

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA LIBERTÉ DANS SON RAPPORT À L'AUTORITÉ
CHEZ SØREN KIERKEGAARD

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

SIMON BLOUIN

MARS 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier tous les parents, amis et professeurs qui m'ont, de près ou de loin, encouragé et soutenu pendant la rédaction de ce mémoire. Parmi eux ma conjointe, Martina Chumova, pour ses patientes relectures, mon collègue Alexandre Comeau, diplômé à la maîtrise en philosophie à l'UQAM, pour ses judicieux conseils et plusieurs informations d'ordre pratico-pratique, Jacques Aumètre, professeur au département de philosophie à l'UQAM, pour sa compréhension, son souci du détail et son honnêteté, ainsi que François Latraverse, Georges Leroux, Christian Saint-Germain et Marc Djaballah, professeurs au département de philosophie de l'UQAM, pour la pertinence de leurs critiques et leur rôle constructif au sein de mon jury. Et, en dernier lieu, remerciements à mon fils Jakob, qui me fournit une motivation supplémentaire pour terminer ce mémoire.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
 <u>INTRODUCTION</u>	
I. La problématique.....	1
II. Plan d'ensemble : de la liberté comme entre-deux à l'autorité du Bien.....	12
III. Concepts particuliers au corpus kierkegaardien.....	13
- Stades de l'existence.....	14
- Pseudonymie et notions de communication.....	20
 <u>PREMIER CHAPITRE</u>	
L'EXISTENTIEL DANS LA QUESTION DU PÉCHÉ.....	23
1.1 Le péché comme négatif : l'immanentisation de la transcendance.....	24
- Le péché comme « position ».....	25
- Perfectibilité supposée du christianisme.....	28
- La théologie, science du transcendant, s'est dénaturée au contact du hégélianisme, science du « rythme immanent du concept ».....	30
1.2 Le devenir non quantitatif : fruit de la dialectique de la liberté.....	32
- Le mouvement comme passage d'une qualité à une autre.....	33
- L'éthique et le devenir nécessaire.....	37
1.2.1 Le quantitatif correspond au devenir nécessaire, le qualitatif au devenir au sens strict, lequel est un « devenir autre ».....	42
- L'immanence et le quantitatif.....	43
- Dialectique de la liberté comme alternative à la dialectique de la médiation	45
1.3 Le péché n'est pas l'objet de la psychologie.....	47
1.4 Le péché n'est pas l'objet de l'éthique.....	51
- Le scepticisme du péché.....	52
 <u>DEUXIÈME CHAPITRE</u>	
INTÉRIORITÉ ET LIBERTÉ.....	55
2.1 Le péché n'est l'objet d'aucune science : il relève d'une tonalité.....	57
2.2 Le péché originel : le dogme de l'effort d'être soi.....	64

2.2.1 Les conséquences du péché originel et celles qu'il n'a pas.....	68
- Exemplification de la distinction individu/espèce : le cas d'Adam.....	69
2.2.2 L'angoisse comme possibilité de la liberté.....	74
- La pensée de l'existence comme algèbre.....	75
- Intermédiaire et <i>inter-esse</i>	76
- L'ambiguïté de la possibilité de la possibilité.....	78
- De l'interdiction.....	81
- Le vertige de la liberté.....	84
2.3 Intériorité du moi et liberté.....	88
- Le moi comme tâche : incomplétude du moi et liberté.....	91
<u>CONCLUSION</u>	96
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	102

RÉSUMÉ

Ce mémoire se propose d'étudier la conception de la liberté chez Søren Kierkegaard. On y voit sa conception du paradoxe, de la qualité et du saut qualitatif, lesquels constituent la dialectique de la liberté correspondant à son concept d'existence. L'existence est une première base de la liberté. L'autre base est l'intériorité. En l'homme, le christianisme voit un combat intérieur pour devenir meilleur. Notre nature doit faire l'objet d'une perpétuelle réaffirmation, laquelle comporte effort et souffrance. Nous manifestons notre liberté à partir de cette intériorité en devenir et dans une angoisse. L'angoisse est l'état, concrètement envisagé, de l'homme libre devant prendre une décision. L'angoisse vient de tous ces possibles entre lesquels il faudra choisir.

Nous examinons également quel est le statut de cet idéal auquel le chrétien doit se rapporter. Nous développons la notion du péché, et nous faisons ressortir quelles sont les caractéristiques du premier choix libre chrétien, c'est-à-dire la chute. Il ressort de notre analyse que la liberté se rapporte à l'autorité par son intériorité. L'autorité a pour elle l'être de l'idéal. De même, toute autorité se doit, de près ou de loin, de correspondre à l'idéal de l'assujetti, sinon il y a contrainte, donc autoritarisme.

Mots-clés: Kierkegaard, existence, péché, liberté, autorité, théologie, philosophie, angoisse, intériorité, Dieu, péché originel, transcendance, paradoxe, individu, désespoir

INTRODUCTION

I. La problématique

Nous commençons notre introduction par quelques affirmations à propos des deux concepts vers lesquels tend notre problématique, la liberté et l'autorité. Elles constituent en quelque sorte des promesses : ce sont ces thèses-là qui recevront un éclairage au cours du mémoire.

Ce mémoire veut mettre de l'avant une conception de la liberté ne la définissant pas comme simple absence de contraintes extérieures, mais plutôt comme une certaine mobilité intérieure. De même, l'autorité ne sera pas définie comme étant essentiellement une contrainte. En retournant aux fondements de ces notions dans le corpus kierkegaardien, nous pouvons dégager leurs caractères communs et montrer comment, loin de se nier l'une l'autre, elles n'existent qu'en rapport l'une avec l'autre, de sorte qu'il n'y a liberté que lorsqu'une autorité la fonde. D'autre part, n'a autorité que ce qui repose sur un fondement inexplicé, un tabou ou un mystère, en un mot : sur de l'inaccessible. L'autorité, fondement de l'obéissance, est elle-même « sans » fondement, car elle ne fonctionne que si ledit fondement n'est pas directement donné. La liberté est aussi caractérisée par une opacité originare. Une « cause librement agissante » est à la fois une démonstration de liberté et d'autorité, et n'a d'autorité que ce qui est libre. Nous admettons de même que ce qui commande n'a d'autorité qu'en vertu de la représentation (ou de l'imagination) de ceux qui obéissent. Nous devons aller au-delà du jeu des forces et des contraintes pour comprendre l'interaction liberté/autorité, celle-ci faisant intervenir une verticalité absente de l'horizontalité (au sens de neutralité axiologique) du jeu des forces physico-chimiques.

Nous tenterons, dans ce mémoire, de comprendre la liberté et l'autorité dans leur forme idéale, sans faire référence à la pratique concrète d'un pouvoir politique. Nous croyons bon de rechercher du côté de ces formes idéales pour orienter ladite pratique. Le christianisme est l'exemple d'une doctrine contenant une forme d'idéalisation du pouvoir, et

dont les concepts ont imprégné la pratique du pouvoir en Occident. Malgré son déclin institutionnel, il demeure instructif de s'y intéresser en tant que philosophie, ce que rend possible la lecture de Søren Kierkegaard. Ce dernier se fait le héraut d'un christianisme spiritualisé et idéalisé à l'extrême. Nous ne discuterons pas les prémisses religieuses de Kierkegaard dans leur principe, pour nous concentrer plutôt sur ses efforts de définition d'un moi libre, soumis à des pressions temporelles, mais gardant un recul par rapport à elles en vertu d'une autorité absolue transcendant le temporel. Cela résulte d'une réflexion sur le christianisme, mais menée à un niveau d'abstraction tel que des considérations philosophiques en découlent. L'effort d'abstraction important, chez Kierkegaard, lui permet de développer deux discours tout au long de son œuvre : un discours ne faisant pas directement appel à ces prémisses, l'autre mettant au contraire tout l'accent sur celles-ci. Le livre *La maladie à la mort* est à cet égard exemplaire : la première partie se veut psychologique et abstraite, la deuxième insiste sur la nécessité de croire et rappelle le dogme aux théologiens qui s'en écartent. Il a donc une production pseudonyme, qui est philosophique et théologique, et d'autre part une oeuvre visant l'édification.

Les écrits philosophiques de Kierkegaard font alors partie de sa production pseudonyme, où il intellectualise des questions qu'en son propre nom il traite de façon plus passionnée, plus viscérale (sous forme de discours *édifiants*, lesquels cherchent toujours, chez lui, à développer plus de *passion* religieuse et d'intérêt pour sa félicité chez le lecteur). Ses contributions sur la liberté se font dans le cadre de travaux dont l'objectif principal est tout autre, pourrait-on nous objecter. Par exemple, lorsqu'il dit que la liberté s'oppose à la faute plutôt qu'à la nécessité¹, c'est à l'intérieur d'un examen du dogme du péché originel. Les questions religieuses ne peuvent donc être exclues d'un travail sur la pensée kierkegaardienne, mais nous faisons le pari, avec ce mémoire, que ladite pensée est suffisamment profonde pour interpellé même le non-chrétien. Nous ne devons point reculer devant les concepts de « foi » ou de « péché ». Il faut comprendre, dans le discours religieux de Kierkegaard, le problème qui continue à être le nôtre.

¹ Cf. CA, OC VII, p.207

Même si les concepts de liberté et d'autorité ont au premier abord une portée politique, notre problématique se concentre sur l'individu, son existentialité, sa liberté propre et le rapport à l'autorité qui, selon Kierkegaard, donne la mesure de son moi². Dans le texte kierkegaardien, la liberté est une liberté humaine, définissant le moi humain, et liée à la question de l'intégrité de l'individu et à celle de sa valeur. Prise dans cette acception, la liberté doit prendre un autre sens que celui qu'elle a dans la phrase « le fleuve coule librement ». C'est la signification de la liberté pour l'existence humaine, et inversement la signification de l'existence pour la question de la liberté que permettent d'éclairer les œuvres de Kierkegaard, penseur religieux entré dans la philosophie par son opposition à la philosophie hégélienne, par son admiration pour la philosophie et la vie de Socrate, par l'inspiration qu'il fut pour des philosophes du vingtième siècle et par son intervention sur des questions traditionnellement philosophiques telles la liberté et la raison.

Ce mémoire est le résultat d'une interpellation. Une phrase, une seule, a suffi à nous mettre en branle vers une élucidation de concepts aussi généraux et aussi politisés que la liberté et l'autorité : celle où Kierkegaard affirme que « le contraire de la liberté, c'est la faute³ ». En elle se trouve congédiée, en apparence, l'opposition liberté-déterminisme; à l'acte libre s'oppose désormais un autre acte, tout aussi personnel, mais constituant, celui-là, l'absence de liberté. Il ajoute que la liberté « n'est nullement un pouvoir de rébellion, ni liberté égoïste au sens fini⁴ » : ce qui s'oppose à une telle liberté finie, c'est un obstacle temporel, c'est ce qui lui est étranger. Au contraire de cette vue pourtant très plausible, Kierkegaard soutient que « le plus haut degré de la liberté veut qu'elle n'ait jamais affaire qu'à elle-même⁵ ». Selon lui, la conception que nous estimions plausible « confond d'un esprit léger la liberté et quelque chose de bien différent, *la force*.⁶ »

Que la non-liberté soit la faute, cela semble n'être qu'un discours d'idéologue du pouvoir en place, lequel, pour nous associer à son projet, rejette moralement tout ce qui le contredit. En effet, quelle odieuse partialité ce serait, pour une autorité ecclésiastique par

² Cf. MM, OC XVI, p.235

³ CA, OC VII, p.207

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

exemple, de nous dire que notre liberté consiste en vérité (« je vous le dis ») à faire ce qu'elle nous dit de faire...

Cependant, cette non-liberté comme faute sort du modèle des *mores* opposant le « correct » et le « pas correct ». D'abord parce que, chez Kierkegaard, la faute et le péché ne s'opposent pas à la vertu, mais plutôt à la foi :

Souvent l'on n'a pas vu que le contraire du péché n'est nullement la vertu. C'est une conception en partie païenne qui se contente d'une mesure purement humaine; elle ne sait pas ce qu'est le péché, que tout péché est devant Dieu. Non, *le contraire du péché, c'est la foi*. (Rom. 14,23) Et c'est l'une des déterminations les plus décisives du christianisme que le contraire du péché n'est pas la vertu, mais la foi.⁷

C'est d'une humanisation de la faute que résulte l'accentuation de son opposition à la vertu, une humanisation originaire du monde social où l'on est soit conforme, soit non conforme. Cette vision du monde présuppose un type général, lequel serait bon, et où les déviances sont vues comme moins bonnes ou carrément malignes. Cette pression est effectuée par l'ordre au sens humain. Le divin n'est cependant pas une réplique de l'ordre terrestre, pour Kierkegaard. Il fut lui-même réfractaire à toutes les autorités de son temps, qu'elles soient philosophiques, religieuses, ou même culturelles (sa critique de l'opinion publique et de la presse, par exemple). C'est son insistance sur notre rapport à Dieu (à l'idéal, dirions-nous en termes profanes) qui permet à Kierkegaard d'en dire davantage sur l'être humain, et de lier sa conception de la liberté à celle de l'intégrité humaine plutôt qu'à sa conformité à des normes extérieures, car le péché n'est pas sur le plan éthique, mais plutôt sur le plan religieux; l'opposer à la liberté, c'est situer cette dernière sur le même plan que le péché, le plan religieux, le plan de l'idéalité absolue, plutôt que sur celui de l'action pratique du stade éthique.

Kierkegaard amène donc la liberté sur un autre plan. La transgression qu'il lui oppose ne s'opère plus à l'encontre d'un *ordre*, moral ou autre, mais est une désobéissance à un Dieu personnel, dans le cadre d'une relation absolument privée, d'où toute socialité est extirpée. La pression de la masse, ou de la société, est ainsi marginalisée, car la relation à Dieu vient s'interposer dans toutes nos relations. Cette relation à Dieu, en venant dépolitiser tous nos

⁷ OC XVI, MM, p.238

rappports temporels, nous libère de l'emprise de ces derniers. L'hermétisme/le repliement (*indesluttethed*) est pour Kierkegaard une figure du démoniaque : c'est une caricature de sa position que de le représenter tournant le dos à autrui, seul avec son Dieu et exaltant l'isolation. Dieu est au contraire le *medium* nous plaçant en contact avec l'éternel en chacun, plutôt qu'avec le temporel. Dieu est ainsi la plus grande ouverture⁸, selon Kierkegaard, peut-être parce que les machines à signifier que nous sommes faites pour l'idéal, la signification absolue, et non seulement pour le relatif. Dans le contact religieux à autrui, nous nous rapportons donc à l'autre en tant que fin, et non en tant que moyen, pour reprendre la célèbre formule kantienne. De même, l'amour du prochain étant la plus haute manifestation du christianisme, toujours selon Kierkegaard⁹, c'est une interprétation trop fragmentaire que celle qui affirme qu'il rejette autrui au profit de Dieu. Pour Kierkegaard, l'amour sans l'idéal peut toujours être ramené à une forme d'amour de soi : c'est donc plutôt l'amour au sens courant qui exclut autrui.

La liberté kierkegaardienne est un concept fort, radical, mais par là justement fragile : la contester est possible sur plusieurs fronts lorsqu'on la prend dans ses déterminations les plus audacieuses. Car puisque le contraire de la liberté, c'est la faute, que la faute est par ailleurs la « non-vérité », on doit admettre que la liberté est la vérité. Il nous faut manifestement, pour justifier une telle proposition, une autre définition de la vérité que celle de la vérité comme adéquation. On ne peut penser, par exemple, que la liberté soit un contenu vrai... Il faut toujours replacer le propos kierkegaardien dans la perspective de l'existence humaine. Ainsi, la vérité chez Kierkegaard est vérité du moi : être dans la vérité, c'est devenir son vrai moi en se fondant dans l'idéal. Nous devons devenir vrais plutôt qu'avoir le vrai. Transmettre la vérité devient donc : faire devenir vrai, plutôt que de transmettre des contenus. Sous forme de slogan : j'intériorise (la vérité), donc je deviens (libre). C'est une subjectivisation de la vérité qui va jusqu'à rejeter les vérités objectives comme potentiellement nuisibles à ce devenir vrai : si répandre les vérités objectives est vu comme un service de la vérité adéquat et suffisant, lorsqu'on prend ces vérités-là pour la vérité par excellence, on pose un obstacle au devenir vrai; le vrai devient occulté par les vérités. C'est aussi un accent mis sur le devenir, car l'existant ne cesse d'être dans le devenir.

⁸ Cf. CA, OC VII, p.230

⁹ Cf. OA, OC XIV

Contestable, la liberté kierkegaardienne l'est également ici : la liberté, c'est la foi. Disons tout de suite que la foi n'est pas, chez lui, consolation. La foi vient à celui qui s'est mis à l'école de l'angoisse, où l'on apprend que les dangers de la finitude ne sont pas les pires, que par conséquent l'on doit se soucier bien davantage de soi que l'on ne le faisait. La foi consiste, entre autres, à surmonter avec humour la fausse gravité de la finitude grâce à la « rigueur du sérieux » (donc grâce à un surcroît de gravité). Cette rigueur est de mise par rapport à ce qui signifie absolument. Cette signification absolue correspond certes à Dieu, pour Kierkegaard, mais ce n'est pas là le seul exemple chez lui.

