule d'Anti-Climacus, le sujet «ne se rappelle plus le nom d'homme qu'il a devant Dieu»[32]. Admirable formule qui dit les lieux sociaux, historiques mais aussi spéculatifs où l'on perd son nom propre, celui qui nous qualifie comme individu singulier : «ego» est un nom commun. Effet de langage, il est le nom de tous, interchangeable, place vide que tout le monde peut habiter[33], nom du sujet dans la philosophie, *ego sum* qu'on prononce en tant qu'on est tout le monde, qui se dira aussi, et de plus en plus souvent, sous la plume de Kierkegaard : «foule», «masse», nom d'un sujet collectif qui vaut bien le sujet universel ou la fausse singularité des petites différences.

Mais les expériences dans lesquelles s'éprouve l'effritement de l'ego, celles dont P. Ricœur dirait que ce sont celles de l'homme faillible, celles qui constituent les objets d'une herméneutique du soi qui n'est jamais que le prolongement «technique» du mouvement d'auto-compréhension propre à l'existence elle-même, sont les seuls «lieux» de l'aperception de soi, laquelle ne peut pas plus s'achever dans un savoir de soi qu'elle n'a pu commencer dans une évidence première absolue. Expériences de la dispersion du moi, épreuve du temps dispersant cette unité idéelle et fantasmée, qui se prétend instantanée dans l'évidence de la pensée ou accompagne spectralement toutes mes représentations. Trop de devenir, bien sûr, qui interdit au moi de se rassembler dans une *unité* et une *simplicité* qu'il vise pourtant désespérément, unité qui devrait se gagner dans l'objectivation éthique, mais aussi dans cette maxime de la volonté : «Vouloir l'Un» (c'est-à-dire le Bien)[34], et enfin dans l'imitation visant à s'approprier, au-delà de la dispersion du moi, cette unité du soi qu'est le Christ comme Vérité. Expériences décisives : trop d'avenir, et trop de passé, moi au passé ou selon le ressouvenir, ignorant la répétition qui seule donnerait le présent en ajustant le sujet à l'avenir. Nulle part le sujet existant n'éprouve le présent que lui promet l'évidence de l'ego dans la pensée. Et puis encore, expérience de la difficulté de la détermination de soi par soi (comme dans *Coupable ? Non coupable ?*) qui ne peut être résolue que par la pensée qui *édifie*, c'est-à-dire qui *détruit* (l'ego) : la pensée que devant Dieu nous avons toujours tort.

«La grandeur humaine ne consiste pas à être ceci ou cela, mais soi-même ; et tout homme le peut quand il le veut.»[35] Est-ce donc instantané ? Comment

[32] *La maladie à la mort*, *OC* 16, p. 191.

[33] *Cf.* É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1966, p. 252 et 260 *sq*.

[34] *Un discours de circonstance*, *OC* 13, p. 123. La volonté de l'Un réclame l'unité de l'individu comme condition, mais inversement, elle *unifie* la volonté et donc contribue à faire le singulier.

[35] *L'alternative*, Deuxième partie, *OC* 4, p. 162.

vient-on à soi-même[36], au soi ? «[P]arvenir au moi en désespérant du moi.»[37] Si l'ego est l'image qui bloque le devenir-soi, alors ces expériences, pour douloureuses qu'elles soient, doivent partiellement lever l'obstacle, ou, ce qui revient au même selon Kierkegaard, sont susceptibles de nous faire parvenir au seuil de la foi. Ce sont des expériences où la *personnalité* s'aperçoit comme le bon chemin vers le soi, mais seulement si l'on traque la conscience à travers la mauvaise conscience, si la mauvaise conscience dans laquelle le repentir profile le soi dévoile la conscience-ego comme fausse conscience. «[S]e perdre soi-même pour se retrouver.»[38] Mais *où* ? Chaque coup contre l'ego donne l'*idée* du soi (et inversement). Mais sera-t-il jamais autre chose qu'une idée, justement ?

4. Le faux-semblant du soi éthique

Ici il faut interroger l'éthique, puisque l'éthique promet à la subjectivité sa réalité, dans le devenir-manifeste et le rapport à la loi. Mais qu'advient-il ? Dans l'éthique même le sujet est en dessous de lui-même, et surtout ceci : le sujet de l'éthique n'est encore pas le bon.

