

La dialectique kierkegaardienne de l'existence et la sphère éthico-religieuse

Autor(en): **Colette, Jacques**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **13 (1963)**

Heft 4: **Soeren Kierkegaard 1813-1963**

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380799>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA DIALECTIQUE KIERKEGAARDIENNE DE L'EXISTENCE ET LA SPHÈRE ÉTHICO-RELIGIEUSE

Le problème philosophique auquel Kierkegaard nous enjoint de réfléchir est celui de la nature d'une pensée qui prend pour objet le statut de la liberté au cœur du devenir de l'*existence* individuelle. L'homme, en effet, est l'*être* du possible. Peut-on admettre, avec Hegel, que la raison et la réalité humaine sont véritablement réconciliées ? La philosophie est-elle en possession d'une méthode permettant d'élucider le sens du devenir de la conscience et de la praxis libre ? Peut-on surmonter, dans une saisie de la « nécessité », l'opacité du fait contingent de l'existence singulière ? S'il faut répondre négativement à ces questions, quelle est la tâche du « penseur subjectif » qui a renoncé à utiliser « le langage de l'abstraction » ? ¹

Pour Kierkegaard, il y a un problème philosophique plus fondamental que celui de l'absolu, de l'infini ou de la totalité, et c'est le problème de l'existence. Celle-ci est, à ses yeux, infiniment valorisée puisque, comme finitude même, elle a été assumée par l'Absolu qui s'est, *in illo tempore*, situé dans l'*hic et nunc* du *Diesseits*. Au mouvement de transcendance évasive, il faudra donc substituer, pour commencer, l'humble cheminement de la subjectivité existante, car, de tous les modes possibles, c'est le seul qui puisse rendre valide le rapport à l'être. La conscience de soi, le rapport à l'autre, toutes les structures du moi seront, par conséquent, utilisées pour répondre à la question : Comment l'homme sera-t-il lui-même ? Comment se perd-il ? C'est de cette découverte ou de cette perte qu'il s'agit en effet. Pour Kierkegaard, l'homme *se* trouve (avec toute la précision de ce pronom réfléchi) devant Dieu, sans Lui, il *se* perd. Tous ses efforts

¹ *Post-scriptum*, p. 210.

viseront à orienter les esprits vers la solution la plus éloignée des rêves idéalistes dans lesquels fini et infini fusionnent avec une aisance étonnante, à la lettre quasi onirique ¹.

I. LA PHILOSOPHIE DE L'EXISTENCE COMME ANTISYSTÈME

Sans doute Kierkegaard est-il proche de son adversaire déclaré, Hegel, comme l'homme de l'amour est proche de l'homme sans amour dont il fait le siège avec un sérieux tout de gravité et de désinvolture à la fois ². Gravité, car il y va tout de même de la subjectivité. Désinvolture, parce que seule l'ironie, avec tout son art, peut miner de l'intérieur un langage qui n'est plus celui d'aucun individu singulier ³.

On connaît la prise de position antihégélienne de Kierkegaard refusant d'admettre, dans l'ordre existentiel, la possibilité d'un système comme parfaite fermeture. La réflexion de Kierkegaard se présente comme une « expérience de pensée » ⁴ commandée par des données existentielles inscrites dans la sphère religieuse qui prend conscience de sa différence d'avec le paganisme dont la sagesse a été définie par Socrate. Cette expérience exigera que le penseur s'interdise à tout prix de battre en retraite, devant les difficultés, et de chercher refuge dans les zones calmes de la réminiscence ⁵ où l'intériorité pourrait retrouver de la compagnie et échapper ainsi à l'atmosphère tendue où accepte de vivre la subjectivité qui se sait radicalement inachevée et solitaire : « La seule conséquence en dehors du christianisme est celle du panthéisme, où par la réminiscence on se reprend hors de l'existence dans l'éternité, ce par quoi toutes les décisions

¹ Voir la réfutation pertinente de la thèse de WILHELM ANZ (*Kierkegaard und der deutsche Idealismus*, Tübingen, 1956) par NIELS THULSTRUP : *Kierkegaard og den filosofiske Idealisme*, in *Kierkegaardiana*, IV, Köbenhavn, 1962, p. 88-104. Selon Anz, « Kierkegaard et l'idéalisme allemand, particulièrement ses développements poétiques chez Goethe et philosophiques chez Hegel, admettent le même présupposé qui est la théorie cartésienne de la connaissance » (*art. cit.*, p. 90). N. Thulstrup distingue nettement le principe de subjectivité dans son orientation cartésienne (théorie de la connaissance), dans son orientation idéaliste (ontologique chez les Allemands) et dans son orientation existentielle (théologique et anthropologique chez Kierkegaard).

² Voir *La victoire de l'amour conciliant dans laquelle il gagne le vaincu* (*Vie et règne de l'amour*, p. 353-363). Réflexions profondes dont on ne sait s'il faut les appliquer à la lutte de Kierkegaard contre l'Eglise d'Etat danoise ou à sa polémique antihégélienne.

³ Il ne faut jamais oublier que les écrits du pseudonyme Climacus, qui contiennent la formulation philosophique la plus rigoureuse de la position de Kierkegaard en 1844-1846, sont l'œuvre d'un humoriste qui ne se donne pas pour un chrétien (voir *Post-scriptum*, p. 419).

⁴ Qui pourra prendre la forme de l'essai poétique (voir *Miettes philosophiques*, p. 69).

⁵ *Post-scriptum*, p. 139.

existentielles ne deviennent qu'un jeu d'ombres à l'égard de ce qui subsiste de façon éternelle et décisive derrière elles. »¹

Cette expérimentation requiert une méthode propre, une mise en forme des données, une sorte de formalisation que Kierkegaard qualifie lui-même « d'algébrique »². Ce formalisme semble inévitable lorsque la pensée philosophique se fixe sur « la source originelle de la liberté »³. Il faudra alors se maintenir « sur le plan de l'existence »⁴. Or, à l'opposé du système, « l'existence sépare l'identité idéale de la pensée et de l'être »⁵. Séparation, intervalle, l'existence s'insère en coin dans le système, l'empêche de fermer. Bref, elle fait apparaître l'utopie de cette volonté systématique, du moins « pour un esprit existant »⁶. L'existence, en effet, ne se laisse pas exprimer (Kategoréô) dans le langage de l'abstraction. Chez Hegel, la « catégorie pure »⁷, comme *aufgehobenes Moment*, est la singularité du Moi universel qui intègre et dépasse la catégorie simple de l'individuel. Cette catégorie pure, dont Hegel dit qu'elle est tout contenu⁸, exprime, dans le système, à la fois le but de l'action humaine, l'opération elle-même et la réalité effective. Kierkegaard se refuse à admettre la validité d'une telle totalisation, comme il refuse de reconnaître l'élément proprement *spirituel* dans l'esprit hégélien « contemplant le pur savoir de soi-même comme essence universelle dans son contraire »⁹. L'existence, n'étant pas *Erscheinung* du *Wesen*, n'est pas assimilable dans une déduction des catégories.