En effet, le discours *Sur une tombe* pense le « c'est fini » de la mort comme ayant une signification absolue pour le vivant. La signification absolue correspond, pour la raison, à de l'inexplicable. Le sérieux est l'attitude préconisée par Kierkegaard face à ce qui est inaccessible à la raison, tout en demeurant significatif pour nous, vivants, ou pour nous, chrétiens. De plus, « le caractère inexplicable [de la mort] a besoin d'une explication. Le sérieux existe en ce que cette explication n'explique pas la mort, mais révèle le fond même de celui qui la donne.¹⁰ » Le sérieux n'explique pas l'inexplicable; comme tout absolu, le « c'est fini » ne peut recevoir d'explication, car toute explication le relativiserait. La pensée de la mort demeure malgré cela importante pour la vie : « le caractère inexplicable de la mort n'est pas une énigme à deviner, pas une invitation à faire preuve d'ingéniosité, mais la *grave exhortation de la mort au vivant*¹¹ ». Ce qui veut dire que, pensée sérieusement, la mort donne de l'importance à la vie. Le sérieux de la mort favorise déjà l'« aptitude » à la transcendance, pour Kierkegaard, et, pour notre part, nous tirons de ces développements sur la mort (que nous ne reprendrons pas ici) que l'on peut mener une interrogation pertinente sur ce qu'est un sens absolu même si l'on n'est pas chrétien. La mort est aussi un mystère porteur de sens absolu, comme le christianisme. Et ce que Kierkegaard dit de l'explication du caractère inexplicable de la mort, il le reprend en ces mots à propos du christianisme : « La tâche n'est pas de comprendre le christianisme, mais de comprendre qu'on ne peut pas le comprendre. C'est la cause sacrée de la foi, et c'est pourquoi la réflexion est sacrée par cet

¹⁰ ST, OC VIII, p.87

¹¹ Roux, p.95

emploi.¹² » La réflexion doit, comme Socrate, cultiver cette aporie plutôt que tenter à tout prix de la surmonter. La liberté dans le texte kierkegaardien, à cause de son lien à Dieu et à la foi, comporte la même aporie, le même incalculable mystère à sa source. C'est ce mystère qui constitue l'autorité fondatrice de liberté, qui sort celle-ci du déterminisme en fournissant un sol d'indétermination. La liberté kierkegaardienne ne sera donc pas explicable de bout en bout, car il fait jouer l'« aporisme » socratique contre la totalisation hégélienne (ce qui n'est pas, selon nous, une abdication sur le plan philosophique).

Que la liberté soit la foi indique que la liberté, c'est la transcendance d'une « cause librement agissante.¹³ » La liberté est ce « miracle »¹⁴ dont parle Arendt, cet événement qui brise la continuité, qui intervient de l'extérieur de tout processus. La liberté est impensable sans des causes qui sont, sinon « suprasensibles », du moins indéterminées par des causes précédentes. La subjectivité de notre existence personnelle doit être conçue comme une cause qui n'est pas elle-même une conséquence. Nous pensons qu'elle est donc indissociable de la narration, et qu'il n'y a peut-être pas de liberté « objective ». C'est pourquoi la source de la liberté implique la capacité de l'homme à faire sens. L'exemple kierkegaardien est religieux, mais sans prendre position sur la validité de la religion dans ce mémoire, on peut quand même utiliser cet exemple comme paradigme du sens absolu. Que serait un sens *absolu* (ce que nous nommerons souvent : l'idéalité)? Est-il source, ou négation de la liberté? Le texte kierkegaardien se débat avec l'interprétation du sens absolu présente chez Hegel. La critique s'avère autant existentielle que religieuse : elle est révélatrice de ce qu'est, pour la vie, un sens absolu. En allant au-delà de la méthode pour atteindre la vérité¹⁵, Kierkegaard en révèle beaucoup sur notre liberté. Pour qu'il y ait liberté, on doit pouvoir parler d'un début, ce qu'un Système sans présupposé n'a pas selon lui.

¹² Pap. IX A 248 (FG2, p.309-310)

¹³ Colette, p.85

¹⁴ Mais dans un sens non chrétien, à la fin de son essai « Qu'est-ce que la liberté ? » dans Arendt (1954)

¹⁵ La référence à Gadamer ne se veut pas stricte. Nous faisons simplement ce rapprochement : Gadamer parle de la vérité de la tradition comme étant autre que celle de la méthode. Arendt, de son côté, comprenait l'autorité comme tradition, comme ce qui est transmis sans être remis en question. Kierkegaard recherchant une vérité de l'autorité, il doit lui aussi faire cette distinction entre vérité et méthode, quoique dans une optique et un contexte différents.

La liberté comme foi devient ainsi une liberté qui se pose elle-même en posant un début. Dit ainsi, cela revient à dire : elle débute en débutant. Elle se « présuppose elle-même¹⁶ », dira-t-il. Le début de la liberté est défini par Kierkegaard comme étant le paradoxe absolu, lequel est objet de foi. Il définira la foi entre autres comme étant une décision à propos de l'instant : une décision sur le caractère décisif de l'instant. Quel est cet instant? Celui de l'incarnation de Dieu dans le temps, le moment où l'éternel s'est fait temporel, que Kierkegaard considère comme étant « la plénitude du temps », suivant l'expression de Saint Paul. C'est décider que l'éternel, donc l'idéalité, nous concerne dans nos vies, que cet éternel fut en contact avec le temporel : l'absolu est venu sur Terre. Que serait un sens absolu, sinon quelque chose du ressort d'une cause librement agissante, sinon ce qui fonde le relatif? La liberté en tant que liberté reconnaît l'instant comme décisif : cela veut dire que la liberté humaine est, en son sens éminent, la capacité de reconnaître ce qui est décisif (ou non). La liberté ne triomphe de la possibilité que dans la décision, et n'est donc réelle que dans la décision. Cette dernière affirmation est vraie de la liberté au sens du fini, concernant n'importe quelle décision; au sens de l'infini, la liberté se rapporte à l'idéalité, ce que Kierkegaard comprend comme instant, comme plénitude du temps. Tant que la liberté ne reconnaît pas l'autorité de l'instant, tant que ce dernier n'est pas l'autorité, elle-même n'est pas, selon lui. Car il n'y a de liberté que par un sens absolu, lequel a toujours la forme d'une *Arkhe*, d'une autorité. Une cause librement agissante est-elle pensable sans l'idéalité, sans le sens absolu? Par suite, une liberté finie est-elle possible sans dériver d'un tel moment fondateur?

La foi chez Kierkegaard est toujours un projet, jamais un acquis. À cause de ce caractère de projet, elle ne se donne jamais directement. La liberté a aussi ce caractère de projet, et ne peut pas être donnée directement : libérer autrui ne consiste pas à lui donner quelque objet. Comme l'amour platonicien, la foi kierkegaardienne ne s'obtient jamais définitivement, on doit déployer un effort constant pour en assurer la possession continue. Elle est toujours libération, jamais liberté, ce qui nous rappelle cette formule: « La libération rassemble et exalte, la liberté désenchanter et isole¹⁷ ». On peut toujours déplorer une définition de la liberté qui dépende du religieux ou d'un paradoxe absolu, mais nous

¹⁶ CA, OC VII, p.210

¹⁷ Cf. Bruckner, p.23

préférons y voir le moyen d'approfondir l'intériorité de l'individu moderne, lequel est bien davantage dénaturé par un manque d'intériorité et par l'habitude de sa liberté qui le « désenchante et l'isole ».

Ce mémoire va exemplifier cette thèse, à défaut de la *prouver*, en montrant l'apport de l'expérience intérieure dans le concept de la liberté, chez Kierkegaard. « Par le mot "intériorité", Kierkegaard entend que l'homme n'est plus déterminé par le monde extérieur (conditions extérieures, lois), mais par l'éternel.¹⁸ » L'intériorité fait place à l'éternel en nous, permet à notre existence d'accéder à l'éternité, et à l'éternité d'accéder à l'existence. Par l'intériorité nous pouvons insuffler à la vie tout ce qui déborde le factuel, tout ce qui est sens et valeur, l'idéalité. Notons que l'intériorité est ce qui caractérise essentiellement la subjectivité, chez Kierkegaard, au point où il utilise les deux termes de façon interchangeable dans le *Post-Scriptum*. L'intériorité représente l'homme en tant qu'il peut connaître la vérité éternelle, contrairement à « subjectivité » utilisé de manière non systématique chez Kierkegaard, pour désigner tantôt la personne humaine, tantôt, plus classiquement, pour caractériser le rapport épistémique à l'objet en général¹⁹. Un autre nom de l'intériorité est le sérieux : « le sérieux, c'est le rapport avec Dieu; partout où un homme soumet ses pensées, ses paroles, ses actes à la pensée de Dieu, il y a sérieux.²⁰ » C'est ainsi que nous sommes déterminés par l'éternel. L'approfondissement de notre propre spiritualité est réalisé en faisant de Dieu le moyen terme de nos rapports au monde et aux autres. Par ce faire, on se relie à l'autorité divine, laquelle confère à nos actes, pour emprunter la terminologie d'Arendt²¹, une « augmentation ».

Cette liberté kierkegaardienne nous place au-delà de la force et de l'envie, au-delà de la compétition entre humains, en nous faisant nous rapporter les uns aux autres par le biais d'une expérience intérieure d'un Autre qui n'est autre que Dieu lui-même. On se rapporte aux autres en se rapportant à Dieu, et ceci, loin de signifier l'effacement de l'autre, permet au

¹⁸ Index, OC XX, p.70

¹⁹ Les confusions qu'a pu provoquer un tel usage intuitif (au sens d'existence personnelle) du vocable de subjectivité sont peut-être la cause de son abandon chez lui après le *Post-Scriptum*. Aucune occurrence de « subjectivité » n'est recensée dans l'oeuvre publiée de 1846-1855.

²⁰ OA, OC XIV p.296

²¹ Cf. Arendt (1954)

contraire à ce dernier de se livrer à nous hors de la dynamique compétitive habituelle, laquelle fait par exemple qu'il y a un Nous seulement quand il y a un Eux. Dieu est la médiation nécessaire, dans le christianisme radicalisé de Kierkegaard, pour remplacer la médiation par un ennemi, réel ou potentiel, ou par un autre générique (le Eux).

Kierkegaard se comprend lui-même comme étant celui qui veut aller au-delà de l'autorité du résultat (extériorité). L'intériorité est plutôt dans le comment. Ce qui compte pour lui, c'est la façon dont nous vivons, et c'est dans cette manière de vivre que nous sommes libres, non dans les gains effectifs de droits ou autres acquis. La situation temporelle importe peu pour lui, c'est l'attitude de notre esprit face à cette situation qui nous fait libres.

La liberté kierkegaardienne vient de l'équilibre entre les opposés qui constituent le moi, par exemple un équilibre entre le temporel et l'éternel. Cette liberté est du fait que nous manifestons une mobilité intérieure par notre rapport à nous-mêmes, par le devenir-soi du moi et par l'effort constant requis pour devenir soi et pour accomplir la tâche de réaliser l'équilibre de cette synthèse que nous constituons activement. Nous ne sommes pas déterminés par une essence, car nous constituons nous-mêmes notre moi, c'est même la tâche qui nous est confiée par Dieu, chez Kierkegaard. Nous devons aussi tâcher d'avoir la foi, ce qui se réalise lorsque le moi se fonde dans la puissance qui l'a créé, Dieu. Le moi, en se rapportant à lui-même, doit se rapporter en même temps à son créateur : c'est le rapport à l'autorité de la liberté. La liberté, en se rapportant à elle-même, se rapporte à l'autorité. Ce rapport à soi-même est le fait de l'esprit, et dans son lien à l'éternel le moi cesse d'être déterminé par le temporel, permettant ainsi l'action libre, sans origine autre que le moi. La foi, comme, à un niveau psychologique, la conviction, est ce qui nous permet d'agir librement.

Avant de passer au tableau du contenu spécifique du mémoire, une petite parabole de Lessing, dont le choix par Kierkegaard (dans le *Post-Scriptum*) exprime le rapport qu'il croit avoir à Hegel. « Croit avoir »²², car il fait de Hegel un de ceux pour qui le résultat fait autorité,

²² Toute cette question du rapport de Hegel à Kierkegaard fait l'objet de maintes études intéressantes. Notre sujet étant déjà très vaste pour un mémoire, il a fallu s'en tenir à la vision kierkegaardienne de Hegel, et ce, seulement dans la mesure où cette vision est indispensable pour bien saisir la pensée du Danois, dont les thèmes se sont parfois ébauchés en réaction au hégélianisme. Selon Vincent Delecroix, Kierkegaard attaque parfois un "hégélianisme dégénéré et routinier" (!) plutôt que Hegel, mais n'est

ce que Hegel a pourtant lui-même dénoncé chez ses prédécesseurs et ses contemporains. Il y a constamment un malentendu entre les hégéliens et Kierkegaard, pour qui Hegel est un représentant de l'objectivisme. Kierkegaard croit que l'absolu, envisagé rationnellement, demeure de l'objectivité. Selon lui, la sphère du subjectif ne commence qu'avec l'intérêt individuel, et le désintéressement confine à l'objectif. Il se voit donc comme le penseur subjectif de l'effort continu vers la vérité face au penseur objectif qui prétend avoir obtenu ou pouvoir obtenir la vérité. Voici la parabole de Lessing :

Si Dieu tenait enfermée dans sa main droite toute la vérité, et dans sa main gauche l'unique et mobile impulsion vers la vérité, bien qu'avec le dessein caché de me tromper toujours et à jamais, et s'il me disait : Choisis, je me prosternerai humblement devant sa main gauche et je dirais : Donne Père!²³

Décision qu'il justifie de façon plutôt moralisatrice en ajoutant : « Car la vérité pure n'est que pour Toi seul.²⁴ » Dans ce schéma, Hegel semble évidemment désirer la main droite, mais Kierkegaard reconnaît que les hégéliens ne lui parlent que d'un Système en construction, et qu'ils sont alors eux-mêmes dans cet effort continu. Mais dans ce cas, il leur suggère ironiquement de l'appeler « le fragment construit²⁵ », sous peine d'être coupables de fausse publicité : « Système et achèvement sont termes à peu près synonymes : si le Système n'est pas achevé, ce n'est pas un Système.²⁶ » Le prestige de Hegel lui vient de ce qu'il promet le plus grandiose des *résultats*, le Système absolu, achevé. Si cette promesse n'est qu'apparente, tout son prestige origine d'une mystification. Le penchant encyclopédique de Hegel le discrédite quelque peu aux yeux de Kierkegaard, car on ne peut selon lui prétendre mettre l'absolu en paragraphes : comment saurait-il en être autrement pour le penseur de la subjectivité de l'intériorité, pour qui « Nul ne sait de la vérité plus qu'il n'en exprime dans sa vie²⁷ »? Cette mécompréhension de Hegel, par conséquent, peut nuire à l'intelligibilité de l'œuvre, mais en prenant Hegel comme représentant des travers de l'époque, de la transparence absolue, du déterminisme, de l'objectivisme et d'une eschatologie où l'homme

quand même pas un "Don Quichotte pitoyable, menant un combat d'arrière-garde, avec des armes dérisoires fournies de toute manière par l'ennemi, contre un système qui l'a déjà vaincu" dans Wahl, p. 97-98.

²³ PS1, OC X, p.101

²⁴ *Ibid.*

²⁵ PS1, OC X, p.102

²⁶ *Ibid.*

²⁷ EC, OC XVIII, p.281 cité in Tuyên, p.99

est appelé à se fondre dans l'absolu, la réaction kierkegaardienne s'explique, et on comprend ce que Kierkegaard défend pour son propre compte, même si l'on doit reconnaître qu'il y a par ailleurs erreur sur la personne.

II. Plan d'ensemble : de la liberté comme entre-deux à l'autorité du Bien

Ce mémoire entend donc dégager le lieu de la liberté chez Kierkegaard. Ce sera fait en montrant comment la liberté dépend de la question de l'autorité. Nous voulons montrer que chez lui liberté et autorité se définissent l'une l'autre et ne s'excluent pas mutuellement; les deux notions font état de réalités allant dans le même sens et ne désignent pas des antagonistes. Chez Kierkegaard, l'autorité est essentielle à la liberté, de sorte qu'il ne cherche pas à penser un compromis entre les deux, mais octroie plutôt un rôle à l'obéissance dans l'obtention de la liberté. La difficulté majeure qui se pose est d'établir comment il est possible que cette obéissance ne soit pas une aliénation. Ce que Kierkegaard fait par sa définition du moi comme rapport qui se rapporte à lui-même, tout en se rapportant à un autre que lui-même. Nous n'aborderons pas directement, dans le cadre de ce travail, la justification que Kierkegaard fait de sa conception du moi. Nous nous bornons à en indiquer le rôle dans sa conception de la liberté et de l'autorité, et à en souligner l'aspect pertinent dans l'interaction des concepts à l'étude, celui qu'il nomme « intériorité ».

Nous ferons principalement (mais pas exclusivement) appel au *Concept d'angoisse*, puis au traité *La maladie à la mort*, car nous avons choisi le motif du péché pour articuler les rapports de la liberté avec l'autorité. Bien entendu, Kierkegaard ne peut traiter du Mal sans traiter de la liberté. Et il ne peut pas le faire non plus sans définir le rapport à l'autorité qu'a cette liberté, le Bien par rapport auquel le Mal est le Mal. Le « concept » du péché semble donc tout indiqué pour une explicitation du rapport qu'entretiennent liberté et autorité chez Kierkegaard.

Le rôle de Hegel dans la formation de la pensée philosophique de Kierkegaard est trop grand pour que nous puissions éviter de discuter leur opposition. Kierkegaard s'oppose au déterminisme, d'abord en insistant sur le message chrétien et la notion de salut, puis philosophiquement en développant sa théorie du saut qualitatif et sa dialectique existentielle.

Nous procéderons en montrant pourquoi le Mal, chez Kierkegaard, ne peut pas être le négatif hégélien, pour ensuite opposer la dialectique kierkegaardienne de l'existence à la dialectique hégélienne de la médiation. Cette dialectique de l'existence est dialectique de la liberté. Elle comprend le devenir en tant que transition d'une qualité à l'autre, transition qui ne peut pas être dite par l'immanence logique que Kierkegaard voit chez Hegel²⁸. Ce devenir comme changement qualitatif est indispensable pour concevoir la transcendance, mais aussi l'éthique en général. Le saut exprime ce changement qualitatif. Il y a dans ce saut une effectivité qui n'est pas déterminée par un antécédent autre que l'acteur en tant que tout, ou, pour le dire dans les termes de l'époque, autre que l'âme de cet acteur.