Pas de subjectivité réelle en dehors de la loi, mais *quelle* loi ? Celle que l'on se donne à soi-même ? La clef de l'ego, c'est le sujet de la moralité : la *Critique de la raison pratique* de Kant est le sommet de l'architectonique de la raison pure, ce qui signifie que c'est dans l'autonomie que l'on doit trouver le lieu propre de ce sujet qui accompagne toutes mes représentations, qui unifie l'expérience, qui connaît, qui juge et qui désire. La raison pratique est *le* lieu de l'ego dans sa caractéristique la plus propre : l'autonomie.

La critique kierkegaardienne de la moralité kantienne paraît évidente. Elle est double : d'abord hégélienne, elle fait valoir l'éthicité, la *Sittlichkeit*, contre la moralité pure ; simultanément «religieuse», elle se donne dans la fameuse suspension téléologique de l'éthique. Mais cette critique, justement, est *trop* évidente – on ne comprendrait pas d'ailleurs la «seconde éthique», celle qui pourrait se donner dans les *Œuvres de l'amour*. Ce qui doit être essentiellement critiqué chez Kant, c'est la perfection de l'ego que représente le sujet de la moralité : le sujet de la loi morale est, défini par l'autonomie, l'ego par excellence. Or comme se contraindre à la loi que l'on s'est donnée soi-même est pure fiction, l'est aussi le moi qui se définit dans cette auto-donation[39]. La critique

[36] *Cf. Jugez vous-mêmes*, *OC* 18, p. 157 *sq.*

[37] *La maladie à la mort*, *OC* 16, p. 222 (nous traduisons).

[38] *Ibid.*, p. 223 (nous traduisons). *Cf.* P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutiques*, Paris, Seuil, 1969, p. 24 : «Il faut perdre le moi pour trouver le je».

[39] *Cf. Papirer* X, 2 A 396 (nous traduisons) : «Un véritable redoublement de soi sans un tiers, qui se tient à l'extérieur et exerce sa contrainte, est une impossibilité, et c'est ainsi que l'on fait de l'existence une illusion ou une expérimentation. Kant pensait que l'homme était à lui-même sa propre loi (autonomie); c'est-à-dire qu'il se liait lui-même par une loi qu'il se donnait à lui-même. Par là on pose, au sens le plus profond, l'absence de loi [...]. Cela ressemble aussi peu au strict sérieux que les coups de bâton que Sancho

de l'autonomie kantienne doit être le fondement de l'ipséité kierkegaardienne en tant que destitution de l'ego : le moi moral se liant lui-même, que Kierkegaard compare à Sancho Pança se donnant à lui-même des coups de bâton, est la réplique éthique du moi théorique et métaphysique qu'est Münchhausen s'arrachant de l'eau en se prenant par la chevelure.

Ce qui est nécessaire, c'est moins la loi que la grammaire impérative du *commandement*, destituant le je-ego : il dit *tu* («Tu dois»). Certes, l'ego n'est pas destitué en étant «mis à l'accusatif», mais, comme le montrent les *Œuvres de l'amour*, en ce que le commandement met le tu à la place du je[40], et c'est à partir de ce tu seulement que peut *alors* émerger un je qui soit subjectivité réelle, ipséité : le tu est *condition* du je. Or le tu, dans la moralité kantienne, inscrit dans l'injonction de l'impératif catégorique, reste en réalité toujours un je (ego), puisque *je* me donne la loi, *je* me commande moi-même – il faudrait dire plus précisément : le je est celui qui me commande[41]. Ce je n'est-il pas le je empirique ? En se donnant l'illusion d'un commandement, un je (transcendantal) commandant à un je (empirique), on ne fait que signaler l'abstraction du sujet de la moralité. L'éthique, pour être le lieu de la subjectivité réelle, doit être destitution de l'ego, fin de l'égo-ïsme. Mais elle ne peut l'être qu'en étant éthique seconde, c'est-à-dire en tant qu'elle repose sur l'hétéronomie du commandement, l'extériorité de la voix qui dit «tu dois», car l'éthique immanente de Kant est au contraire confirmation absolue de l'ego dans laquelle le je n'entend que sa propre voix. C'est toute la différence entre le «tu» qui se fait entendre dans l'impératif catégorique (je déguisé) et le «tu» du «Tu dois [*Du skal*] aimer ton prochain» (je destitué) – et ce qui d'ailleurs signale la solidarité entre le soi comme ego destitué par le tu et l'autre comme objet de l'amour, c'est-à-dire le prochain : pas de soi sans prochain auquel il est lié.