L'idéalité, qui est la base même du Système, est le propre du discours sur l'essence. Or, le « seul En-soi qui ne puisse être pensé, dit Kierkegaard, c'est l'existence »¹⁰. C'est pourquoi le Cogito est, tout au plus, une plaisanterie. Au passage qu'est la Médiation, Kierkegaard oppose, du simple point de vue de la forme, le « Paradoxe »¹¹. Aux liaisons, aux enchaînements, il substitue les ruptures, les sauts, opposant, par exemple, l'éternel à l'éphémère, l'historique au rationnel, l'existence fluante de l'esthétique à la fidélité éthique, etc. Cette opposition formelle atteste la présence d'une expérience radicalement autre que celle de Hegel, d'une expérience qui a besoin de maintenir la validité du principe de contradiction et une Logique de l'identité

¹ *Post-scriptum*, p. 150 (trad. modifiée).

² *Miettes philosophiques*, p. 191.

³ K. JASPERS : *Bilan et Perspectives*, p. 212.

⁴ *Post-scriptum*, p. 306.

⁵ *Idem*, p. 221. Voir aussi p. 82.

⁶ *Idem*, p. 78.

⁷ *Phénoménologie de l'Esprit* (trad. Hyppolite), t. I, p. 200.

⁸ *Idem*, p. 343.

⁹ *Idem*, p. 198.

¹⁰ *Post-scriptum*, p. 220.

¹¹ *Idem*, p. 255.

pour constituer les paradoxes de la subjectivité irréductible à l'objectivité, inassimilable dans une objectivité supérieure. Bien sûr, ces paradoxes vont, à leur tour, s'organiser pour constituer une espèce de formalisation. Ces divers types possibles de synthèse du fini et de l'infini s'articulent les uns aux autres. Mais l'universalité ainsi atteinte n'est pas celle des lois de l'esprit valables pour l'objectif. Elle est, pour ainsi dire, conquise indirectement par la médiation de la réflexion qui scrute et creuse l'expérience concrète, grâce à la saisie du moi qui ne peut s'effectuer que par le truchement des actes libres dont la sédimentation dans la conscience constitue l'humus de l'analyse existentielle.

L'opposition de Kierkegaard à Hegel est évidemment une des données majeures de la situation philosophique actuelle. Elle est constituée par cet affrontement de l'élucidation concrète de l'existence et du système de la pensée abstraite. Mais il faut remarquer que si la lutte contre Hegel est indiscutablement l'origine négative de l'élaboration dialectique de la pensée kierkegaardienne, sa source originaire en est l'expérience personnelle de la liberté faite par Kierkegaard lui-même. Et celle-ci est radicalement marquée par le péché, lequel « ne relève, en aucune manière, de la science spéculative »¹. A la différence aussi bien de Schelling que de Hegel, Kierkegaard ne pouvait se satisfaire de la justification spéculative de la finitude élucidée comme moment phénoménal d'une auto-limitation de l'absolu. Il fut entraîné, à partir de son expérience du mal et de la faute, à postuler un dépassement « lyrique »² de la pensée par elle-même en direction du paradoxe : « La dernière chose que la pensée humaine peut vouloir est de vouloir se dépasser elle-même dans le paradoxe. »³ Cette volonté, cette décision est un saut. Mais ce saut est exigé parce que, loin des consolations abstraites, il faut admettre que « triompher, c'est vaincre

¹ *Le concept de l'angoisse* (trad. Ferlov et Gateau, ici corrigée), p. 24.

² *Post-scriptum*, p. 69.

³ *Ibid.* Ce dépassement de la pensée conduit « l'expérimentateur » qu'est J. Climacus (1844) à imaginer « une chimère métaphysique » (*Miettes philosophiques*, p. 95). Dénonçant la médiocrité du penseur qui redoute de se laisser emporter par la passion du paradoxe, Kierkegaard observe : « Mais le paroxysme de toute passion est toujours de vouloir sa propre ruine, et c'est aussi la plus haute passion de l'intelligence de vouloir le choc, nonobstant que ce choc, d'une manière ou d'une autre, doive être sa propre ruine. C'est alors le plus haut paradoxe de la pensée que de vouloir découvrir quelque chose qu'elle-même ne peut penser. Cette passion de la pensée reste au fond partout présente en elle, et aussi dans celle de l'individu, dans la mesure où, quand il pense, il n'est pas seulement lui-même » (*op. cit.*, p. 96). Cette présence de *l'autre* qui habite le penseur subjectif existant est ou bien le produit d'une représentation mythique qui jaillit de l'imagination et affole la pensée, ou bien la forme inattendue et métaphysiquement chimérique du don de Dieu, lequel dépasse aussi bien la rationalité que l'irrationalité — cette dernière étant toujours intellectuellement mesurée. (Voir *infra*, p. 328, note 2.)

au sens de l'infini, ce qui, au sens du fini, revient à souffrir »¹. Le péché et la positivité lancinante du mal qui en découle interdisent, ici-bas, l'accès à l'éternel, rendant désormais impossible l'optimisme socratique et platonicien en matière de vérité.

Une telle expérience ne pouvait s'explicitier, se construire conceptuellement, que par la mise en forme d'une dialectique qui opposerait l'individu à l'Etat, l'instant à l'éternellement valable, le paradoxe à la médiation, l'existence à la pensée pure, la foi au savoir absolu.