Le deuxième chapitre se concentrera plutôt sur le péché en tant que tel, sur la définition du moi kierkegaardien et sur le rôle de son intériorité. Le traitement de la question du péché révèle qu'un acte libre, pour Kierkegaard, n'intègre pas un devenir nécessaire, un processus, mais correspond au saut qualitatif formant la trame de l'existence. La liberté est toujours en acte, pour lui, et l'acte est ce concret qui ne peut être caractérisé directement par la réflexion. Elle n'est pas un état, lequel peut être objet de réflexion. Ce qu'est la liberté en tant qu'état, il le définit à l'occasion de son étude du péché originel: c'est l'angoisse, état intermédiaire fournissant pour l'acte libre un état de départ où le contexte ne pèserait pas trop lourd, comme dans les déterminismes, et où le libre arbitre ne serait ni trop abstrait, ni trop arbitraire. Le concept de l'angoisse permet de comprendre comment la liberté, même identifiée au Bien, peut produire le Mal. Pour comprendre ensuite de quelle façon la liberté est ordonnée au Bien, il faudra exposer la topique du moi kierkegaardien que l'on trouve dans *La maladie à la mort (Traité du désespoir)*. Nous pourrions finalement voir de quelle façon l'approfondissement de l'intériorité est un progrès de la liberté.

III. Concepts particuliers au corpus kierkegaardien

Kierkegaard développe une pensée se voulant à la fois anti-hégélienne et non philosophique (au sens de l'idéalisme allemand), ce qui donne à sa conceptualité un tour parfois déroutant.

²⁸ Le rapport de Kierkegaard à Hegel est complexe, fait de « sympathie-antipathie ». Nous nous en tenons à la version kierkegaardienne de Hegel presque toujours, dans la mesure où le mémoire se veut une exégèse de Kierkegaard, et non un exposé comparatif.

Il est pertinent d'éclairer, de façon quasi propédeutique, le lecteur non familier sur les questions relatives à la pseudonymie de son œuvre, à sa théorie particulière de la communication éthico-religieuse et à sa théorie existentielle des stades. La théorie des stades lui permet de qualifier la tonalité d'un discours. La tonalité, ou atmosphère, recevra un traitement approprié au cours du deuxième chapitre, étant liée de façon essentielle à l'existentialité²⁹ de l'homme et de sa vérité.

Les stades de l'existence

Les stades articulent tout un pan de la pensée kierkegaardienne. Comme d'autres avant lui (Hegel, Sibbern, Martensen, etc.) Kierkegaard divise le développement individuel et collectif en différents stades, chez lui au nombre de trois. Les stades esthétique, éthique et religieux sont reliés par des *confinia*, lesquels se situent entre les stades et constituent les modes du passage d'un stade à l'autre. Ces moteurs du progrès vers la connaissance de soi sont l'ironie (dont Socrate est la figure emblématique), laquelle introduit le doute qui permettra de passer du stade esthétique au stade éthique et l'humour, lequel doit nous mener de l'éthique au religieux, en nous détachant du sérieux aveugle de l'éthique pour nous ouvrir au seul véritable sérieux.

Le premier usage des stades est d'en faire des « étapes sur le chemin de la vie ». Nous exposerons ce mode-là en premier, étant le plus compréhensible. Mais à partir de cette première signification, Kierkegaard développe la sémantique des stades pour caractériser, sur le mode de la tonalité³⁰, des activités, des époques, des groupes humains, des œuvres, des pensées. Notre propre exposition de la pensée kierkegaardienne de la liberté fera usage de ces déterminations, d'où la nécessité de familiariser le lecteur non averti avec ce vocabulaire particulier.

Contrairement à la progression historique chez Hegel, les stades kierkegaardiens ne sont pas orientés en fonction d'un développement intellectuel, culturel et philosophique.

²⁹ Cet oxymoron apparemment déplorable correspond pourtant à une réelle tension au sein de la pensée kierkegaardienne, puisque l'essence de l'homme c'est d'être existant.

³⁰ Le développement de la tonalité, concept existentiel par excellence, devra prendre place dans le corps du mémoire.

Plutôt que d'avoir la connaissance philosophique ou la conscience de Soi en vue, Kierkegaard prend le point de vue de la dogmatique chrétienne, pour décrire le chemin vers la foi. Ainsi, l'accomplissement intellectuel le plus génial qui soit peut tout de même conserver un caractère esthétique (le premier stade). Ce n'est pas l'esprit seul qui fait progresser l'individu vers un accomplissement personnel, car la passion et la volonté y participent également. Si la faculté de connaître était seule en cause, il serait facile de convaincre objectivement tout candidat à la félicité éternelle du christianisme, pour autant qu'il soit capable d'un peu de réflexion, comme on peut lui enseigner le calcul intégral ou les syllogismes sans exiger davantage de lui que son attention.

Les stades et les états intermédiaires de l'ironie et de l'humour surdéterminent les actions et décisions d'un individu, et expriment selon quelle attitude il dirige sa vie, ainsi que le télos qu'il lui donne ou ne lui donne pas. En d'autres mots, c'est notre rapport à l'idéal du christianisme qui est qualifié par la théorie des stades, de façon si abstraite cependant que l'on peut y voir le rapport à l'idéalité en général.

Commençons par exposer le premier de ces rapports à l'idéalité, le stade dit esthétique. Il est premier car il constitue le stade de l'immédiat, l'état où se trouvent l'homme naturel et le païen, un état où l'on peut tout ignorer de la Révélation, mais pas forcément, et où, d'autre part, on ne reconnaît pas vraiment l'éternité en l'homme. C'est le premier stade, car nous devons tous passer par là, tous les enfants vivant exclusivement à l'aune de la mesure plaisir-déplaisir, mais la plupart des individus y restent. À ce stade, il n'y a pas d'acceptation consciente d'un idéal, avec tout ce que cela implique, notamment une dévaluation du temporel, le non-idéal. La grande majorité des humains vivent donc selon des catégories esthétiques, au sens large que ce terme a chez Kierkegaard.

Tout ce qui relève des déterminations quantitatives relève de l'esthétique, tout ce qui concerne le temporel et le relatif se situe à un niveau esthétique; Kierkegaard parle donc d'esthéticien lorsqu'il désigne quelqu'un ne connaissant pas d'autres réalités que celles relevant du temporel. Un esthéticien peut même se glisser parmi des pasteurs ou des gens d'Église, si ces derniers n'appliquent pas dans leur propre vie ce qu'ils racontent tous les dimanches devant les paroissiens. Le statut d'esthéticien implique que l'on ne s'est pas

approprié d'autres catégories que les catégories esthétiques, que le terrestre représente pour soi le sérieux de la vie. Que le terrestre représente le sérieux de la vie, cela signifie que les exigences éthico-religieuses ne comptent pas du tout dans la vie de l'esthéticien. C'est donc non seulement l'immédiateté et l'absence de retour sur soi qui caractérisent le stade esthétique, mais est également esthétique tout ce qui ne concerne pas ces exigences éthico-religieuses. Sous le rapport de l'esprit, dans la topique du moi kierkegaardienne, l'esthéticien est dit vivre dans l'a-spiritualité ou « l'insensibilité spirituelle » (le mot danois signifie, littéralement, « absence d'esprit »). À cause de l'étendue sémantique du terme « esthétique » chez Kierkegaard, les traducteurs rendent par « esthéticien » plutôt que « esthète » le vocable désignant celui qui vit selon les catégories non éthico-religieuses : « esthète » étant très connoté par le domaine des arts, suivant son sens habituel.

Chez l'esthéticien, on peut observer un ou plusieurs de ces éléments : la sensualité, l'attachement aux figures sociales telles l'opinion publique ou le bon goût, l'« esprit » au sens typiquement français de ce mot, le génie, qu'il soit littéraire, politique, philosophique ou scientifique. La moralité est pour lui les mœurs; elle est fondée seulement socialement, et non idéalement (quoique, par artifice, il puisse ajouter aux mœurs des rationalisations). On peut traiter de divers sujets dans une tonalité esthétique : par exemple, faire du péché originel un objet de lamentations sur notre pauvre condition humaine relève, selon Kierkegaard, de la tonalité esthétique. De même si on en parle avec cynisme, ou pour se moquer de l'humanité. Nous introduisons cette nuance pour montrer qu'un discours esthétique peut fort bien sortir de la bouche d'un théologien qui se dit croyant, puisqu'en parlant de la chute comme d'une fantaisie légère (pour ne pas trop faire peur à ses fidèles) ou d'un mythe lugubre (pour les rendre plus graves, ou leur faire peur), il ne répond pas aux exigences éthico-religieuses, lesquelles demandent simplement l'attitude du sérieux face à ce qu'on doit voir comme les paramètres d'une tâche difficile qui nous est imposée.

Le mouvement vers le prochain stade est celui de l'ironie. Kierkegaard trouve son modèle de l'ironie chez Socrate. Son « Connais-toi toi-même » est un premier retour sur soi, basé sur une mise en doute des normes extérieures et reçues, pour trouver une mesure du vrai et du faux qui soit plus intérieure. Car même si le Vrai et le souverain Bien nous sont extérieurs, car transcendants, il y a tout de même mouvement vers l'intériorité par le retrait

du monde empirique et social nécessaire à l'appréhension de la vérité : mouvement requis, chez Socrate comme chez Kierkegaard, à cause du caractère idéal de la vérité.

En outre, la thèse socratique de l'immortalité de l'âme rapproche le Grec du christianisme, puisqu'il conçoit par là de l'éternel en l'homme. Socrate vient donc mettre en doute les certitudes esthétiques et leurs fondements, en pensant d'autres mesures pour l'existence que l'agréable et le désagréable, en l'ordonnant à une idéalité. L'ironie socratique s'applique donc au temporel, lequel est dévalué par l'idéal, ce dernier donnant au temporel sa vraie valeur : pour Kierkegaard, l'éternel doit être la norme du temporel, et non l'inverse. L'ironie s'exerce également sur le savoir : le savoir réel devient pour Socrate un savoir éthique, la connaissance du souverain Bien, de l'idéal, avant d'être un savoir abstrait sur l'historique ou l'empirique. Si un ironiste se contente de dévaluer le monde terrestre en observateur détaché, sans établir aucune relation à un idéal, il demeure esthéticien, et devient plutôt un « ironiste démoniaque³¹ » (ce à quoi correspond de nos jours l'étiquette de « nihiliste », ou encore de « relativiste »).

L'éthique est la sphère du général. N'appartient pas cependant à cette sphère n'importe quelle généralité : par exemple, la loi gravitationnelle de Newton a beau être très générale, elle ne relève pas de l'éthique. L'éthique consiste à soumettre sa vie à des catégories valables éternellement, que ce soit en vertu d'un dogme ou d'un impératif catégorique de nature rationnelle. Elle est, chez l'individu, l'apprentissage de l'engagement et de l'obéissance. Alors que l'esthéticien fait tout pour éviter de s'engager vraiment, l'éthicien est celui qui centre sa vie sur un engagement, par une décision qui l'implique éternellement, c'est-à-dire idéalement. Dans *Ou bien, ou bien*, œuvre épistolaire, c'est le personnage d'un juge qui dévoile l'éthique. Kierkegaard l'utilise pour donner voix au stade éthique, pour exprimer le point de vue éthique « de l'intérieur », pour ainsi dire. L'extériorité qu'a la loi pour le juge est, dans ce livre, contrebalancée par le poids qu'il accorde à l'idéal : on a là tout le contraire d'un juge désabusé, appliquant machinalement un texte de loi. Cependant, contrairement à l'homme du stade religieux, son idéal éthique est à la mesure de l'homme : cet idéal est pour lui le mariage, comme contrat éternel de fidélité dans l'amour. On note ici

³¹ Cf. Widenmann, Robert, p.129

que Kierkegaard ne prend pas cet exemple au hasard : les éléments du christianisme y sont tous présentés, mais à un niveau humain, ces éléments étant la fidélité (l'obéissance), l'éternité et l'amour. La sphère de l'éthique est ainsi ce qu'il nommera, dans le *Concept d'angoisse*, la première éthique, c'est-à-dire l'éthique à mesure humaine, telle qu'on peut la trouver, par exemple, chez Socrate, dans le judaïsme ou, plus près de nous, chez Kant. Par contre, les différentes morales sociales, ou coutumes, ressortissent de l'esthétique, car n'ayant pas de normes éternelles, elles ne sont pas proprement « éthiques ».

L'éthique de Kierkegaard lui-même ne se réduit pas au mariage, et il n'affirme pas que l'on est obligé de se marier pour atteindre le stade éthique. Il ne définit jamais de bout en bout une éthique, et au contraire semble croire que les exigences de l'éthique sont assez facilement compréhensibles : c'est de respecter ces exigences qui est difficile. Il se contente donc d'exhorter à l'éthique, plutôt que de la définir. « L'amour est l'accomplissement de la loi³² », est le point sur lequel Kierkegaard insiste³³. C'est le Christ qui est l'accomplissement de la loi, et c'est pourquoi, même si on ne peut espérer devenir semblable au Christ, l'éthique de Kierkegaard correspond à une imitation de Jésus, plus précisément à une imitation de Son amour. Mais quand on fait intervenir le Christ et la Rédemption, on commence à dépasser le stade défini par Kierkegaard comme étant strictement éthique. On fait alors intervenir le devenir chrétien proprement dit, suite à la conscience du péché, à la conscience du fait que les efforts que nous faisons sur le plan éthique sont toujours insuffisants. Cette nouvelle éthique, il l'appelle « l'éthique seconde » : celle-ci présuppose la doctrine chrétienne du péché et de la Rédemption.

L'éthique la plus idéale, la meilleure, est également celle posant des exigences impossibles. L'éthique, comme l'esthétique, est un stade transitoire, dans lequel l'individu « fait toujours banqueroute³⁴ ». On ne peut, avec des forces humaines, respecter des normes éternelles. On réalise au contraire que nous *devons* être sauvés par le Christ : c'est alors que nous passons de la première à la seconde éthique. Avec l'aide et la force du religieux, on peut continuer de poursuivre l'idéal éthique, même si, la tâche étant impossible, nous le ferons

³² Rom, XIII, 10.

³³ Il en fait l'objet d'un discours dans OA, OC XIV, p.84, ff.

³⁴ Samlede Voerker, VI, p.499 cité in Widenmann, Robert, p.131

dans la souffrance et le repentir. C'est le désespoir de l'éthicien qui le pousse vers le religieux. Ce chemin vers le religieux, d'allure plutôt sombre, nécessite le stade intermédiaire de l'humour.

L'éthique, avec son sérieux et ses exigences élevées, doit être adoucie par l'humour. L'humour, dans le développement spirituel des stades, a un rôle moins simple que l'ironie, et plus éloigné de ce que l'on entend normalement (esthétiquement) par humour. Kierkegaard définit l'homme comme étant une synthèse d'opposés, synthèse de fini et d'infini, de temporel et d'éternel, de nécessité et de liberté, de corps et d'âme. Pour atteindre au religieux, il faut surmonter la douleur de notre essentielle contradiction interne. Le *Post-Scriptum* définit le tragique comme étant « la contradiction où l'on souffre » et le comique comme étant « la contradiction dénuée de douleur³⁵ ». Apprendre l'humour revient à apprendre à rire de soi, à rire de l'inadéquation entre nos actions éthiques et nos idéaux, pour en faire une contradiction « dénuée de douleur ». L'angoisse de l'insuffisance de nos actions éthiques est ainsi surmontée dans la perspective distanciée que nous fournit l'humour.

L'humour nous mène au stade de la religiosité A, la religiosité que Kierkegaard attribue à Socrate, laquelle croit que tous les hommes possèdent en eux-mêmes l'éternel et la connaissance de l'idéal, qu'ils atteindront par la réminiscence, si l'occasion (par le maître en maïeutique) se présente. En ceci réside l'optimisme de cet humour existentiel: l'éternel est en nous, l'idéal que nous poursuivons est déjà en nous, il est seulement oublié. Mais la découverte qu'il ne nous est pas immanent, que tout l'approfondissement possible de notre intériorité ne nous garantit pas l'idéal, découverte correspondant à celle de la transcendance de l'idéal, accule à la conscience du péché. Cette conscience du péché est le premier moment du prochain stade.

Kierkegaard distingue la religiosité A, avec une conscience de la faute, d'une religiosité B, avec une conscience du péché devant Dieu, saisissant l'Incarnation comme le paradoxe absolu et l'objet de la foi. Nous donnerons les développements nécessaires à la compréhension de ce stade dans le corps du mémoire.

³⁵ PS2, OC XI, p.199

Pseudonymie et notions de communication

Le concept d'existence nous entraînera à définir ce qui, chez Kierkegaard, constitue le concret. C'est le concret qui correspond au sérieux de l'existence, et il n'y a de vérité de l'existence que dans la tonalité (ou atmosphère) du sérieux. La liberté, comme les concepts chrétiens, nous concerne concrètement; ceci influence la façon de la dire et de la transmettre. C'est pourquoi nous exposerons les grandes lignes de la théorie kierkegaardienne de la communication, et surtout l'importance de la communication indirecte telle que présentée dans le *Post-Scriptum*³⁶, où nous lisons que « le secret de la communication consiste à libérer l'autre.³⁷ »

Que Kierkegaard réfléchisse sur la communication ne devrait pas surprendre. Toute son œuvre vise à communiquer le christianisme, à juger de quelle façon il a été communiqué jusqu'à maintenant, et quelles sont les conditions de sa communication. Ajoutons à cela qu'il est intervenu dans les débats de son époque, a pensé la notion naissante d'« opinion publique » dans l'acception journalistique qu'elle prit avec la prolifération des journaux comme des démocraties, a prononcé plusieurs sermons et a envisagé une carrière de pasteur, lequel est véritablement celui qui est payé pour communiquer le christianisme. Invité à donner un cours à l'université (qu'il ne donna finalement jamais), il fit du travail de professeur la matière même du cours, lequel a pour titre : *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*. Cette théorie de la communication est inséparable d'une épistémologie de l'appropriation subjective, exprimée par exemple, dans le *Post-Scriptum*, par ce paradoxal duo théique : la subjectivité est la vérité et la subjectivité est la non-vérité. L'expression paradoxale de ses thèses sur la subjectivité et la vérité ne manque pas de rappeler le rôle moteur qu'il fait jouer au paradoxe à l'intérieur du christianisme.