Mais le stade éthique kierkegaardien est lui-même le lieu d'une expérience négative de la subjectivité réelle. Certes le moi de l'éthicien affirme sa consistance et il est «revenu au fini», mais y est-il revenu comme le chevalier de la foi est dans le monde ou comme Abraham est revenu auprès des siens ? Il est hanté par une idée – celle du soi religieux – qui en affaiblit l'assurance, dégradé comme moi, on l'a dit, par la pensée que «devant Dieu nous avons toujours tort». Et il faut croire que l'extériorité de la loi n'est guère plus extérieure que la loi kantienne, lorsque c'est celle de la *Sittlichkeit* : fausse hétéronomie et

Pança se donnait à lui-même sur le dos. [...] Si rien de plus haut que moi-même ne me lie, et si je dois me lier moi-même, d'où pourrais-je, en tant que A qui lie, tirer la force que je n'ai as en tant que B qui doit être lié, si A et B sont le même Moi? » (nous traduisons)

[40] *Cf.* S. KIERKEGAARD, *Les œuvres de l'amour*, *OC* 14, p. 83 : «Le propre de l'enfance est de dire : moi veut ; moi – moi ; le propre de la jeunesse est d'affirmer : je – et je – et encore je ; le propre de l'âge mûr et la consécration de l'éternel, c'est de vouloir comprendre que ce je ne signifie rien s'il ne devient le tu à qui l'éternité s'adresse sans cesse et dit "Tu" dois, tu dois, tu dois».

[41] *Cf.* F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, *OC*, t. XI, Fr. 40 [10], p.369 : «À "l'impératif catégorique" correspond un Imperator !»

toujours prolongement de l'ego. Enfin, si l'éthique lutte heureusement contre l'abstraction et l'inconsistance du moi en lui conférant effectivement une réalité par un *certain* rapport entre le fini et l'infini (la loi), cette réalité est encore d'un *certain* autre point de vue une illusion : le rapport fini/infini qui fait la véritable réalité de la subjectivité n'est pas celui-là.

C'est ce qui explique d'ailleurs toute l'ambiguïté, et l'éventuel contresens, que peut susciter le thème kierkegaardien du choix de soi, même s'il ne s'agit jamais pour l'éthicien de soutenir que l'on se *crée* soi-même. Le choix est la condition sans doute nécessaire, mais certainement pas suffisante, parce que l'affirmation de soi qu'il contient doit viser son contraire : la dépossession de l'ego, son «impouvoir». Sa confiance dans les forces autonomes du sujet est naïve – et peut-être même désespérée – en ce qu'elle reconduit l'une des prérogatives les plus massives de l'ego : son activité, sa productivité, alors que le paradoxe du soi, c'est la conquête de la passivité en *traversant* la décision. Non pas se donner à soi-même, mais choisir de se recevoir d'un autre. Ce qui signifie que le soi n'est évidemment pas indépendant de l'opération par laquelle on l'obtient : il est *dans* l'opération de se rendre passif, dans la réceptivité elle-même.

Mais dans le retour éthique au fini qui paraît rendre effective la subjectivité, il y a peut-être un échec plus «fécond». Face sombre ou même mélancolique de l'éthicien, c'est la conscience de l'impossibilité de remplir l'idéal ou de s'identifier à l'idéalité, défaillance qui fissure ce moi autonome du choix et ouvre alors peut-être à la loi négative du soi religieux, lequel ne se «trouvera» que dans la défaillance radicale face au modèle et dans le besoin de la grâce que cette défaillance suscite.

5. L'idéalité du soi

Alors il y aurait bien un moi réel et vrai, né sur les ruines de l'ego ou dans l'évaporation de sa consistance purement spectrale ? On voudrait le croire, et d'ailleurs on ne peut que le croire : ce soi est uniquement objet de *croyance* (c'est la foi elle-même). Mais ce n'est pas seulement que le soi n'est pas, contrairement à l'ego, un objet de savoir : où voit-on un soi à l'équilibre, cette harmonie du rapport qui se rapporte correctement à lui-même en se rapportant à la puissance qui le fonde ?

