Vocabulaire de...

Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

Le vocabulaire de

Kierkegaard

Hélène Politis

Professeur à l'université de Paris I
(Panthéon-Sorbonne)

ellipses

Dans la même collection

Le vocabulaire de...

Aristote, par P Pellegrin
Bachelard, par J.-Cl. Pariente
Bouddhisme, par S. Arguillère
Bentham, par J.-P Cléro et Ch. Laval
Berkeley, par Ph. Hamou
Comte, par J. Grange
Derrida, par Ch. Ramond
Descartes, par F. de Buzon et D. Kambouchner
Diderot, par A. Ibrahim
L'école de Francfort, par Y. Cusset et S. Haber
Épicure, par J.-F. Balaudé
Foucault, par J. Revel
Frege, par A. Benmakhlouf
Freud, par P.-L. Assoun
Goodman, par P.-A. Huglo
Hegel, par B. Bourgeois
Heidegger, par J.-M. Vaysse
Hume, par Ph. Saltel
Husserl, par J. English
Kant, par J.-M. Vaysse
Kierkegaard, par H. Politis
Lacan, par J.-P Cléro
Leibniz, par M. de Gaudemar
Lévinas, par R. Calin et F.-D. Sebbah
Lévi-Strauss, par P Maniglier
Locke, par M. Parmentier
Machiavel, par Th. Ménissier
Maine de Biran, par P. Montebello
Maître Eckhart, par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière
Malebranche, par Ph. Desoche
Malraux, par J.-P Zarader
Marx, par E. Renault
Merleau-Ponty, par P Dupond
Montesquieu, par C. Spector
Nietzsche, par P Wotling
Pascal, par P Magnard
Platon, par L. Brisson et J.-F. Pradeau
Présocratiques, par J.-F. Balaudé
Quine, par J. G. Rossi
Rousseau, par A. Charrak
Russell, par A. Benmakhlouf
Saint Augustin, par Ch. Nadeau
Saint Thomas d'Aquin, par M. Nodé-Langlois
Sartre, par Ph. Cabestan et A. Tomes
Sceptiques, par E. Naya
Schelling, par P David
Schopenhauer, par A. Roger
Spinoza, par Ch. Ramond
Stoïciens, par V Laurand
Suárez, par J.-P Coujou
Tocqueville, par A. Amiel
Vico, par P Girard
Voltaire, par G. Waterlot
Wittgenstein, par Ch. Chauviré et J. Sackur

ISBN 2-7298-1087-0
© Ellipses Édition Marketing S.A., 2002 – www.editions-ellipses.com
32, rue Bargue 75740 Paris cedex 15
Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L.122-5.2° et 3°a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (Art. L.122-4).
Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

« Se rapporter aux concepts.

Platon enseigne que seules les idées ont l'être vrai.

Ainsi, on peut aussi dire, et avec plus de vérité encore, que seul l'exister humain qui se rapporte aux concepts, en les prenant à son compte primitivement, en les révisant, en les modifiant, en produisant de nouveaux concepts, seul cet exister intéresse l'être-là. Tout autre exister humain est seulement une existence-échantillon, un vacarme dans le monde de la finitude, qui s'efface sans laisser de trace et qui n'a jamais intéressé l'être-là. Et cela vaut tout autant pour un exister de petit-bourgeois que, par exemple, pour un conflit européen, s'il n'est pas mis en rapport avec des concepts — auquel cas alors seulement l'exister effectif relève de l'individu-singulier, par qui cela advient.

Søren KIERKEGAARD, *Papier* XI 2 A 63 <1854> (traduction H. Politis)

Le langage de Kierkegaard apparaît fréquemment, en traduction française, verbeux, obscur ou inutilement précieux[1]. Mais cela tient souvent au fait que, dans les traductions françaises disponibles, le terme renvoyant à une notion se trouve arbitrairement traduit de plusieurs façons dans le même texte et parfois dans la même page. Il devient alors difficile de percevoir la cohérence, pourtant incontestable, du propos kierkegaardien.

Il y a une deuxième difficulté ni au Danemark ni en France — pour ne pas évoquer ici d'autres pays où la difficulté est également présente — Kierkegaard (1813-1855) n'est tenu pour un philosophe. Trop pesant reste en effet le cliché selon lequel Kierkegaard, par une prétendue haine du Système hégélien (en particulier) et de la spéculation (en général), aurait rejeté en bloc la philosophie. On a de Kierkegaard une image fantasmatique commode fils d'un père mélancolique, fiancé à une jeune fille qu'il aurait aimée sans parvenir à prendre la décision de l'épouser, incapable de mener avec une femme une vie bourgeoise normale, écrivain solitaire, sorte de dandy dans sa jeunesse, penseur excentrique ridiculisé par le journal satirique *Le corsaire*, il aurait fini sa trajectoire par un passage à l'acte qui l'aurait fait se jeter quasiment tout seul contre l'Église établie de son pays et de son temps, tel David

Voir Hélène Politis, « Kierkegaard philosophe Problèmes posés par les traductions françaises », *Traduire les philosophes*, sous la direction de Jacques Moutaux et Olivier Bloch, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 233-246.

affrontant Goliath (mais avec beaucoup moins de succès). Ces clichés ont la vie dure. Pourtant Kierkegaard, lecteur assidu et compétent des grands philosophes (de Platon à Hegel *compris*), est lui-même un *philosophe* qui développe sa pensée en s'appuyant sur une conceptualité remarquablement ferme. Pour constater que Kierkegaard s'intéresse à la philosophie, il suffit d'ailleurs de consulter la liste des ouvrages présents dans sa bibliothèque ou encore de feuilleter un peu longuement les notes de travail contenues dans les *Papiers* danois, mais ceux-ci sont très incomplètement traduits en français. Ces *Papiers* de Kierkegaard, on les présente volontiers, en France, comme un journal intime — ce qui est fort loin, en vérité, d'être le cas.

Le *Vocabulaire philosophique de Kierkegaard* que voici a été constitué directement à partir du texte danois des *Værker* et des *Papirer*. J'ai simplifié autant que possible la présentation de la pensée kierkegaardienne, qui est une pensée très belle et complexe (jamais confuse ni obscure), une pensée d'une extrême technicité philosophique, toujours solidement ancrée simultanément dans la culture de son temps et dans l'histoire de la philosophie tout entière. J'ai parié pour l'option pédagogique suivante m'adresser à des lecteurs animés de bonne volonté et d'intelligence philosophiques qui seront capables de se reporter, aidés du bagage fourni par ce *Vocabulaire*, aux textes mêmes de Kierkegaard. J'ai proposé le minimum de références pour chaque notion, en les choisissant chaque fois suffisamment importantes et explicites. J'ai aussi privilégié des entrées auxquelles le lecteur ne s'attend pas et gardé pour un *Vocabulaire* plus longuement détaillé, dont j'espère achever bientôt l'élaboration, certaines entrées considérées comme plus habituelles (mais les concepts que visent ces autres entrées ne sont pas, quant à eux, négligés ici)[1].

Deux remarques pour parfaire ce qui précède. *Première remarque* Si Kierkegaard n'est pas un auteur facile, c'est qu'il l'a voulu. Il a pratiqué l'art de la communication indirecte, l'ironie, l'humour, la pseudonymie, l'allusion, la litote, et cela d'abord dans l'intention de dérouter provisoirement ou de rebuter définitivement les lecteurs

[1] Voir aussi Hélène Politis, *Kierkegaard*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-philosophes », 2002.

inattentifs qui se contentent des apparences. Toutefois, lorsqu'on suit avec assez de courage intellectuel les méandres kierkegaardiens, on s'aperçoit que Kierkegaard est le premier à apporter des solutions claires aux questions qu'il a posées et à tendre une main secourable à son lecteur opiniâtre. Ennemi des maîtres aux allures professorales et au discours dogmatique, il est et demeure un moniteur socratique toujours amical, heureux de s'effacer devant la vérité à laquelle il aide à accéder.

Seconde remarque Kierkegaard a écrit son œuvre dans sa langue maternelle, sachant pertinemment que le Danemark (pour illustre qu'il soit au plan de l'histoire et de la culture, sans oublier ses combats pionniers en faveur des droits de l'homme) est un « petit » pays par sa langue, son territoire, sa démographie — et que son œuvre serait, de ce fait, moins accessible à un public large. Il aurait très bien pu choisir d'exprimer sa pensée par la médiation d'une langue pour lui étrangère, la langue allemande du XIX^e^ siècle, par exemple[1]. Or, non seulement il a écarté une pareille hypothèse, mais encore il a fait délibérément cet audacieux pari inventer, forger, faire vivre une langue danoise philosophique. Puisse le présent livre contribuer à rendre plus familière cette langue philosophique kierkegaardienne car celle-ci en vaut la peine. Loin de plonger ses lecteurs dans une « angoisse » et un « désespoir » auxquels la bonne conscience béate des clichés assure une complaisante survie (qui n'a rien d'*existentiel* au sens kierkegaardien du terme), l'œuvre philosophique de Kierkegaard leur réserve quelques émerveillements conceptuels et quelques vrais bonheurs de pensée.

Ne pas oublier ce que Hegel dit de la langue allemande comme langue accueillante à la pensée philosophique. Voir Bernard Bourgeois, *Hegel*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-philosophes », 1998, ainsi que Bernard Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de », 2000.

Alternative/Ou bien - ou bien [*Enten-Eller*]

* Dès son titre, *L'alternative* énonce un enjeu philosophique qu'on résumera par cette formule redoublée *ou bien* « ou bien ou bien » — *ou bien* la spéculation. Que l'éthicien (qui parle dans la 2e partie de l'ouvrage) s'adresse à l'esthéticien (dont les propos occupent la 1re partie) pour le lui faire comprendre, permet d'apercevoir quelles analogies la spéculation entretient avec l'esthétique. Car c'est du côté de l'esthétique qu'apparaît d'abord le ou bien - ou bien, le *aut-aut*, non comme exigence éthique mais, tout à l'inverse, comme indifférenciation, comme invitation à l'indifférence l'esthéticien met la disjonction de l'être-là entre parenthèses, il suspend cette disjonction au profit d'un art du non-engagement qui se prétend *aeterno modo*. Il y a, selon l'éthicien, une proximité ambiguë entre stade esthétique et spéculation une absence analogue d'engagement, une non-inscription comparable dans l'effectivité peuvent leur être reprochées (cf. *Alt*[1], SV3 II, p. 40-41/OC III, p. 39-41). Au faux dilemme esthétique, au captieux développement dialectique spéculatif, au choix biaisé et en trompe-l'œil entre de purs possibles (au plan de l'esthétique) ou entre des contradictoires abstraits qui ne sont pas des contraires réels (au plan du Système), l'éthicien kierkegaardien répond par une compréhension différente du *aut-aut* qui, cette fois, pose bien *l'alternative*, au sens strict (cf. *Alt*, SV3 III, p. 149/OC IV, p. 143).

** Dans ce contexte intervient une dénonciation de la médiation formulée par le juge Wilhelm qui n'accepte pas d'endosser le titre de philosophe, d'une part, dit-il, pour taquiner son ami esthéticien, d'autre part, plus sérieusement, parce qu'il veut maintenir fermement l'opposition entre éthique et spéculation (cf. *Alt*, SV3 III, p. 160/OC IV, p. 154). Wilhelm dénonce une semblable faute commise par l'esthéticien au plan de l'action et par le penseur systématique au plan de la pensée tous deux abolissent le principe de contradiction. À

supposer même que les philosophes aient raison de lever-supprimer ce principe de contradiction et de faire se dépasser et se conjoindre les contraires dans une unité supérieure, il n'en resterait pas moins, dit Wilhelm, que cette opération ne peut concerner l'avenir comme possibilité d'advenir mais seulement l'advenu « les contraires doivent bien pourtant d'abord avoir été là, avant que je puisse les médiatiser. Mais si le contraire est présent, alors il y a un ou bien - ou bien » (*Alt*, SV3 III, p. 161/OC IV, p. 155).

*** L'alternative entre la totalisation spéculative et le choix éthique est clairement indiquée par Wilhelm *ou bien* s'inscrire dans la dimension du passé en médiatisant des contraires révolus ; *ou bien* poser ces contraires sur le mode du *Enten-Eller* dans la dimension de l'ouverture temporelle de l'être-là, en pariant pour la liberté et l'avenir, ce qui suppose de quitter la spéculation. On abandonne alors la raison spéculative au profit d'une dialectique de l'entendement qui, loin d'éluder la contradiction entre les opposés, s'engage résolument dans ce qui, en langage hégélien, s'appelle « le travail du négatif », en acceptant non pas seulement d'y séjourner provisoirement (le temps qu'intervienne la fameuse relève spéculative), mais encore de l'affronter courageusement tous les jours et d'y vivre.

Apôtre [*Apostel*]

* On montre bien la spécificité de l'apôtre en le comparant au génie [Voir aussi *infra* Génie]. L'un et l'autre sont qualitativement distincts. À chacun son ordre, son registre celui du génie est l'esthétique, celui de l'apôtre est le religieux chrétien paradoxal. Cette distinction est déjà inscrite dans l'étymologie tandis que le génie résulte d'un talent inné (le génie étant lié à une disposition naturelle immanente qu'il s'agit de cultiver), l'apôtre, quant à lui, est appelé de l'extérieur à devenir ce qu'il est. Une invitation, ou une convocation, lui est adressée par un Autre (cet appel est littéralement une *vocation*). Une pareille invitation ne renvoie aucunement chez l'apôtre à une originalité initiale, à des capacités personnelles ; on ne *naît* pas apôtre, on le *devient* parce qu'on se trouve investi d'une

charge et d'une responsabilité reçues de Dieu (cf. *DGA*, SV3 XV, p. 53/OC XVI, p. 150). La nouveauté apportée aux hommes par l'apôtre vient comme une grâce transcendante, et cette nouveauté (contrairement à l'inédit qu'offre aux hommes le génie) est inouïe. C'est qu'il y a *don* (génialité) et *don* (grâce divine) il ne faut pas brouiller les concepts en identifiant à tort invention humaine novatrice et révélation paradoxale.

** Entre l'esthétique et le religieux on note un chiasme irréductible. Dans le champ de l'esthétique le génie ne s'individualise qu'*occasionnellement* (il exprime une virtualité en puissance au sein de l'identité) toutefois, en tant que génie, cet individu exceptionnellement doué est humainement irremplaçable et originalement spécifié. Au contraire, l'apôtre n'offre aucune détermination relevant du talent personnel et tout homme est ainsi également fondé à devenir apôtre ; mais simultanément l'apôtre, *comme apôtre*, est différent des autres hommes. Avec l'apôtre, on ne se trouve pas devant un fait esthétique mais devant un *fait paradoxal* (cf. *LA*, *Pap.* VII 2 B 235, p. 75/OC XII, p. 75). Aucune sorte d'immanence ne peut assimiler le fait paradoxal qui échappe à la pure dimension du temps, puisqu'il témoigne de la présence de l'éternel au cœur même de la temporalité.

*** L'opposition de la pensée et de la foi apparaît ici en toute rigueur la *pensée* relève de l'immanence (à laquelle appartient aussi le génie), tandis que le *paradoxe* ne se laisse pas penser mais *surpasse la pensée* (cf. par exemple *DGA*, SV3 XV, p. 63/OC XVI, p. 160 [et *LA*, *Pap.* VII 2 B 235, p. 151/OC XII, p. 148] ; cf. aussi *P-S*, SV3 X, p. 233/OC XI, p. 247). Que la pensée s'inscrive dans l'immanence ne signifie d'ailleurs pas qu'elle doive être condamnée, du moment qu'elle ne sort pas de son champ d'exercice toute pensée se déploie dans l'immanence et dans le milieu de l'identité, en cette égalité essentielle qui est celle de l'intemporalité — intemporalité à ne pas confondre avec l'éternité [Voir *infra* Penseur abstrait]. Tout à fait différemment, l'autorité de l'apôtre relève d'un ailleurs absolu et la mission de l'apôtre a une qualité spécifique paradoxale. Seule la

foi (non la certitude sensible, pas davantage la pensée pure) donne accès au *fait paradoxal*, à la doctrine de l'Homme-Dieu on ne pense pas l'altérité absolue, on se rapporte à elle et l'on y croit.

Chrétienté/Christianité/Christianisme [*Christendom* (christianisme), *Christenhed* (chrétienté), *det Christelige* (la christianité, le spécifiquement chrétien)]

* Le christianisme (*Christendom*) renvoie chez Kierkegaard à deux domaines qui ne se situent pas sur le même plan de réalité. La chrétienté (*Christenhed*) désigne l'église officielle, fonctionnant institutionnellement dans un temps et un lieu selon des codes établis par exemple — et tout spécialement — l'église comme système religieux de référence au Danemark durant la première moitié du XIX^{e} siècle. Ce christianisme-là, Kierkegaard l'appelle aussi *chrétienté géographique* en tant qu'il résulte d'abord des particularités de la naissance et de l'appartenance socioculturelle à un pays « Il vit des millions de chrétiens — on peut compter là-dessus ! oui, on peut autant y compter que si les mêmes êtres humains, étant nés [en terre islamique], étaient musulmans » (*Pap.* XI 1 A 512 <1854>). Or, ce qui permet à Kierkegaard d'être si férocement critique envers le christianisme comme chrétienté géographique, c'est la conception qu'il a du christianisme entendu cette fois comme *le spécifiquement chrétien* ou *la christianité* (*det Christelige*) « Dans "la chrétienté" tous sont chrétiens ; lorsque tous sont chrétiens, le christianisme du Nouveau Testament *eo ipso* n'est pas là, oui il est impossible » (*Instant*, SV3 XIX, p. 163/OC XIX, p. 166). L'œuvre de Kierkegaard vise simultanément à dénoncer la chrétienté comme non chrétienne (parce que rapportant le christianisme à des catégories de pensée humaines sociologiquement déterminées) et à rendre attentif à la christianité comme expression-action du paradoxe du Dieu fait homme une fois pour toutes et pour toujours. Ce fait paradoxal [Voir aussi *supra* Apôtre] introduit effectivement l'éternité dans le temps, modifiant de façon décisive le rapport des hommes à l'absolu vivant.