Autre point important dans l'œuvre de Kierkegaard : la pseudonymie. Kierkegaard fut son propre éditeur, ce qui lui permit un autre rapport à la publication que les auteurs de son temps. Faire paraître ses livres était partie intégrante de sa démarche d'auteur, et le moment de leur parution comme l'ordre dans lequel ses livres paraissaient étaient mûrement

³⁶ PS1, OC X, p.69-76

³⁷ *Ibid.*, p.71

réfléchis. Vouloir incarner plusieurs points de vue, de façon à transmettre des postures d'existence plutôt que des contenus, des thèses, l'a conduit à former un peloton d'auteurs pseudonymes qui se relaient dans la transmission des réflexions kierkegaardiennes.

Cette théorie de la communication vient justifier non seulement le recours au pseudonyme, mais également la tripartition des stades. Comme nous l'avons dit en discutant l'éthique, un pseudonyme peut servir à révéler l'existence mieux que ne l'aurait fait un auteur se plaçant dans la position de l'observateur; le juge Wilhelm de *Ou bien ou bien* nous donnant le point de vue intérieur de l'éthique, et donc sa vérité existentielle plutôt qu'assertorique, il nous fait comprendre ce que c'est que d'être éthicien, que de parler et penser en éthicien. La communication de l'existence doit constamment porter son attention sur l'incarnation, ce fait que nous sommes là (« le malheur de la spéculation est d'oublier continuellement que le connaissant est un existant.³⁸ »). Elle doit éviter le détour par l'abstrait, dont l'équivalent narratif est le procédé dit « du narrateur omniscient », que Kierkegaard lui-même nomme « théocentrique », et correspondant au discours *sub specie aeterni* [sous une espèce d'éternité], si cher à la philosophie spéculative moderne, en particulier à Spinoza et à l'idéalisme allemand.

De cela ressort que la communication de l'existence a toujours un caractère édifiant. Puisque nous sommes toujours dans un stade ou un autre, et donc dans une progression personnelle vers un meilleur rapport à l'idéal, selon Kierkegaard, tout discours éthique doit prendre en compte sa réception, l'effet qu'il produit sur son lecteur et la question de savoir s'il le fera progresser vers un stade supérieur ou si, au contraire, il n'aura aucun effet, n'interpellant pas le lecteur dans son existence, mais se contentant de s'adresser à sa raison et d'exiger de lui une attitude désintéressée qui l'éloignera encore davantage de la conscience de soi et de « l'auto-concernement » nécessaire à son devenir chrétien.

La communication de savoir est la communication scientifique, celle transmettant un contenu objectif. L'accent est sur le *quoi* qui est transmis. La communication éthico-religieuse est quant à elle indirecte, et accentue le *comment* de la transmission. Le religieux ne doit pas être *dit*, mais il se situe dans le *dire*. Trahir l'idéalité ne serait rien d'autre que

³⁸ PS1, OC X, p.190

révéler son secret, rompre « le silence dont l'expression absolue est l'idéalité³⁹ », ainsi que l'exprime le commentateur Dario Gonzalez. Car assigner à l'idée un correspondant objectif immédiat c'est créer l'illusion d'une expression relative de l'idéalité. C'est pourquoi les discours ironique et pseudonymique sont si importants chez Kierkegaard, car l'idéalité de l'éthique n'est pas l'idéalité de la représentation, l'idéalité de l'éthique est détruite par le dire, de même que l'autorité disparaît lorsqu'on la dévoile. L'idéalité retient un caractère d'impalpable, sinon elle correspond à l'idéalité de la représentation. L'idéalité du christianisme ne peut pas être l'idéalité de la représentation : prendre l'une pour l'autre est le danger du hégélianisme. De même, l'idéal de liberté ne s'exprime pas dans les termes logiques, mais doit recevoir une expression éthique du type de celle du christianisme. La liberté a aussi un caractère impalpable, et menace également de disparaître lorsqu'on l'intègre dans un dire représentationnel. Son idéal n'a pas le caractère du systématique, mais bien celui de l'engagement.

³⁹ Gonzalez, p.17

PREMIER CHAPITRE

L'EXISTENTIEL DANS LA QUESTION DU PÉCHÉ

Nous aborderons l'existentialité de la liberté en développant la théorie kierkegaardienne du péché, laquelle mobilise toutes ses ressources pour décrire l'existence comme un lieu inaccessible au Savoir absolu hégélien (« le Mal, c'est-à-dire ce qui est le plus opposé au système¹ », dixit Ricœur). Pour approfondir et expliquer la thèse « le contraire de la liberté, c'est la faute² », nous porterons d'abord attention à ce que le péché n'est pas. Kierkegaard explique, par le truchement du pseudonyme Vigilius Haufniensis (dans le *Concept d'angoisse*), que le péché n'est pas le négatif. Cette explication le pousse à définir l'immanence logique qui, selon lui, est la caractéristique de la spéculation et de la pensée de système. Il développe ainsi, en réaction, sa propre pensée de l'existence et de la transcendance de la liberté.

Dans ce premier chapitre, nous tenterons donc de dégager la teneur de l'existence et de démarquer la dialectique de la liberté kierkegaardienne de la dialectique hégélienne. Une attention particulière sera consacrée au concept, particulier à Kierkegaard, de « saut » qualitatif. Ce concept est déterminant pour la « théorie de la connaissance » de Kierkegaard, comme nous le montrerons en 1.2.1, car il l'utilise pour se distinguer du hégélianisme. Le saut est davantage que le « *leap of faith* » de l'expression connue, car il peut être également un saut dans la peccabilité, d'une part, et qu'il est présent dans tout mouvement réel, d'autre part. Le saut est également ce qui préside au développement personnel : le devenir du moi

¹ Ricœur, p.293

² CA, OC VII, p.207. Quant à la distinction faute/péché : la faute se rapporte à la religiosité A, alors que le péché concerne spécifiquement le christianisme (religiosité B). Le passage cité est discuté dans le cadre du rapport à la liberté dans la religion juive, dans laquelle le péché n'a pas encore son plein sens chrétien.

consiste en un passage d'un stade d'existence à l'autre, et ce passage, loin d'être une médiation, est un saut. La possibilité de ce saut fonde toute la sphère du qualitatif. Il y a dans le qualitatif une manifestation de la transcendance de l'existence. Le saut est indispensable à la conception kierkegaardienne de la liberté comme de l'existence. Dans cette conception, sorte de phénoménologie du sujet éthique, le mouvement réel est liberté, et la réalité est existence.

Le péché chez Kierkegaard ne peut pas être le négatif parce qu'il comporte une transcendance dont ne peut rendre compte la logique. La réflexion doit simplement reconnaître le caractère de paradoxe du péché, et constater qu'il apparaît hors de tout devenir nécessaire. Le rôle de la raison à son égard est similaire à celui qu'elle a à l'égard de la liberté, qui témoigne de la même transcendance, et qui est tout aussi absente d'un devenir nécessaire. Les deux ne peuvent être que présupposés par la réflexion : « le péché se présuppose lui-même comme la liberté et ne s'explique pas plus qu'elle par un antécédent³ ». Le travail de la raison, pour Kierkegaard, consiste davantage à situer correctement le paradoxe qu'à le surmonter; elle doit établir ses propres limites plutôt que se croire illimitée.

Nous concluons ce chapitre en montrant de quelle façon le péché n'a pas non plus sa place ni en psychologie, ni en éthique. La psychologie fait l'expérience des mêmes limites que la logique : elle ne peut aborder que les états et les processus, mais non le devenir existentiel. L'éthique arrive quant à elle « juste après » le péché, pour poser la tâche qui en découle pour notre moi. Aborder correctement le péché dépend plutôt d'une atmosphère particulière, dont nous traiterons dans le deuxième chapitre.

1.1 Le péché comme négatif : l'immanéntisation de la transcendance

Le péché n'est pas le négatif hégélien. La suite démontrera de quelle façon, pour Kierkegaard, ce que la spéculation fait pour apparemment mieux comprendre et mieux dire le christianisme est en fait la meilleure façon de ne pas comprendre ce qu'il nous demande, et la meilleure façon d'altérer ses « concepts ».

³ CA, OC VII, p.210

Le péché comme position

D'abord, le péché n'est pas le négatif parce que l'orthodoxie luthérienne pose le péché comme « position⁴ », selon Kierkegaard, et non comme antithèse. Par là, il s'oppose à tout un courant de la philosophie envisageant le Mal comme simple *privatio boni*, dont Leibniz est un représentant éminent, faisant du Mal non une force active contre le Bien, mais un manque, une imperfection. Au lieu de se poser contre le Bien, le Mal ne fait, dans ce courant, que dénoter un manque de Bien. Pour l'orthodoxie, ce sont là des dérives « panthéistes, rationalistes [ou] Dieu sait quoi encore.⁵ » La science dogmatique de l'époque de Kierkegaard, bien qu'elle affirme ne pas tomber dans ces dérives, le ferait tout de même selon lui par sa volonté d'améliorer la doctrine du christianisme grâce aux ressources de la spéculation. Par exemple, en définissant le repentir comme négation de la négation, la dogmatique spéculative reviendrait à une définition du péché comme négation⁶. Ce progrès que les théologiens feraient faire au discours religieux à l'aide de spéculation, Kierkegaard le conteste, entre autres par son insistance sur le nécessaire caractère paradoxal du christianisme : paradoxal pour la raison humaine, pas pour le cœur qui éprouve la foi. Si la foi est si importante dans le christianisme, c'est que la raison est posée comme devant buter sur une frontière qu'elle ne peut franchir. Il faut ainsi penser la vérité du christianisme comme nécessitant, à un certain moment, la foi, et rien d'autre. Ce moment où la raison est impuissante doit paraître à celle-ci un paradoxe, car cet instant de la décision de la foi transcende la raison.

Ce paradoxe, cet absurde qui intervient dans l'œuvre de Kierkegaard, ce n'est pas un éloge de l'irrationnel. Le caractère de « position » de la vérité du christianisme, le fait qu'elle nous soit révélée puis donnée par un Sauveur plutôt que déduite ou inférée, réside dans son être paradoxal, exigeant la foi. Charles-Éric de Saint-Germain précise :

⁴ Cf. chapitre III de MM, OC XVI, intitulé « Que le péché n'est pas une négation mais une position », en particulier p.251 et p.253 où on lit : « Je ne fais jamais que maintenir fermement la doctrine chrétienne que le péché est une position – non comme se prêtant à la conception de l'entendement, mais comme paradoxe objet de foi ».

⁵ MM, OC XVI, p.252

⁶ Cf. *Ibid.* Cette dogmatique spéculative est attribuée à Marheineke et Martensen. Cf. *Ibid.* p.251, note 78

Mais si le paradoxe est en effet ce devant quoi l'intelligence vient se heurter, cet incompréhensible n'est nullement un « non-sens » que la raison démasquerait : l'absurde n'est pas ce que la raison ne *peut pas croire*, mais ce que la raison ne *peut pas comprendre*.⁷

Si le croyant veut *comprendre*, c'est que sa foi chancelle. Cette béquille n'est cependant pas inutile, si elle nous reconduit à la vérité. Si la béquille se prend elle-même pour la vérité absolue, elle devient un obstacle. L'absurde et le paradoxe dont parle Kierkegaard ne nient pas la raison, mais sont la façon dont la raison exprime positivement son au-delà : ce qu'il y a à comprendre de la foi, c'est qu'on ne peut la comprendre. André Clair apparente alors la raison à un discours du type « théologie négative » :

C'est en ce sens que la raison pourra constituer une forme de discours théologique; mais ce sera un discours qui dira simplement qu'il peut y avoir une place, encore indéterminée, pour un élément d'ordre théologique. Du point de vue de la raison, on aboutit alors, non pas à une négation du théologique, mais plutôt à une forme de théologie négative qui simplement dessine la place que pourra occuper le théologique.⁸

La raison se retire devant le théologique : c'est l'élément autoritaire qui est ici indiqué. Comme le dit Arendt, le processus d'argumentation est incompatible avec l'autorité, puisqu'il présuppose une égalité⁹. Nommer « paradoxe » le théologique montre que l'on n'entend pas se mettre au même niveau que le divin, que l'on renonce à le remettre en question, ce qui est essentiel à l'obéissance à l'autorité divine. L'insistance de Kierkegaard sur le paradoxe montre, selon nous, qu'il conçoit la réflexion sur les éléments exigeant la foi comme un manquement au devoir du chrétien, comme un manque de respect envers Dieu.

Ce paradoxe exprime également la rupture d'une différence absolue. Loin d'un système où toute détermination n'est que négation (par exemple, à partir d'une substance divine unique comme dans le spinozisme), Kierkegaard croit que le christianisme souligne la rupture complète entre l'homme et Dieu : aucune identité préalable n'a lieu, dans laquelle une différenciation par la négation s'opérerait. Le péché n'est pas l'acte où l'on se sépare de Dieu à partir d'une immanence originelle : la transcendance du divin doit être constamment

⁷ Saint-Germain, p.166

⁸ A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe*, p.98 cité in Saint-Germain, p.167

⁹ Cf. Arendt (1954), p.123

maintenue. Le péché n'est pas un acte s'inscrivant dans l'Histoire et pouvant être dépassé, car il est indifférent à la succession historique : tout péché se situe dans l'éternité, devant Dieu. Hegel, loin de rétablir la transcendance, tente de l'intégrer de façon encore plus raffinée dans son Système, par le biais d'une innovation dont il déplore l'absence chez Spinoza : la négation de la négation. Cette négation de la négation, moteur de la logique spéculative, aura le défaut d'« immanentiser » la transcendance : en ramenant tout devenir au devenir nécessaire, il ramène toute transcendance à l'immanence du Concept. Il ne pense plus la différence infinie entre l'homme et Dieu. Le déploiement du temps, plutôt que d'être surgissement du nouveau, devient retour sur soi du Même. Ce qui en découle (outre la « fin de l'histoire »), c'est une vision non éthique de la liberté et du péché : les sujets individuels en viennent à se dire qu'il était *nécessaire* qu'ils pèchent, qu'ils *devaient* pécher. S'il n'y a de liberté que dans la connaissance spéculative de l'absolu, si les agents moraux sont en fait les rouages d'une logique de l'histoire, que subsiste-t-il de l'éthique du christianisme? L'importance de la tâche que représente le christianisme, ou l'importance de son être comme tâche, dont nous verrons toute la portée chez Kierkegaard dans la suite de ce mémoire, entre en opposition complète avec la tâche de la raison spéculative décrite par Hegel comme étant :

la tâche d'abandonner cette liberté [individuelle]; au lieu d'être le principe moteur et arbitraire du contenu, elle doit enfoncer cette liberté dans le contenu, laisser ce contenu se mouvoir suivant sa nature propre, c'est-à-dire suivant le soi, en tant que soi du contenu, et contempler ce mouvement. Renoncer aux incursions personnelles dans le rythme immanent du concept, ne pas y intervenir avec une sagesse arbitraire acquise ailleurs, cette abstention est elle-même un moment essentiel de l'attention concentrée sur le concept.¹⁰

Le devenir chrétien étant un devenir subjectif, il constitue au contraire la tâche de se poser soi-même comme pécheur, et poser sa propre liberté dans la foi, avec la volonté de parcourir les étapes nécessaires à l'atteinte de cette félicité, résumées dans la *scala paradisi*¹¹ des stades. La liberté est la tâche de l'être humain comme la foi est la tâche du chrétien, et la liberté comme la foi est le Bien, transcendant, lequel surgit de façon tout aussi opaque pour la raison que le péché à l'origine de notre quête de liberté/foi. Ce surgissement est aussi plein que celui d'un fait et aussi simple qu'une qualité. Un Mal comme manque laisse supposer

¹⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, p.53, cité in Saint-Germain, p.71

¹¹ « Échelle du paradis »; le terme fait allusion à un texte du même nom dont l'auteur serait, selon la tradition, un moine ermite du nom de Johannes Climacus.

une quantité insuffisante de perfection, un manque à gagner de bien, plutôt que le surgissement qualitatif de la non-vérité, de la faute, du péché, de l'esprit humain comme radicalement autre par rapport à Dieu, et non simplement moindre.

Perfectibilité supposée du christianisme

On peut supposer que la virulence de la réaction kierkegaardienne à tout ce qui vient de Hegel, de près ou de loin, est en grande partie attribuable à l'omniprésence injustifiée du penseur du Système au Danemark, entre autres dans la faculté de théologie où Kierkegaard a étudié, de 1830 à 1841. L'évêque Mynster, chef de l'Église danoise, et le professeur H. L. Martensen, tous deux représentants éminents du hégélianisme en terre danoise, sont à la fois socialement en vue et personnellement connus de Kierkegaard, par l'intermédiaire du père de celui-ci. Ayant assisté à moult discussions dans la maison paternelle, le jeune Danois en conçoit l'idée que tous sont unanimes pour acclamer Hegel dans sa *Faedrelandet*¹². À ce titre, des universitaires qui nous sont contemporains tels Lore Hühn, ont tenu à préciser les limites de la critique kierkegaardienne, par exemple quant à l'absence de présupposés de son Système¹³. Cette critique porte surtout dans la mesure où elle est une critique du caractère réellement chrétien de la philosophie hégélienne, car cette dernière n'aide pas à réaliser la tâche que représente le christianisme (un écrit proprement chrétien est toujours un discours édifiant selon Kierkegaard). Bien que sa critique du commencement de la *Science de la Logique* (dans le *Concept d'angoisse*) ne soit pas efficace (critique calquée sur celle de Schelling¹⁴), Kierkegaard n'attaque pas moins efficacement l'école hégélienne dans ses prétentions. Comme nous l'avons dit, Kierkegaard rejette surtout la prétention de la philosophie hégélienne à dire la vérité du christianisme mieux que le discours religieux ne l'a fait lui-même. Ce que Gregor Malantschuk résume succinctement ainsi :

¹² « Père patrie »; également le titre d'un journal dans lequel Kierkegaard a publié plusieurs articles.