II. L'EXISTENCE COMME EFFORT DANS LE TEMPS

Si nous cherchons les causes profondes de ce refus du systématique, nous sommes amenés à réfléchir à l'orientation *pratique* de la pensée kierkegaardienne. L'individu, selon Kierkegaard, le penseur subjectif n'est pas l'*ego cogitans*. C'est la personne suprêmement passionnée dans l'existence, le sujet de l'agir concret. Non pas le sujet de la conscience morale selon Kant, sujet de l'autonomie et source de légalité morale, mais le sujet de l'exister humain, comme acte, comme effort (*Streben*). « Le penseur subjectif existant est continuellement dans le devenir, c'est-à-dire qu'il s'efforce. »² C'est le thème fameux du *Streben* qui peut évoquer d'une certaine façon l'Eros platonicien qui incluait la souffrance — car l'effort inclut la négativité — bien que son orientation soit beaucoup plus *théorique* chez Platon que chez Kierkegaard. L'opposition vise également, sur ce point, Spinoza : le *conatus* spinoziste ne comporte pas la négativité, il n'exprime pas l'inachèvement de l'action, mais la simple persévérance dans l'être comme effet de la puissance de Dieu. Kierkegaard note dans son *Journal* en 1850 : « L'erreur de la dogmatique de Schleiermacher, c'est que la religiosité est toujours pour lui un état, elle *est*, il représente tout en « être », c'est du spinozisme. Comment elle devient, dans le sens de naître et de se conserver, au fond, ça ne l'occupe pas. Aussi ne peut-il faire que bien peu de place à la dogmatique. Toute catégorie chrétienne porte la marque de l'éthique en tant qu'effort. »³

La corrélation du thème de l'effort et de la dialectique de l'existence est manifeste. L'existence est tout autant négative que positive⁴. C'est dire que l'action du sujet concret est médiatisée par le temps et animée par le désir ou l'effort qui sont, de soi, indéfinis et indéfinissables. Par ailleurs, cette action est inscrite dans la finitude du monde et de ses fins relatives et contradictoires. Quant au rapport de l'effort avec la pensée et la forme d'expression, il est à l'origine de

¹ *Point de vue explicatif de mon œuvre*, p. 62.

² *Post-scriptum*, p. 53.

³ *Papirer*, X, 2 A 416.

⁴ *Post-scriptum*, p. 53.

la théorie kierkegaardienne de la vérité. L'existant qui cherche, pour sa pensée, « une forme où il puisse exprimer »¹ son existence comme non-coïncidence avec l'objectivité, cet existant, autrement dit le penseur subjectif, se découvre lui-même comme non-vérité (découverte que Socrate lui-même n'avait pu enseigner à personne). La seule possibilité qui lui reste est de définir sa tâche comme une approximation, comme une approche constante de la Vérité, comme un effort. Le but premier, pour l'existant, est de se construire comme existant, c'est-à-dire comme *s'efforçant*.

Vers quoi ? En quelle direction ? La critique kierkegaardienne de l'ironie romantique montre sans équivoque que cet effort est essentiellement référé à l'objectif, c'est-à-dire à l'absolu et à l'infini. Cette référence est toujours indiquée, reconnue et vécue, mais elle n'est jamais la possession définitive de l'existant. La subjectivité comme vérité ne signifie pas que l'homme est le créateur absolu du vrai ou mesure de toutes choses. Le rapport à l'Absolu n'est pas constitutif de l'Absolu, il est constitutif de la subjectivité. Il s'interpose toujours, comme une donnée hétérogène, dans le développement spéculatif, en tant qu'intensité passionnée de l'effort, autrement dit comme non-coïncidence avec soi-même. On voit que l'*ego existens* au sens kierkegaardien n'est identifiable ni à l'*ego* de la raison théorique, ni à l'*ego* de la raison pratique au sens kantien. Il dépasse et englobe et la « connaissance pure et la conscience éthique »². Le projet de Kierkegaard n'est pas d'analyser les dimensions spirituelles de l'homme en ses œuvres rationnelles de science et de moralité. Il veut fonder la temporalité même d'une action toujours ambiguë — l'existence — qui tient son ambiguïté de la précarité du rapport vécu qu'elle entretient avec la Vérité éternelle et du caractère imprévisible de l'exercice de la liberté.

Il est donc vrai de dire, en un sens, « qu'en luttant contre Hegel, Kierkegaard retrouve Kant, c'est-à-dire loin de la spéculation fantastique ou idéologique, l'égalité fondamentale de la liberté, du pratique, de l'existentiel »³. Mais il faut nuancer immédiatement cette

¹ *Post-scriptum*, p. 54.

² P. THÉVENAZ : *La philosophie sans absolu*, dans *L'homme et sa raison*, t. I, p. 202.

³ H. BIRAULT : *Réflexions sur l'histoire de la pensée existentielle*, dans *Critique*, n° 153 (février 1960), p. 144. Voir, du même auteur, la nuance ajoutée, à propos de Kant : « ... La critique de la théologie rationnelle, la distinction de la foi et du savoir, et l'instauration d'une religion qui, *pour rationnelle qu'elle soit*, ne laisse pourtant pas de se développer tout entière dans la sphère du pratique, tout cela prépare l'avènement de la religiosité moderne, débouche en plein romantisme et aboutit finalement à Kierkegaard » (*L'onto-théo-logique hégélienne et la dialectique*, dans *Tijdschrift voor filosofie*, 1958, p. 662-663, souligné par nous). Paradoxale, la religion kierkegaardienne n'est évidemment point *rationnelle* en ce sens.

« égalité fondamentale » dans la mesure où Kierkegaard n'approuve pas le parallélisme kantien entre raison théorique et raison pratique. Anti-spéculatif, Kierkegaard est tout autant anti-intellectualiste et, dans cette mesure même, anti-kantien. Il ne privilégie pas le pratique comme tremplin pour atteindre aux vérités métaphysiques dont Kant avait dépossédé la raison théorique. Si Kierkegaard dresse l'homme *agissant* contre l'homme *spéculant*, c'est parce qu'il refuse, au plan métaphysique, d'admettre que le devenir de l'homme est, de soi, l'emblème d'une histoire cosmique dont la fonction serait de révéler l'identité cachée de l'homme et de l'absolu ¹.