** Ce qui est grave, ce n'est pas simplement que le christianisme de la chrétienté ne soit pas authentiquement chrétien ; c'est, plus encore, qu'il prétende frauduleusement s'identifier avec le christianisme comme christianité. Kierkegaard ne cesse de dénoncer la perversion qui pousse les chrétiens géographiquement baptisés à aller *en masse* célébrer le culte du dimanche matin avec cette même bonne conscience et ce même conformisme qui les mènent ensuite, tout aussi directement, à la pâtisserie la plus proche pour y acheter les gâteaux qu'ils mangeront en famille lors du déjeuner dominical avant de faire, l'après-midi, leur promenade hygiénique et récréative. Un tel christianisme géographique, scandant des rythmes répétitifs figés, ne sert qu'à séparer le dimanche de la semaine, le repos du travail. Mais il perpétue l'illusion pseudo-chrétienne d'un accès facilement obtenu à une vie éternelle par-delà le temps, comme si la vie éternelle résultait en dernière analyse d'un petit commerce entretenu ponctuellement avec Dieu par l'intermédiaire de ces représentants patentés de l'Éternel sur terre que seraient les pasteurs. Kierkegaard tient ceux-ci pour des sophistes à l'aide de leurs discours pieux, ils enseignent en effet, moyennant profit (argent, reconnaissance publique, promotion sociale), comment devenir chrétien, tandis qu'eux-mêmes se font passer à bon compte pour des témoins de la vérité. (Voir par exemple ce que Kierkegaard écrit à propos de l'évêque J. P Mynster [1775-1854], présenté à sa mort par son successeur, le professeur et théologien H. L. Martensen [1808-1884], comme un témoin de la vérité, alors qu'il avait eu une carrière pastorale honorablement et paisiblement mondaine.) Il ne faut pas confondre la catégorie des pasteurs, et encore moins celle des professeurs disposant d'une chaire pastorale, avec celle des témoins de la vérité un (vrai) *témoin-de-la-vérité* est capable de redoubler dans sa vie ce qu'il a compris de la doctrine en faveur de laquelle il témoigne ; or le Nouveau Testament invite à abandonner les modes de penser habituels, à renoncer aux bénéfices de la mondanité, à rompre tout autant avec les prestiges du sensible immédiat qu'avec ceux de l'intellectualité abstraite. Le témoin qui se contente de *dire* cela (témoigner verbalement) sans le *faire* (c'est-à-dire sans

témoigner en payant de sa personne, en opérant grâce à Dieu une véritable transformation de son rapport à soi-même et de ses rapports avec autrui, en s'employant à inscrire dans la réalité quotidienne la vérité de ce qu'il a perçu du message chrétien), n'est pas un témoin mais un imposteur.

*** Dans cette dénonciation de la chrétienté géographique, Kierkegaard voit en Feuerbach (1804-1872) non un ennemi mais un allié indirect. En effet, dans *L'essence du christianisme*, Feuerbach dévoile l'essence anthropologique de la religion (l'être de Dieu est, selon Feuerbach, l'être même de l'homme) et il combat l'opération idéologique de la religion qui, dit-il, aliène l'être humain en l'acculant à croire que son être propre lui est étranger, étant le reflet d'un Autre (cet Autre étant l'homme, mais perçu fantasmatiquement et représenté fantastiquement parce qu'illusoirement projeté par l'humanité même hors de soi, en un être autre que soi). À *L'essence du christianisme* Kierkegaard répond par *L'école du christianisme* (titre qu'on traduirait mieux, avec H.-B. Vergote, par des *Exercices dans la christianité* — ou encore un *Entraînement [actif et engagé] dans la direction du devenir-chrétien*). *L'école du christianisme* (ouvrage publié par Kierkegaard en 1850 sous le pseudonyme Anti-Climacus) ne se contente pas de récuser polémiquement les descriptions et analyses présentées dans *L'essence du christianisme* (1841), mais il les assume pour y répondre dialectiquement en cherchant par-delà l'illusion chrétienne contemporaine (repérée et dénoncée par Feuerbach, lecteur bien informé du Système hégélien mais lecteur refusant la dialectique synthétisante hégélienne au profit d'un schème du renversement permettant au genre humain de se réapproprier ce dont l'avait dépossédé une religion chrétienne mystificatrice) une lecture différente du christianisme — comme christianité cette fois —, plus justement et plus scandaleusement fidèle à la vérité du Nouveau Testament. La christianité selon Kierkegaard n'élude plus l'historicité spécifique du message christique, elle n'est pas platement anthropologique, elle prend en compte l'individu-singulier qu'elle ne laisse pas se diluer de manière indifférenciée dans la généralité du genre humain. Ce sont les

bourgeois cossus et bien-pensants du XIX^e siècle qui, aveugles au christianisme-christianité, se rendent prisonniers d'une religion conventionnelle reposant sur une image aliénée de Dieu, alors que la christianité est la rencontre paradoxale de l'infini et du fini — rencontre éminemment libératrice qui, correctement comprise, pulvérise toutes les aliénations, et spécialement l'aliénation idéologique, puisqu'elle récuse le primat de l'imaginaire au profit du réel effectif. [Voir *infra* Exigence du temps].

Contemporain/Contemporanéité [*den Ikke-Samtidige* (le non-contemporain) ; *den Samtidige* (le contemporain) ; *den umiddelbare Samtidighed* (la contemporanéité immédiate) ; *den virkelige Samtidighed* (la contemporanéité effective)]

* Les *Miettes philosophiques* posent la question paradoxale d'un point de départ pris dans le temps à partir duquel serait rendue accessible une béatitude éternelle. La difficulté ne vient pas seulement de l'hétérogénéité des deux champs (le temps, l'éternité) elle résulte encore du fait que — à supposer possible une pareille rencontre — on aura, en tant qu'être humain incapable de mettre le champ temporel entre parenthèses, à prendre position par rapport à elle. L'individu qui se trouve témoin de la rencontre paradoxale parce qu'il vit durant la période où celle-ci historiquement se produit, bénéficie-t-il d'un avantage quand on le compare à un être humain vivant à une époque postérieure ? Climacus-Kierkegaard répond que la contemporanéité immédiate (être là lors de l'événement, y assister, y participer en tant que témoin historique direct) ne peut jamais être plus qu'une occasion. Car la foi n'est pas une connaissance dans la mesure où « aucun connaître ne peut avoir pour objet cet absurde l'éternel est l'historique » (*Mi*, SV3 VI, p. 58/OC VII, p. 58). Connaître, c'est connaître *ou bien* un élément éternel *ou bien* un élément historique ; on connaît l'un ou l'autre, jamais les deux ensemble. Par exemple, *ou bien* je connais historiquement l'individu nommé Spinoza qui vécut entre 1632 et 1677 — *ou bien* je connais intellectuellement le spinozisme ; même si je lis la doctrine de

Spinoza à la lumière de sa vie (ou sa vie à la lumière de sa doctrine), je reste unilatéralement situé dans un seul de ces deux champs, à l'exclusion de l'autre. Or, quand je me rapporte à l'éternel s'incarnant dans le temps, au Dieu éternel s'étant fait historiquement homme, j'ai à me tenir vis-à-vis de lui dans une relation telle que je maintienne, en un acte paradoxal, cet objet paradoxal historico-éternel. C'est comme croyant que le disciple se rapporte « à ce maître-ci de telle sorte qu'il s'occupe éternellement de son être-là historique » (*Mi*, SV3 VI, p. 58-59/OC VII, p. 58). Effectuant cette visée paradoxale, le contemporain et le non-contemporain rencontrent exactement la même difficulté. Nul n'a le moindre privilège comparé à l'autre ni le contemporain parce qu'il aurait vu personnellement l'événement, ni le non-contemporain parce qu'il pourrait être mieux documenté sur les circonstances et les conséquences historiques, ou encore parce qu'il serait meilleur théologien. On ne reçoit pas la foi de seconde main tout croyant est disciple de première main, tout croyant, en tant que tel, est contemporain de l'événement christique.

** Kierkegaard ne met pas en cause la réalité historique d'un homme (Jésus) ayant vécu à une époque donnée et au sujet de qui l'on possède des documents. Mais cette personne, nul autre que le croyant ne peut la reconnaître comme étant Dieu [Voir *infra* Signe-de-la-contradiction]. Allons jusqu'à nous représenter un tyran tout-puissant acharné à collecter des informations concernant un événement ou une série d'événements (cf. *Mi*, SV3 VI, p. 83/OC VII, p. 86). Naïvement ce tyran s'imagine qu'un changement qualitatif (un savoir donnant accès à la vérité) résultera de l'accumulation quantitative des données (l'enquête). À supposer qu'il ait contraint les témoins encore vivants à avouer la totalité de ce qu'ils savent et de ce qu'ils ont observé concernant cet événement, aurait-il réussi à satisfaire son vœu ? Non, car la prétention d'embrasser quantitativement l'événement est illusoire. Quelles que soient les techniques dont elle dispose, l'enquête tyrannique (métaphore extrême de l'historiographie quantitative) est vouée à l'échec parce qu'elle se trompe d'objet. Loin de viser le qualitatif à travers le quantitatif, l'enquête convenable devrait « sauter » hors du quantitatif pour trouver la qualité non dans

une synthèse impossible du qualitatif et du quantitatif mais dans leur rencontre paradoxale. Cette conception kierkegaardienne du témoignage est doublement instructive. Premièrement, elle aide à s'interroger sur la nature de l'événement historique et sur la valeur du discours historique. Deuxièmement, cette façon de poser le problème du témoignage oblige à réfléchir sur le statut de la foi. Il n'y a pas de représentation directe du Dieu vivant, Jésus s'est donné à voir sous l'apparence d'un homme quelconque et cette forme « n'était en rien apparence-trompeuse, car s'il en était ainsi, cet instant-ci ne serait pas l'instant » (*Mi*, SV3 VI, p. 60/OC VII, p. 60). Climacus pose dans toute sa force paradoxale la question « Comment donc l'aspirant-au-savoir devient-il croyant ou disciple ? » (*Mi*, *ibid.*). Il le devient instantanément (ici-maintenant) et pourtant il ne le devient ni ponctuellement ni de façon contingente mais paradoxalement. Et s'il devient disciple, c'est que la condition pour le devenir lui est donnée de l'extérieur et qu'elle est apportée dans l'instant [Voir *infra* Instant]. Cette condition-ci n'est pas n'importe laquelle « une pareille condition doit assurément être une condition éternelle » (*Mi*, *ibid.*). Foi et paradoxe sont congruents la foi est l'organe du paradoxe qui, lui-même, est *et* exprime la rencontre de l'éternel avec le temps.

L'homme d'un temps ultérieur a la possibilité d'être contemporain effectif tout autant que peut l'être (mais ne l'est pas obligatoirement) un contemporain immédiat. L'historicité du Christ s'inscrit dans l'histoire humaine (sinon cette historicité du Christ ne serait qu'un jeu verbal ou un tour de magie sans consistance) on a ici affaire à l'histoire au sens 1 (histoire comme succession organisée d'événements et narration savante de ces événements). Mais l'historicité du Christ est également ce par quoi l'histoire humaine est plus et autre que l'histoire au sens 1. L'histoire au sens 2 ne cesse pas d'être une histoire humaine (elle n'est pas magiquement transformée en quelque chose d'autre) mais, simultanément, elle est répétée-reprise (sans *Aufhebung*, sans suppression-conservation, sans dépassement-relève à la Hegel) comme histoire articulée à l'éternité,

histoire où se décide pour l'être humain sa vie éternelle. Quand on croit chrétiennement, *on n'en croit pas ses yeux.*

Dialectique [*Dialektik ; det Dialektiske* (le dialectique)]

* Kierkegaard distingue plusieurs sortes de dialectique. Toutes n'entretiennent pas un rapport analogue au mouvement et à l'idée, toutes ne se valent pas. D'où une classification à quatre termes, deux inscrits dans l'Antiquité et deux dans la modernité Socrate [dialectique n° 1]/Platon [dialectique n° 2] ; Hegel [dialectique n° 3]/Kierkegaard [dialectique n° 4]. Les dialectiques n° 1 et n° 4 peuvent être qualifiées d'ironiques, tandis que les dialectiques n° 2 et n° 3 sont spéculatives. Les dialectiques n° 1 et n° 4 sont sous la législation de l'entendement, les dialectiques n° 2 et n° 3 sous la législation de la raison. Les dialectiques n° 1 et n° 4 restent délibérément interrogatives, critiques, sans conclusion englobante, tandis que les dialectiques n° 2 et n° 3 sont spéculatives, ontologiquement totalisantes. « Il y a une dialectique [= celle de Socrate] qui, dans un perpétuel mouvement, veille continuellement à ce que la question ne s'enlise pas dans une conception accidentelle, qui, jamais lasse, est toujours prête à remettre à flot le problème lorsqu'il s'est échoué, bref, qui sait toujours tenir le problème en suspens et qui veut précisément le dénouer en cela et par cela. Il y a une dialectique [= celle de Platon] qui, en procédant à partir des idées les plus abstraites, veut les laisser se déployer en déterminations plus concrètes, une dialectique qui veut avec l'idée construire l'effectivité » (*CI*, SV3 I, p. 161-162/OC II, p. 111). Kierkegaard élabore ses concepts par-delà le riche Système hégélien. Sa *dialectique* est elle-même *dialectiquement* polémique. Elle opte pour un retour au Socrate historique en deçà de la philosophie platonicienne des Idées ; mais, assumant ce mouvement, Kierkegaard ne fait pas retour à l'Antiquité (un tel retour serait philosophiquement régressif et d'ailleurs il est historiquement irréalisable) ; proposant ce regard en arrière vers Socrate, Kierkegaard désamorce plutôt en un geste vraiment moderne (post-hégélien) ce qu'il y a d'encore « platonicien » chez Hegel.

** Dans la définition de la dialectique se trouvent spécialement mis en cause le statut du sujet pensant vivant d'une part, et sa relation avec l'objectivité d'autre part. L'exercice de la pensée (ceci valant pour Socrate, Platon, Hegel, Kierkegaard, quoiqu'ils n'attribuent pas à la pensée une fonction identique dans l'accès à la vérité) est un *travail*. Ce travail peut souligner les apories, renforcer les limites, multiplier les obstacles, tout comme il peut exprimer le choix inverse parier pour l'accès rationnel à la réalité, pour l'élaboration progressive d'un discours de vérité, pour le cumul réussi des étapes de recherche du sens. Dans le premier cas (dialectiques n° 1 et n° 4), est accentué le mouvement d'accès à la vérité, avec ce qu'il a de novateur mais aussi de décevant et de douloureux ; dans le second cas (dialectiques n° 2 et n° 3), sans pour autant que le mouvement de recherche soit occulté, ce qui est décisif, c'est la production du résultat qui va jusqu'à s'ériger en autoproduction (chez Hegel). Or si, avec Kierkegaard, on juge que se maintient ouverte la fracture entre la finitude et l'infinité, entre la pensée et l'être, on n'accepte pas la suppression-conservation hégélienne (*Aufhebung* en allemand). À cette reprise-relève on oppose alors une répétition-reprise (*Gjentagelse* en danois) à laquelle on accède non par la voie systématique mais par la foi paradoxale qui conserve (sans dépassement) la contradiction des opposés au sein même du geste qui sauve.

*** Du grand débat Kierkegaard-Hegel, on ne retient ordinairement que les critiques violentes adressées par Kierkegaard au Système. Traiter ainsi le discours kierkegaardien, c'est oublier sa dimension philosophique. Car c'est au nom même d'une compréhension pertinente de la dialectique et par respect pour l'activité philosophante — nullement par rejet de la philosophie — que Kierkegaard se veut attentif à ce qu'il y a d'inachevé et de négatif (c'est-à-dire de positif en germe mais toujours-non-encore-définitivement-germé) dans la pensée humaine en quête de sens « je ne suis pas poète et je procède seulement dialectiquement » (*CrT*, SV3 V, p. 82/OC V, p. 179). Cette assertion de Johannes de Silentio

s'applique à l'œuvre de Kierkegaard *en son entier* (cet entier n'étant en rien *une totalité*).