¹³ Hegel ne serait que peu touché par les critiques contenues dans le *Concept d'angoisse*, car ces critiques reprennent pour l'essentiel celles de Schelling, basées sur une confusion entre début principiel et simple début narratif à propos du début de la *Wissenschaft der Logik*. Sur cette question, cf. Hühn. Les attaques quant à la prétendue absence de présupposé du Système et le caractère magique du passage (*Übergang*) seraient ainsi insuffisamment développées. Reste ce qui concerne l'existentiel.

¹⁴ Hühn, p. 172-176

pour Hegel la philosophie est capable de rendre le contenu du christianisme sous une forme plus parfaite. Il y aurait là un progrès, que Kierkegaard considère comme une régression puisqu'à ses yeux la vérité chrétienne et son caractère de paradoxe sont ainsi supprimés.¹⁵

Il est surprenant et même désolant, pour Kierkegaard, que les théologiens de son époque adoptent une philosophie plaçant la religion au second rang. En fait, Kierkegaard croit impossible le traitement de la transcendance en spéculation sans que celle-ci fût travestie en immanence. Il ne reconnaît tout simplement pas les prétentions de Hegel de faire significativement davantage que Spinoza, et stigmatise la doctrine de l'Esprit, par le vocable de « théocentrique », comme étant une autre tentative de porter un regard *sub specie aeterni*, tout aussi abstraite que les précédentes. Ceci grâce à un nouveau critère déterminant le concret : l'existence. C'est par ce critère que la critique kierkegaardienne de Hegel devient vraiment intéressante : c'est la solution qu'il trouve au problème religieux qui l'occupe qui influencera tant de penseurs par la suite, davantage que l'efficacité de sa critique du Système hégélien. Ces penseurs seront réunis sous l'étiquette d'existentialistes, non parce qu'ils forment école, mais parce qu'ils témoignent d'une inspiration commune : il ne peut y avoir un *système* de l'existence, la pensée de l'existence a une structure fondamentalement ouverte, et sa fermeture est toujours une illusion¹⁶.

¹⁵ Index, OC XX, p.109

¹⁶ Nous abordons ici exclusivement la pensée existentielle de Kierkegaard, et non la conception hégélienne du Système : Kierkegaard combat un universel abstrait, et non l'universel concret proprement hégélien. Ainsi, quand il écrit « Système », il faut garder ceci en mémoire : Kierkegaard pense toujours le système comme fermé, donc par rapport à son idéal de complétude. Ce qui fait problème pour lui, c'est ce discours sur la fin de l'histoire. En effet, le Système ne devient un Système *de* l'existence que suite à cette fin de l'histoire. Dans la conception hégélienne, le Système *est* l'existence, il la déploie. Le *de* laisse entendre que le Système est postérieur à la réalité, au lieu d'*être* la réalité. En combattant l'idée d'un système *de* l'existence, Kierkegaard en vient à combattre autre chose que le hégélianisme lui-même. En fait, il discrédite cette idée de complétude en tant que réalisation promise par le hégélianisme. D'où ses fréquentes pointes ironiques à propos du fait que le Système achevé est encore « attendu »... et le sera toujours. Il dira aussi que l'existence n'est système que pour Dieu, et que le fait qu'un existant, dans sa finitude, y prétende, est « comique ». Cf. PS, OC X, p.103-118

La théologie, science du transcendant, s'est dénaturée au contact du hégélianisme, science du « rythme immanent du concept¹⁷ »

La théologie danoise de l'époque s'est, au contact de Hegel, enrichie d'une foule de concepts, mais elle n'a, selon Kierkegaard, que peu à en tirer. Au contraire, elle se laisse distraire de son objet propre et de même distrait les chrétiens de leur salut par son vain bavardage. Une mise en contexte s'impose ici, pour montrer que ce n'est pas seulement envers Hegel lui-même que Kierkegaard sévit, mais surtout contre des hégéliens danois. Cette formation réactive de la pensée kierkegaardienne explique les décalages observés entre le Hegel tel qu'il est conçu par Kierkegaard et le Hegel tel qu'il se livre effectivement dans son œuvre. Par exemple, le pasteur Adler¹⁸, dans des livres inspirés du hégélianisme, prétendra, dans une préface, avoir eu des révélations venant du Christ lui-même. Mais devant les autorités de l'Église danoise, il louvoie, hésite, et finalement revient en bonne partie sur ses affirmations. Kierkegaard comprend cela comme un autre résultat néfaste du hégélianisme : tous sont à la recherche de la prochaine étape dans l'histoire de l'Esprit, tous veulent incarner, comme Hegel avant eux, un moment de cette histoire universelle¹⁹. Alors, comme le pasteur Adler, ils publient maints bavardages qu'ils présentent avec pompe, mais sont si peu d'authentiques apôtres ou réformateurs qu'ils regardent ensuite du côté de leurs contemporains, pour voir s'ils leur donneront l'approbation qui confirmera leurs prétentions. Kierkegaard se fait particulièrement grinçant envers eux dans l'une des huit préfaces de son drôle de petit livre intitulé *Préfaces* :

Grâce à la médiation, tout le monde est donc capable de prendre une importance absolue et immortelle par rapport à l'histoire passée du monde. Il est donc étrange que personne ne s'offre, dans les petites annonces, à perfectionner en moins de trois heures quiconque possède quelques rudiments dans l'idée de médiation grâce à

¹⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p.51, cité in Saint-Germain, p.71

¹⁸ Le Magister Adolph P. Adler (1812-1869), pasteur à l'île de Bornholm. Kierkegaard lui consacre le "livre sur Adler", jamais publié, dans lequel il se penche entre autres sur la notion d'apôtre, réflexion reprise et publiée, sans aucune allusion au pasteur Adler, dans un petit "traité éthico-religieux" intitulé *Sur la différence entre un génie et un apôtre*.

¹⁹ Beaucoup de hégéliens sont alors, en fait, des émules de la *personne* de Hegel, ne saisissant dans sa philosophie que l'occasion de devenir eux-mêmes importants dans l'histoire de la philosophie/de l'Esprit.

laquelle chacun devient le point final et où aboutit toute l'histoire révolue du monde.²⁰

L'histoire universelle est devenue leur propre salut. Voilà un premier tort, pour Kierkegaard. Un second : la foule est devenue l'instance qui légitime, l'approbation du grand nombre comme sceau de l'éternité, de l'éternelle appartenance à l'Histoire; la foule fait autorité. Ces deux torts reviennent à donner trop de poids au non-subjectif, et trop peu à l'existence individuelle (à la subjectivité, donc, dans le langage kierkegaardien). L'enthousiasme pour le Système fait oublier et son salut individuel, et le dogme, et donne à entendre, dans le Danemark du XIXe : « le péché est le négatif ».

D'où vient cette affirmation et qu'implique-t-elle? Outre ce que nous avons déjà dit sur le péché comme négation, nous la retrouvons dans un schéma théologique simpliste dont Kierkegaard/Vigilius Haufniensis nous parle dans l'introduction au *Concept d'angoisse* : l'innocence est l'immédiat, qui est automatiquement abolie par le péché, le négatif, lequel est à son tour aboli par la foi, laquelle opère la réconciliation. On retrouverait ainsi dans la foi quelque chose de notre innocence perdue tout en conservant certains éléments de notre chute dans le péché, comme la souffrance que nous vivons dans le repentir. On court-circuite ainsi le devenir chrétien, chute et rédemption devenant alors aussi aprioriques que la logique, et tout est terminé à notre naissance, puisque l'on naît déjà chrétien (et pardonné, et croyant) dans un État chrétien comme l'est le Danemark de Kierkegaard. Le schéma simpliste en question n'est pas représentatif de la Révélation, selon Haufniensis, mais il séduit à peu de frais, par sa systémativité; la dialectique hégélienne fait montre d'une grande souplesse, et peut intégrer les phénomènes les plus divers à son discours en trois temps. Ce qui fait problème, nous dit Haufniensis, c'est que non seulement le schéma, tel qu'il est appliqué en théologie, n'apporte rien de neuf et n'est qu'une traduction, en langage hégélien, de ce que l'on sait déjà, mais, en outre, ce qui s'y perd (l'intraduisible transcendant d'un devenir non nécessaire) passe inaperçu. C'est pourquoi Haufniensis répond à cette conception par un exposé des limites à respecter pour chacune des sciences, là où les spéculateurs²¹ tendent à tout fondre ensemble; en particulier leur tendance à expliquer l'individu par l'universel et à

²⁰ Pr., OC VII, p.296.

²¹ Kierkegaard emploie souvent « spéculateurs », pour étendre ses affirmations à ceux se réclamant du Maître (et ceux, comme J.L. Heiberg, l'ayant « dépassé »..., cf. OC VII, p.XXIX et p.306, ff.)

comprendre le religieux dans les catégories du général, dans un désintéressement que Haufniensis estime ne pas être *sérieux*.

1.2 Le devenir non quantitatif : fruit de la dialectique de la liberté

Nous nous proposons maintenant de traiter de l'accentuation kierkegaardienne de la notion de qualité et de son application aux domaines du péché et de la liberté, à partir de la discussion sur le négatif hégélien.

Le sens du terme « négatif » serait affecté par son emploi dans des sphères ne lui correspondant guère. Haufniensis pourrait tolérer qu'on ne l'emploie qu'en logique, ou sinon qu'en théologie, si on veut en faire un synonyme de plus pour le Mal. Mais en faisant du négatif un concept relevant des deux domaines, on dilue les réalités de chacun d'eux. La spéculation hégélienne se donne pour universelle, et son savoir pour englobant et systématique : son discours est un, et dans l'unité de ce discours il ne saurait y avoir deux « négatifs ». Mais pour Haufniensis ce négatif hégélien est effectivement double, au sens où le Mal n'est pas négation, et que le négatif logique n'a strictement rien à voir avec un négatif éthique, au point où il faut abandonner le projet de les réunir sous l'unique dénomination de « négatif ».

Le logique de Hegel est théo-logique, car il unifie le discours logique et le discours théologique. Ceci constituerait une erreur et même une faute envers l'idéal du christianisme; cela revient encore à subordonner le religieux au philosophique. Il faut, selon Haufniensis, renoncer à la trop stricte unité de ce discours philosophique pour le fractionner. On rend ainsi justice à chacun des objets traités, sans se donner faussement l'impression que « tout est dans tout »... Son premier objectif est donc de séparer à nouveau tout ce que Hegel a réuni, pour qu'ainsi la logique n'ait plus rien à faire avec la dogmatique ou l'éthique. En exergue au *Concept d'angoisse*, Kierkegaard écrit : « La distinction a fini son temps, balayée par le Système.²² » Affirmation/accusation qu'il contraste avec l'éloge d'une distinction parmi les plus vieilles et « depuis longtemps démodées » : la distinction socratique entre ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas. L'ironie kierkegaardienne ne se lasse jamais, tout au long du

²² CA, OC VII, p.106

livre, de rappeler que Hegel mêle les choses, et croit savoir ce qu'il ne sait pas. Toute recherche, plutôt que de tendre à l'absolu, doit s'appliquer à ne pas oublier la sphère dont elle relève, sous peine de « s'oublier elle-même », « devenir autre et acquérir une suspecte aptitude à devenir n'importe quoi.²³ » Lorsque cette recherche concerne le péché, toute dilution du concept devient un amoindrissement coupable et même blasphématoire, ce qui, en théologie, est plutôt inconvenant... Kierkegaard entreprend donc, sous la plume ironique et parfois folâtre de Haufniensis, d'attribuer à chaque science son objet, pour éviter un surpassement de la dualité dans l'indistinction.

Le mouvement comme passage d'une qualité à une autre

Le négatif a sa place en logique, car Haufniensis la conçoit comme étant analytique, a priori. L'éthique et la dogmatique ont besoin d'un concept plus fort que celui de négatif, car le Mal contient une transcendance qui change tout, contrairement à la négation de la logique classique. Haufniensis refuse « l'identité entre la logique de la négation et la logique de la détermination²⁴ », pour le dire dans les mots du commentateur Dario Gonzalez. Pour dépasser Spinoza dans la quête de l'universel, Hegel introduit la négation de la négation, clé de sa logique dialectique. Hegel prétend devenir concret en instituant une « logique capable d'exprimer la transition d'une qualité à l'autre », mais ceci ne fait « qu'effacer la distinction entre le non-être abstrait de la logique et le non-être concret de l'existence²⁵ », selon Kierkegaard. Ces deux non-être sont deux négatifs bien distincts, correspondant à un non-être pur, d'un côté, et un non-être de fait, de l'autre. Un des enjeux de la philosophie hégélienne consiste à surmonter cette différence. Hegel prétend y parvenir, Kierkegaard prétend que c'est une impossibilité. Bien sûr, cette conception de l'impossible adéquation de l'être et de la pensée, du réel et de l'idéal, vient d'un paradigme chrétien d'opposition entre le temporel et l'éternel. Mais elle vient également de notre expérience en tant qu'existants, où l'on sent que ce qui n'est pas de fait correspond à un non-être plus « fort » que ce qui n'est nié qu'en logique ou dans le concept. Dans le *Concept d'angoisse*, l'auteur se contente de montrer les conséquences inadmissibles de l'altération de cette différence entre l'être pur et l'être de fait,

²³ CA, OC VII, p.113

²⁴ Gonzalez, p.34

²⁵ Gonzalez, p.35

parmi lesquelles il identifie la présence du mouvement en logique, la confusion de la notion d'existence, la transformation du péché et de la liberté humaine en notions qui ne sont que l'ombre d'elles-mêmes.

Haufniensis conteste l'introduction du mouvement en logique : car il ne peut selon lui y avoir homogénéité entre un négatif en logique et un négatif en éthique, et on ne peut pas faire d'une doctrine de la nécessité une pensée de l'existence concrète. Haufniensis considère le mouvement comme étant le passage d'une qualité à une autre. Nous croyons que l'auteur du *Concept d'angoisse* fait sienne la définition hégélienne de la qualité que l'on trouve dans la *Phénoménologie de l'esprit* : « Quand je dis qualité, je dis la détermination simple; c'est par la qualité qu'une existence est distincte d'une autre, ou qu'elle est une existence.²⁶ » Mais, désaccord majeur, il ne partage pas son point de vue dans ce qui suit immédiatement : « Mais par là même elle est essentiellement la pensée.²⁷ » Au contraire de Hegel, lequel cherche à mieux penser « l'ordinaire parlerie sans concept sur l'Identité de la pensée et de l'être²⁸ », Haufniensis ne cherche pas du tout à maintenir cette identité-là, pour affirmer plutôt que tout discours posant ladite identité est « parlerie », bavardage. Ce que Hegel conçoit comme étant une faiblesse des philosophes l'ayant précédé, Haufniensis le conçoit comme étant une manifestation des limites de la raison elle-même. Haufniensis voit la raison comme étant abstraite, et le concret comme transcendant celle-ci. Hegel clame que ceci n'était le cas qu'avant lui, que les philosophes de l'universel abstrait doivent céder le pas devant son universel concret, où la raison, finalement, va englober le concret qui lui était inaccessible. C'est pourquoi le mouvement lui-même, la « transition d'une qualité à l'autre », intègre la logique, chez Hegel.

Mais Haufniensis défend l'hétérogénéité de l'existence à la pensée, du concret à l'abstrait, de la raison à la réalité, par ce qui semble être simplement son expérience de l'existence (tel Diogène réfutant les Éléates en faisant quelques pas). Que la réalité ne trouve pas sa place en logique, il le justifie ainsi : « car la logique ne peut donner droit de cité au

²⁶ Hegel, p.63

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

hasard, partie intégrante de la réalité.²⁹ » Le mouvement, tissu même de la réalité concrète, ne peut non plus trouver sa place en logique, car le mouvement présuppose le devenir, par lequel intervient le hasard. Ainsi, « cette impuissance du logique constitue le passage de la logique au devenir où paraissent la vie et la réalité.³⁰ » De même, Haufniensis voit dans cette intégration du mouvement en logique une contradiction, car, d'abord, la logique ne peut sortir d'elle-même, ne peut sortir de la pensée : elle reste dans l'immanence (de la réflexion). Avec la logique, selon la définition d'Haufniensis, « on a constamment le même donné qu'au début³¹ », il n'y a pas de nouveau. Par suite, en logique, « tout mouvement est, pour me servir un instant de ce terme, un mouvement immanent, ce qui au fond n'est pas un mouvement, comme on s'en convainc si l'on songe que ce concept exprime une transcendance qui ne saurait trouver place en logique.³² » Le devenir réel, selon Haufniensis, contient une transcendance que Hegel voudrait travestir en immanence logique³³.