Il est (dans) l'idéal. Non pas bien sûr l'idée pure, ni le fantasme poétique, mais l'idéal qui aimante le devenir-soi, qui le plonge dans l'existence au lieu de lui offrir son congé, l'idéal qui se définit à partir d'une logique de l'éducation – autrement dit l'idéal comme modèle. Le soi n'est pas objet d'expérience : il est image. N'opposera-t-on alors qu'une image (le soi) à une autre image (l'ego) ? En effet, mais il faut se demander par quelles opérations cette image se donne ou donne le soi. Pour Kierkegaard, ce sont celles de la foi, puisque le Christ est la vérité, c'est-à-dire l'être-(un)-soi en vérité. Qu'est-ce qui «donne» le soi ? L'Imitation, qui donne et «fait» le soi, puisque le modèle est l'image

unifiante du soi et que le soi ne s'unifie que par la puissance unificatrice de l'image. Elle indique aussi en quoi il s'oppose au moi : il est imité justement, son «authenticité» tient au fait d'être une imitation – «à l'image de», à l'image du soi qu'est le Christ, il n'est ni original ni originel : second et copie. Je ne pourrai dire (vraiment) je qu'en imitant. C'est aussi dire – mais il faudrait être Feuerbach pour le dire – que le soi se caractérise comme ego aliéné : le soi est *hors de moi*, puisqu'il est le Christ. *Je* suis hors de moi et le Christ est ce soi hors de (/du) moi. Définitive excentricité[42] qui est la véritable destitution de l'ego. Enfin, l'imitation se différencie du rapport éthique à l'idéalité et marque une différence de statut, que ne voit pas la philosophie de Kant lorsqu'elle identifie le Christ au *modèle* de la bonne volonté, entre le Christ comme modèle (du soi) à imiter et l'idéal éthique du soi, c'est-à-dire le soi moins comme image-modèle que comme idée régulatrice[43].

Mais ces expériences ne désignent pas un *lieu*, un lieu où pourrait se trouver le soi, où il pourrait advenir. Ou plutôt s'agit-il d'un non-lieu, comme l'horizon ou même l'image (le modèle) ne sont pas des lieux, comme «l'objet» de la foi n'occupe aucun lieu. Disons-le autrement : ces expériences dégagent l'emplacement du soi, lequel ne pourra jamais être occupé. À la *place* : le soi comme image, l'objet de la foi. Image cependant qui ne rétablit pas l'empire du (sa) voir : la manifestation est paradoxale (incognito de la vérité) et «l'image» est *exigence*, c'est-à-dire, comme «objet» (non objectif) d'*imitation*, irréductible à un régime de la *contemplation* : elle est image qui dénonce le régime (contemplatif, théorique) de l'image.

En ce sens, les expériences religieuses (témoignage, imitation, sacrifice, amour du prochain) ou les opérations de la foi seront encore des expériences négatives, non seulement en ce qu'elles indiquent la différence radicale entre le soi religieux et l'ego à partir de sa mise en faillite, mais aussi parce qu'elles sont des expériences de l'impuissance à *réaliser* ce soi «idéal» : rapport de l'infini et du fini, de l'éternel et du temporel, il ne peut qu'être en-deçà du soi qu'est le Christ, qui *est* l'éternel dans le temps. Raison aussi pour laquelle il tend vers l'instant de cette incarnation sans jamais pouvoir «y» être : n'étant ni dans l'immédiateté, ni dans la réflexion, il devrait être dans l'instant, mais seul le Christ «y» est.

Il *n'y a* pas de soi religieux, ou plus précisément le soi religieux n'*est* pas. Il ne pourra jamais y avoir d'ontologie du soi, qui puisse du coup inclure systématiquement ces expériences de la déréliction du moi et les rassembler dans une mémoire spéculative qui constituerait l'activité spirituelle d'un soi pleinement réalisé. Le religieux n'est pas le «stade» où le soi reçoit enfin sa charge ontologique effective, son être (on n'*est* jamais chrétien), en sorte qu'il

[42] *Cf.* D. Brézis, *Temps et présence*, *op. cit.*, p. 142-147.

[43] *Cf.* K. Verstrynge, «The Perfection of the Kierkegaardian Self in Regulative Perspective», *in* : H. Schultz, J. Stewart, K. Verstrynge (éds), *Kierkegaard Studies Yearbook 2004*, Copenhague/Berlin/New York, De Gruyter, 2004, p. 473-496.

constituerait enfin le repos d'une âme en quête de consistance, jetée depuis l'esthétique dans l'exil du moindre être, de la dispersion et de la dissipation, passée par l'amertume des promesses non réalisées de l'éthique et la hantise du soi religieux. Le soi restera de toute manière «à distance», puisque cette distance, c'est celle de la vérité. *Tous* les «stades» constituent des expériences négatives.