Éthique/Morale [*Ethik* (éthique) ; *det Ethiske* (l'Éthique <avec un É majuscule> ou l'éthicité) ; *Moral* (morale) ; *Moralitet* (moralité) ; *det Sædelige* (le vivre-éthiquement) ; *Sædelighed* (vie-éthique)]

L'éthique kierkegaardienne inclut sans les confondre la dimension de la *morale* et celle de la *vie-éthique*. C'est donc beaucoup plus qu'une simple notion, puisque l'éthique implique un dispositif articulant dialectiquement plusieurs concepts, plusieurs sphères (éthique, religieuse), plusieurs moments de la culture (Antiquité, modernité), plusieurs héritages philosophiques (surtout Kant et Hegel), plusieurs rapports au divin et à la religion (paganisme, christianisme). Le dispositif *éthique/morale/vie-éthique/éthicité* est chez Kierkegaard d'une redoutable technicité philosophique. C'est un dispositif conceptuel rigoureux et complexe, tout à fait clair dans le texte danois (pour qui, du moins, lit ce texte avec une attention soutenue) parce que Kierkegaard emploie avec soin des termes corrélés ayant chacun sa signification (*et* en lui-même *et* par rapport à la conceptualité *éthique/morale/vie-éthique/éthicité* complètement déployée) malheureusement, dans les traductions françaises disponibles, ces termes sont la plupart du temps traités comme des synonymes ou, en tout cas, comme des notions au contenu vague. Aux lecteurs souhaitant améliorer leur connaissance de la pensée kierkegaardienne, on proposera un utile conseil méthodologique qu'ils admettent que ces termes ne s'équivalent pas dans la langue philosophique kierkegaardienne mais ont chacun une fonction, ce qui leur permet d'entretenir les uns avec les autres des relations philosophiquement viables. Étudier ces relations dialectiques sans tricher sur ce que Kierkegaard appelle souvent *les instances intermédiaires*, aide à s'orienter avec bonheur et succès dans cette œuvre.

** Ce sont les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel qui livrent un fil conducteur pour débrouiller la complexité du dispositif kierkegaardien *éthique/morale/vie-éthique/éthicité*. En effet, dès sa thèse sur *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* (1841), Kierkegaard cite et commente cet ouvrage publié par Hegel en 1821. Les *Principes de la philosophie du droit* développent trois parties complémentaires et congruentes 1) Droit abstrait 2) Moralité [en allemand *Moralität*] 3) Vie-éthique [en allemand *Sittlichkeit*]. Dans la 2e partie Hegel, appliquant la grille interprétative de son Système à la *Critique de la raison pratique*, analyse la moralité selon Kant, qu'il admire tout en la jugeant insuffisante. La moralité kantienne permet, dit Hegel, de sortir des impasses du droit abstrait mais aboutit aux impasses d'un subjectivisme exacerbé (à chercher du côté de Fichte et surtout des Romantiques allemands) il faut donc (toujours selon Hegel) faire s'assumer et se dépasser la moralité kantienne en une vie-éthique capable de trouver — par-delà la personne juridique inventée par le droit romain (cf. 1re partie des *PPD*) puis par-delà l'impératif catégorique auquel obéit le sujet moral kantien (cf. 2e partie des *PPD*) — la personnalité éthico-politique moderne en sa triple scansion (cf. 3e partie des *PPD* [a) famille, b) société civile, c) État]). Pour accéder à l'éthique kierkegaardienne ce détour est indispensable. Kierkegaard refuse de revenir à Kant, ce qui le ramènerait en deçà de Hegel. Comme Hegel, il juge indispensable mais insuffisant le sujet de la moralité kantienne. En lecteur avisé de Hegel, Kierkegaard souhaite ne pas privilégier l'intériorité au détriment de l'extériorité. Privilégier l'intériorité serait traiter la subjectivité de manière unilatérale on doit intégrer la définition kantienne de la moralité mais non s'en tenir à elle. Sur ce point Kierkegaard est d'accord avec Hegel pour l'un comme pour l'autre, il est indispensable de rapporter la subjectivité à une objectivité supérieure à laquelle la subjectivité est appelée à participer. Si le sujet kierkegaardien est « isolé », il ne l'est ni au sens de l'autonomie kantienne ni au sens de la subjectivité romantique paroxystique (chez F. Schlegel interprète de Fichte, par exemple). La tâche de l'individu-

singulier (*den Enkelte*) kierkegaardien est bien de participer authentiquement à une vie-éthique où il fait l'expérience d'un rapport vrai à la réalité comme *effectivité*. Ici la question d'une « suspension téléologique de l'Éthique » (traitée dans *Crainte et tremblement* [1843]) prend toute sa portée philosophique [Voir *infra* Suspension téléologique de l'Éthique]. L'articulation Kant-Hegel quant au rapport moralité/vie-éthique (articulation hautement dialectique dans le Système hégélien) se dialectise autrement mais tout aussi fortement chez Kierkegaard par l'intervention d'un moment éthico-religieux qui prend en compte la définition hégélienne de la vie-éthique comme *Sittlichkeit* mais la récuse en dernière instance au profit d'une conception de la christianité qui permet seule à l'individu-singulier d'opérer une rentrée dans la généralité sans pour autant être absorbé en elle. L'éthico-religieux kierkegaardien est, de façon radicalement neuve, cette vie-éthique effective (non hégélienne mais nullement pré-hégélienne) entrelaçant dynamiquement généralité et singularité, objet et sujet, infini et fini, éternité et temporalité, liberté et histoire, extériorité et intériorité, existence humaine et être de Dieu.

*** Deux remarques pour affiner ce qui précède. *Premièrement* La façon dont Kierkegaard comprend Socrate (son ironie, sa maïeutique, son rôle dans l'invention du sujet moral et de la philosophie) mériterait d'être explicitée dans ce cadre. *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* intègre dans une « Annexe » centrale (portant sur la conception hégélienne de Socrate) un exposé des raisons pour lesquelles Hegel, en ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, fait de Socrate « le fondateur de la morale » (cf. *CI*, SV3 I, p. 248-256/OC II, p. 205-214/traduction H. Politis dans *Autour de Hegel. Hommage à B. Bourgeois*, Paris, 2000, p. 370-378). Partant de là, Kierkegaard trace le portrait d'un Socrate ironiste continuellement en route vers l'idée, combattant inlassablement par son questionnement les préjugés de ses contemporains afin de les contraindre à exercer leur jugement et leur discernement, mais sans franchir lui-même le pas qui mènerait à l'élaboration d'une doctrine [Voir *infra* Ironie]. — *Deuxièmement* On constate que définir l'éthique kierkegaardienne implique de puiser dans tout un réservoir

de notions fondamentales (historicité, foi, liberté, intériorité et extériorité, sujet, savoir, être, existence, christianisme, ordinaire et extraordinaire, Antiquité et modernité, etc.). Jamais « systématique » au sens hégélien du terme, la pensée de Kierkegaard *fait système*, étant ordonnée et vivante les éléments d'information et de compréhension s'articulent logiquement entre eux, se précisent les uns par les autres, répondent les uns aux autres. La langue conceptuelle kierkegaardienne mérite d'être connue et parlée en tant que telle.

Être-là/Existence/Vie [*Existents* (existence) ; *Liv* (vie) ; *Tilværelse* (être-là)]

* Les traductions françaises de Kierkegaard traitent ordinairement comme des termes équivalents *vie*, *existence*, *être-là*. Cela entraîne des contresens graves mais inaperçus des lecteurs français ne pouvant se reporter au texte original danois. On ne dira jamais assez que beaucoup de problèmes *vitaux* ne sont en rien des problèmes *existentiels*. *L'existence* est qualitativement plus et autre que *le fait d'exister* (autrement dit l'existence comme *être-là* [en danois *Tilværelse* en allemand *Dasein*]). L'existence est aussi qualitativement bien plus que la vie (biologique et socio-historique) parce qu'elle inclut en elle une dimension heuristique et dynamique. On perçoit cette spécificité de l'existence par rapport à la vie si l'on se réfère métaphoriquement à l'Éros du *Banquet* platonicien « Cette complexion de l'existence (*Existents*) rappelle la conception grecque d'Éros qui se trouve dans le *Banquet* [...]. Car Amour ici signifie manifestement l'existence (*Existents*), ou ce par quoi la vie (*Liv*) est dans le Tout, cette vie qui est la synthèse de l'infini et du fini. Dénuement et Richesse engendrèrent ainsi, suivant Platon, Éros, dont l'essence est formée des deux ensemble. Mais qu'est l'existence ? C'est cet enfant qui a été engendré par l'infini et le fini, par l'éternel et le temporel, et qui, en conséquence, est constamment s'efforçant » (*P-S*, SV3 IX, p. 79-80/OC X, p. 87. Voir Platon, *Banquet*, 203 a - 204 b). L'existence est la connexion — dialectiquement portée par l'esprit — de l'infini et du fini, de l'éternel et du temporel. Cette mise

en relation est effectuation mais un tel mouvement d'effectuation ne se conclut pas, humainement parlant, par une synthèse définitivement acquise. L'individu humain a bien *existentiellement* à se rapporter au Tout, et il ne le peut qu'en s'engageant dans un geste décisif assumant la perspective de la synthèse, anticipant la synthèse réalisée, visant une *vie* pleine qui serait la synthèse réussie du sensé et du sensible. Toutefois l'être humain ne se rapporte à cette vie richement signifiante que dans le lieu et l'opération du manque dans l'ici-maintenant humain la synthèse, à chaque instant approchée, demeure inaccomplie.

:* On lira dans *La maladie à la mort* l'analyse concernant l'esprit défini comme rapport ayant à se rapporter à titre de tiers à ce qui est déjà un rapport (cf. *MM*, SV3 XV, p. 73-74/OC XVI, p. 171-172). Il convient de rappeler ici que la « maladie à la mort » ne se confond pas avec la mort même. La référence d'Anti-Climacus est l'Évangile de Jean « Il y avait un homme malade ; c'était Lazare de Béthanie, le village de Marie et de sa sœur Marthe. [...] Les sœurs envoyèrent dire à Jésus "Seigneur, celui que tu aimes est malade." Dès qu'il l'apprit, Jésus dit "Cette maladie n'aboutira pas à la mort, elle servira à la gloire de Dieu c'est par elle que le Fils de Dieu doit être glorifié." » (Jean XI, 1-4 <*TOB*>). Jésus, trouvant Lazare déjà au tombeau, l'appelle à vaincre la mort « Et celui qui avait été mort sortit, les pieds et les mains attachés par des bandes, et le visage enveloppé d'un linge. Jésus dit aux gens "Déliez-le et laissez-le aller !" » (Jean XI, 44 <*TOB*>). Tandis que la notion de vie, au sens usuel, peut se penser entièrement dans la dimension de l'immanence, la notion d'existence implique une reconnaissance paradoxale de la transcendance. Il n'y a plus alors opposition simple entre mort et vie (on est vivant ou on est mort, *tertium non datur*), mais s'ouvre une dialectique de la vie qui prend en compte la mort c'est en passant (métaphoriquement, physiquement, spirituellement) par la mort qu'on accède à la Vie. Ce mouvement personnel, qui suppose un engagement décisif n'éludant pas le travail du négatif, a à voir avec l'*existence* (ici *tertium datur*). Confirmant la liaison de deux champs irréductibles l'un à l'autre (le temporel et l'éternel), l'existence

exprime, du point de vue humain, le paradoxe de la rencontre sans coïncidence de ces deux champs. L'éternel vient s'inscrire dans la temporalité en un Instant incompréhensible (impossible à comprendre, impossible à réduire par une opération discursive d'entendement, impossible à résorber dans une histoire quantitative puisque cet événement est qualitativement différent de tous les autres qui sont homogènes entre eux dans un temps quantitatif). Cet Instant paradoxal n'est accessible que par référence à l'Incarnation christique. Ainsi l'*existence* (expérience proprement humaine) est conjonction d'éléments séparés c'est pourquoi elle tend à la rupture, étant au point extrême où la brisure menace perpétuellement de se produire mais, de façon paradoxale, elle empêche aussi l'éclatement, l'existence étant ce mixte, ce mélange où subsistent dynamiquement et dialectiquement des contradictoires. Il y a présence réelle de chacun des éléments dans le mixte (qui n'est jamais confusion des éléments ni absorption de l'un par l'autre, ni annulation de l'un dans l'autre, ni subsomption des deux éléments en un troisième). Ce n'est pas de spéculation mais d'appropriation qu'il s'agit. Une pareille appropriation concerne un *sujet pensant-existant* qui a à tirer les conséquences pratiques de l'obligation où il se trouve d'avoir à vivre une situation échappant à la pensée pure mais qui n'acquiert signification et structure que par la manière qu'a ce sujet pensant-existant de la penser tout en la vivant. On devine ici comment l'existence est la vie à la seconde puissance, la vie exemplifiée, démultipliée grâce à la présence paradoxale de la transcendance au sein de l'immanence (qui fait que l'immanence cesse dès lors d'être pure immanence).

« L'être humain pense et existe, et l'existence disjoint la pensée et l'être, les tient séparés l'un de l'autre dans la succession » (*P-S*, SV3 X, p. 36/OC XI, p. 31). Nous, êtres humains, nous *existons* mais *ne sommes pas*, tandis que, à proprement parler, Dieu *est*, Dieu *n'existe pas* « Dieu ne pense pas, il crée. Dieu n'existe pas, il est éternel » (*ibid.*). On en conclura (peut-être avec un brin d'humour) que Dieu est l'authentique penseur systématique, étant « Celui qui est lui-même en dehors de l'être-là et pourtant dans l'être-là, Celui qui est

enfermé en son éternité pour l'éternité et renferme pourtant en soi-même l'être-là » (*P-S*, SV3 IX, p. 102/OC X, p. 113).

Exigence du temps [*Tidens Fordring*]

* Johannes Climacus se réjouit qu'on le considère péjorativement « comme le seul qui ne comprend pas les exigences du temps » (*P-S*, SV3 IX, p. 235/OC X, p. 260). De son côté, William Afham trace le portrait contrasté de deux individus. L'un se tait avant de parler au point de finir par garder le silence car il suit *une* pensée, une et toujours la même. L'autre se dépense en réunions publiques afin d'y énoncer bruyamment ce que le temps exige ; livré à l'instant fugace, prisonnier d'une rhétorique sans contenu, il ne dit jamais les mêmes choses sur les mêmes sujets (c'est un sophiste, remarquerait Socrate) ; les applaudissements des auditeurs et les éloges des journalistes récompensent ce brillant orateur (cf. *Stades*, SV3 VII, p. 17/OC IX, p. 11-12) ; le conférencier comme son auditoire sont soumis aux exigence du temps. De façon analogue, dans la chrétienté géographique, le prêtre, plus attentif à plaire à ses ouailles qu'à leur ouvrir le Royaume de Dieu, satisfait « les exigences humaines ou ce qu'on désigne comme les exigences du temps » (*Discours chrétiens*, 3e partie, SV3 XIII, p. 158/OC XV, p. 157). Commentant « le concept de la chrétienté établie », Anti-Climacus souligne que « nous sommes tous des chrétiens » exactement au sens où « nous tous sommes des êtres humains » (*EC*, SV3 XVI, p. 202/OC XVII, p. 190). Souscrire aux exigences du temps, c'est opter à tort pour la chrétienté au détriment de la christianité [Voir *supra* Christianisme].

** Deux remarquables exemples kierkegaardiens montrent comment on peut vaincre l'exigence du temps. Il s'agit du *Compte rendu littéraire* (30 mars 1846) et de *La crise et une crise dans la vie d'une actrice* (24-27 juillet 1848). Le *Compte rendu littéraire* exprime l'admiration de Kierkegaard envers Thomasine Gyllembourg (1773-1856), célèbre romancière danoise qui sut durant toute sa vie d'écrivain rester fidèle à soi et à l'idée qu'elle se faisait de son œuvre,

manifestant ainsi une belle exigence sans commune mesure avec les misérables exigences du temps. Ni le génie ni le talent ni la virtuosité, souligne Kierkegaard, ne font la qualité d'une production. La possibilité de créer une œuvre « est plutôt la rétribution que le dieu a octroyée à l'auteur quand celui-ci, étant parvenu une seconde fois à la maturité, a conquis de l'éternel dans une conception de la vie » (*CRL*, SV3 XIV, p. 18/OC VIII, p. 139). Rien n'est alors au service de l'humanité *en masse*, rien ne répond à l'exigence vantarde de l'évanescente actualité, mais sont mises en avant « les déterminations religieuses décisives, qui sont précisément celles de l'individualité (*Individualitet*) et de la singularité (*Enkelthed*) » (*CRL*, SV3 XIV, p. 23/OC VIII, p. 145). Des conclusions très proches se déduisent d'un examen du théâtre où intervient cette fois Johanne Luise Heiberg (1812-1890), à qui *La crise et une crise dans la vie d'une actrice* rend un vibrant hommage. Le « temps est le dialectique qui vient du dehors » (*CVA*, SV3 XIV, p. 120/OC XV, p. 301). En obéissant à l'idée, la grande actrice combat cette dialectique purement extérieure. Une telle actrice, dont la génialité ne relève pas de déterminations naturelles, entretient un rapport dialectique avec l'idée elle se rapporte à la même idée *pour la seconde fois et à la seconde puissance*. Parce que, au lieu d'être un répéter quantitatif, cette seconde fois comporte une *répétition-reprise* selon une élévation qualitative en puissance, l'actrice obtient de réaliser l'idée. Dans ce cas s'opère une métamorphose (cf. *CVA*, SV3 XIV, p. 119-124/OC XV, p. 301-306) qui ne résulte pas de la perfectibilité directe quantitative car cette métamorphose est une transfiguration impliquant un saut qualitatif par lequel la réalité n'est ni identiquement réitérée ni anéantie au profit d'une réalité autre, mais se trouve maintenue tout en étant transformée en profondeur.