Il y a donc une autre transcendance que la transcendance divine ici : « transcendance » devient le propre de l'être de fait, lequel transcende toute pensée dans son caractère de surgissement. Il est par conséquent impossible de le rationaliser sans qu'il y ait immanentisation de cette transcendance. C'est le propre de l'existence qu'il y ait transcendance, et éliminer cette transcendance-là nous coupe de toute transcendance, donc aussi de la transcendance divine. La transcendance propre à l'être de fait correspond à la qualité, « par laquelle une existence est distincte d'une autre³⁴ », comme le dit Hegel, mais au sens où la qualité annonce le surgissement sans antécédent du « distinct » et du « autre », et qui fait le changement qualitatif que Kierkegaard appellera un « saut » (décrit ci-dessous, en

²⁹ CA, OC VII, p.111

³⁰ CA, OC VII, p.115

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ Ici, Haufniensis semble résister aux innovations hégéliennes entre autres par parti pris pour la tradition, car il note que le négatif intervient en logique hégélienne pour déclencher le mouvement, mais, selon lui, pas en tant que négatif, plutôt en devenant davantage, un « facteur d'opposition, et non une négation, mais bien une contre-position » (*Ibid.*, p.115) Le négatif devient chez Hegel « l'autre nécessaire, ce qui assurément peut être de la plus grande nécessité en logique pour y déclencher le mouvement, mais n'est pas le négatif » (*Ibid.*) De même lorsqu'il dit qu'en passant de la logique à l'éthique « on s'aperçoit avec stupéfaction que le négatif est le mal » (*Ibid.* Je souligne). On retrouve un écho de sa critique de l'usage abusif du négatif par Hegel dans A. Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften*, Leipzig 1843, selon les OC (*Ibid.*, p.114).

³⁴ Hegel, p.63

1.2.1). Pour Kierkegaard, la qualité est ce qui ne peut pas être englobé par la raison. On ne peut rien en dire, justement parce qu'elle montre le caractère de surgissement de l'être de fait, donc l'être de fait dans son existence, plutôt que dans son essence. La qualité est donc bien loin d'être pour lui la pensée.

Pour que le hégélianisme soit possible, l'être de fait doit perdre son caractère propre, perdre l'extériorité du qualitatif pour être réduit à la substance de l'être pur, correspondant, pour Hegel, à la substance de la pensée. Connaître, pour la pensée, signifierait réduire la substance du monde à sa propre substance (en « découvrant » qu'il y avait effectivement identité). La connaissance de l'absolu est l'appropriation de l'absolu par la pensée, et cette appropriation se fait par l'aliénation complète du sujet particulier à cet absolu. Il y a donc bien immanetisation de la transcendance chez Hegel, puisqu'on ne peut même plus dire, à la fin, si c'est le sujet connaissant humain qui s'est fondu dans l'absolu, ou si c'est l'absolu qui a simplement pris conscience de lui-même en impliquant historiquement le sujet humain. En fait, pour dire la pensée hégélienne et atteindre à l'expression véritable du Concept hégélien, il faut s'exprimer à l'intérieur du Système; que la pensée, l'immanence ait tout conquis. De l'extérieur, nous ne pouvons que nous « tromper », n'étant pas en totale adéquation avec le contenu que nous révélons. Kierkegaard, en refusant de s'identifier à la pensée pour s'identifier plutôt à son existence, à la personne unique qu'il est devant Dieu, qui n'est ni répétable, ni subsumable sans qu'il y ait un reste (et c'est ce reste-là qui compte), doit renoncer à une critique interne du hégélianisme et le critiquer de l'extérieur, par rapport aux effets que la doctrine produit chez ses adhérents, sur le reste des disciplines scientifiques et théologiques et sur la chrétienté, sur la foi des fidèles. Tout hégélien ne cessera jamais d'exister en spéculant, ce qu'un hégélien serait forcé d'impliquer, s'il avait le « bon » concept d'existence. Ce qu'il y a, c'est que l'éliision du sujet réfléchissant dans le mouvement du connaître hégélien requiert l'abolition du caractère propre de l'existence du spéculateur : mais seule la mort met fin à notre existence, pour Kierkegaard. Ce n'est pas *l'essence* du spéculateur ou du sujet connaissant qui résiste à la philosophie hégélienne, c'est tout simplement le fait qu'il soit, son être de fait : son existence. Dans son existence, pour Kierkegaard, l'homme n'est pas d'abord un roseau pensant, mais un roseau qui pâtit. Le hégélianisme n'est cohérent qu'en affirmant la fin de l'histoire : mais est-il seulement

possible d'expérimenter une fin de l'histoire? La difficulté de cette philosophie de l'histoire pourrait bien être le temps, qui, justement, ne s'arrête pas...

L'éthique et le devenir nécessaire

Tout au long du *Post-Scriptum*, Johannes Climacus/Kierkegaard ne se prive pas de rappeler que l'éthique ne dépend pas du savoir que l'on accumule; au contraire, le désintéressement inhérent à la science objective est susceptible d'estomper la différence entre le Bien et le Mal, et par là de confiner au stade esthétique de l'existence. Faute de définir le sujet par excellence comme étant un sujet éthique, existant et agissant, le hégélianisme fait de ses adeptes des sujets impersonnels, hors de toute éthique, sauf si on considère que le sacrifice du sujet fini au profit du Sujet universel, de l'absolu, est une forme d'éthique du connaître. Cette « éthique » du surpassement du sujet fini, lequel est pourtant le seul apte à l'action éthique, ne rend personne responsable, n'aide personne à éviter le Mal dans la conduite de sa vie personnelle. Il n'y a pas plus d'éthique dans le hégélianisme que de philosophie politique dans le scientisme, ce que l'on ne peut se permettre lorsqu'on se dit « absolu ».

Le hégélianisme, dans sa relation à la vérité, met l'accent sur la contemplation plutôt que sur l'action éthique. La connaissance de la vérité objective est la seule liberté, dans un monde de nécessité comme celui de Hegel. Mais dans un monde d'exigences éthiques, comme celui de Kierkegaard, la vérité n'a de sens que si elle concerne le sujet éthique. « Je ne connais en vérité la vérité que lorsqu'elle devient vie en moi³⁵ », c'est ainsi qu'Anti-Climacus exprime, dans *l'École du christianisme*, la nécessité d'une adéquation entre la vie et la vérité. Pour que le vrai devienne vie, et qu'alors *je* sache vraiment, le vrai doit atteindre l'action. C'est ainsi qu'il devient libérateur, comme le veut le christianisme. Ce dernier vise une « primitivité » (par quoi le vrai est devenu seconde nature) qui est celle de la foi, obtenue par la reduplication de la doctrine chrétienne, cette dernière étant, en définitive, le Christ : la doctrine devenue vie. L'exigence du christianisme est une exigence éthique, parlant d'« effort continu », et non une exigence épistémique avec un achèvement en vue. Plus généralement, on trouve chez Kierkegaard une critique « du divorce croissant entre l'homme

³⁵ EC, OC XVII, cité in Nguyễn van Tuyên, p.99

et les œuvres, entre la philosophie comme savoir ou science et la philosophie comme sagesse.³⁶ » Plus on tend vers l'objectivité, moins on tend vers l'homme; ainsi, plus le spéculateur tend vers l'objectivité, moins il tend vers la vérité, car ce « il », l'existant subjectif qu'il est par ailleurs, et qui doit tendre vers la vérité, il le quitte pour devenir objectif (ou pour devenir Sujet-Objet absolu, ce qui est tout aussi peu l'existant subjectif).

Dans le *Concept d'angoisse* également, Haufniensis critique Hegel dans les conséquences éthiques de ses positions, en particulier dans son traitement du Mal comme négatif: «On voit combien illogiques doivent être les mouvements en logique depuis que le négatif est le mal, et combien immoraux en éthique depuis que le mal est le négatif. Trop en logique, trop peu en éthique, nulle part le négatif ne convient, si toutefois il doit convenir aux deux sciences.³⁷ » La logique se déroule dans la pensée pure, elle est hypothétique, pour Haufniensis³⁸. Citons à ce propos le *Post-Scriptum* :

Dans un système logique, on ne doit rien admettre de ce qui a un rapport à l'existence, de ce qui n'est pas indifférent à l'existence. La supériorité infinie que le logique, en tant qu'objectif, a sur toute pensée, est limitée de nouveau par le fait que, au point de vue subjectif, il est une hypothèse, précisément parce que, au sens de la réalité, il est indifférent à l'existence.³⁹

Si le Mal est défini négativement, il perd son caractère d'événement. Il ne doit donc pas être défini dans l'hypothétique (l'abstrait) mais dans l'existence (le concret). « Ce n'est que pour elle [la liberté] ou en elle qu'existe la différence du Bien et du Mal, et cette différence n'est jamais *in abstracto* mais seulement *in concreto*.⁴⁰ » Le Mal est toujours un acte pour l'éthique, car elle se situe au niveau existentiel. Le Mal est exclusif à une créature intéressée, entre-deux au sens d'*inter-esse*, exclusif à un être se situant entre Dieu et l'animal. Il est donc caractéristique de l'existentiel, ne peut se rapporter qu'à un être se rapportant à la fois à l'idéal et au naturel, et désignant la forme de ce rapport. Désignant un des deux pôles de l'alternative de toute décision d'importance, il retient par là son caractère de position. Le

³⁶ Saint-Germain, p.75

³⁷ CA, OC VII, p.116

³⁸ Les références de Kierkegaard en logique sont, entre autres, F. A. Trendelenburg (1802-1872), dont les *Recherches logiques* sont nettement aristotéliennes.

³⁹ PS1, OC X, p.105

⁴⁰ CA, OC VII, p.209

choix éthique ne saurait être « ou bien le négatif, ou bien le positif », sans que ces deux termes perdent tout à fait leur caractère logique. Bien et Mal sont des concepts qui présupposent la liberté et, par le fait même, la contingence, ce qui est irréconciliable avec le caractère nécessaire de la logique.

Si le Mal ne peut être compris dans la logique, étant donné le statut de la logique pour Kierkegaard, il ne peut non plus intégrer le système. Le système est toujours pensé chez lui comme quelque chose de mort, d'achevé, de figé. Le système comme tout organique, tel que Hegel l'entend, a certes quelque chose de vivant et de mouvant. Mais puisque, chez les hégéliens, on parle d'achever ce système pour le rendre absolu, puisqu'on parle de fin de l'histoire, puisque le nouveau n'arriverait plus, que les relations existantes seraient figées dans les modèles connus, le système apparaît davantage comme la possibilité d'une fin de l'advenir, que comme ce qui fait advenir. C'est dans son achèvement supposé que le système se fige et devient abstrait. C'est ce système-là que Kierkegaard combat. Si le système peut s'achever, il ne subsiste plus rien de dialectique dans sa logique. C'est sur cette base que Haufniensis compare les hégéliens aux Éléates, lorsqu'il déclare : « L'éternelle définition de la logique est celle que les Éléates reportaient par erreur à l'existence : rien ne commence, tout est.⁴¹ » Pour lui, c'est comme si les Éléates étaient victimes d'un enthousiasme immodéré pour l'a priori logique, au point de vouloir faire de celui-ci la réalité même. Il rectifie donc leur « erreur » en dévoilant que, selon lui, la logique doit se cantonner dans l'a priori, dont l'immobilité l'oppose à l'existence. De même, les hégéliens ne « devraient » pas vouloir achever un système de l'existence, ni intégrer l'existence dans un système logique.

Même si le système fonctionne sur le plan théorique, il a, en éthique, exactement les défauts que nous venons de soulever. Si l'on fait correspondre l'innocence à l'immédiat par exemple, comme le font les théologiens hégéliens, on en détruit le concept, et on détruit par là même le concept de péché. Car l'immédiat est déjà aboli, logiquement, donc a priori, avant même le moindre événement. Si le mouvement de l'innocence à la peccabilité se déroule de façon immédiate, l'éthique est muselée. Que vaut une innocence perdue a priori, pourrait-on demander. Que vaut une innocence que l'on fait correspondre à l'immédiat, si rien n'est plus

⁴¹ CA, OC VII, p.115n.

fugitif que l'immédiat, puisqu'il est toujours déjà aboli, qu'il n'a pas de durée? Si l'innocence était l'immédiat, elle ne serait que du vent. Il faut au contraire poser véritablement l'innocence pour ensuite poser dans toute sa force le péché qui la dissout. L'innocence doit être perdue dans l'existence. L'éthique a le nécessaire en horreur, car à des pécheurs par nécessité, qui n'obtiennent leur salut ou leur damnation que par le bon vouloir divin et non du fait de leur propre liberté et de leur propre effort, on se dispense de faire des sermons. C'est ce que Kierkegaard caractérise de « galvaudage de la grâce⁴² », un des pires maux affectant le protestantisme de son époque, selon lui. Si l'on était sauvé ou pas indépendamment de ce que l'on fait soi-même, la doctrine chrétienne ne serait pas très exigeante, et notre vie pourrait tout aussi bien se dérouler dans l'indifférence totale par rapport à l'idéal chrétien, lequel serait finalement également non éthique. On ne s'occuperait de son âme qu'en cherchant des signes d'élection, comme le dit Weber dans sa recherche des sources du capitalisme⁴³, confirmant indirectement la critique kierkegaardienne. L'éthique ne se conjugue pas au temps de l'immuable nécessité logique, du devenir nécessaire du tout immanent au Concept.

Comment l'éthique se conjugue-t-elle, alors? Hegel demande à la subjectivité de s'approprier l'objectivité, faisant du devenir du sujet son universalisation et la purification de la finitude de son point de vue. La subjectivité est appelée à s'objectiver. Il y a donc bien un devenir, et Saint-Germain rappelle que, pour Hegel non plus, la vérité n'est pas un simple résultat, mais inclut le devenir de ce résultat, sous peine d'être un « universel sans vie⁴⁴ ». Mais bien que le parcours de la conscience fasse partie, avec le résultat, de la vérité, reste que le point d'arrivée demeure l'objectivité et la connaissance absolue. Au Mal comme négatif, la réflexion ôte la teneur existentielle, et donc éthique, en faisant de lui un moment d'une récapitulation qui dépasse l'individu plutôt qu'un péché devant être existentiellement assumé. La récapitulation n'est pas la prise en charge souffrante du devenir exigée par l'éthique chrétienne, car elle met l'accent sur la réflexion plutôt que la passion. Le mouvement kierkegaardien est celui qui subjective l'objectif : l'extériorité de la vérité idéale chrétienne doit être intériorisée, l'infini transcendant doit être repris, rédupliqué (au sens de la *fordobelse*) dans l'existence. Il y a un premier mouvement vers le non subjectif, puis un

⁴² Index, OC XX, p.58

⁴³ Dans son classique : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1985.

⁴⁴ Saint-Germain, p.87

deuxième vers la subjectivité, qui intériorise ainsi la vérité. Le *Post-Scriptum* désigne ces deux mouvements par l'expression de « double réflexion » :

La réflexion de l'intériorité est la double réflexion du penseur subjectif. Pensant, il pense le général, mais en tant qu'il existe dans cette pensée et qu'il l'assimile à son moi profond, il s'isole de plus en plus subjectivement.⁴⁵

Cette isolation subjective témoigne de la prise en charge de l'éthique. Pour agir de façon responsable, il faut accepter d'être seul responsable, d'où un retrait vers la subjectivité, laquelle s'éprouve, dans sa responsabilité, comme non interchangeable. Tant que le contenu de la vérité garde un caractère interchangeable, traduisible, on reste avec une vérité objective ou une opinion, donc au niveau scientifique ou social. Pour que la vérité soit éthique, elle ne peut conserver quelque anonymat que ce soit : « toute vérité qui n'est pas *individuellement assumée* à la première personne du singulier ne peut être que fausseté et mensonge.⁴⁶ » S'approcher de la religiosité, et par là d'une responsabilité idéale, oblige à prendre sur soi-même le sens de notre vérité. L'éthique comme sphère d'existence est vouée à céder le pas à une deuxième éthique, laquelle correspond à l'agir religieux, lequel a pris conscience de l'infini transcendant, par suite de sa propre différence infinie d'avec lui (conscience du péché), pour ensuite revenir vers soi cultiver ce rapport personnel, non interchangeable à la vérité comme infini transcendant. La vérité éthico-religieuse est donc celle qui est assumée existentiellement; souffrir et mourir pour la vérité devient la seule façon d'en témoigner absolument, puisque son contenu est non interchangeable. Le niveau de la communication de savoir n'est pas déterminant pour l'éthico-religieux; c'est pourquoi il est vain, pour la Révélation chrétienne, d'essayer de *démontrer* sa vérité. Celle-ci doit renvoyer au sujet existant lui-même, rejoindre l'Individu dans sa capacité éthique à prendre en charge, d'une part, et dans son individuation absolue qui n'est possible que face à l'absolu divin. C'est lorsque nous sommes absolument individués et responsables que nous pouvons nous dire réellement libres.

En résumé, le négatif correspond à une conception du péché trop abstraite pour qu'elle tienne compte de l'existence contingente, donc de ce qui est, pour Kierkegaard, le

⁴⁵ PS1, OC X, p.70

⁴⁶ Saint-Germain, p.89

tissu même de la réalité. En faisant du Mal autre chose que l'un des deux termes de l'alternative devant laquelle est placé, angoissé, le sujet existant, Hegel ne pense pas véritablement ni le Mal, ni une éthique, ni notre liberté. Une éthique doit s'adresser à des sujets existants, dont la liberté est fondée dans le fait qu'il y a des alternatives. Immorale, la spéculation hégélienne l'est en étant l'occasion, pour le penseur spéculatif, de contourner les alternatives qui se posent dans sa vie, pour mieux se pencher sur les mécanismes de l'historico-mondial, du Concept, de l'Humanité et autres abstractions : il se comprend alors lui-même comme un résultat, plutôt qu'un acteur. La vérité dans l'existence n'est jamais possédée comme l'est un résultat, mais il y a plutôt « effort continu vers la vérité⁴⁷ ». La pensée du paradoxe permet à Kierkegaard d'articuler l'existence sans justement faire de l'existence un concept ou une abstraction, donc autre chose qu'elle n'est. L'« existence », comme le « concret », restent des termes employés de façon non systématique par Kierkegaard, et seulement par des pseudonymes, car bien sûr la pensée ne peut, pour ces réalités, qu'indiquer et non englober. Finalement, nous dit André Clair : « jamais le concept ne maîtrisera le pathos d'exister, mais il doit au contraire l'attester.⁴⁸ » Nous verrons maintenant plus précisément les rapports du quantitatif et du qualitatif.