L'existence n'est pas le substitut d'une essence absolue. On ne règle pas son compte à l'existant en lui enjoignant de jouer un rôle dans la dialectique de l'apparence et de l'être, de figurer dans cette dialectique illustrée par l'adage selon lequel la vérité de l'apparence est une apparence de vérité. Ce cheminement n'est pas celui du penseur danois parce qu'il ne se préoccupe pas d'établir le fondement et la structure de l'être total, et pas davantage de déchiffrer « la nature intérieure et universelle des pensées » ². La nécessité qui pousse ici la pensée à se transgresser elle-même n'est pas celle des règles et des principes de l'intellect. Elle est intrinsèque à l'existence dont l'authenticité n'est exprimable que dynamiquement, en termes de devenir. Nous retrouvons le thème de l'itinéraire, des formes successives de la conscience. La seule intelligibilité possible, quand il s'agit d'histoire concrète et individuelle, est celle qui se révèle quand on dégage le rythme même de l'exister. Ce rythme est scandé par les actes libres que sont l'échec, la faute, le péché. Mouvement, rythme, effort, le temps est essentiel en la conjoncture car l'aporie ne résulte pas ici du caractère insaisissable de l'Absolu, mais des événements qui marquent l'itinéraire du sujet dans son rapport non à un Absolu caché, mais à

¹ L'accentuation de l'existence fait apparaître en pleine lumière « l'imposition de la spéculation » (*Post-scriptum*, p. 138). L'absurde résulte précisément du surgissement de la vérité éternelle dans le temps. Pour Schelling au contraire, l'homme ne sortait librement de l'indécision (*ein unentschiedenes Wesen*) que par une *décision* qui ne se produit pas dans le temps : « Sie fällt ausser aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung... zusammen » (*Schellings Werke*, 4. Hauptband, München, 1958, p. 277). Cet acte décisif pour la vie temporelle de l'homme relève de l'éternité, en cela il est conforme à la Nature (comme fondement même de l'existence ; voir, *op. cit.*, p. 250). Selon Kierkegaard, la religion, comme facteur temporalisant, est partie intégrante du processus constitutif de la subjectivité existante qui s'accomplit dans la liberté, c'est-à-dire par le passage, effectué par le Soi, de la possibilité à la réalité. Alors que dans l'ouvrage cité (*loc. cit.* et p. 278 et 286) Schelling rattache l'être libre en son origine au commencement éternel hors de toute création (*ausser dem Erschaffenen*), Kierkegaard ne considère la création comme achevée qu'avec l'apparition du deuxième Adam (voir *Papiver*, X, 1 A 605).

² J. LAGNEAU : *Fragments*, n° 24.

un Absolu qui s'avance masqué. C'est pourquoi « il n'y a pas de système de l'existence ». Même lorsqu'il pose les questions en termes classiques, Kierkegaard poursuit toujours une finalité pratique, se plaçant au niveau du fait, là où intervient la décision (*Beschluss*) et non la conclusion (*Schluss*). Cela est particulièrement visible lorsque le pseudonyme Climacus étudie le problème dit « de Lessing » : « Des vérités historiques contingentes ne peuvent jamais devenir la preuve de vérités rationnelles nécessaires. »¹ Voilà une formulation bien caractéristique de l'*Aufklärung*. Subrepticement, Kierkegaard substitue au terme : vérité universelle, rationnelle et nécessaire, le terme : une éternité de bonheur. Et c'est de celle-ci qu'il se demande quel rapport elle peut bien entretenir avec un événement historique contingent et particulier. Cette substitution de l'existentiel au rationnel est révélatrice et elle permet de comprendre pourquoi la transition progressive et continue se voit remplacée par le saut qui est l'indice du discontinu². Et ce saut ne peut s'effectuer que « dans la contrainte de l'isolement »³. Certains admettront qu'il faut faire ce fameux *salto mortale* (dont avaient discuté Lessing et Jacobi), d'autres s'arrêteront en route parce qu'ils ne sont pas animés par « la volonté de découvrir le paradoxe »⁴. Kierkegaard a montré que la substitution de la décision passionnée au savoir objectif figure l'instant privilégié de la vie humaine qui fait surgir la transcendance de l'historique. En ce sens, il admettrait ce que Jaspers dit à propos de Kant : « Seule l'action réelle permet d'atteindre la transcendance. »⁵ C'est par l'action que l'homme s'empare de son être. L'existence réelle de l'homme total se cristallise en ces moments dont la densité résiste à toute médiation. Dans *Le concept de l'angoisse*, Kierkegaard a parlé de l'instant qui n'acquiert tout son poids de décision que dans le christianisme, là où l'éternité devient essentielle. L'instant du passage réel ne trouve pas sa place « dans la métaphysique pure et c'est pourquoi la catégorie de l'instant a coûté tant de peine à Platon dans le *Parménide*. Ignorer cette difficulté, ce n'est certainement pas « dépasser » Platon... »⁶ Contrairement au moment de la démonstration qui est sans influence sur la structure interne de celle-ci, le moment de la décision est, précisément, « décisif » parce que son influence est déterminante sur le futur, voire même sur l'éternité. Le sens de l'agir libre qui déjoue les manœuvres intemporelles de l'abstraction a sa réalité dans le temps, ou plutôt le temps a sa réalité en lui. Il ne se réduit donc pas à cette

¹ *Post-scriptum*, p. 64.

² Voir *Post-scriptum*, p. 64-68.

³ *Idem*, p. 67.

⁴ *Idem*, p. 69.

⁵ *Bilan et perspectives, Le mal radical chez Kant*, p. 210.

⁶ *Le concept de l'angoisse*, p. 120-122.

aliénation de l'esprit dont parle Hegel à la fin de la *Phénoménologie*.¹ « Le temps ne se laisse assigner aucune place dans la pensée pure. »² C'est la décision, le coup d'audace, le choix qui fait surgir le temps, à tel point que le premier acte libre et décisif, celui d'Adam, est le point de départ de l'histoire : « En parlant de façon accommodatrice et quasiment insensée, je pourrais dire que si Adam n'avait pas péché, il serait au même instant passé dans l'éternité. En revanche, dès que le péché est posé, rien ne sert de vouloir s'abstraire de la temporalité et pas davantage de la nature sensible. »³ La précarité de cette vie caractérisée par la liberté est telle que l'homme comme être « temporel... ne peut supporter de mener sans interruption dans le temps la vie de l'éternité »⁴. Il doit se contenter d'approximations constamment reproduites. Tel est le temps de la décision, celui où est appelé à vivre l'individu marqué par le péché, tendu vers l'inattendu, vers le paradoxe. C'est ainsi seulement que l'existence est prise au sérieux et qu'elle devient effectivement « le temps de la décision »⁵.

On comprend dès lors pourquoi « la conception du temps est... décisive pour chaque point de vue (les stades existentiels) jusqu'au paradoxe qui accentue le temps paradoxalement »⁶. Le premier problème dans la perspective kierkegaardienne du rapport à l'Absolu est celui de la valorisation du temps. « L'homme instruit du sérieux peut aussi, grâce à la pensée de la mort, valoriser le temps, de sorte que le jour et l'année prennent une valeur infinie. »⁷ Le paradoxe du sujet existant et éternel à la fois mis en rapport avec l'éternité qui surgit non comme passé mais comme avenir constitue la seule justification de la liberté comme affrontement réel d'une « alternative absolue »⁸.