*** Prisonnière d'une pseudo-objectivité professorale, notre époque cherche en aveugle son salut dans l'accumulation de connaissances livresques et la multiplication factice de publications vite écrites. Johan Ludvig Heiberg (1791-1860) fut l'un de ces trop savants lecteurs qui passèrent sans transition de l'état d'étudiant à celui de professeur. Il est inutile de raconter, tant il est célèbre grâce au

compte rendu qu'en donne le *Post-Scriptum aux Miettes*, le miracle-mirage spéculatif de ce fameux matin de Pâques à Hambourg où Heiberg se convertit au Système, accédant au hégélianisme au moment même où il était, ce faisant, victime des exigences du temps (cette année-là, non seulement était en train de s'affirmer la renommée de Hegel mais encore la date de Pâques coïncidait avec le 1er avril). Refusant de participer à la confusion de l'époque, les pseudonymes kierkegaardiens s'abstiennent d'enseigner (d'où leur goût pour l'opuscule, le fragment, les miettes). Prétention professorale creuse d'un côté, brochure tonique de l'autre. Mélange suspect de religion et de spéculation dans un cas, séparation de la foi et de la philosophie solidement maintenue dans l'autre cas. Rhétorique séduisante et fourbe ou bien silence habité par l'esprit. Savoir en trompe-l'œil ou bien *autopsie* de la foi (selon une expression des *Miettes*). Tour de prestidigitation ou bien miracle. Faux prophète laïc prêchant aux individus cultivés une encyclopédie des sciences philosophiques ou bien apôtre appelé d'en haut à une mission dont la signification est universelle. Tartufferie livresque ou bien Promesse du Livre. Chrétienté officielle ou bien christianisme-christianité. Climacus fait observer que si « l'individu (*Individ*) se rapportait sans plus, directement, au développement de l'esprit-de-l'être-humain, il en résulterait alors que dans chaque génération il naîtrait seulement des exemplaires défectueux d'êtres humains. Mais il y a pourtant bien de la différence entre une génération d'êtres humains et un banc de harengs » (SV3 X, p. 48/OC XI, p. 46). S'opposent là deux conceptions de l'humanité. L'une, réductrice, confond humanité avec espèce et ancre le temps dans un passé que l'exigence du temps ressentie comme crise de société s'acharne en vain à dépasser pour l'accomplir ; elle replie l'idée de Dieu sur celle du genre humain au lieu d'inscrire l'histoire de l'humanité dans le dessein de Dieu. L'autre, éclairant l'humanité à la lumière de sa vocation divine, n'oublie jamais que la temporalité est porteuse d'avenir (anticipation de l'éternité) en tant qu'elle donne aux êtres humains l'occasion de ratifier à chaque instant de leur histoire cette Incarnation de l'infini dans le fini qui s'effectua paradoxalement une

fois pour toutes et pour toujours ; car c'est seulement pour de tels individus-singuliers (qui ne sont pas des harengs) et dans une telle histoire de l'humanité (qui n'est pas l'espèce humaine dans son essentialité) qu'idéalité et réalité s'harmonisent par l'effectuation d'une répétition-reprise qui, ne se confondant pas avec l'aliénation-reprise d'un déjà-là, est élévation (à la fois fidèle et inventive) à la seconde puissance, métamorphose dialectique de la réalité en effectivité. À tous les *Docents* Kierkegaard reproche de vouloir faire surgir du temps l'éternel ou de l'éternel le temps, autrement dit de confondre absolu et relatif. L'attitude salubre consiste à préférer à cette exigence du temps *le temps de l'exigence*, un temps rigoureux qui, se sachant provisoire, sait dans cette précarité même formuler l'exigence du persister dans le temps (cf. *ŒA*, SV3 XII, p. 131/OC XIV, p. 121), justement parce que la temporalité ne doit sa persistance qu'à la relation dynamique qu'elle entretient avec l'éternité comme plénitude du temps. On ne peut satisfaire les exigences de Dieu avec celles du temps ; on ne peut à la fois pratiquer l'art difficile de devenir un individu-singulier accédant à la béatitude éternelle et s'intégrer *massivement* dans une procession systématique ; on ne peut opter simultanément pour la vérité et pour une culture récitante on ne peut à la fois se placer du côté de l'éthique et du côté de l'histoire mondiale érigée en juge suprême. Que chacun engage donc toutes ses forces à vouloir l'Éthique (*det Ethiske*). Ce vouloir l'Éthique n'est pas une chimère parce que Dieu demeure inchangé, même s'il devait par là ne pas satisfaire les exigences du temps (cf. *Quatre discours édifiants* du 31 août 1844, SV3 IV, p. 347/OC VI, p. 358).

Génie [*Genie*]

* Les définitions du *génie* et de l'*apôtre* aident à situer la sphère de l'esthétique et celle du religieux-chrétien. Ces définitions sont énoncées en toute clarté dans un lumineux petit texte publié en 1849, *Sur la différence entre un génie et un apôtre*.

** Le génie sort positivement de l'ordinaire anticipant l'avenir, il le fait apercevoir à tous les hommes qui ne sont pas des génies. Le génie échappe à son époque au sens où, dépassant dans la durée ses contemporains, il les projette vers un avenir (*à venir*) qu'ils ne connaissent pas encore ou tardent à reconnaître. Toutefois, étant seulement hors des normes auxquelles ses contemporains immédiats se réfèrent, le génie n'est pas définitivement hors norme s'il échappe incontestablement à son époque (cette caractéristique étant incluse dans sa définition), il n'échappe nullement à l'immanence comme telle mais s'y inscrit tout entier. La différence par laquelle le génie en tant que personnalité géniale impose son originalité, sa qualité spécifique, reste donc relative. Elle n'a de signification qu'en tant qu'elle est destinée à s'effacer ultérieurement.

*** On ne doit pas confondre un fait *étonnant* (si inespéré, si inattendu, si humainement inédit soit-il) et ce que Kierkegaard appelle le *fait paradoxal* — celui-ci ne relevant en rien du domaine esthétique mais se définissant par rapport au christianisme-christianité. À la foi chrétienne n'ont accès ni l'entendement ni le génie. Contrairement à ce que font sophistiquement une théologie dévoyée et une science spéculative trop sûre de soi, il importe de ne jamais mélanger *téléologie esthétique immanente* et *téléologie religieuse-paradoxale* (cf. *DGA*, SV3 XV, p. 62-64/OC XVI, p. 160-162). Il est indispensable de respecter une conceptualité distinguant le temporel et l'éternel, le fini et l'infini, l'humain et le divin, l'intellectualité et la spiritualité, l'esthétique et le religieux, ou encore l'ordinaire (*l'individu quelconque* [« quelconque » n'étant pas péjoratif]), l'exceptionnel (*le génie*) et l'extraordinaire (*l'apôtre*). C'est seulement en s'aidant d'une telle conceptualité qu'on peut déployer une dialectique philosophique qui ne se réduise pas à du bavardage.

Héros tragique [*tragisk Helt*]

* Par l'étude du *héros tragique* on se donne les moyens de poser deux questions kierkegaardiennes majeures : 1) la question des

frontières du stade éthique ; 2) la question de la spécificité du geste religieux en tant qu'il diffère d'un geste éthique aussi bien que d'un geste esthétique. On trouve donc ici dessinés en filigrane les stades (esthétique, éthique, religieux). Dans *Crainte et tremblement* sont présentés (cf. *CrT*, SV3 V, p. 51-62/OC V, p. 146-158) plusieurs cas tragiques de sacrifice d'un enfant par son père sacrifice d'Iphigénie par Agamemnon (voir Euripide, *Iphigénie à Aulis*) ; fille de Jephté sacrifiée par son père (voir dans l'Ancien Testament le *Livre des Juges*) sacrifice par Brutus de son fils (voir Tite-Live, *Histoire romaine*, II, 5). Agamemnon, Brutus ou Jephté, chacun dans sa double dimension privée et publique, sont des héros tragiques en eux le père et le chef, l'individu et la collectivité se heurtent avec une égale légitimité ; le principe de la collectivité l'emporte sur le principe individuel, mais sans ruiner en son fondement ce principe. C'est pourquoi il y a tragédie aucun des deux principes que réunit en sa personne le héros tragique n'est condamné au profit de l'autre et pourtant ils se livrent une lutte à mort d'où ni l'un ni l'autre ne sortira vainqueur. On constate que Kierkegaard a fort bien lu la *Poétique* d'Aristote et les *Leçons sur l'esthétique* de Hegel et qu'il sait s'en servir tout en développant une pensée parfaitement neuve.

** Lorsqu'il répond à l'appel de Dieu l'invitant à sacrifier son fils sur le mont Moriyya, Abraham est-il par rapport à Isaac comme Brutus par rapport à son fils, Agamemnon par rapport à sa fille, Jephté par rapport à la sienne ? Assurément non. Premièrement, le héros tragique accomplit son geste assassin au profit d'une communauté socio-politique ; mais c'est sans finalité socio-politique qu'Abraham conduit Isaac vers le lieu du sacrifice. Deuxièmement, la souffrance du héros tragique est perçue par la collectivité humaine au profit de laquelle il tue, et elle ne manque pas de le plaindre ; Abraham, au contraire, est contraint, dans l'accomplissement de son dessein criminel, de s'exclure du groupe humain qui est le sien il ne peut être compris par aucun individu humain (ni son épouse, ni son fils, ni personne d'autre). Troisièmement, Abraham est privé de toute possibilité de justifier humainement son geste devant les hommes il est condamné au silence ; mais le héros tragique dispose d'arguments

pour expliquer sa situation personnelle et sa position politique (la tragédie est d'abord, en ce sens, un discours et met en scène des arguments ; elle est également l'exposition théâtrale des paroles de ceux qui sollicitent le héros tragique, lui répondent, l'invitent à accepter son sort, pleurent avec lui). Quatrièmement, le héros tragique est solitaire sans être isolé par son caractère exceptionnel, il peut faire horreur aux autres hommes, mais cette horreur même souligne indirectement qu'il est un homme au milieu des autres ; Abraham est radicalement isolé (coupé de tous les autres hommes) sans être à proprement parler seul (car il est *devant* Dieu). Cinquièmement, ces héros tragiques tuent leur enfant — même si cela n'advient que par le biais d'une représentation sur les planches d'un théâtre — et ils ont à faire l'expérience du deuil, tandis que, au moment décisif, Dieu rend à Abraham son fils par un geste miraculeux ; cheminant vers le mont Moriyya, Abraham, il faut le souligner, n'a jamais douté qu'aurait lieu ce miracle.

*** Le héros tragique, en tant que *héros*, appartient à l'esthétique (toutefois n'importe quel héros esthétique n'est pas un héros tragique *stricto sensu*). Abraham, qui n'a rien d'un héros tragique, est *l'exception* relevant de la sphère religieuse. Cette opposition conceptuelle très importante obéit aux critères qui séparent le religieux de l'esthétique. Par exemple, le héros est intéressant, alors qu'Abraham n'est jamais intéressant (s'il tombait sous la catégorie de l'intéressant, il ne serait pas Abraham). Si, pour ce qui concerne l'issue miraculeuse du sacrifice d'Isaac, intervient bien quelque chose comme une réconciliation, celle-ci ne se confond nullement avec une conciliation. En effet, témoignant incontestablement d'une présence de l'absolu dans le sensible et l'être-là, elle témoigne aussi, irrécusablement, de ce que cette présence est celle d'une altérité paradoxale. La réconciliation n'est alors ni un accord ni un compromis entre parties contractantes, elle n'est pas non plus la résolution esthétique d'un conflit tragique, mais elle s'apparente à l'affirmation religieuse selon laquelle « celui qui apprend de Dieu, [celui-là] est confirmé dans l'homme intérieur. Donc, même s'il perdait tout, il gagnerait pourtant aussi tout » (3^{e} des *Trois discours*

édifiants du 16 octobre 1843, SV3 IV, p. 92/OC VI, p. 91). [Voir aussi *infra* Suspension téléologique de l'Éthique].

Instant [*Øieblik*]

* Il y a chez Kierkegaard deux perspectives bien différentes concernant l'instant l'une traite de l'instant dans son rapport au temps (au plan de l'immanence) l'autre conçoit l'instant comme intersection vivante entre le temps et l'éternité (en référence à l'Incarnation selon le christianisme). Il est important de ne pas confondre l'instant au sens 1 (expression parmi d'autres de la finitude) et l'instant au sens 2 (expression de la rencontre féconde de l'infini et du fini, du divin et de l'humain — c'est-à-dire l'instant comme « plénitude du temps »). L'instant au sens 1 est abstrait, il s'inscrit dans une lecture réductrice du temps comme séparé de l'être. Kierkegaard renvoie au *Parménide* de Platon à propos des difficultés théoriques concernant la participation de l'Un au temps. Dans ce contexte, l'instant est un maintenant aussitôt aboli auquel succède un autre maintenant tout aussi passager. L'instant se confond ici avec le soudain (*to exaiphnès* en grec chez Platon, *det Pludselige* en danois chez Kierkegaard), le ponctuel, l'insécable temporel, « l'atome de temps ». (Sur tout ceci, voir surtout *Le concept d'angoisse* et ne pas manquer de lire la grande note consacrée dans cet ouvrage à l'instant platonicien cf. *CA*, SV3 VI, p. 171-173/OC VII, p. 182-184). Conçu ainsi, l'instant renvoie au temps comme non-être, il montre que temps et être ne s'accordent pas. — Très différemment, l'instant au sens 2 est concret, il postule une lecture ouverte du temps comme temporalité concrète parce qu'il implique la présence de l'éternel au cœur du temps. C'est dans les *Miettes philosophiques* (1844) ainsi que dans le *Post-Scriptum aux Miettes* (1846) qu'on trouve les analyses les plus démonstratives concernant la conception kierkegaardienne de l'instant au sens 1 et au sens 2, ces deux sens s'organisant en une dialectique des stades qui va de l'esthétique (où le temps, éprouvé comme illusoirement concret, déçoit) à l'éthico-religieux (expérience de la concrétude temporelle qui, sans être « plénitude du temps », s'y rapporte qualitativement).

** La réflexion de Kierkegaard sur l'instant lui permet en outre de penser l'esthétique comme production artistique, création poétique et jouissance esthétique, mais aussi plus largement comme *art de faire de sa vie un art*. L'esthéticien privilégie l'instant au sens 1 (temps discontinu, labile, évanescent) au détriment de l'instant au sens 2 ; sempiternellement en quête de l'intéressant, avide du sensationnel ou à l'affût de l'inquiétante étrangeté, l'esthéticien se spécialise en situations piquantes et en occasions rares, qu'il sait habilement provoquer. *L'alternative* (1re partie) ou les *Stades sur le chemin de la vie* en offrent de multiples illustrations. Conçu comme une collection de *kairos* précieux, d'instants rompant avec la quotidienneté banale, le temps se limite à une succession d'épisodes intéressants sans acquérir la consistance d'une temporalité éthique et spirituelle (celle-ci relevant de l'instant au sens 2).

*** La distinction entre instant au sens 1 et instant au sens 2 a une fonction double, philosophique et polémique. Elle contribue à spécifier les époques et les sphères. L'instant au sens 1 renvoie aux pensées de l'Antiquité, au paganisme, à un discours commandé par l'idée d'essence intemporelle plutôt qu'à un respect de la temporalité comme milieu authentiquement humain. L'instant au sens 2 implique le christianisme, la modernité, la dimension de l'historique, l'hypothèse selon laquelle le devenir est capable d'accepter et d'assumer l'événement, le neuf, la décision, la liberté. L'instant au sens 1 s'analyse sur le terrain de la logique et de la phénoménologie, l'instant au sens 2 se dit dans le langage éthique et éthico-religieux. Au plan polémique, Kierkegaard rabat (sans les confondre) le savoir spéculatif moderne sur la pensée antique en considérant que la spéculation moderne — malgré ses références explicites à l'histoire, à la liberté, à l'infini, au négatif, à la synthèse du temporel et de l'éternel — ne produit pas de l'instant une conception autre que celle de l'instant au sens 1. Enfin, à partir de ce diptyque conceptuel concernant l'instant, on aperçoit les raisons pour lesquelles, lors de son attaque de 1855 contre l'Église établie, Kierkegaard intitule son intervention publique *L'instant*. Quand Kierkegaard affirme qu'il *n'écrit pas pour l'instant*, cela signifie qu'il pense faire une œuvre

solide, durable, au lieu d'écrire à la manière des journalistes ou des auteurs de feuilletons qui visent la rentabilité immédiate, le succès, la production quantitative évaluée en nombre de pages et au poids du papier ; il refuse alors de se plier aux exigences sophistiques de l'instant au sens 1. Lorsqu'il publie *L'instant* afin de dénoncer les impostures de la chrétienté contemporaine (victime sans en être toujours consciente de l'instant au sens 1), il en appelle à l'instant au sens 2 contre l'instant au sens 1.