1.2.1 Le quantitatif correspond au devenir nécessaire, le qualitatif au devenir au sens strict, lequel est un « devenir autre »

Nous devons définir la dialectique de la liberté et le mouvement chez Kierkegaard par le biais des rapports entre nécessité, possibilité et réalité. Jacques Colette, dans une note de sa traduction du texte *La dialectique de la liberté selon Søren Kierkegaard*⁴⁹, mentionne :

Nous traduisons le terme danois *Virkelighed* par « réalité ». La distinction habituelle chez Hegel entre *Realität* et *Wirklichkeit* ne joue ici aucun rôle puisque, à la différence du système spéculatif de Hegel, la dialectique kierkegaardienne de

⁴⁷ Cf. PS1, OC X, p.101

⁴⁸ Clair (1997), p.29. Ce rapport existentiel à la vérité qu'est le témoignage sera repris et développé par plusieurs philosophes au vingtième siècle, tels Ricœur, Lévinas et Heidegger, sous le vocable d'« attestation » ou de *Bezeugung* (Heidegger). Nous laissons cependant de côté cette piste de réflexion.

⁴⁹ Malantschuk (1958)

l'existence se situe d'emblée au niveau du qualitatif, du discontinu, du mouvement et du temps « réels ».⁵⁰

Les difficultés sont toutes bien nommées dans cette note : qu'il y ait un mouvement et un temps *réels* montre que Kierkegaard s'occupe de dénoncer une illusion. Nous avons déjà indiqué qu'il s'agissait de Hegel, et nous montrerons maintenant comment ces temps et mouvements « réels » sont simplement ceux de l'existence, par opposition à ceux de la réflexion. Le qualitatif et le discontinu témoignent d'une transcendance de la réalité concrète, de l'existence. Ils sont des ruptures avec l'immanence que la réflexion postule pour connaître et différencier quantitativement. Voyons le rôle de cette immanence dans la connaissance, pour comprendre ce que devient la vérité dans l'immanence, et pourquoi cette vérité de l'immanence ne peut être celle de l'existence.

L'immanence et le quantitatif

La différenciation quantitative ne s'observe que dans une communauté de nature : une identité est postulée pour qu'ensuite intervienne la distinction numérique. De même pour le temps : une progression nécessaire constitue un devenir continu, quantitatif, une différence de degré; par exemple de degré de conscience de Soi. Un devenir qui est processus n'est pas un devenir autre. C'est plutôt le déploiement du Même. Pour qu'il y ait changement, il faut un devenir autre, ce qui veut dire davantage qu'une différence de grade, qu'une différence quantitative. Une logique de la négation est également dans l'immanence du même, c'est pourquoi le fait que Kierkegaard lui oppose une logique de la détermination, comme nous le mentionnions plus haut, prend tout son sens.

La critique de la logique comme étant incapable de transmettre la vérité la plus importante pour l'existant, la vérité éthique, est en même temps une critique de la tentative hégélienne de tout définir par la logique, et par là de tout ramener dans l'immanence logique. Cette immanence est commune à tous les savoirs logico-mathématiques. Par exemple, les sciences modernes sont des sciences mathématiques, lesquelles plaquent les modèles hypothétiques de la science mathématique sur une réalité une, nommée le plus souvent « matérielle ». Les sciences hypothétiques sont dites quantitatives parce qu'elles sont

⁵⁰ *Ibid.*, p.711

obligées de supposer ainsi une nature commune, indifférenciée, sur laquelle les différences quantitatives interviendront. Tous les discours scientifiques sont donc dans cette logique de la numération. Les sciences modernes se différencient toutefois du système hégélien sur un point important : il y a dans celles-ci un moment de détermination. Cette détermination n'intervient qu'au tout début, dans la première définition de l'objet d'une science donnée. La conséquence en est que, par exemple, les sciences biologiques ont de la difficulté à transposer leur savoir, numérique pourtant, dans des formulations de la science physique, pourtant tout aussi mathématique. Bien que les scientifiques des deux camps puissent, par exemple, se dire matérialistes, la matière en question ne serait pas là aussi homogène qu'elle le serait dans un système comme celui de Hegel. Avec Hegel, le rêve de certains scientifiques d'unifier toutes les sciences dans un seul discours serait possible, car il n'y a vraiment chez lui qu'une seule substance. Ce que Kierkegaard qualifie de quantitatif (peut-être faudrait-il dire ici « quantitativisme »), c'est donc une idéalisation qui ne s'est jamais vraiment réalisée en science, mais qui constituait effectivement l'idéal de Hegel.

Le terme de quantitatif est utilisé dans un sens très large chez Kierkegaard. Il correspond, comme nous l'avons dit, à la vision hégélienne de l'absolu et commande, pour s'appliquer, une uniformisation de son objet, laquelle, dans le cas de l'existence humaine, fausse la donne en immanentsant le transcendant. On est loin du terme technique de quantité que l'on trouve en logique ou en philosophie, et parfois plus près de l'imagerie poétique, quand la quantité devient « l'espèce par opposition à l'individuel, l'historico-universel par opposition à la responsabilité éthique de l'individu.⁵¹ » Mais la quantité est surtout utilisée dans cette opposition entre une logique de la négation et une logique de la détermination que nous avons mentionnée. L'« uniformisation » en question est celle du non-déterminé correspondant à un être pur, indifférent à l'égard de la qualité, et par suite indifférent à l'égard de son existence. La dialectique de la réflexion est identifiée comme étant dialectique de la quantité, et la dialectique de l'existence est une dialectique de la qualité. Dans tout ce qui relève de l'existence, le fait d'être ou de ne pas être est fondamental, et la quantité ne joue là aucun rôle, puisque « déterminer l'être quantitativement est dépourvu de sens; en effet, il est ou il n'est pas, un plus ou un moins est ici un non-sens qui supprimerait la qualité elle-

⁵¹ Gonzalez, p.42

même.⁵² » Kierkegaard ne pense aucune médiation entre qualité et quantité, contrairement à Hegel. Il tient à une dialectique qualitative relevant de l'ontologique dans son sens existentiel de passage du possible au réel⁵³. C'est cette dialectique de la liberté, du saut, que nous devons maintenant définir.

Dialectique de la liberté comme alternative à la dialectique de la médiation

L'ontologie kierkegaardienne identifie le possible à la pensée, et le réel à l'existence. Passer de l'un à l'autre ne se fait que par un saut qualitatif, lequel exprime le mouvement au sens existentiel. Le mouvement réel dans l'existence est un passage de la possibilité à la réalité. Climacus se réclame d'Aristote, dans le *Post-Scriptum* : « le passage de la possibilité à la réalité est, comme Aristote l'enseigne correctement, kinésis, un mouvement.⁵⁴ » La différence avec la dialectique hégélienne, c'est l'absence de médiation. La médiation amène le mouvement réel dans la réflexion, amène la transcendance du passage du possible au réel dans l'immanence logique, et de ce fait opère une « disparition fantastique du temps.⁵⁵ » Ce passage de la possibilité à la réalité n'est pas nécessaire, pour Kierkegaard. Il se fait, et c'est tout : c'est un saut, un surgissement. C'est un passage du non-être à l'être, sans moyen terme. C'est cela qui doit être accentué pour penser une causalité par liberté. La médiation exprime une causalité par nécessité. La nécessité joue le rôle d'une transition qui abolit le saut, et fait du passage une progression que Kierkegaard appellera quantitative, car elle n'implique pas l'absolument nouveau, mais un déploiement du Même, donc à l'intérieur de la réflexion, ce qu'il désigne par « immanence ». Puisque la médiation ramène le passage dans la réflexion, ce passage devient lui-même possible, donc pensée. Le devenir qu'elle décrit n'est donc pas le devenir au sens strict, selon Kierkegaard. Le devenir nécessaire, puisqu'il doit avoir l'être du possible, n'existant qu'en pensée, est en fait un état. La médiation fige le devenir, comme un appareil photographique : elle est la posture du contemplateur qui s'abstrait lui-même de l'existence. Prendre ce devenir pour le devenir réel est ainsi une illusion, laquelle peut

⁵² Pap. IV C 67 in Gonzalez, p.43

⁵³ Kierkegaard oppose l'ontologique et le métaphysique dans un sens particulier : l'ontologique définit l'être en tant qu'être de fait, en tant que passage du néant à l'existence, tandis que la métaphysique traite de l'être idéal, donc de l'essence : « Dès que je parle de l'être au point de vue idéal, je ne parle plus de l'être, mais de l'essence » (MP, OC VII, p.40n).

⁵⁴ PS2, OC XI, p.42 cité in Colette, p.82

⁵⁵ PS2, OC XI, p.95 cité in Colette, p.82

conduire à croire à la possibilité d'un système de l'existence, à l'intégration de celle-ci dans un Savoir absolu. Mais « l'existence est ce qui sert d'intervalle, ce qui tient les choses séparées, le systématique est la fermeture, la parfaite jointure.⁵⁶ » Ainsi, « au domaine de l'immanence logique Kierkegaard oppose la transcendance de la liberté.⁵⁷ »

Cette dernière opposition recoupe une opposition entre la pensée et l'action que Kierkegaard ne cessera de vouloir maintenir. Puisque nous sommes tous existants, il lui semble qu'une interprétation qui rend le point de vue de la pensée absolu revient à donner trop de poids à la pensée. C'est pourquoi il se veut lui-même un correctif au niveau des catégories, et que, même si son entreprise peut sembler discutable du point de vue logique, elle est en fait à justifier du point de vue éthique. Sa dialectique de la liberté veut défendre la sphère éthique et, de même, la sphère religieuse. Il le fera en retraitant dans une phénoménalité de la liberté, laquelle ne comprend aucune cause qui ne renvoie « à une cause librement agissante.⁵⁸ »

Comprendre l'humain dans une nature simple serait le dénaturer, pour Kierkegaard. Nous verrons pourquoi en partie lors du traitement de la question du péché originel, quand il y distingue la double nature de l'homme, disant qu'il est à la fois lui-même et l'espèce. Ce qui exige une telle distinction, c'est la présence en l'homme de deux natures, l'une matérielle, l'autre spirituelle. Ces deux natures ne sont ni réconciliables, ni susceptibles de médiation. Elles ne sont ensemble que dans l'existence, et si elles le sont en pensée, ce ne sera que de façon amoindrie. C'est pourquoi Kierkegaard les « pense » ensemble comme paradoxe, seule façon de conserver la différence infinie entre les deux. L'homme est une synthèse de temporel et d'éternel, et quand Hegel se sert de ces concepts, il ne les maintient pas dans leur sens absolu, sa médiation les relativise. Le temporel et l'éternel en l'homme, en tant qu'ils sont dans l'existence, ne sont que des qualités, de « simples déterminités », pour employer les mots de Hegel. De même pour le péché et l'innocence, qui ne se succèdent pas dans une progression, mais par un saut, c'est-à-dire un mouvement qui leur laissera leur différence absolue, qui ne les fondra pas le moins du monde l'un dans l'autre, mais les laissera être

⁵⁶ PS1, OC X, p.112 cité in Colette, p.87

⁵⁷ Colette, p.86

⁵⁸ Colette, p.85

simples déterminités. Au devenir nécessaire de la réflexion, donc, Kierkegaard substitue un devenir autre, qu'il nomme le « saut qualitatif ». À la source de cette création conceptuelle : l'existant, lequel, en passant de l'innocence au péché, par exemple, passe d'un état à un autre état qui est *tout autre*. Dans l'existence, on ne peut plus être dialectique au sens hégélien : Kierkegaard « remplace une dialectique à trois termes par une dialectique brisée, par une dialectique non résolue à deux termes. Une dialectique sans médiation, tel est le paradoxe kierkegaardien.⁵⁹ » En ce qui a trait à l'existence, le travail de la raison consiste à situer correctement le paradoxe plutôt qu'à le surmonter. Le surmonter devient l'affaire du sujet éthico-religieux.

Dans tout changement d'état existentiel pour l'homme, il y a de tels passages qui sont des sauts. Ainsi, la théorie des stades ne se comprend pas comme une progression nécessaire. Au contraire, il revient à l'existant de faire le saut qualitatif à chaque fois qu'il passe d'un stade à l'autre, jusqu'au stade de la religiosité B, lequel demande le saut de la foi. Que le saut soit accompli dans l'existence, cela veut dire qu'il requiert un effort, un intérêt infini pour sa propre félicité et un mouvement de la passion qui mobilise toute la subjectivité. Que la médiation soit insuffisante veut dire que par elle le penseur spéculatif pense seulement, mais ne fait pas. Il peut ainsi en rester au stade esthétique même s'il a pensé le religieux en plusieurs tomes qui font autorité dans le monde.

Finalement, l'examen des rapports entre le péché et la psychologie exemplifiera cette dialectique de la qualité qu'Haufniensis applique à l'existence. La psychologie est une science, réflexive, que Kierkegaard pratique en tenant compte du primat de l'existence et des limites d'un discours réflexif.

1.3 Le péché n'est pas l'objet de la psychologie

Que le péché ne soit pas le négatif, voilà qui exclut de le voir traité en logique. On pourrait s'attendre à le voir être traité en psychologie, étant donné que le sous-titre du *Concept d'angoisse* annonce une « réflexion psychologique ». Cependant, cette réflexion est annoncée

⁵⁹ Ricœur, p.298

comme étant « en direction⁶⁰ du problème dogmatique du péché originel », ce qui confirme le caractère préparatoire de la psychologie par rapport au problème du péché. Bien que la psychologie kierkegaardienne n'étudie pas directement le péché et la liberté, elle fournit la détermination intermédiaire qui permet d'éviter l'alternative entre *liberum arbitrium* et déterminisme. Si le péché était traité en psychologie, un concept comme celui de la concupiscence interviendrait. Mais le propre de la psychologie est de traiter des états de l'âme, et non de ses mouvements.

Qu'est-ce à dire? La psychologie n'est pas habilitée à parler au niveau de la dialectique de la qualité, même si elle doit en tenir compte. Elle est donc du ressort du quantitatif : « La psychologie doit avoir pour objet une chose au repos, qui y demeure et s'y déroule, et non une chose en mouvement qui, ou bien se produit elle-même sans cesse, ou bien est constamment réprimée.⁶¹ » Autrement dit, la psychologie étudie des processus, alors que le péché n'est pas un processus, ni ne fait partie d'un processus. Il est contingent, ontologique (existence) sans être métaphysique (médiation). Le saut est défini en opposition aux états; conformément à ce que nous avons vu, cela signifie que la psychologie étudie les progressions quantitatives, et comprend les choses dans leur nécessité processuelle : elle n'explique donc pas le péché, mais s'occupe de l'état de peccabilité et de l'état d'innocence. Le saut vient de ce qu'il n'y a pas de possible du péché : « en tant qu'état (*de potentia*), il n'est pas.⁶² » Si le péché était l'actualisation d'une possibilité, il serait explicable par rapport à cette dernière. Mais l'innocence, envisagée comme possibilité du péché, n'est plus tout à fait l'innocence : l'éthique refuse, selon Haufniensis, que l'homme soit condamné d'avance, dans une innocence qui n'est que péché potentiel, en attente d'une chute. Le saut est destiné à donner son congé à la réflexion (qui ne peut pas comprendre que quelque chose surgisse ainsi sans avoir déjà été en tant que possibilité) au profit de l'éthique.

C'est ainsi que le péché découle certes de l'esprit de l'homme, mais par liberté, pas par nécessité : en surgissant d'un lieu d'indétermination, en étant « simple déterminité ». Ce n'est pas un processus que nous ne faisons que constater en observateur distant. Si le passage

⁶⁰ Les OC traduisent : « pour servir d'introduction »; nous préférons traduire littéralement (comme Ferlov-Gateau).

⁶¹ CA, OC VII, p.123

⁶² CA, OC VII, p.117

de l'homme innocent à l'homme pécheur était quantitatif, nécessaire, il serait à sa place en psychologie. Mais la psychologie ne fait que s'intéresser à la possibilité du péché, laquelle est un rien : « La *potentia* du péché, son pouvoir-être est positivement son non-être⁶³ », explique le commentateur Gonzalez. L'esprit de l'homme est donc étudié en tant que possibilité du péché, car de lui découle le péché, mais, rappelons-le, par liberté, et non par nécessité.