¹ Selon HEGEL, le Savoir absolu connaît son propre négatif, c'est-à-dire sa limite. « Savoir sa limite signifie pouvoir se sacrifier. Ce sacrifice est l'aliénation dans laquelle l'esprit présente son mouvement de devenir esprit sous la forme du libre événement contingent, intuitionnant son pur Soi comme le temps en dehors de lui » (*Phénoménologie de l'Esprit*, traduction Hyppolite, t. II, p. 311). Le temps n'est donc qu'un moment dialectique, moment de l'aliénation du concept absolu dans l'incarnation temporelle qui constitue la révélation de la profondeur. Mais cette aliénation sera réduite dans cette Histoire conçue que Hegel hypostasie, en quelque sorte, en en faisant le « calvaire de l'esprit absolu ».

² *Post-scriptum*, p. 209.

³ *Le concept d'angoisse* (p. 135, trad. ici modifiée).

⁴ *Post-scriptum*, p. 332.

⁵ *Idem*, p. 141.

⁶ *Idem*, p. 200. L'esthéticien vit dans l'immédiateté ponctuelle sans espoir pour l'avenir ni repentir du passé. L'éthicien vit dans la patience et la fidélité de la durée (le sérieux, la responsabilité sociale). Dans le christianisme seulement, l'instant devient, grâce à Dieu, le lieu de l'éternel.

⁷ *Discours sur une Tombe* (1845), p. 17 (trad. retouchée).

⁸ *Post-scriptum*, p. 205.

Celui-là seul fera tout sombrer dans l'infinité trompeuse du néant, qui perd de vue, dans son expérience de pensée que, pour l'homme, « la possibilité de la mort est présentée à chaque instant »¹.

III. L'EXISTENCE EST DIALECTIQUE

Se développant dans la sphère de l'existential, la réflexion de Kierkegaard va découvrir, dans l'existence même, la négativité. Sans cette découverte, il ne pourrait pas se poser en dialecticien. Dialecticien, non à la manière de Platon ou de Hegel, mais dialecticien tout de même, Kierkegaard est à la recherche d'une rigueur qui, comme il le dit, est celle d'une vue qui dépasse les apparences et qui est une véritable *conception* (Betragning)². Cette conception n'est ni transcendante, ni spéculative, son principe n'étant ni un absolu logique, ni un absolu métaphysique. Elle est animée par une dialectique qui n'abandonne le monde phénoménal ni au profit de l'Idée, ni au bénéfice d'une construction de la raison pure. Elle scrute l'existence humaine pour découvrir ses composantes contradictoires. Projet concret puisqu'il ne s'agit pas de découvrir à la conscience des titres qui l'habiliteraient à s'exprimer comme porte-parole de l'Esprit absolu ou à s'ériger en conscience transcendante. Le penseur subjectif se propose, plus modestement, d'élucider, à travers les méandres de la liberté vécue, la figure paradoxale des rapports de l'existant individuel à la Vérité éternelle. « Le paradoxe n'est pas une concession, mais une catégorie, une détermination ontologique qui exprime le rapport d'un esprit existant, connaissant, à la Vérité éternelle. »³ Le terme de paradoxe ne désigne pas l'incohérence irrationnelle promue à l'état d'instrument philosophique. Il signifie que les différentes possibilités d'existence offertes à l'homme s'ordonnent et s'organisent en fonction non pas d'un schème logique, mais en fonction d'une différence toujours plus accentuée entre l'existant et la Vérité éternelle.

Chaque ouvrage pseudonyme présente une possibilité existentielle déterminée : esthétique, éthique, dans l'angoisse, dans le désespoir, religieuse non dialectique, chrétienne. Chaque sphère désigne une façon propre, pour l'homme, de se comprendre lui-même. La conception fondamentale de l'existence qui est à la base de ces déve-

¹ *Post-scriptum*, p. 54.

² Voir, à ce sujet : *Traité du désespoir*, p. 78.

³ *Papirer*, VIII A 11. KIERKEGAARD dit aussi à propos de l'absurde : « Il faut prendre en considération toutes les précisions que donne le pseudonyme Climacus pour assurer que l'absurde n'est pas tel qu'il faille l'entendre au sens vulgaire du mot » (*Papirer* X, 6 B 80).

loppements multiples est dialectique pour la raison que Kierkegaard indique dans le *Post-scriptum* : dans le *Banquet* de Platon, l'Amour est décrit comme devant la vie à l'union d'Expédient (*Poros*) et de Pauvreté (*Pénia*). Ainsi l'existence « est cet enfant qui est engendré par l'infini et par le fini, par l'éternel et le temporel et qui, en conséquence, ne cesse de s'efforcer. Ceci était l'opinion de Socrate : c'est pourquoi l'amour est toujours en désir, c'est-à-dire : le sujet pensant existe. »¹ « L'homme véritable est synthèse de fini et d'infini. »²

Les diverses formes possibles de corrélation de ces deux termes, l'échec ou la réussite apparente dans l'établissement du rapport, tels sont les critères qui permettront d'organiser le champ désordonné de l'existence. De l'esthétique où la synthèse est impossible³ jusqu'au religieux chrétien paradoxo-dialectique s'échelonnent ces analyses ontiques bien connues dont la succession même a un sens. La reduplication, le redoublement des deux facteurs peut, certes, se trouver dans le domaine de l'immanence, celui dont n'est jamais sorti Hegel du fait de sa thèse concernant la commensurabilité de l'intérieur et de l'extérieur. Mais l'existence n'acquiert un sens décisif que lorsque la limite de l'immanence est transgressée, lorsque la dualité fini-infini dans l'homme s'aperçoit comme fondée par une puissance supérieure. C'est dans la foi que le moment éthique (moment hégélien de la correspondance du fini et de l'infini) peut et doit être dépassé : « La foi consiste en ce que le moi, étant lui-même et voulant l'être, devient transparent et se fonde en Dieu. »⁴ Mais cette possibilité n'est à la portée du moi que passée l'épreuve du désespoir⁵. Alors seulement le moi peut se rapporter à soi-même en toute transparence et, ce faisant, il s'enracine « en la puissance qui l'a posé »⁶.

En cet ultime aboutissement, la subjectivité se saisit non pas comme le lieu de la vérité, mais comme un rapport à soi qui n'est au clair avec soi-même qu'en raison de sa situation devant le Tout Autre. Je suis néant devant lui⁷ et cependant sauvé en ce que j'ai d'irremplaçable. La nouvelle réalité qui apparaît ici échappe aux mesures qui conviennent pour l'historico-mondial et pour le spéculatif. La conscience morale elle-même — synthèse du fini et de l'infini — perd sa primauté en raison des assauts de l'angoisse, du désespoir et de la

¹ *Post-scriptum*, p. 61.