Ironie [*Ironi*]

* La question de l'ironie est centrale chez Kierkegaard. Définir l'ironie suppose d'être au clair sur les relations entre idéel et réel, subjectivité et objectivité, sur les rapports que la modernité entretient avec l'Antiquité, sur la question de la vérité et des modalités directes et indirectes par lesquelles cette vérité se communique. Cette énumération sommaire suffit à montrer que la question de l'ironie est, conformément au statut même de l'ironie, plus difficile qu'elle n'en a l'air on indiquera ici quelques pistes. *Première mise en garde* Ne pas sous-estimer le fait que l'ironiste ne joue jamais avec les significations dans le but de mystifier définitivement son interlocuteur. D'une part, l'ironiste est respectueux de la vérité plaidant le faux en vue du vrai, l'ironiste ne jongle avec le langage que parce qu'il a confiance en lui. D'autre part, l'ironiste s'adresse à des individus qu'il suppose aptes à corriger la distorsion ironique, à rétablir le vrai implicitement présent [Voir aussi *infra* Signe-de-la-contradiction]. L'ironiste n'est ni un schizophrène ni un pervers ni un masochiste. — *Deuxième mise en garde* Ne pas se contenter de dire que, dans la théorie kierkegaardienne des stades (ou des sphères), l'ironie est à la charnière de l'esthétique et de l'éthique, tandis que l'humour se trouve aux confins de l'éthique et du religieux. Pour donner à cette double articulation toute sa portée, il faut avoir exploré les vastes implications d'une pareille géographie des stades. Avant d'observer l'ironie et l'humour, on étudiera donc les stades eux-mêmes en prenant en considération la spécificité respective de l'esthétique, de l'éthique, du religieux. Et on rappellera, en guise de

repères commodes, que Socrate (le Socrate historique plutôt que celui des dialogues platoniciens) est le référent kierkegaardien majeur en matière d'ironie, tandis que Jean-Paul Richter (1763-1825) ou, plus sûrement, J. G. Hamann (1730-1788) sont des modèles d'humour. *Troisième mise en garde* Une étude du concept d'ironie reste vouée à la superficialité tant qu'on n'a pas compris que Kierkegaard, portant sur Hegel un regard indiscutablement critique mais le lisant avec attention et pertinence, s'appuie sur les *Leçons d'esthétique*, les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, les *Principes de la philosophie du droit* (démonstration de ceci dans H. Politis, *Le discours philosophique selon Kierkegaard*, *Doctorat d'État*, Sorbonne [Paris-1], 1993, chap. 5 et 6, p. 333-510). Kierkegaard n'évoque pas une ironie intemporelle, il la conçoit à partir de développements historiques et socioculturels. De ce point de vue on doit s'intéresser à l'ironie socratique (fondatrice du geste même de l'interrogation philosophique) et à l'ironie romantique (expression exacerbée du sujet pensant qui, cherchant à échapper tantôt poétiquement tantôt spéculativement à sa situation de créature, tente de s'instaurer en créateur de son propre monde).

** La critique par Kierkegaard de l'ironie romantique est extrêmement fructueuse. En maîtriser les arguments permet d'éviter de confondre Kierkegaard avec un Romantique (ce qu'il n'est en aucun cas, même s'il connaît bien, comme on le constate en lisant *L'alternative* ou les *Stades*, les techniques d'écriture et les présupposés idéologiques des Romantiques). Dans la 2e partie du *Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* (1841), Kierkegaard examine l'ironie moderne de F. Schlegel (1772-1829), le célèbre auteur du roman *Lucinde* (1799), ainsi que celle de L. Tieck (1773-1853) et celle de K. W F. Solger (1780-1819). Non seulement Kierkegaard juge que Schlegel s'enlise dans l'irréel, mais encore, généralisant sa critique, il insiste sur l'incapacité de tout le romantisme à saisir l'effectivité en voulant (avec raison) dénoncer une réalité mesquine, l'écrivain romantique finit (à tort) par fuir l'être-là ; il se prétend moderne mais, s'isolant en un mouvement

rétrograde, il valorise nostalgiquement le passé. L'auteur de *Lucinde* ne parvient pas à proposer des déterminations supérieures viables. L'amour réciproque de Julius et Lucinde est condamné à reproduire indéfiniment « ce qu'on pourrait appeler l'instant éternel de la jouissance, une infinité qui n'est en rien l'infinité et qui, en tant que telle, est non poétique » (*CI*, SV3 I, p. 308/OC II, p. 272). L'ironie romantique a un rôle pédagogique puisqu'elle fustige le prosaïsme bourgeois et invite à avancer sur le chemin de la vie, mais elle n'accède pas à la réalité et s'achève en somnambulisme parce qu'elle confond l'idéal avec la fausse éternité poétique. Solger est meilleur philosophe que Schlegel mais il n'échappe pas non plus aux critiques de Kierkegaard, qui lui reproche surtout de manquer du concept de création et du concept corrélatif de réconciliation.

*** Selon Kierkegaard, le moment socratique correspond à la découverte de la subjectivité négatrice abstraite (*réflexivité*) qui anéantit un à un les phénomènes, tandis que l'ironie romantique correspond à l'invention de la négativité à la seconde puissance (*réflexivité de la réflexivité*) qui détruit non tel ou tel phénomène mais l'être-là entier. Kierkegaard remercie (nullement ironiquement !) Hegel d'avoir souligné la valeur philosophique de l'ironie socratique et montré l'échec spéculatif de l'ironie romantique. Il souscrit à la définition hégélienne de l'ironie comme *négativité infinie absolue* Hegel dénonce la tendance du sujet ironique à déréaliser la réalité, à ne se rapporter qu'à soi, avec cette conséquence de faire s'évanouir ce soi avec tout le reste. C'est sur la base de cet accord avec Hegel que Kierkegaard se sépare de lui parce qu'il redoute que, dans un cadre spéculatif, l'ironie se transforme malgré elle en facteur de médiation entraînant à terme sa suppression-conservation au sein du Système. Dans la perspective kierkegaardienne, on tire des leçons du mauvais usage romantique de l'ironie et, tout autant, du mauvais emploi hégélien du négatif. Dès lors, on n'opère pas un dépassement de l'ironie sur le mode d'une rectification-relève des significations, mais on va chercher l'humour par-delà l'ironie et *ailleurs*. Ce déplacement (qui n'est pas dépassement) de l'ironie en direction de l'humour scande une manière

de penser inédite — celle au nom de laquelle Kierkegaard produit son œuvre — qui bouleverse les relations entre langage et vérité, entre idéalité et réalité, entre infini et fini, entre être et sujet.

Médiation [*Mediation*]

* Dans la *Science de la logique*, Hegel affirme que le concept d'*Aufhebung* est l'un des plus importants de la philosophie, « une détermination-fondamentale qui revient absolument partout, dont il faut saisir le sens de façon déterminée, et qu'il faut en particulier différencier du néant. [...] Le néant est l'*immédiat* ; un sursumé en revanche est un *médiatisé*, il est le non-étant, mais comme *résultat* qui est sorti d'un être. Par conséquent il a *encore en lui* la *détermination dont il provient. Sursumer* a dans le langage ce double sens il signifie équivalemment conserver, *maintenir*, et faire cesser, *mettre un terme* » (t. 1, livre I [*L'être*], éd. de 1812, trad. Labarrière et Jarczyk, Paris, 1972, p. 81). Dans le *Post-Scriptum aux Miettes*, Kierkegaard répond à Hegel « Je sais bien que le mot *aufheben* a dans la langue allemande des significations différentes et même contraires ; on a rappelé suffisamment souvent à propos de ce mot qu'il peut signifier à la fois *tollere* et *conservare*. Je ne sais pas si le mot danois *ophæve* admet quelque ambiguïté mais ce que je sais, c'est que nos philosophes danois-allemands l'utilisent comme le mot allemand. Maintenant si, pour ce qui concerne un mot, c'est une bonne qualité qu'il puisse signifier une chose et son contraire, je ne le sais pas ; mais celui qui veut s'exprimer avec exactitude évite volontiers l'emploi d'un pareil terme dans les endroits décisifs. On a une expression simple, populaire, pour signifier humoristiquement l'impossible avoir la bouche pleine de farine et souffler en même temps c'est quasiment ce tour de prestidigitation que fait la spéculation en usant d'un mot qui signifie une chose et son contraire. Afin de désigner très ouvertement que la spéculation ne sait dire rien de décisif, elle-même utilise un mot aussi ambigu que celui-là pour désigner la sorte de compréhension qu'est la compréhension spéculative » (*P-S*, SV3 IX, p. 185/OC X, p. 206-207). Kierkegaard ne se contente pas de voir dans l'*Aufhebung* un des concepts les plus

importants de la philosophie (pour reprendre la référence hégélienne citée) mais il en fait le fondement de la philosophie systématique « si l'on abandonne la médiation, on abandonne la spéculation » (*Alt*, SV3 III, p. 163/OC IV, p. 158) car « la médiation est assurément l'idée de la spéculation » (*P-S*, SV3 X, p. 72/OC XI, p. 73). Selon Kierkegaard, tout mouvement résultant d'une médiation spéculative est illusoire ; prétendre introduire la médiation (comme médiation des contraires) dans l'être pur est inepte car là où règne l'identité, il n'y a aucune place pour le mouvement, donc nulle place pour la médiation.

** Au mieux, la médiation confronte, remanie et rénove des contraires relatifs. Kierkegaard reprend l'exemple donné par Hegel dans la *Science de la logique* à propos de Parménide et Héraclite (cf. *P-S*, SV3 X, p. 72-73/OC XI, p. 74). On met bien en relief ce qui sépare Kierkegaard de Hegel en comparant cet extrait du *Post-Scriptum* à la remarque de Hegel que voici « Parménide tout d'abord avait énoncé la pensée simple *de l'être pur* comme l'absolu et comme unique vérité, et [...] avec l'enthousiasme pur du penser qui se saisit pour la première fois dans son abstraction absolue *seul l'être est, et le néant n'est pas du tout.* — Le profond *Héraclite*, contre cette abstraction simple et unilatérale, fit ressortir le concept total et plus élevé du devenir, et dit *l'être est aussi peu que le néant*, ou encore tout *coule*, ce qui veut dire que tout est *devenir* » (*Science de la logique*, t. 1, livre I, déjà cité, p. 60). Or, Kierkegaard choisit de commenter non le contenu de ces analyses consacrées à Parménide et à Héraclite, mais leur forme c'est à bon droit que Hegel rapproche les deux penseurs parce que, malgré la dissemblance entre leurs doctrines, il n'y a pas entre elles hétérogénéité radicale mais elles se situent sur le même plan. Cette mise en rapport dialectique de doctrines opposées opère une médiation relative, non une médiation absolue « Ainsi lorsque la spéculation médiatise entre la doctrine des Éléates et la doctrine d'Héraclite, cela peut alors être tout à fait correct ; car la doctrine des Éléates ne se rapporte pas comme un contraire à la spéculation mais est elle-même spéculative, et pareillement la doctrine d'Héraclite » (*P-S*, SV3 X, p. 72-73/OC XI,

p. 74). Johannes Climacus insiste sur les conditions de l'opération de médiation toute médiation spéculative, quoiqu'elle prétende agir entre des contraires absolus (des contradictoires), ce qui est la condition d'un mouvement susceptible de produire de la nouveauté dans la réalité, ne parvient — au mieux ! — qu'à concilier des contraires relatifs. Mais lorsque « l'un des deux contraires est la spéculation même, que l'autre est un contraire par rapport à la spéculation, et qu'il y a médiation, et que la médiation est assurément l'idée de la spéculation, alors c'est un mouvement illusoire [...], puisque la force opérant la conciliation est la spéculation même (c'est-à-dire son idée, laquelle est la médiation) » (*P-S*, SV3 X, p. 72/OC XI, p. 73).

*** Dans *La répétition*, Constantin Constantius utilise cette même référence hégélienne à Héraclite et Parménide. Opposant répétition-reprise à médiation, Constantius affirme que ce n'est pas la médiation mais la répétition-reprise qui explique convenablement le différend des Éléates et d'Héraclite. Et il avance l'hypothèse que l'examen des doctrines éléatique et héraclitéenne permet de faire échec à la philosophie hégélienne (*Rép*, SV3 V, p. 130/OC V, p. 20). D'abord, la stratégie kierkegaardienne antisystématique oppose concept à concept la répétition-reprise ruine la médiation. Ensuite, au lieu d'accepter l'hypothèse hégélienne selon laquelle les philosophes grecs devraient être intégrés dans un développement historico-philosophique qui les dépasserait en les expliquant, il convient, selon Kierkegaard, de regarder vers eux afin de profiter plus judicieusement des enseignements qu'ils nous ont légués. Cette démarche (qui ne consiste nullement à *retourner aux* Grecs en deçà de la modernité mais qui *se tourne vers* eux pour chercher auprès d'eux les conditions d'élaboration d'une pensée très différente de la leur tout en étant digne d'elle) apparaît comme spécialement pertinente quand on pose la question principielle du *mouvement*. La spéculation hégélienne trahit Parménide ou Héraclite en les tirant à elle. Mais Héraclite et Parménide aident à comprendre en quoi est fallacieuse la démarche hégélienne.

* Dans sa *Phénoménologie de l'esprit* Hegel, parlant du travail du négatif, dit que l'esprit ne conquiert sa vérité qu'en se retrouvant soi-même dans le déchirement absolu. Du point de vue de Kierkegaard, qui connaît bien la *Phénoménologie* hégélienne, mort et esprit véritable sont également indissociables. Seul l'esprit, précisément parce qu'il est esprit, c'est-à-dire éternellement vivant, peut redouter la mort et l'affronter comme lieu et expérience intenable de la contradiction insoluble entre fini et infini, sensible et intelligible, corps et âme, temps et éternité l'esprit « ne peut pas mourir, et pourtant il doit attendre, car le corps doit assurément mourir » (*CA*, SV3 VI, p. 180, n. 1/OC VII, p. 191, n. *). Anciens et modernes ne perçoivent pas cette contradiction de façon analogue. Kierkegaard se plaît à recourir à un opuscule important de G. E. Lessing (1729-1781), *Comment les Anciens représentaient la Mort* (1769). Lessing y insiste sur le fait que, les Anciens présentant mythologiquement la Mort comme sœur du Sommeil, la mort humaine perd ainsi tout caractère hideux ou repoussant. Spécialement dans la sculpture [Ne pas oublier ici la distinction fondamentale posée par Lessing dans son *Laocoon* (1766) entre production plastique et production poétique], la mort prend les traits d'un génie adolescent, ailé, méditatif, à la beauté sereine [Se référer ici aux analyses de J. J. Winckelmann (1717-1768) concernant les sculptures antiques]. Selon Lessing, si le sommeil exprime la vie *provisoirement suspendue*, la mort est le sommeil extrême, un sommeil à la seconde puissance, la vie *indéfiniment suspendue*. Dans ce cas il n'y a pas différence radicale entre sommeil et mort mais identité essentielle, le sommeil et la mort servant de miroir l'un à l'autre. Kierkegaard, ou plutôt son pseudonyme Vigilius Haufniensis, l'auteur du *Concept d'angoisse* (1844), puise dans ce texte de Lessing quelques-uns des éléments majeurs de sa propre réflexion sur l'esprit devant la mort « Qu'on lise le beau traité de Lessing concernant la manière dont l'art antique représentait la mort on ne pourra nier qu'on est ému d'une rassurante mélancolie par l'image de ce génie dormant, ou en considérant la belle solennité avec laquelle le génie de la mort incline sa tête et

éteint le flambeau. Il y a, si l'on veut, quelque chose d'indescriptiblement engageant et tentant dans le fait de se confier à un pareil guide, c'est apaisant comme un souvenir dans lequel il n'y a rien dont on se souvienne. Mais, d'autre part, ce n'est pourtant guère rassurant de suivre ce guide muet ; car il ne cache rien, sa silhouette n'est en rien un incognito, tel qu'il est, telle est la mort, et par là c'en est fini. Une mélancolie insondable gît dans le fait que ce génie, avec son amicale silhouette, s'incline sur le mourant et, du souffle de son dernier baiser, éteint la dernière étincelle de vie, tandis que le vécu s'est déjà évanoui peu à peu et que la mort est restée là comme le secret qui, lui-même inexpliqué, a expliqué que la vie tout entière était un jeu [...]. Mais c'est là que réside aussi le mutisme de l'anéantissement le tout était seulement un jeu d'enfant et maintenant le jeu est fini » (*CA*, SV3 VI, p. 180, n. 1/OC VII, p. 192, n. *).