Ce paradoxe est constitutif de l'imitation, qui n'est jamais *identification* au modèle, mais écart, décalage et défaillance[44]. Lieu de la différence non contradictoire qui ruine l'ego mais ne construit pas un soi substantiel à la place: paradoxale «édification». De même le «témoin de la vérité» est une catégorie limite qui ne sert qu'à mesurer la distance infranchissable qui sépare le «moi» de sa vérité. Le soi n'est alors jamais que l'objet d'une anticipation, ce qui n'est évidemment pas *rien*. Mais il ne se verra jamais autrement que sous la forme d'une image; car il n'y a eu qu'un seul je réel dans l'histoire, et nous ne pourrons jamais dire «je» que par une espèce de crédit sur l'éternité pour lequel il faut présenter les sévères garanties de l'imitation. Je à crédit, qui est comme l'image du je que nous ne serons jamais mais que nous tâchons de devenir.

On ne fera donc pas une différence entre idée (ego) et réalité (soi), mais entre deux qualités de l'idée – ou de l'image – du point de vue de leur efficacité existentielle: l'une bloque le devenir, l'autre le dynamise et l'oriente. Mais à la question de savoir *où* se trouve le soi, on répondra aussi en indiquant un autre «lieu» essentiel: l'écriture. Bien sûr on opposera le moi éparpillé du texte kierkegaardien à sa super-totalisation dans le système. Deux écritures opposées du sujet – car l'écriture hégélienne est tout autant une écriture du sujet, le système n'étant rien d'autre que le développement du sujet absolu – ce qui d'ailleurs, d'un côté comme de l'autre, aboutit à ce paradoxe d'écritures du sujet où l'on ne peut pas dire (vraiment) je: le sujet absolu n'est pas la première personne, mais les «je» pseudonymes, et même celui de Kierkegaard qui n'est qu'un je parmi d'autres, ne sont que des fragments, certes intotalisables, mais toujours également en deçà du je véritable.

Pourtant, on aurait tort d'opposer simplement à l'*image* effectivement fallacieuse du sujet dans le système, en un sens invisible dans l'écriture en raison de sa manifestation totale, l'écriture inchoative calquée sur l'inachèvement du devenir lui-même, au sujet absolu, un sujet en miettes dispersé par l'écriture, ce qui est juste mais jusqu'à un certain point seulement, c'est-à-dire dans les limites de l'œuvre. Car ce serait oublier l'effet d'unification de l'œuvre et l'horizon qui aimante l'écriture: le singulier. Il ne s'agit pas pour autant non plus d'une simple «identité narrative», laquelle n'est justement que fragmentaire dans le texte kierkegaardien. Il ne s'agit pas d'un récit de soi, mais bien d'une philosophie du soi: c'est dans ce sens que l'œuvre kierkegaardienne

[44] C'est d'ailleurs ce qu'indique la conception religieuse de l'imitation dans les années 1849-1850. Elle est *destinée* à faire saillir le besoin de la grâce par l'impossibilité de la conformité au modèle.

peut être regardée elle-même, c'est-à-dire dans son ensemble, comme donnant l'image du soi. L'œuvre, et non pas seulement le statut particulier conféré à son auteur ou à l'idée d'auteur[45], dont le but est bien : «présenter l'idéal». L'écriture n'est pas seulement le lieu de la dispersion du moi, la puissance nécessaire qui pulvérise le fantasme qu'est l'ego (les pseudonymes en sont les miettes) ; elle est aussi, en tout cas en tant qu'elle est philosophique, ce qui organise une image du soi. Et peut-être est-ce là d'ailleurs l'occasion d'une véritable alternative, celle qui sépare et peut-être oppose deux lieux où se donne cette unité imagée du soi tant recherchée : l'écriture et les Écritures. Où se trouve effectivement «le texte archaïque de la subjectivité» que Climacus a voulu relire ? Ou bien la littérature (philosophique), ou bien le Texte. Et du coup peut-être même une dernière alternative : écrire ou lire. Mais Kierkegaard a voulu articuler les deux, constituant une chambre d'écho où retentit le je que nous ne pouvons pas (encore) dire.

[45] *Cf.* F. Sontag, «The Self», *in* : *Bibliotheca kierkegaardiana 3. Concepts and Alternatives*, éd. N. et M. M. Thulstrup, Copenhague, Reitzel, 1980, p. 101 (nous traduisons) : «La conception que SK se fait du soi [*self*] [...] ne serait pas ce qu'elle est en dehors de la manière dont il en vient à comprendre son rôle comme auteur». La remarque est évidente et on a pu en commenter souvent la signification. Mais il s'agit ici de considérer l'*œuvre*, et non plus l'auteur, comme l'image du soi.