² *Idem*, p. 202.

³ Elle est impossible, en raison de l'isolement de la finité et donc par pauvreté dialectique puisque fait défaut la dimension de l'infini.

⁴ *La Maladie à la mort*, p. 73.

⁵ « ... Le vrai point de départ pour trouver l'absolu n'est pas le doute, mais le désespoir » (*Ou bien... ou bien*, p. 505).

⁶ *La Maladie à la mort*, p. 10.

⁷ Non seulement néant, mais pécheur. Voir : *L'édification que nous procure la pensée d'avoir toujours tort à l'égard de Dieu* (*Ou bien... ou bien*, p. 601-606).

foi ¹. Le refus de l'aboutissement de la révolution copernicienne nous place dans l'*inter-esse* (Zwischensein), entre l'idéalité et la réalité. Mais l'expérience du péché a été nécessaire pour faire apparaître que seule « l'idéalité religieuse est l'idéalité de la Réalité » ². Le moi de l'esthétique, en effet, n'est pas un vrai moi. D'autre part, l'éthique, qui est pure exigence, est trop universelle pour pouvoir fournir le comment de la réalisation de soi. Elle est trop générale et trop abstraite pour pouvoir réconcilier effectivement la finitude humaine et l'Éternel concret. C'est à l'absolutisation idéaliste de la morale que Kierkegaard fait allusion quand il parle de « la philosophie immanente qui commence par la métaphysique » en l'opposant à la seconde éthique qui évite la « frivolité métaphysique » ³. Il rejette l'immanence « païenne » qui, dans le domaine pratique, compare le péché à l'erreur dans le domaine théorique. A ses yeux, la philosophie idéaliste n'a jamais éprouvé la radicalité de la Skepsis du péché ⁴. Le problème de la subjectivité devait donc être posé, mais il s'agit cette fois de la subjectivité comme réalité ⁵, c'est-à-dire comme synthèse qui se pose sans pouvoir, par elle-même, atteindre à l'Absolu. N'étant ni conscience transcendantale, ni pure substantialité, elle ne peut que se donner des déterminations successives jusqu'au moment où elle atteint l'Autre qui n'est ni rationnel, ni existant, mais Transcendant.

¹ Voir comment Kierkegaard développe sa théorie de la réduplication (*virkelig Selvfjordoblelse*) par la critique de l'autonomie kantienne (*Papirer* X, 2 A 396). A la loi morale comme source des postulats de la raison pratique, Kierkegaard oppose la réduplication comme événement constitutif de la subjectivité existante. L'existence est dialectique non parce que l'homme trouverait, grâce à la raison déductive, le secret de son être en découvrant dans le principe suprême de la moralité la garantie de la légalité. Elle est dialectique parce que le Soi ne se découvre lui-même que, lorsque sous le coup de l'exigence infinie de l'éthique, il se heurte à l'alternative absolue et s'aperçoit comme posé par Dieu. Le rapport à l'Absolu est donc médiateur, c'est le *medium* dialectique de la position du Soi. C'est la voie. Mais, pour en arriver là, l'homme doit *choisir* pour ou contre Dieu. Il s'agit d'un « choix entre Dieu et le monde... Dieu est présent à l'instant du choix, non pour en être le témoin, mais l'objet. Il est donc faux de dire que Dieu est tellement élevé qu'il ne saurait s'abaisser à être choisi, car, de la sorte, on abolit le choix. Et quand le choix est supprimé, faute de reconnaître Dieu présent comme son objet, Mammon n'est pas davantage susceptible d'être choisi. Car c'est précisément la présence de Dieu dans le choix qui constitue l'option entre Lui et Mammon. Et cette présence de Dieu en tant qu'objet du choix donne à la décision le sérieux de l'éternité » (*Les lys des champs et les oiseaux du ciel*, p. 113-116). On sait que Kierkegaard est souvent revenu, dans son *Journal*, sur ce thème de la liberté dans son rapport à la toute-puissance de Dieu (voir notamment VII A 181 et X, 2 A 428). Cette énorme concession que Dieu fait à l'homme est l'incompréhensible que seul l'amour peut expliquer.

² *Le concept de l'angoisse*, p. 26, note 1. (Trad. retouchée.)

³ *Idem*, p. 31.

⁴ Voir, *idem*, p. 29.

⁵ Voir *Post-scriptum*, p. 230.

L'échec de l'éthique indique que l'authentique existence morale relève d'une seconde éthique qui devient possible quand la foi a posé la réalité du péché originel et la réalité de la rémission des péchés ¹. Cette réalité, la Dogmatique est seule à pouvoir la manifester ².

On peut dire que Kierkegaard a formulé une approche de la Transcendance théologique par le biais de la religiosité en usant de catégories qui s'étaient corrompues au contact de l'idéalisme philosophique. Cette nouvelle approche est le fruit d'une laborieuse philosophie de la subjectivité qui prend son point de départ dans l'expérience du mal et qui se refuse à faire « comme si le bien et le mal étaient quantitatifs-dialectiques » ³. La nouvelle dialectique se désolidarise absolument de l'ancienne : « Ce qui importe, c'est d'établir la différence absolue entre la dialectique quantitative et la dialectique qualitative. Toute la Logique est dialectique quantitative ou modale, car le tout *est* et le tout n'est qu'unité et identité. C'est dans l'existence que règne la dialectique qualitative. » ⁴

IV. LE POINT CULMINANT DE L'EXISTENCE : L'ABSURDE

Il importe d'examiner l'aboutissement de la dialectique kierkegaardienne de l'existence pour se demander, enfin, si le surgissement de cette nouvelle philosophie de la subjectivité est un événement philosophique structurellement parlant ou s'il est le fait d'une instance extraphilosophique, à savoir religieuse et chrétienne.

L'absurde ne désigne pas la négation de toute signification, mais l'existence elle-même comme réalité pénétrée par l'éternel concret ⁵.

¹ La rémission des péchés est la croix qui se dresse devant la spéculation (*Traité du désespoir*, p. 233). C'est donc dans la foi seule que l'homme peut avoir une authentique représentation de Dieu et, partant, une juste représentation de soi (voir *Samlede Vaerker*, Bd. V, p. 255).