** La représentation antique de la mort et du sommeil traités en jumeaux ôte à la mort tout caractère dramatique. Symétriquement, elle empêche de penser le temps comme temporalité puisqu'il est réduit à une succession d'instants abstraitement interchangeables. L'art antique, dans sa dimension privilégiée d'art plastique (cf. aussi Hegel, *Cours d'esthétique*), illustre ce temps qui, réduit à une succession ponctuelle saisie dans la dimension de l'immanence, ne renvoie qu'à lui-même, ne recèle aucune énigme spirituelle, ne sous-entend nul mystère. Au contraire, prenant la mort au sérieux, la conception moderne de l'esprit oblige à penser le temps comme histoire (individuelle et collective) où chaque minute compte pour de bon (cf. *Sur une tombe*, 3e des *Trois discours sur des circonstances supposées*, 29 avril 1845, SV3 VI, p. 296-323/OC VIII, p. 61-89). Chez Lessing Kierkegaard trouve une pensée des frontières qui l'aide à mieux comprendre la signification chrétienne (et moderne) de la mort. Cette signification chrétienne de la mort, Kierkegaard, par la voix du pseudonyme Anti-Climacus, la commente dans un ouvrage dont le titre a été stupidement traduit en français par *Traité du désespoir*, alors qu'il s'agit d'un magnifique et stupéfiant traité de l'espérance, son titre original authentique (*Sygdommen til Døden*) renvoyant à la formulation de l'Évangile (Jean XI, 4) selon laquelle

cette maladie n'est pas à la mort cf. *La maladie à la mort* (1849 SV3 XV, p. 65-180/OC XVI, p. 163-285.

*** À la fin du 2e chapitre du *Concept d'angoisse* Vigiliu Haufniensis, comparant culture antique grecque et christianité pou ce qui concerne l'esprit, le sensible, le corps, la sexualité, affirm qu'on gagne à suivre la conception chrétienne plutôt que la pensé grecque on perd cette sérénité mélancoliquement érotique qu caractérise l'Antiquité mais on acquiert une détermination de l'espri inconnue des Grecs. C'est donc en termes de gain ou de victoire e non de perte nostalgique qu'on doit concevoir le concep kierkegaardien de l'esprit. Ce gain ne va pas sans une expérience d'abord douloureusement négative c'est en se découvrant pécheu que l'individu s'appréhende véritablement comme esprit, mais sur le mode d'une tâche à accomplir et non comme s'il s'agissait d'un éta donné. S'impose alors dans toute sa concrétude la dimension temporelle, que les Anciens ne percevaient qu'abstraitement. Le 3e chapitre du *Concept d'angoisse* s'interroge sur les concepts corrélatifs d'instant et de passage « C'est seulement avec le christianisme que la sensibilité, la temporalité, l'instant viennent à compréhension, précisément parce que c'est seulement avec lui que l'éternité devient essentielle » (*CA*, SV3 VI, p. 173, fin de la note 2/OC VII, p. 184, fin de la note **). Mais cette éternité essentielle (au sens d'indispensable) n'appartient pas, pour ce qui concerne l'homme, au registre de la pure essence, parce que l'être humain est une synthèse de temporel et d'éternel. Le paganisme ignore une telle conception des rapports dynamiques de la temporalité et de l'éternité (cf. *CA*, SV3 VI, p. 176, n. 1/OC VII, p. 187, n. *). Kierkegaard, se réclamant de Lessing, fait comprendre pourquoi la conscience moderne n'est pas satisfaite par la calme représentation païenne de la mort. L'instant au sens chrétien (et moderne) du terme est tout le contraire de l'instant atomistique des Anciens, il est rencontre du temps et de l'éternel à la fine pointe de la synthèse portée par l'esprit (cf. surtout *MM*, SV3 XV, p. 73-74/OC XVI, p. 171-172). [Pour plus d'informations sur les thèmes ici esquissés, voir H. Politis, *Le*

discours philosophique selon Kierkegaard, *Doctorat d'État*, 1993, chap. 11].

Pathétique [*det Pathetiske* (le pathétique) ; *Pathos*]

* *Premièrement* Kierkegaard, tout en s'efforçant de faire reconnaître la dimension pathétique présente non seulement dans la vie humaine mais encore dans le fonctionnement de la pensée [Voir *infra* Penseur abstrait], distingue plusieurs formes de pathétique n'ayant pas même valeur ni même fonction « Le pathos esthétique s'exprime dans la parole et peut en sa vérité signifier que l'individu (*Individ*) s'absente de soi-même pour se perdre dans l'idée, tandis que le pathos existentiel surgit grâce au fait que l'idée se rapporte à l'existence de l'individu en la régénérant » (*PS*, SV3 X, p. 82/OC XI, p. 83). L'esthétiquement pathétique n'est pas l'existentiellement pathétique tout pathos n'est pas existentiel, loin de là. Cette précision permet d'éviter de confondre le religieux avec l'esthétique. *Deuxièmement*, Kierkegaard insiste sur le fait que le pathétique ne prend sa juste portée que strictement corrélé au dialectique [Voir *supra* Dialectique]. Pris tout seul, le pathos est incomplet et peut même devenir nuisible.

** On commencera à comprendre à quoi servent chez Kierkegaard ces distinctions primordiales en examinant la façon dont il parle de F. H. Jacobi (1743-1819). Il y a, au début des *Stades sur le chemin de la vie*, une appréciation favorable concernant Jacobi. Celui-ci « parle de la terreur de se penser soi-même immortel » (*Sta*, SV3 VII, p. 16/OC IX, p. 10). C'est une allusion à un récit de Jacobi témoignant d'une expérience métaphysique terrifiante (dit-il) qu'il fit dans sa jeunesse. Pour s'en délivrer il inventa, à l'âge adulte, un remède « J'avais besoin d'une vérité qui ne fût pas ma créature, mais dont moi, je fusse la créature. Elle devait remplir mon vide, apporter de la lumière dans la nuit environnante, briller comme le jour devant et en moi ainsi que j'en trouvais la promesse en mon être intime » (Lettre de Jacobi à F. Köppen, 1803). Dans la perspective de Jacobi, l'infini cesse de susciter l'effroi quand on se le représente comme un

être infini, une cause agissante douée de volonté. Du point de vue de Johannes Climacus dans le *Post-Scriptum* (où Jacobi est évoqué plus longuement que dans les *Stades*), la conviction passionnée de Jacob est bien trop immédiate pour être chrétienne Jacobi confond gravement *foi* et *croyance* ; il s'imagine que sa croyance est foi. Sa conception de la religion est intéressante dans la mesure où elle s'oppose nettement à la spéculation (Jacobi voit en Spinoza le philosophe le plus radical qui soit et, à partir de cette assertion, il propose un choix qui, d'après lui, n'admet nul 3e terme ou bien la pensée de Spinoza ou bien celle de Jacobi lui-même !). Mais, justement, la conviction religieuse de Jacobi reste « intéressante », il y a en elle un facteur esthétique qui fausse l'accès au christianisme (à la christianité) parce qu'elle fait la part trop belle au subjectivisme et à l'imaginaire. Jacobi postule que sa doctrine « est le "vrai rationalisme" De fait, personne avant lui ne l'avait entendu ainsi. On eût plutôt reconnu là le contraire du rationalisme. C'est dans sa conception de la raison que Jacobi se montre le plus franchement mystique » (L. Lévy-Bruhl, *La philosophie de Jacobi*, Paris, 1894, p. 247). Kierkegaard refuse sans compromis possible la « perception immédiate de l'absolu par ce sens *sui generis* que Jacobi appelle tantôt sentiment, tantôt raison, tantôt instinct » (Lévy-Bruhl, *ibid.*, p. 246).

*** Jacobi est également l'inventeur d'un mouvement pathétique, un *salto mortale* qu'il présente comme une acrobatie, une culbute, un acte plutôt qu'un discours (cf. Jacobi, *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, trad. J.-J. Anstett, Paris, 1946, p. 75-299). Dans une célèbre lettre à J. Neeb (30 mai 1817), Jacobi décrit ainsi son saut : « Il n'est pas question, pour moi [Jacobi], de se précipiter la tête la première, du haut d'un rocher, dans un abîme ; — mais bien de se lancer, en partant de la surface du sol, de faire un tour complet sur soi-même (c'est un saut périlleux), par dessus les rochers et l'abîme, et de se retrouver sain et sauf sur ses pieds, debout, de l'autre côté » (cf. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 245). Pourquoi, lorsqu'il s'agit de rompre avec l'immanence et d'affirmer le saut dans la foi comme saut qualitatif [Voir *infra* Saut], Kierkegaard en appelle-t-il au

se laisse pas penser » (*P-S*, SV3 IX, p. 86/OC X, p. 95) puisqu s'agit de prendre une décision en vertu de l'absurde. Climacus ju assez sévèrement le comportement de Jacobi vis-à-vis de Lessin parce qu'il a analysé dans les *Miettes philosophiques*, d'une pa quels rapports un chrétien peut entretenir avec la vérité et, d'aut part, quelles relations un être humain peut avoir avec un autre êt humain quant à la communication de cette vérité. Jacobi articule m plusieurs données fondamentales. Son *salto mortale* représente u « acte de subjectivation par rapport à l'objectivité de Spinoza, [n'est] pas le passage de l'éternel à l'historique » (*P-S*, SV3 I p. 86/OC X, p. 95). De même que Jacobi oppose deux forme d'éternité, l'une personnelle, l'autre spinoziste, sans poser la questio plus pertinente selon Climacus, du passage de l'éternel l'historique — question qui est à la fois celle de Lessing et celle de *Miettes* —, de même les interlocuteurs (Jacobi et Lessing) d dialogue que Jacobi restitue par écrit, pensent en des lieux théorique différents et leurs positions ne sont nullement symétrique [Précisions concernant tout ceci dans H. Politis, *Doctorat d'Éta* 1993, chap. 11].

Penseur abstrait [*den abstrakte Tænker* (le penseur abstrait) ; *den abstrakte Tænkning* (le penser abstrait)]

* Le penser abstrait est *sub specie aeterni* (cf. *P-S*, SV3 X, p. 9/OC XI, p. 1). Sa position est fausse du fait qu'il se maintien unilatéralement dans l'intemporel (excluant le temps). On pense abstraitement quand on met entre parenthèses l'élément du temps, quand on échappe fictivement à la temporalité et à la finitude, quand on les élimine par une opération intellectuelle pour ne considérer que l'éternité (entendue ici comme essence intemporelle immuable). Penser *abstraitement* implique cette *abstraction*, cette coupure, cette séparation, ce clivage, cette cassure qui consiste à sectionner les liens reliant le temps à l'éternel. Aussi la pensée abstrayante s'occupe-t-elle principalement de l'immortalité qu'elle démontre en confondant indûment immortalité et éternité si l'on appelle éternité ce non-temps où se déploie la pensée (cf. *P-S*, SV3 X, p. 10/OC XI, p. 2),

rationalisme polémique de Lessing plus volontiers qu'à l'enthousiasme éloquent de Jacobi ? Faisant cela, Kierkegaard n'a pourtant pas perdu l'esprit ; il n'est pas non plus ironique. Certes, Jacobi croit en Dieu et plaide pour une cause personnelle du monde. La sympathie de Climacus ne devrait-elle pas aller vers lui ? Or, si le *Post-Scriptum* complimente Jacobi pour sa noblesse d'esprit et son enthousiasme, de tels éloges sont vite atténués car, selon Climacus, l'éloquence et l'enthousiasme sont porteurs de défauts intrinsèques. L'éloquence tend au verbiage. De surcroît Jacobi cherche à persuader, à entraîner l'adhésion. Il éprouve le « besoin d'être compris par d'autres penseurs » (*P-S*, SV3 IX, p. 86/OC X, p. 94). Quand ils conversent en juillet 1780 à Wolfenbüttel, Lessing, en bon ironiste socratique qu'il est, désamorce la charge dramatique des propos de Jacobi. Un sourire tout juste esquissé, une formule incisive, un silence suspensif de l'ironiste en disent plus long que le noble enthousiasme à visée persuasive. Selon Kierkegaard, il ne faut pas mélanger conviction pathétique de sauter (Jacobi) et saut pathético-dialectique dans la foi (saut paradoxal). Le saut kierkegaardien se fonde sur la décision et non sur la persuasion, il n'intervient pas avant la rationalité (ou contre elle de manière immédiate) mais après elle. Jacobi qui souhaite, sans succès, guider Lessing vers ce qu'il tient pour la vérité, mêle des domaines séparés, brouille les perspectives et ignore la « dialectique de l'infinité » (cf. *P-S*, SV3 IX, p. 86/OC X, p. 95). Se retournant en son contraire, la volonté d'enseigner le saut se transforme en obstacle au saut paradoxal. Lessing rejette l'hypothèse même du saut (contre Jacobi, Lessing s'affirme spinoziste), mais sa position fait percevoir indirectement trois caractéristiques du saut paradoxal il exige la solitude ; c'est un acte qui relève de la décision il mobilise la dialectique. « Ici on voit excellemment l'ironie de Lessing, qui sait probablement que lorsqu'on a à sauter, on doit être suffisamment seul en cela, et seul aussi s'il s'agit de comprendre correctement que c'est une impossibilité » (*P-S*, SV3 IX, p. 87/OC X, p. 96-97). En récusant le pathétique, en s'isolant par l'ironie, Lessing met l'accent sur ce qui échappe à Jacobi le saut a partie liée avec « ce qui précisément ne

immortalité et éternité sont en effet identiques. Ce qui discrédite la pensée abstraite, c'est qu'elle ne cherche pas à se rapporter dialectiquement *par la pensée* à *ce qui n'est pas de l'ordre de la pensée*. Elle se dit capable de tout expliquer mais elle s'illusionne et se vante puisqu'elle n'affronte jamais ce que Kierkegaard appelle *la difficulté* : relier par un acte de pensée des champs hétérogènes tout en se sachant situé par l'exercice même de la pensée dans un seul de ces champs. Demeurant dans l'identité à soi, le penser abstrait souffre d'une évidente incomplétude. Sa force apparente (sa prétendue immortalité) cache une grande faiblesse.

** Ce penser abstrait est, malgré tout, celui d'un être humain vivant en train de penser. Qu'advient-il de cet homme (« le penseur abstrait ») ? Il vit scindé, coupé en deux moitiés qui ne s'unifient jamais. Le penseur abstrait est une essence double (*et Dobbelt-Væsen*) ; il est dédoublé mais également, par l'effet de cette scission, déconnecté du réel. Kierkegaard, qui a lu *L'essence du christianisme* (1841), sait avec Feuerbach que l'être humain aliène son essence en la projetant en un Autre imaginaire. [Le Dieu de Kierkegaard n'est pas le Dieu de Feuerbach mais les analyses de Feuerbach sont précieuses aux yeux de Kierkegaard car elles montrent ce que sont une idéologie et une conception aliénante de la religion]. Par une moitié de lui-même, le penseur abstrait s'identifie à la pensée pure, c'est-à-dire une essence (*Væsen*) fantastique qui se meut dans l'être transparent de l'abstraction, et cette transparence est considérée à tort par le penseur abstrait comme ce qu'il y a de plus haut. L'autre moitié de lui-même (ce résidu qu'est la vie personnelle du penseur hors de la pensée pure) est « une parfois triste silhouette-de-professeur dont cette essence abstraite se décharge en la déposant loin de soi, tout comme l'on dépose une canne loin de soi » (*P-S*, SV3 X, p. 10/OC XI, p. 2). Pour illustrer cette situation insolite, on peut songer au conte d'Andersen intitulé *L'ombre* (1847) un homme laisse son ombre s'affranchir peu à peu ; devenue autonome, l'ombre se fait passer mensongèrement pour l'homme lui-même, réussit à l'éliminer et prend sa place. Kierkegaard compare plutôt le penseur abstrait à une dentellière pauvre : celle-ci aussi produit de somptueuses

dentelles auxquelles son humble vie ne ressemble guère mais la dentellière a une supériorité sur le penseur abstrait elle ne prétend en rien entretenir des rapports avec la pensée pure. Au triste penseur abstrait il ne reste plus que la silhouette d'un homme en chair et en os, il est une ombre chinoise aux contours plats projetés sur un mur. La pensée pure jouissant d'une immortalité abstraite ne se préoccupe pas du désir que peut éprouver un être humain de devenir éternel en participant concrètement à une éternité viable vitalement. La pensée pure n'a certes pas les moyens de se préoccuper de l'être humain comme tel et elle ne soupçonne même pas qu'il y a là un problème. C'est en ce sens que l'abstraction est désintéressée.

*** D'où deux conséquences majeures. *Premièrement* Le penseur abstrait ne s'est pas compris lui-même, il ne se connaît pas. Il n'a pas compris le rapport du penser à l'existence (cf. *P-S*, SV3 X, p. 11/OC XI, p. 3). Pour lui, le fait d'être un penseur diffère radicalement du fait d'être un individu humain. Sa pensée n'est finalement que la prestation esthétique d'un talent (celui-ci fût-il génial). *Deuxièmement* Un renversement de perspective s'opère. On avait commencé par examiner le penseur pur à partir de la pensée pure ; on s'aperçoit maintenant qu'il faut considérer leurs relations dans l'autre sens, en allant non de la pensée vers le penseur mais du penseur vers la pensée, car c'est le penseur abstrait qui s'illusionne en élaborant la fantaisie de l'être pur. Intervient alors le comique (au lieu du sérieux) et le psychologique (au lieu de l'ontologie). La pensée pure apparaît désormais comme une curiosité psychologique, un mécanisme pathologique qui sécrète une abstraction fantastique, l'être pur. À propos du penseur pur, Kierkegaard associe souvent deux métaphores polémiques, celle de la ventriloquie et celle de l'enseignement doctrinaire en vase clos qui se boucle sur soi sans geste de communication ni présence d'un tiers. Le penseur abstrait professe que le penser est plus haut que le pathos [Voir *supra* Pathétique], mais ceci est professé par un penseur sans pathos qui ignore ce dont il parle... Comme c'est comique ! La réduplication et l'appropriation lui sont étrangères. C'est pourquoi sa parole, loin d'être la parole vive d'un individu présent, est l'écho assourdi d'une

voix lointaine ou encore un discours ventriloque. Ce n'est que la parole d'un homme absorbé par sa cérébralité. Kierkegaard s'amuse à évoquer un libraire de Copenhague, si distrait qu'il en venait, paraît-il, à poser cette bizarre question « Est-ce bien moi qui parle ? ». Pour ne pas risquer de ressembler comiquement à ce libraire distrait ou au penseur abstrait, on sera attentif à éviter le grave contresens consistant à identifier toute forme de pensée avec la pensée abstraite hostile au penser abstrait, Kierkegaard ne manque jamais de donner sa pleine valeur dynamique à la pensée quand celle-ci, tout en connaissant ses limites et en les respectant, fait l'effort de se rapporter paradoxalement à ce qui n'est pas elle et qu'elle sait différent d'elle. [Voir aussi *infra* Saut ; Système].

Religiosité A/Religiosité B [*Religieusitet A ; Religieusitet B*]

* Le *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, rédigé par le pseudonyme Johannes Climacus, insiste sur la distinction entre le religieux A et le religieux B. Le religieux A comprend toute forme de religiosité à partir du moment où celle-ci inclut l'engagement personnel et pathétique. À ce compte, Socrate, lorsqu'il se réfère à son démon (*daimôn*) ou quand il renvoie à la réminiscence pour expliquer que chacun a à retrouver en lui-même les Idées que son âme a contemplées autrefois, serait un représentant (nullement le seul, mais un bon représentant) du religieux A — celui-ci appartenant encore au registre de l'immanence. La religiosité A suppose que l'être humain cherche en soi-même d'abord l'éternité, cette dimension étant inscrite en lui, de telle sorte qu'il n'y a pas ici d'élément qualitatif nouveau ou différent qui intervienne et soit à rencontrer. Au contraire, la religiosité B (c'est-à-dire le religieux spécifiquement chrétien, du point de vue de Kierkegaard) implique non seulement le mouvement pathétique mais encore le mouvement dialectique [Voir *supra* Dialectique ; Pathétique]. Qu'elle ait besoin du dialectique, signifie qu'elle a à faire à un élément d'altérité absolue, étrange et étrangère. Le religieux B est une rencontre — non pas une synthèse mais vraiment une rencontre — paradoxale du

champ de l'immanence avec celui de la transcendance, un heurt paradoxal de la finitude et de l'infini, du relatif et de l'absolu (cf. par exemple André Clair, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, 1976, p. 290-298). Et cette collision paradoxale de la finitude et de l'infini se produit *dans le fini*, ce qui accentue la difficulté.

** C'est cette religiosité B (explorée déjà par Climacus) qu'Anti-Climacus, l'auteur pseudonyme de *L'école du christianisme* (ou *Entraînement [personnellement engagé] dans la direction du devenir-chrétien* ou *Introduction dynamique à la christianité*) et de *La maladie à la mort*, va plus spécialement étudier. Le problème de Climacus et celui d'Anti-Climacus concernent complémentairement la question du devenir-chrétien. Ne se définissant pas comme chrétien, Climacus, l'auteur des *Miettes philosophiques* et du *Post-Scriptum aux Miettes*, choisit de déployer à propos du devenir-chrétien une réflexion qu'il désigne, dans les *Miettes*, comme abstraite, algébrique, abrégée ; non pas *comment devenir chrétien ?* — mais *quelles sont les conditions du devenir-chrétien ?* (Climacus s'interroge sur la christianité comme configuration spécifique). Anti-Climacus est, pour ainsi dire, de l'autre côté du miroir et il apporte la solution au problème posé par Climacus. Anti-Climacus « est caractérisé comme chrétien au plus haut point. Ce caractère est explicitement affirmé dans le sous-titre de *La Maladie à la Mort* "un exposé psychologique et chrétien pour l'édification et le réveil" » (A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe*, p. 193).

*** Ni *La maladie à la mort* ni *L'école du christianisme* ne sont, à proprement parler, des discours édifiants ; il ne s'agit pas pour Anti-Climacus d'édifier ici-maintenant mais d'esquisser des stades sur le chemin de l'édifiant, d'indiquer la direction de l'édification, d'écrire en vue d'édifier, après avoir réfléchi aux obstacles à l'édification et aux conditions dans lesquelles se pose la question de l'édification. Jamais sectaire, Kierkegaard est même plutôt celui à qui l'on peut sans crainte faire appel quand on a à lutter contre des menaces d'enrôlement sectaire. André Clair rappelle que dans sa

Phénoménologie de l'esprit Hegel, blâmant les excès romantiques, considère l'édifiant comme ce dont il faut grandement se méfier car peuvent y être absents « le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif » (cf. *Pseudonymie et paradoxe*, p. 196). Pour Hegel, l'édifiant est ce à quoi l'on doit vouloir échapper, c'est la fadeur du sentiment et c'est ce qui n'est pas susceptible d'être repris dialectiquement car, dans l'édification telle que la conçoit Hegel, il n'y a pas de négativité à l'œuvre. Kierkegaard, quand il publie des discours édifiants signés de son propre nom, ou quand il fait intervenir le pseudonyme Anti-Climacus, ce chrétien authentique rédigeant des discours à visée édifiante, répond à Hegel et relève (sans *Aufhebung* !) le défi en montrant que l'édifiant n'a nullement cette fadeur. Chez Kierkegaard, l'édifiant n'est jamais lénifiant.

Saut [*Spring*]

* Dans une note de travail pour les *Miettes philosophiques*, Kierkegaard écrit « Lessing emploie le mot *saut* que ce soit comme une expression ou comme une pensée est indifférent, je le comprends comme une pensée » (*Pap.* V B 1, 3 <1844>. Et cf. par exemple Jacques Colette, *Histoire et Absolu*, Paris, 1972, p. 161). Johannes Climacus dans les *Miettes* et le *Post-Scriptum aux Miettes*, mais aussi Johannes de Silentio dans *Crainte et tremblement* développent la conception kierkegaardienne du saut qualitatif sur laquelle se joue, en grande partie, la position originale de Kierkegaard *et* par rapport à la philosophie *et* par rapport au christianisme. Cette position, très différente de celle de Lessing, lui doit beaucoup. Dans l'opuscule intitulé *Sur la preuve de l'esprit et de la puissance* (1777) par référence à la 1re Épître aux Corinthiens de l'apôtre Paul, Lessing refuse d'aller par extrapolation du contingent au rationnel, de *sauter* de vérités historiques à des conclusions métaphysiques. Le fait et le droit appartiennent à des ordres distincts. Entre l'historique et le métaphysique il y a, insiste Lessing, « un fossé infranchissable pour quiconque veut d'abord obéir à la raison ». La formulation de Lessing est justement célèbre « Si aucune vérité historique ne peut être démontrée, rien non plus ne peut être

démontré par l'intermédiaire d'une vérité historique. En d'autres termes Des vérités historiques contingentes ne peuvent jamais devenir la preuve de vérités rationnelles nécessaires » (traduction inédite Philippe Godet, 1993). Résumant l'argumentation principale contenue dans *Sur la preuve de l'esprit et de la puissance*, Johannes Climacus écrit « Lessing a dit [...] que des vérités historiques contingentes ne peuvent jamais devenir preuve pour des vérités-de-raison éternelles ; et aussi [...] que le passage par lequel on veut construire une vérité éternelle sur une information historique, est un saut » (*P-S*, SV3 IX, p. 80/OC X, p. 88 [une grave erreur ici dans OC X ; je rétablis le texte original danois]).

** Loin de résoudre les problèmes liés à l'historicité (valeur épistémologique du témoignage, valeur ontologique du fait historique, valeur religieuse de la conviction rapportée à l'idée de révélation), Lessing choisit de les accentuer il ne cherche aucunement à combler le fossé ; il travaille au contraire à le creuser, à l'élargir (cf. *P-S*, SV3 IX, p. 85/OC X, p. 94). Lessing adopte ainsi une attitude critique, ironique, que Johannes Climacus juge tout à fait digne de Socrate. Les commentateurs ont souvent tendance à minimiser le rôle joué par Lessing dans la formation de la problématique kierkegaardienne parce qu'ils se méprennent sur l'idée que Kierkegaard a de la rationalité Kierkegaard admire que Lessing fasse de sa raison un usage réflexif et critique (la rationalité qu'il promeut n'est pas dogmatique et elle n'est pas non plus spéculative). Lessing est toujours d'abord celui qui interroge et s'interroge, socratiquement, sans tricher sur les postulats ni sur les conséquences de son discours. Kierkegaard lui rend un bel hommage en disant (nullement ironiquement mais tout à fait laudativement) qu'il le tient pour cet auteur moderne remarquable qui, en plein XVIII^{e} siècle, se montre capable de penser comme un Grec de l'Antiquité.

*** Dans le cas d'un fossé à sauter (ou non), Kierkegaard prolonge en sens inverse les analyses de Lessing. Kierkegaard-Climacus, ne perdant jamais de vue la pure sagesse humaine — d'où la fiction poétique-algébrique des *Miettes* —, s'interroge sur les limites de cette

sagesse et maintient la place de la foi en postulant que la puissance de l'esprit en tant qu'esprit l'emporte sur cette sagesse (cf. Paul, 1 Co II, 1-5). Quels termes strictement humains et donc philosophiques indiqueront le lieu de rupture avec l'immanence ? Comment résoudre la vraie difficulté soulevée par Lessing sans en venir à combler arbitrairement le fossé qu'il a si intelligemment creusé ? La solution géniale inventée par Climacus creuse à son tour un fossé (celui que commentent les *Miettes philosophiques*). Mais ce fossé inédit, s'il emprunte plusieurs de ses caractéristiques au « vilain fossé » de Lessing, en modifie tellement les contours qu'il bouleverse la dynamique du saut qui devient, sous la plume de Kierkegaard et de ses pseudonymes, un *saut qualitatif* engageant l'individu-singulier pour l'éternité dans sa décision de faire confiance à la grâce. Kierkegaard réplique ainsi magnifiquement à Lessing (à qui Climacus adresse un long remerciement non ironique dans le *Post-Scriptum*). Aux difficultés théoriques et pratiques formulées par Lessing (qui refuse de sauter de l'histoire contingente à la vérité rationnelle nécessaire), Kierkegaard apporte des solutions qui sortent assurément du cadre posé par Lessing. Par rapport à la problématique personnelle de Lessing (1729-1781) qui dans sa vie comme dans son œuvre pose toujours davantage le primat de l'immanence [Lire surtout *L'éducation du genre humain*, 1780], il s'agit bien évidemment de réponses fortement divergentes ne cachant pas l'immense risque du saut, Kierkegaard invite toutefois à sauter dans la foi par une compréhension de l'histoire telle que l'éternel s'incarne en elle et y vit. Mais ces réponses de Kierkegaard à Lessing ne sont jamais inamicales parce qu'elles sont appelées par le questionnement dont Lessing est l'auteur, et Kierkegaard ne manque jamais de reconnaître vigoureusement sa dette envers lui — non seulement quant au saut mais encore à propos d'autres clarifications conceptuelles. [Développements sur le rapport de Kierkegaard à Lessing pour ce qui concerne les problématiques du saut dans Henri-Bernard Vergote, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Paris, 1982, ainsi que Hélène Politis, *Le discours*

philosophique selon Kierkegaard, *Doctorat d'État*, Sorbonne [Paris-1], 1993, chap. 11, p. 869-975].

Signe/Signe-de-la-contradiction [*Tegn* (signe) ; *Modsigelsens Tegn* (signe-de-la-contradiction)]

* Dans *L'école du christianisme*, Kierkegaard ou plutôt son pseudonyme Anti-Climacus analyse la notion de signe. « Un signe est l'immédiateté niée ou l'être autre différent de l'être premier. N'est pas dit par là que le signe n'est pas immédiatement quelque chose mais qu'il est un signe, et que ce qu'il est comme signe, il ne l'est pas immédiatement, ou bien [encore] il n'est pas, comme signe, l'immédiat qu'il est » (*EC*, SV3 XVI, p. 122/OC XVII, p. 114). Ce que perçoit quiconque regarde, par exemple, une bouée sur l'eau, ce n'est pas la bouée car ce qui se montre empiriquement est seulement un objet flottant (bâton, morceau de caoutchouc, liège). Le signe n'est jamais directement signe. D'où un risque d'erreur et même de mystification « le signe est seulement pour celui qui sait que c'est un signe, et au sens le plus fort seulement pour celui qui sait ce qu'il signifie ; pour tout autre, le signe est ce qu'il est immédiatement » (*ibid.*). Il y a un décalage irréductible entre la perception et le savoir. Aucun passage direct n'est offert de la perception de l'objet au savoir du signe. Le repérage, même s'il paraît facile et instantané, ne s'effectue que parce que sont déjà à l'œuvre la détermination-de-réflexion et le travail de la pensée.

** Or, il peut y avoir *un signe dans le signe*. On définira alors une catégorie spéciale de signe, que Kierkegaard appelle (*EC*, SV3 XVI, p. 122/OC XVII, p. 115) signe-de-la-contradiction. Ce signe-ci exprime une contradiction, il se donne pour le contraire de ce qu'il est. En règle générale il y a dans le signe décalage entre perception et savoir mais, dans le cas présent, la vérité du signe s'oppose contradictoirement à ce que le signe montre [Voir aussi *supra* Ironie]. Cela rend le signe essentiellement équivoque, incertain (et non pas simplement équivoque ou incertain par l'effet normal de l'articulation de l'intellection sur la perception). Or c'est entre l'infini

et le fini, entre Dieu et un être humain particulier, que la contradiction est la plus extrême. « L'Homme-Dieu est un "signe" » (*EC*, SV3 XVI, p. 122/OC XVII, p. 114) et ce signe-ci est suprêmement signe de contradiction (cf. Luc II, 34). Homme-Dieu, le Christ est celui en qui la vérité s'oppose à l'apparence. L'apparaître du signe christique est le contraire de son être. Dans son immédiateté, Jésus est un homme d'humble condition (ici, on peut se référer à la figure du serviteur esquissée dans les *Miettes philosophiques*) ; mais, en son être, il est Dieu. Tout au long de sa présence sur la terre, il est Dieu sous une forme non reconnaissable. *L'école du christianisme* insiste sur la notion d'incognito, développée aussi dans les *Miettes*. Dieu ne vit pas sa vie terrestre dans un incognito simple — tel celui du policier en civil qui réendosse à volonté son uniforme. Le Christ ne revêt pas un incognito partiel qu'il pourrait ponctuellement abandonner à n'importe quel moment du temps, mais il adopte ce qu'Anti-Climacus appelle l'incognito absolu (son incognito terrestre n'est jamais supprimé). L'incognito du signe-de-la-contradiction est continuellement maintenu avec la plus grande rigueur (cf. *EC*, SV3 XVI, p. 125/OC XVII, p. 117). Il n'y a aucun moyen humain de lever cet incognito de Dieu ayant pris forme humaine. Le signe-de-la-contradiction est alors doublement un signe. La foi intervient bien comme savoir du signe, mais ce savoir-ci doit venir d'un autre lieu que le savoir des codes normalement associés à la perception dans l'appréhension du signe simple. Réfléchissant à cela, on retrouve quelques thèmes majeurs des *Miettes* l'incognito, le paradoxe, la communication indirecte, l'idée selon laquelle même le contemporain historiquement le plus proche de l'événement christique a à s'en rendre chrétiennement contemporain [Voir *supra* Contemporanéité].

*** Il y a *paradoxe* parce qu'il y a rencontre de deux éléments radicalement étrangers l'un à l'autre (l'infini et le fini). Est paradoxale la rencontre de l'immanence avec la transcendance au sein même de l'immanence (ce qui, en bonne logique, est *absurde*). Le discours christique est qualitativement différent du discours socratique puisque cette parole neuve ne reconduit pas l'âme à un savoir

intemporel précieusement enfoui au fond d'elle-même qu'elle aurait à se remémorer, mais oblige l'individu humain à faire dans la finitude même et durant la temporalité l'épreuve d'une altérité qui est vraiment pour lui altérité, étant inextricablement ce qu'il y a de plus semblable à lui et de plus antinomique. C'est aussi cela, le travail philosophique effectué par Kierkegaard avoir creusé sans relâche, à la suite de Lessing surtout mais dans une perspective distincte de la sienne, toutes les difficultés concernant la foi dans sa relation au témoignage historique. Loin de chercher à conduire vers la foi (il souligne d'ailleurs qu'aucun être humain ne peut donner la foi à un autre), Kierkegaard passe son œuvre à alerter ses lecteurs, à lutter contre leur somnolence (l'un de ses pseudonymes est d'ailleurs Vigilius Haufniensis, le Veilleur [de nuit] de Copenhague, le Vigilant de Copenhague). Il traite ainsi le religieux comme un lieu, une expérience et un discours très étranges qui ne sont pas philosophiques au sens socratique du terme mais auxquels un philosophe peut cependant s'intéresser, à condition qu'il s'interroge avec vigilance sur les pouvoirs et les limites de la philosophie, et à condition qu'il soit honnête, c'est-à-dire modeste.