² Les commentateurs, influencés par les philosophies postérieures à Kierkegaard, passent le plus souvent sous silence le « moment de l'autorité » dans la dialectique religieuse de la communication telle que l'a conçue Kierkegaard. « Celui qui communique quelque chose dans la sphère religieuse a *autorité* en ce qui concerne la communication du savoir, qui est ici ce qu'il y a de premier » (*Papirer* VIII, 2 [1847] B 83, p. 160). « Le mérite de mes pseudonymes est d'avoir introduit la maïeutique à l'intérieur du christianisme » (*id.*, B 82, 13, p. 157). « Le christianisme est *message existentiel*, entré dans le monde par voie d'*autorité*. On ne doit pas spéculer » (*Papirer* X, 2 A 119. Souligné dans le texte). Nous partageons sur ce point l'opinion de H. DIEM : *Kierkegaards Hinterlassenschaft an die Theologie* (in *Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag*, 1956, p. 480 ss.), de K. OLESEN LARSEN : *Zur Frage des Paradoxbegriffes* (in *Symposion Kierkegaardianum*, Copenhague, 1955, p. 141), et de N. H. SOE : *S. Kierkegaards laere om paradokset* (in *Nordisk teologi. Till Ragnar Bring*, Lund, 1955, p. 102-121).

³ *Post-scriptum*, p. 93.

⁴ *Papirer* VII A 84.

⁵ *Post-scriptum*, p. 209.

« L'absurde est le terme négatif de la foi qui est une sphère en soi. »¹ Cette forme de finité-infinité est caractérisée négativement comme absurde parce qu'elle est inaccessible aux ressources immanentes de la Pensée, mieux : parce que l'idée même de la différence qualitative infinie entre « ce qui vient de Dieu et ce qui vient de l'homme »² n'a jamais jailli dans aucun cœur d'homme³. Cette possibilité « extérieure à la Logique »⁴ ne se manifeste que dans l'idéalité religieuse, c'est-à-dire qu'elle implique un saut dialectique, une différence qualitative et qu'elle provoque « ce sentiment positif où l'on se dit : Tout est nouveau ! et ce sentiment négatif (qui est) la passion de l'absurde »⁵. Le redoublement existentiel (*Fordoblelse*), le paradoxe sont des expressions positives de ce nouvel immédiat que l'homme atteint non par la médiation, mais par la répétition (*Gjentagelse*)⁶ et que l'absurde désigne négativement comme l'écorce intellectuelle, le relief extérieur qu'offre à la pensée le mystère même de l'existence⁷.

Kierkegaard a esquissé une réflexion nouvelle qu'une systématique rationnelle ne peut que pressentir négativement comme une disjonction, comme une rupture, comme l'absurde. Cela implique, certes, une sorte d'humiliation de la pensée qui n'a cependant point pour cause une quelconque manœuvre démoniaque de la subjectivité fantastique injectant, comme par jeu, un ferment d'irrationalité dans la pâte de l'existence. Le moment de l'autorité (*Mundighed*), quoi qu'il en soit de ses déterminations théologiques, fait apparaître le caractère provisoire de l'instance métaphysique⁸ au regard de la foi, cette foi dont tout homme formé par la culture occidentale a, à tout le moins, « entendu parler ». La sphère éthico-religieuse apparaît comme le point le plus avancé sur la voie de la potentialisation de la passion, de l'intérêt existentiel constamment réactivé par la décision et le saut. Une existence sans intérêt ni passion est peut-être le fait d'une intelligence pure, mais non pas d'un homme existant, de la

¹ *Papiver* X, 6 B 79.

² *Post-scriptum*, p. 392.

³ Voir I Corinthiens 2 : 9.

⁴ *Papiver* IV C 88.

⁵ *Le concept de l'angoisse*, p. 26-27, note.

⁶ Voir *Post-scriptum*, p. 175, et *Le concept de l'angoisse*, loc. cit. Ce thème de la répétition demanderait de longs développements à partir des textes de Constantine Constantius et de Vigilius Haufniensis. Qu'il suffise de rappeler que la répétition « est la condition sine qua non de tout problème dogmatique » (*Samlede Vaerker*, Bd. III, p. 212).

⁷ Cet aboutissement *existentiel* garde une signification philosophique, puisqu'il est vu comme terme aussi bien de la volonté d'autodépassement qui habite la pensée humaine que comme condition de la passion la plus tendue dans l'existence.

⁸ « La philosophie est la nourrice sèche de la vie, elle peut nous surveiller, mais non nous allaiter » (*Papiver* II A 59. 1837).

personne concrète. En ce sens, c'est bien d'une auto-effectuation de l'existence qu'il s'agit. La pensée n'est pas exclue du jeu pour autant. Les caractéristiques de la sphère éthico-religieuse apparaissent à une pensée rigoureuse comme l'absurde : « L'*absurde* est une catégorie, mais pour élaborer une détermination conceptuelle correcte de l'*absurde chrétien*, une pensée extrêmement poussée est exigée. »¹ Et, en effet, une philosophie pure — irait-elle, comme celle de Hegel, jusqu'à identifier religion et moralité sociale² — ne peut pas concerner l'existence intéressée. Seule la sphère religieuse connaît ce paradoxe, cet absurde car, pour elle, l'idée de vocation singulière devant Dieu a un sens. Pour elle, « le paradigme éthique est l'irrégularité, la particularité, l'omniprésence de Dieu est son invisibilité, la révélation est le mystère »³. Ces paradoxes sont les vivantes antithèses des médiations hégéliennes dominées par l'universel rationnel conceptuel. Ils visent à dissoudre cette logique par un cri de protestation qui s'appuie sur une expérience du mal, de la souffrance, de la culpabilité, expérience que la philosophie idéaliste n'avait pas suffisamment prise au sérieux.

Par une progression dialectique existentielle, Kierkegaard dessine donc cette possibilité éthico-religieuse offerte à tout homme, mieux : inscrite dans le mouvement même de son devenir total. Ce dépassement ultime est un dépassement et de l'éthique (Kant) et du spéculatif (Hegel) et aussi de cette possibilité esthétique qui est de tous les temps, mais que Kierkegaard a vu sous la forme de l'ironie romantique, du Don Juan, du Faust, de la Lucinde de Schlegel. « Au cas où le religieux est vraiment le religieux, où il a passé par l'éthique et le contient en lui, alors il ne peut oublier que le pathos religieux ne consiste pas à chanter ou à composer des cantiques, mais consiste à exister religieusement soi-même. »⁴ Le Soi qui est passé par l'épreuve de l'angoisse et du désespoir, qui, comme Abraham a dépassé et intégré l'éthique, ce Soi est alors capable d'entendre et de vivre la Parole qui dépasse la relativité de toutes les paroles humaines. « Le vrai autodidacte est, précisément, au même degré, théodidacte »⁵ : il est entré dans la sphère de la foi.