Suspension téléologique de l'Éthique [*teleologisk Suspension af det Ethiske*]

* Clarifiant les rapports complexes du général, du particulier et du singulier, le « Problème I » traité dans *Crainte et tremblement* permet de mieux comprendre le statut kierkegaardien de l'Éthique [Voir *supra* Éthique/Morale]. « Y a-t-il une suspension téléologique de l'Éthique ? » (*CrT*, SV3 V, p. 51-62/OC V, p. 146-158). Kierkegaard pose cette question à partir de la *Genèse* (22, 1-2 <*TOB*, p. 83>) « Dieu mit Abraham à l'épreuve et lui dit [...] "Prends ton fils, ton unique, Isaac, que tu aimes. Pars pour le pays de Moriyya et là, tu l'offriras en holocauste sur celle des montagnes que je t'indiquerai" ». *Crainte et tremblement* médite sur Abraham répondant à la convocation divine et *La répétition* analyse non pas ce qui se produit quand Dieu *redonne* son fils à Abraham, mais ce que signifie cette restitution. Loin d'être un meurtrier ordinaire, Abraham obéit à une

injonction divine. Le sacrifice d'Isaac n'est pas un simulacre même si à l'instant crucial un bélier est substitué à l'enfant en guise de victime. Qu'Isaac soit rendu à Abraham n'efface pas le geste de ce dernier il n'y a pas négation du geste sacrificiel mais restauration, réintégration (cf. *Rép*, SV3 V, p. 127/OC V, p. 16). C'est pourquoi Kierkegaard parle de *suspension téléologique* de l'Éthique, non de *suppression* de l'Éthique (beaucoup de lecteurs ne perçoivent que confusément cette distinction pourtant fondamentale suspendre *provisoirement* n'est pas supprimer *définitivement*).

** Ce « Problème I » se traduit aussi en termes philosophiques. Jusqu'où Hegel a-t-il raison ? En quel lieu, à quel moment, dans quelles conditions, en vue de quelles fins, doit-on abandonner la rationalité hégélienne ? Johannes de Silentio, l'auteur pseudonyme de *Crainte et tremblement*, répond sans équivoque « Hegel a raison lorsqu'il laisse l'homme dans le bien et la conscience-morale n'être déterminé que comme l'individu-singulier (*den Enkelte*), il a raison dans le fait de considérer cette détermination comme une "forme morale (*moralsk*) du mal" (cf. surtout *La philosophie du droit*), laquelle doit être supprimée dans la téléologie du vivre-éthiquement, de sorte que l'individu-singulier qui reste dans ce stade, ou bien pèche, ou bien se trouve dans le scrupule. Ce en quoi Hegel au contraire n'a pas raison, c'est de parler de la foi. [Hegel a] tort de ne pas protester hautement et distinctement contre le fait qu'Abraham jouit de gloire et d'honneur comme un père de la foi, tandis qu'il devrait être renvoyé au tribunal et banni comme un meurtrier » (*CrT*, SV3 V, p. 51-52/OC V, p. 147). Johannes de Silentio donne ici explicitement ses sources hégéliennes (*PPD*, 2e partie, 3e section, § 129-141, « Le bien et la conscience-morale »). On est alors très concrètement et cordialement convié au dialogue philosophique engagé avec Hegel par Kierkegaard [Voir aussi *supra* Éthique/Morale. Et voir *infra* Système]. Voici comment Johannes de Silentio résout le problème « La foi est en effet ce paradoxe que l'individu-singulier (*den Enkelte*) est plus haut que le général, pourtant, il faut le remarquer, de telle sorte que le mouvement se répète — que, par conséquent, après qu'il a été dans le général, il

s'isole à présent comme l'individu-singulier, comme plus haut que le général. Si ceci n'est pas la foi, alors Abraham est perdu » (*CrT*, SV3 V, p. 52/OC V, p. 147). Abraham doit subir l'épreuve du sacrifice de son fils durant la suspension téléologique de l'Éthique, mais Abraham n'est aucunement perdu. Il ne saurait tomber sous la critique hégélienne de la moralité abstraite. Abraham n'est pas un individu *particulier* opposé arbitrairement à la *généralité*, mais un *individu-singulier*.

*** Toute l'analyse du général (*det Almene*) telle qu'elle est menée dans le « Problème I » se comprend par référence double à la *Critique de la raison pratique* et aux *Principes de la philosophie du droit*. Cet examen fait apparaître comment Silentio souscrivant, par-delà la formulation kantienne de la moralité, au discours hégélien sur la vie-éthique, peut, en fonction même de cette référence et en s'appuyant rigoureusement sur elle, la récuser finalement au profit d'une *suspension* (kierkegaardienne) précédant une *répétition-reprise* (kierkegaardienne, elle aussi) qui n'est jamais une *médiation* (hégélienne). On ne doit pas manquer de rapprocher les deux citations suivantes « Médiation est un mot étranger, répétition-reprise (*Gjentagelse*) est un bel-et-bon mot danois, et je congratule la langue danoise d'avoir un terme philosophique » (*Rép*, SV3 V, p. 131/OC V, p. 20). « Ici se montre la nécessité d'une nouvelle catégorie pour comprendre Abraham » (*CrT*, SV3 V, p. 56/OC V, p. 151). Cette catégorie dialectique post-hégélienne est la *répétition-reprise* kierkegaardienne.

Système [*Systemet* (le Système <hégélien>)]

* Kierkegaard est hostile au Système hégélien — voilà bien l'un des clichés les plus fréquents de la sinistre vulgate kierkegaardienne. Au lieu de colporter paresseusement des affirmations éculées, il serait préférable de se demander *pourquoi* Kierkegaard critique (parfois en des termes extrêmement violents, c'est exact) le Système hégélien et *comment* il justifie sa critique. Kierkegaard a une connaissance approfondie de la pensée hégélienne, spécialement de la *Logique* (cf. Pascal Marignac, « La figure de Hegel dans le *Post-Scriptum* de

Kierkegaard », *Revue de l'enseignement philosophique*, Paris, avril-mai 1981, p. 3-23). Et Kierkegaard va droit à l'essentiel en désignant la *Science de la logique* comme la clef de voûte du hégélianisme. La discussion a pour enjeu les rapports de la pensée et de la réalité, du logique et de l'effectif. L'intermède central des *Miettes philosophiques* s'appuie, pour l'expliquer et la réfuter, sur cette proposition de la *Science de la logique* « Ainsi l'effectivité est-elle identique à soi-même dans ce qui est différent d'elle, la possibilité. [Entendue] comme cette identité, elle est nécessité » (Hegel, *Science de la logique*, t. 1, livre II [*La doctrine de l'essence*], éd. de 1812, trad. Labarrière et Jarczyk, Paris, 1976, p. 255). Pour l'auteur des *Miettes philosophiques*, la nécessité n'est aucunement unité de la possibilité et de l'effectivité (cf. H. Politis, *Doctorat d'État*, Sorbonne [Paris-1], 1993, chap. 9, p. 676-729). L'être de la possibilité diffère de celui de l'effectivité mais de cette différence ne peut pas résulter une unité qui serait de l'ordre de la nécessité, puisque cela supposerait de quitter le plan de l'être pour accéder au plan de l'essence vouloir changer le possible ou l'effectif en nécessaire, c'est les détruire en leur ôtant leurs déterminations propres. Formuler l'exigence d'« un système de l'être-là » (*et Tilværelsens System*) implique de traiter les êtres contingents comme s'il s'agissait d'êtres nécessaires. C'est cette hypocrisie ou cette inconséquence du « comme si » que dénonce Kierkegaard. Seul un être réel infini et éternel échappant par sa nature aux contraintes spatio-temporelles dispose d'un pareil système de l'être-là « L'être-là même est un système — pour Dieu, mais ne peut l'être pour aucun esprit existant » (*P-S*, SV3 IX, p. 101/OC X, p. 112). Il y a donc *un* penseur systématique, *et un seul*, mais Hegel, homme parmi les hommes, ne saurait prétendre — quelle que soit l'étendue de sa science spéculative — s'identifier à lui. Ce penseur systématique est « Celui qui est lui-même en dehors de l'être-là et pourtant dans l'être-là, Celui qui est enfermé en son éternité pour l'éternité et renferme pourtant en soi-même l'être-là — c'est Dieu » (*P-S*, SV3 IX, p. 102/OC X, p. 113. Et cf. A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe*, Paris, 1976, p. 60, ainsi que H.-B. Vergote, *Sens et répétition*, Paris, 1982, t. 2, p. 200).

** En complément de cette argumentation philosophique, Kierkegaard se sert contre le Système d'un riche arsenal d'armes polémiques. Par exemple, l'exigence de rationalité est délibérément déplacée par Kierkegaard du plan de la *connaissance* à celui de la *psychologie* l'activité rationnelle se voit alors transformée polémiquement en délire de l'imagination, en représentation illusoire très mal reliée à l'être-là. Kierkegaard renvoie l'exigence systématique au domaine du fantasme (au plan psychologique) ou à celui du fantastique (au plan esthétique). Il n'y a pas de médiations qui articuleraient réellement le « je » de l'individu empirique et le « Je » du sujet pur. Voilà pourquoi le sujet empirique, quand il joue (sérieusement, hélas !) à se prendre pour un sujet pur, ne profère que des mots creux (donc ne produit rien de réel). [Voir aussi *supra* Penseur abstrait].

*** L'antisystématisme de Kierkegaard n'est nullement un antihégélianisme primaire. D'habitude, les commentateurs ignorent ou gomment cet aveu de Johannes de Silentio, l'auteur pseudonyme de *Crainte et tremblement* « J'ai, quant à moi, mis suffisamment de temps à comprendre la philosophie hégélienne, je crois aussi ne l'avoir pas trop mal comprise ; j'ai assez de témérité pour penser que lorsque, en dépit des soins que j'y ai mis, je ne peux pas comprendre Hegel dans quelques passages, c'est que lui-même n'a pas été tout à fait clair. Tout cela, je le fais facilement, naturellement, ma tête n'en souffre pas » (*CrT*, SV3 V, p. 32/OC V, p. 126). De son côté, Johannes Climacus insiste sur le fait que « devenir hégélien est suspect, comprendre Hegel est le maximum » (*P-S*, SV3 X, p. 69, n. 1/OC XI, p. 70, n. *). Dans le *Post-Scriptum* encore, Johannes Climacus rend à Hegel l'hommage suivant, qui peut guider quiconque souhaite réfléchir sans tricher sur la relation de Kierkegaard à Hegel « Faire de Hegel un diseur de balivernes, cela doit être réservé à ses admirateurs un adversaire saura toujours l'honorer pour avoir voulu quelque chose de grand et ne l'avoir pas atteint » (*P-S*, SV3 IX, p. 93-94, n. 1/OC X, p. 104, n. — H.-B. Vergote a justement insisté sur l'importance de cette formulation).

Liste chronologique des textes mentionnés de Kierkegaard

(avec les titres complets, les dates de 1re parution, les noms des pseudonymes et les abréviations utilisées)

- 1841, ***CI*** — S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* [Thèse de philosophie], SV3 I, p. 59-331/OC II, p. 1-297.
- 1843, ***Alt*** — [Pas de nom d'auteur], *L'alternative* [*Ou bien - ou bien*], *Un fragment de vie édité par VICTOR EREMITA. Première partie contenant les Papiers de A*, SV3 II, p. 5-410/OC III, p. 1-412. *Deuxième partie contenant les Papiers de B, Lettres à A*, SV3 III, p. 5-324/OC IV, p. 1-317
- 1843, ***CrT*** — JOHANNES DE SILENTIO, *Crainte et tremblement. Lyrique dialectique*, SV3 V, p. 7-111/OC V, p. 97-209.
- 1843, ***Rép*** — CONSTANTIN CONSTANTIUS, *La répétition* [*La reprise*]. *Un essai en psychologie expérimentale*, SV3 V, p. 113-194/OC V, p. 1-96.
- 1844, ***Mi*** — JOHANNES CLIMACUS, *Miettes philosophiques ou une miette de philosophie*, SV3 VI, p. 7-99/OC VII, p. 1-103.
- 1844, ***CA*** — VIGILIUS HAUFNIENSIS, *Le concept d'angoisse. Une simple réflexion psychologiquement-démonstrative en direction du problème dogmatique traitant du péché originel*, SV3 VI, p. 101-240/OC VII, p. 105-258.
- 1844, ***4DE*** — S. KIERKEGAARD, *Quatre discours édifiants* [31 août 1844], SV3 IV, p. 259-352/OC VI, p. 265-363.

• 1845, ***ST***	S. KIERKEGAARD, *Sur une tombe*, SV3 VI, p. 296-323/OC VIII, p. 61-89.
• 1845, ***Sta***	[Pas de nom d'auteur], *Stades sur le chemin de la vie. Études par différents [intervenants], rassemblées, remises à l'imprimeur et publiées par* HILARIUS BOGBINDER, SV3 VII, p. 5-164 et SV3 VIII, p. 5-281/OC IX, p. 1-454.
• 1846, ***P-S***	JOHANNES CLIMACUS, *Post-Scriptum définitif non scientifique aux Miettes philosophiques. Écrit conjointement mimique-pathétique-dialectique, requête existentielle. Publié par* S. KIERKEGAARD, SV3 IX, p. 5-252/OC X, p. 1-279 ; et SV3 X, p. 3-289/OC XI, p. 1-306.
• 1846, ***CRL***	*Un compte rendu littéraire. Deux époques, Nouvelle par l'auteur de « Une histoire-de-tous-les-jours », publiée par J. L. Heiberg. Copenhague. Reitzel. 1845, compte rendu [rédigé] par* S. KIERKEGAARD, SV3 XIV, p. 7-102/OC VIII, p. 127-230.
• 1846-1847, ***LA***	S. KIERKEGAARD [ouvrage resté à l'état de papiers non publiés du vivant de Kierkegaard, sauf un bref extrait], *Le livre sur Adler, Pap.* VII 2 B 235, p. 3-230/OC XII, p. 1-227.
• 1847, ***ŒA***	S. KIERKEGAARD, *Les œuvres de l'amour. Quelques réflexions chrétiennes sous la forme de discours*, SV3 XII, p. 7-367/OC XIV, p. 1-357.
• 1848, ***CC***	S. KIERKEGAARD, *Pensées qui blessent par-derrière — pour l'édification. Conférences chrétiennes* [3e partie des *Discours chrétiens*], SV3 XIII, p. 155-231/OC XV, p. 153-230.
• 1848, ***CVA***	INTER ET INTER, *La crise et une crise dans la vie d'une actrice*, SV3 XIV, p. 103-124/OC XV, p. 283-306.
• 1849, ***DGA***	H. H., *Sur la différence entre un génie et un apôtre*, SV3 XV, p. 49-64/OC XVI, p. 145-162.

• 1849, ***MM***	ANTI-CLIMACUS, *La maladie à la mort. Un développement psychologique chrétien pour l'édification et le réveil publié par* S. KIERKEGAARD, SV3 XV, p. 65-180/OC XVI, p. 163-285.
• 1850, ***EC***	ANTI-CLIMACUS, *L'école du christianisme, [ouvrage] publié par* S. KIERKEGAARD, SV3 XVI, p. 5-242/OC XVII, p. 1-231.
• 1854-1855, ***AJ***	S. KIERKEGAARD, *Articles de journaux*, SV3 XIX, p. 7-88/OC XIX, p. 1-92.
• 1855, ***Inst***	S. KIERKEGAARD, *L'instant n° 1-10*, SV3 XIX, p. 89-330/OC XIX, p. 93-313.

Par ailleurs, le sigle TOB renvoie à *La Bible*, traduction œcuménique, édition intégrale, Paris et Villiers-le-Bel, Les éditions du Cerf/Société biblique française, 1994 [5e édition].

Note importante

Pour faciliter le repérage des références, je mentionne chaque fois simultanément la troisième édition danoise des *Samlede Værker* [= SV3] (Copenhague, Gyldendal, 20 volumes, 1962-1964) et les *Œuvres complètes* françaises [= OC] (traduction P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 20 volumes, 1966-1986). En ce qui concerne les *Papiers* de Kierkegaard (publiés au Danemark après sa mort), j'utilise l'édition danoise des *Papirer* [= *Pap.*] établie par P A. Heiberg, V Kuhr et E. Torsting (1909-1948) dans la réédition augmentée par N. Thulstrup et N. J. Cappelørn (Copenhague, Gyldendal, 22 volumes dont 3 d'index, 1968-1978).

Dans tous les cas (*Værker* et *Papirer*), la traduction proposée est la mienne, faite directement à partir du danois.

Sommaire

Alternative/Ou bien - ou bien 7
Apôtre 8
Chrétienté/Christianité/Christianisme 10
Contemporain/Contemporanéité 13
Dialectique 16
Éthique/Morale 18
Être-là/Existence/Vie 21
Exigence du temps 24
Génie 27
Héros tragique 28
Instant 31
Ironie 33
Médiation 36
Mort 39
Pathétique 42
Penseur abstrait 45
Religiosité A/Religiosité B 48
Saut 50
Signe/Signe-de-la-contradiction 53
Suspension téléologique de l'Éthique 55
Système 57

Aubin Imprimeur
LIGUGÉ, POITIERS

Achevé d'imprimer en mai 2002
N° d'impression L 63469
Dépôt légal mai 2002 / Imprimé en France