Une telle possibilité est évidemment à l'opposé des perspectives triomphantes du savoir absolu qui a digéré l'histoire. Elle réinvestit l'existence de négativité et elle réduit ainsi l'aliénation inscrite dans tous les optimismes rationalistes. La réalité de la souffrance persiste

¹ *Papirer X*, 6 B 79.

² *Encyclopédie*, n° 552, Remarque.

³ *Post-scriptum*, p. 175.

⁴ *Idem*, p. 262.

⁵ *Le concept de l'angoisse*, p. 233.

chez l'homme religieux le plus développé ¹. Pourquoi ? Parce que, pour l'homme religieux, une existence basée sur l'évasion hors du monde n'a pas de sens. Une existence religieuse ainsi conçue renouvellerait l'illusion et l'aliénation des arrière-mondes fictifs. Abraham ne sort pas du temps, c'est même dans le temps qu'il retrouve Isaac. Quant au chrétien, il n'émigre pas non plus vers les sphères intemporelles d'un monde surhumain. Il s'installe au contraire dans le domaine où la souffrance est positivement vécue, là où est fermée l'issue vers l'éthique heureuse qui s'est révélée « impossible ». Cette souffrance résulte du fait que l'homme demeure dans le monde de l'immédiateté. Il « exprime, en existant, qu'il ne peut rien du tout, qu'il n'est *rien* devant Dieu, car ici le rapport divin se reconnaît au négatif, et l'anéantissement de soi-même est la forme essentielle du rapport divin » ². Cette expérience est « l'aiguillon du sérieux qui rend impossibles les illusions » ³. C'est le « sérieux de l'existence » qui, à l'opposé du divertissement ⁴, permet à l'homme de rassembler ses puissances, d'atteindre au recueillement ⁵ rendu possible par la seconde transparence qui est celle de la foi. La foi, en effet, permet « d'écarter toute curiosité pour concentrer l'âme sur le sérieux ; c'est pourquoi il est dans la nature de la foi de prévenir l'égarément de penser que l'on pourrait obtenir la foi de seconde main » ⁶.

* * *

Pour Kierkegaard, le fond de la réalité humaine est essentiellement relation à Dieu. Mais cette relation ne s'accomplit pas par un mouvement de transcendance évasive, car l'éternel est apparu dans le temps, Dieu lui-même a assumé la finitude. Il s'ensuit que l'expérience humaine de la finitude existentielle (conçue comme « la Réalité » et comme non une apparence à dépasser) engendre une prise de conscience non de l'Absolu, mais des exigences du rapport à l'Absolu. Certes, d'emblée le christianisme est là, il préside à l'opération ⁷. C'est pourquoi l'auteur se voit contraint de recourir à la tromperie de la pseudonymie, à l'incognito car, tout en s'exprimant esthétiquement ou éthiquement, il vit déjà sous les catégories décisives du religieux. Kierkegaard, on le voit, s'est employé, avec les armes de l'adversaire, à combattre celui-ci sur son propre terrain. Cette arme est la dialectique.

¹ Voir *Post-scriptum*, p. 311.

² *Post-scriptum*, p. 311.

³ *Papirer IX A 202*.

⁴ Voir *Papirer III A 78, XI, 2 A 109*.

⁵ La science, l'histoire, la philosophie des idées troublent constamment ce recueillement : *Papirer X, 5 A 73*.

⁶ *Samlede Vaerker*, Bd. X, p. 275. (*Discours chrétiens*, p. 215-216.)

⁷ Voir *Point de vue explicatif de mon œuvre*, p. 66-67.

tique. A la dialectique logique (Hegel), à la dialectique du travail et de la praxis (Marx), Kierkegaard oppose une dialectique paradoxale qui n'est ni une théorie de l'apparence, ni une théorie de l'être, mais une dialectique de l'existence du Sujet concret qui ne peut s'épanouir que dans la sphère religieuse, face à l'Infini concret.

La mise en œuvre fut longue et tourmentée. Il a fallu que Kierkegaard emprunte les chemins de l'esthétique, de l'éthique, de la religiosité naturelle pour amener son lecteur à l'endroit où il lui devient possible, en cette époque bourdonnante d'idéologies, de philosophie et de scientisme naissant, de voir, à nouveau, l'exigence de la foi. Propédeutique, préparatoire, défensif, polémique, le souci de l'existence, chez Kierkegaard, portait d'emblée l'emblème du christianisme. Son *Journal* le montre avec évidence. Il a voulu être le Socrate chrétien d'une époque qui avait perdu, avec le sens de Dieu, le sens de l'existence et de la connaissance de soi-même. « Le Système commence avec « rien ». La mystique finit toujours avec « rien ». Le rien de cette dernière est celui du religieux, comme l'ignorance de Socrate était crainte de Dieu, cette ignorance par laquelle il ne commençait pas, mais à laquelle il aboutissait toujours. »¹ Mais il faut souligner qu'entre Socrate et Kierkegaard, il y a toute la distance qui sépare le grec du chrétien. « L'incertitude socratique est comme une fine plaisanterie en comparaison du sérieux de l'absurde, et l'intériorité socratique existentielle est comme l'insouciance grecque en comparaison de la tension de la foi. »²

La pensée kierkegaardienne, du fait qu'elle envisageait *dialectiquement* le problème de l'existence, s'est vue obligée, comme toutes les grandes philosophies, de se situer par rapport à l'expérience religieuse. Elle a découvert celle-ci comme source et comme principe d'ordonnance des philosophèmes spécifiques de l'existentiel.

L'aire de l'existentiel est cette zone où la parole est possible, en tant que préposée au déchiffrement de l'existence de l'homme. Cette pensée n'éprouve pas le moindre intérêt pour la Physique, ni pour la Métaphysique au sens aristotélicien. Cette courte parole, énigmatique, rusée est utile — voire indispensable — car une miette de philosophie est utile quand elle survient entre deux silences : d'une part, le silence du désespéré absolu qui est fermeture et hermétisme (le démoniaque) ; d'autre part, le silence du Chevalier de la foi qui a pénétré dans la sphère de l'inexplicable et de l'incommunicable.

JACQUES COLETTE.

¹ *Papiver* X, 2 A 340. Voir dans le même sens, à propos du vide de la notion d'être au début de la Logique hégélienne : *Le concept de l'angoisse*, p. 25, Note, et *Post-scriptum*, p. 76.

² *Post-scriptum*, p. 139.