La psychologie, selon Haufniensis, s'occupe du comment du péché. Elle n'explique pas son *arrivée* dans le monde, cet événement se faisant dans le saut qualitatif. Elle décrit la possibilité de son arrivée dans le monde, à savoir : l'état d'innocence qui précède et l'état de peccabilité, celui qui suit le changement qualitatif opéré par le péché. La seule réalité du péché est dans son irruption, le fait de sa présence qui change tout. Cette irruption doit être pure, rien ne doit la préparer; sinon, c'est que la psychologie (ou une autre science) a outrepassé ses frontières épistémiques. Ces constantes précautions, répétées ici comme elles le sont dans le texte signé Haufniensis, poussent certains commentateurs⁶⁴ à dire qu'il y a anguille sous roche. Ils croient tout simplement que Kierkegaard s'accroche à son « rigorisme kantien » par résistance à Hegel, et manque une belle occasion d'expliquer de façon satisfaisante l'origine du Mal par sa psychologie. Mais ce que cette vue néglige, c'est toute la dialectique de la liberté kierkegaardienne, laquelle repose sur une division épistémologique pour garder la dogmatique et l'éthique exemptes des effets pervers de l'abstraction, qui consistent à négliger et relativiser la différence absolue à l'œuvre dans le spirituel. Ricœur explique :

Le paradoxe, ici, est celui du commencement. (...) C'est cela le « concept de l'angoisse » : une psychologie au plus près de l'événement, une psychologie qui serre de près l'événement comme avènement.⁶⁵

La psychologie « serre de près » sans jamais aller jusqu'à l'événement, qui est le saut. Si le saut qualitatif du péché est un tant soit peu expliqué par la psychologie, il « est affaibli, la chute devient quelque chose de successif.⁶⁶ » Ce successif témoigne d'une immanence réflexive incompatible et avec le dogme, et avec la liberté. Par exemple, Kierkegaard rejette

⁶³ Gonzalez, p.153-154

⁶⁴ Cf. Cope, p.562 et p.566

⁶⁵ Ricœur, p.294

⁶⁶ CA, OC VII, p.143

les discours sur le péché originel qui font la part belle à la concupiscence. Il fait donc dire à son pseudonyme que « le défaut de cette explication est de ne pas vouloir être simplement psychologique⁶⁷ », qu'on fait alors un peu d'éthique en même temps, donc un discours qui ne vaut vraiment ni en éthique, ni en psychologie. En faisant de la concupiscence l'état antérieur au péché, on fait de l'esprit concupiscent la possibilité du péché. Cette possibilité du péché n'étant plus un rien, l'innocence n'est plus tout à fait innocente. On trahit clairement son regard de pécheur dans cette vue, car on interprète l'événement d'après une connaissance de l'homme postérieure à cet événement, d'après Haufniensis. Si on sait que l'interdit éveille un désir de transgression, c'est parce que nous sommes pécheurs, selon lui. L'interdiction divine ne doit pas être vue comme étant la condition de la chute, car la concupiscence ne peut pas être la possibilité du premier péché, celui-ci impliquant le passage à une qualité nouvelle, l'état de pécheur, et toute nouvelle qualité surgissant de l'indéterminé. C'est le saut qualitatif qui permet à Haufniensis de maintenir le « paradoxe du commencement » dont parle Ricœur : « la qualité nouvelle [(la culpabilité)] paraît avec la chose première, avec le saut, avec la soudaineté de l'énigmatique⁶⁸ ».

Bref, en parlant de l'attrait du fruit défendu, on se réclame de l'expérience de la vie après le péché, on ne se place pas dans l'*ambiguïté* de l'innocence et de l'ignorance d'Adam. Cette ambiguïté signale l'indétermination de la cause. La possibilité du péché doit être plus neutre, moins décidée que ce que recouvre le concept de concupiscence. C'est pourquoi Haufniensis forge le concept de l'angoisse, dont l'objet est un rien. C'est cette angoisse qui constitue la détermination intermédiaire mentionnée plus haut. Elle permet de maintenir que le premier péché compromet un état d'innocence en marquant l'entrée soudaine du péché dans le monde, tout en expliquant ce qui se passe avec la liberté au cours de l'événement, précisant par le fait même la nature de celle-ci. Si la psychologie ne s'applique qu'à l'état d'innocence et à l'état de peccabilité, quel discours est donc approprié au péché?

⁶⁷ CA, OC VII, p.142

⁶⁸ CA, OC VII, p.133

1.4 Le péché n'est pas l'objet de l'éthique

L'éthique semble toute désignée, puisqu'il lui appartient de définir l'idéal à atteindre et les transgressions à éviter. Mais le péché n'est pas non plus l'objet de l'éthique, selon Vigilius Haufniensis. Il définit deux éthiques, car les transgressions, les fautes dans le monde du fini, se situent à un niveau inférieur, celui de l'homme naturel, du général. La deuxième éthique ne comprend de faute que par rapport à Dieu : ceci parce qu'elle prend en compte la réalité du péché que la dogmatique chrétienne présuppose. Ainsi, un meurtre sur ordre de Dieu est une faute au sens humain, une transgression des lois morales, mais, pour Abraham, c'est une manifestation de sa foi envers Dieu qui l'a commandé⁶⁹; une transgression au sens du fini n'est donc pas toujours une faute par rapport à l'éternel.

Cette notion de faute par rapport à l'éternel correspond au concept-limite du « devant Dieu », sur lequel nous reviendrons plus en détail. Une faute au sens du christianisme est une désobéissance à Dieu. Elle implique un rapport à la personne divine et elle ne s'inscrit comme faute que dans ce rapport. Elle n'est pas une faute au sens du général; elle ne partage que peu avec la définition kantienne de la faute, car, bien que le mal radical kantien soit aussi désobéissance, c'est plutôt une désobéissance aux maximes tirées de la raison (plus précisément, notre tendance à faire des exceptions aux règles de notre raison, pour satisfaire nos penchants); l'instance du bien chez Kant est le général, et l'impératif catégorique est serment d'allégeance au général. Un exemple de règle générale répandue dans nos cultures est donné par Anti-Climacus dans *La maladie à la mort* :

La somme définitive de toute sagesse humaine est donnée par la règle d'or ou simplement dorée du *ne quid nimis* : l'excès et le défaut gâtent tout. On la reçoit et on la donne comme sagesse, on l'honore d'admiration, son cours ne subit jamais de fluctuations, toute l'humanité est garante de sa valeur. (...) Mais le christianisme, lui, fait un pas de géant au-delà du *ne quid nimis* et pénètre dans l'absurde; c'est là que commencent le christianisme... et le scandale⁷⁰.

Le christianisme dépasse toutes les morales humaines en ne se contentant pas du général, parce qu'il ne s'adresse pas à l'homme « en général », mais à l'Individu, donc à

⁶⁹ Cf. CT, OC V.

⁷⁰ MM, OC XVI, p.242

chacun *en particulier*⁷¹. La première éthique correspond à l'éthique de l'homme naturel, celui qui n'a pas la détermination « devant Dieu », donc le non-chrétien. De cette éthique, Haufniensis dira qu'elle veut amener l'idéalité dans la réalité, qu'elle « montre l'idéalité comme une tâche à réaliser et suppose l'homme doué des conditions requises »⁷². Il dit aussi que plus elle est exigeante, meilleure elle est. L'éthique la plus pure demande selon lui l'impossible : « elle n'a pas à marchander⁷³ », les considérations terrestres ne doivent pas du tout peser dans la balance. Ici, nous supposons que l'auteur entend opposer Socrate et Aristote, par cette remarque. En effet, il rappelle combien, pour Aristote, « la vertu ne suffit pas à faire le bonheur de l'homme » et que l'*Éthique à Nicomaque* pose également, comme conditions pour être heureux, des biens terrestres tels santé, amis, etc. Ceci manque d'idéalité par rapport à un Socrate prêt à boire la ciguë; par conséquent, selon cette échelle, l'éthique socratique est plus élevée.

Le scepticisme du péché

Cette nécessité d'être idéale empêche l'éthique de traiter du péché sans se dénaturer elle-même. Pour ce qui est de la première éthique, son contenu, c'est une définition de l'homme idéal, ou véritable; pas du pécheur. La seconde éthique, celle que prône Kierkegaard et qui correspond, selon lui, au christianisme, ne manque pas à son devoir d'idéalité, mais tient compte du péché. C'est la dogmatique qui intervient pour fournir le présupposé de la deuxième éthique. Ce qu'elle amène, c'est, dans les mots d'Haufniensis, « le scepticisme du péché⁷⁴ ». Avec ce scepticisme, l'homme n'est plus conçu comme étant « doué des conditions requises » pour réaliser l'idéal de l'éthique. La dogmatique présuppose, sans l'*expliquer*, le péché originel⁷⁵. La deuxième éthique est celle qui prend au sérieux la réalité du péché dont

⁷¹ Quand Kierkegaard dit l'Individu, il veut surtout dire: chacun *personnellement*. Nous reviendrons sur cette notion d'Individu et son contenu spécifiquement religieux.

⁷² CA, OC VII, p.118

⁷³ CA, OC VII, p.119

⁷⁴ CA, OC VII, p.121

⁷⁵ Nous ne développerons pas ici de propos sur la portée de ce présupposé en général, tout comme nous ne nous prononçons pas sur la pertinence du christianisme aujourd'hui. Dans l'économie du texte kierkegaardien cependant, si cette présupposition dogmatique ne s'explique pas, c'est qu'elle appartient à l'autorité à laquelle on doit obéir pour être libre. C'est de cette absence de remise en question appelée la foi que le moi tire la force qui lui est nécessaire pour s'opposer au temporel au nom

elle prend conscience par la dogmatique. Elle définit notre tâche d'après cette prise de conscience. Elle ne définit donc plus un homme idéal ou véritable qui serait un modèle à atteindre, mais la tâche qui est la foi et le devenir chrétien, c'est-à-dire qu'elle pose, étant donné le péché, le retour à l'idéal comme tâche. Elle part donc de la réalité (du péché) pour aller à l'idéalité, à l'inverse de la première éthique⁷⁶.

Le scepticisme du péché est déterminant pour distinguer la religiosité chrétienne des autres formes de religiosité/éthique, dans lesquelles Kierkegaard inclut Socrate. On pourrait en dire long sur les deux éthiques et leur opposition : Kierkegaard contraste constamment dans son œuvre Socrate et le christianisme, tout comme il oppose Hegel tour à tour à Socrate et au christianisme. Socrate serait parvenu très près du christianisme. Son discours sur l'immortalité de l'âme en ferait un penseur de l'éternel avant la Révélation (et même du « paradoxe au premier degré⁷⁷ »). Anti-Climacus estime d'ailleurs que l'époque où il « vit » aurait bien besoin « d'un correctif éthique et ironique⁷⁸ » comme Socrate. Là où Socrate en reste à l'immanence du sujet, cependant, le christianisme pose une transcendance. Là où Socrate prône la maïeutique et la réminiscence par le truchement d'un maître qui n'est que l'occasion, le christianisme impose le repentir et la répétition/réduplication d'un maître qui *est* la vérité⁷⁹. Haufniensis associe la réminiscence et l'immanence : « celle [la science éthique] dont l'essence est l'immanence ou, comme diraient les Grecs, la réminiscence »⁸⁰. La seconde éthique, par opposition, a pour essence « la transcendance ou la répétition »⁸¹. Nous nous contentons ici de mentionner cette opposition avec Socrate, car, bien qu'elle recoupe celle entre immanence et transcendance, celle précisément que nous entendons développer pour faire ressortir les rapports de la liberté avec l'autorité, elle est cependant beaucoup trop vaste pour être traitée ici adéquatement pour elle-même.

de la vérité éternelle chrétienne. La structure du moi kierkegaardien trouve son développement au deuxième chapitre.

⁷⁶ Cf. CA, OC VII, p.121

⁷⁷ Ce paradoxe consiste en ceci que le sujet existant, fini et limité, découvre en lui-même, par la réminiscence, des vérités éternelles.

⁷⁸ MM, OC XVI, p.247

⁷⁹ Nous reviendrons au deuxième chapitre sur cette opposition entre deux relations maître-disciple bien distinctes, exposée dans les *Miettes*.

⁸⁰ CA, OC VII, p.123

⁸¹ *Ibid.*

Deux questionnements majeurs soulevés par cette distinction entre deux éthiques devront être analysés plus en profondeur pour que la liberté kierkegaardienne gagne en intelligibilité. D'abord, ce que signifie la tâche définie par l'éthique pour l'être humain. Ensuite, ce que signifie le fait de ne pas être « doué des conditions requises ». Dans un premier temps, le christianisme pose une tâche à accomplir; dans un second temps, il prétend que nous n'avons pas les moyens de la réaliser. Ce scepticisme est posé dans le dogme du péché originel pour ensuite être levé dans celui de la rédemption par la foi en Christ. Contrairement à l'éthique socratique, l'éthique chrétienne contient un moment d'attente exprimant notre séparation absolue d'avec la vérité : la condition pour la connaître doit nous être donnée à nouveau, car, c'est ce que signifie le péché, nous nous en sommes nous-mêmes privés. C'est cette tension-là qui fait de la liberté kierkegaardienne une liberté ordonnée à un Bien : d'un côté, qu'elle ne soit pas une nature, un en-soi, mais qu'elle soit en devenir, qu'elle ait une tâche, cela fait de la liberté ce qu'elle est; de l'autre, le fait d'avoir cette tâche, d'avoir à devenir soi montre une imperfection rendant cette liberté dépendante d'une perfection, laquelle est seule habilitée à libérer la liberté d'elle-même.

Pour formuler le tout dans un style stoïcien, ce qui doit être déterminé c'est : qu'est-ce qui dépend de nous, et qu'est-ce qui n'en dépend pas? On ne peut résoudre cette question qu'en l'abordant sous l'angle du sérieux. Nous verrons, dans le prochain chapitre, toute l'importance que Kierkegaard attache au point de vue de celui qui parle et à la tonalité de son discours. Plutôt que de déterminer de quelle science le péché est l'objet, il faudrait selon lui déterminer sur quel ton, avec quelle atmosphère et dans quel pathos on doit en parler. C'est cette tonalité qui indique à quel stade du devenir chrétien nous sommes parvenus, ce qui en fait la catégorie existentielle par excellence.

DEUXIÈME CHAPITRE

INTÉRIORITÉ ET LIBERTÉ

Dans ce deuxième chapitre, nous cheminerons vers le lieu de la liberté, lieu que Kierkegaard atteint surtout par l'opposé de celle-ci, le péché. C'est le péché qui le met sur la voie de l'ontologie non-logique¹ de l'existence : « penser le péché, c'est penser la différence en tant que différence non-logique.² » Aucune superstructure logique ne produit l'éthique ou l'existence. Gonzalez explique : « La qualité éthique de l'existence ne se laisse penser qu'à partir de sa *propre* détermination³ », et non par une négation, où le péché serait obtenu en niant le Bien dans la réflexion, donc existerait de façon logiquement dérivée. C'est ce souci de penser l'existence en tant que telle, et aussi de penser la qualité en tant que qualité qui permet à Kierkegaard de faire davantage qu'une accentuation de l'*existentia* par opposition à l'*essentia*, car il s'agit pour lui de l'existence sans égard à l'essence (du moins dans un premier temps). L'existence comme accident de la substance, quant à elle, correspond à ce que Kierkegaard désigne comme étant de la nature de l'« exemplaire ». Désigner l'existence de l'homme seulement dans cette acception, comme instanciation de l'universel « homme », revient à en faire un exemplaire de l'espèce; mais en l'homme l'existence est une union de l'idéalité et de l'accident, laquelle est possible seulement dans l'existence, où l'on est à la fois déterminé par l'idéalité et la facticité. « Ce qui est important d'être souligné, c'est le caractère irréductible de l'être-là [(l'existence)] à l'être idéal, [lequel] exprime l'irréductibilité de l'être

¹ « Non-logique », car elle déborde le logique : l'existence contient une aporie essentielle que ne peut gérer la logique classique, et que la logique hégélienne ne gère que partiellement (selon Kierkegaard) avec le négatif et la médiation, alors qu'elle prétend la surmonter complètement. D'où son admiration pour le Socrate des dialogues aporétiques.

² Gonzalez, p.37

³ *Ibid.*

en tant que devenu à l'égard de l'être en tant qu'être.⁴ » Ce que Gonzalez souligne ici, c'est que, selon Kierkegaard, c'est l'existence (comme être-là ou être-de-fait) qui est le contraire du néant, et non l'être pur ou idéal. La conséquence, c'est la contingence de l'existence, car l'essence ou l'idéalité n'est plus ce qui s'oppose au néant. C'est le devenir qui s'y oppose, et il n'y a pas de troisième terme venant réunir dans un surpassement l'existence et le néant. L'existence humaine fut donc définie comme étant une dialectique à deux termes dont la résolution n'était pas nécessaire. Pour Kierkegaard, existence signifie contingence et indétermination.

Ce deuxième chapitre est celui de l'intériorité de la liberté. Elle sera examinée sous plusieurs aspects. D'abord, nous présenterons la notion de tonalité, d'atmosphère, qui révèle l'intériorité d'un discours, d'une pensée, d'un homme, et qui est nécessaire pour caractériser le péché, la foi, la liberté : tout ce qui a trait à l'intériorité de l'homme. Ensuite, nous examinerons le concept d'angoisse et la notion de péché originel. Nous verrons de quelle façon le péché originel est la naissance de l'esprit en l'homme, le début de sa liberté en même temps que de sa non-liberté, et le principe d'individuation qui nous fait libres par rapport à l'espèce. Ce qui nous amènera à interroger la possibilité de la liberté en l'homme, de quelle façon elle est concrètement en nous : elle est angoisse. La liberté n'est comme telle que dans un acte, nous dira Kierkegaard, en tant qu'état elle est angoisse, possibilité de liberté.

Ensuite, nous examinerons la liberté kierkegaardienne dans le rapport de soi à soi. Ce que Kierkegaard nomme *Selv*, à la manière de l'anglais *self*, c'est l'intériorité de l'esprit, le moi. Selon la façon qu'a ce moi de se rapporter à lui-même, il est libre ou non. Ainsi, s'il est libre ou non, c'est de son propre fait : notre liberté n'est pas le fruit de conditions extérieures, mais d'une condition intérieure. Le mauvais rapport à soi est le désespoir, ce qui pour un chrétien correspond au péché, au manque de foi. Le bon rapport à soi permet de se libérer du désespoir. Le rapport à soi comporte un rapport à l'autorité : en se rapportant à soi, la synthèse du moi se rapporte en même temps à « la puissance qui l'a posé ».

⁴ Gonzalez, p.41

2.1 « Le péché ne relève absolument d'aucune science⁵ » : il relève d'une tonalité

« Le péché a sa place précise, ou plutôt il n'en a pas du tout, ce qui est sa détermination⁶ ». Le péché arrive après la psychologie, laquelle analyse l'état, et avant l'éthique, laquelle pose la tâche à accomplir suite à la prise en compte de la réalité du péché. Le péché est le moment de transcendance, l'instant décisif du saut qualitatif. Il doit être considéré en et pour lui-même, sans que l'on cherche à déterminer ce qui l'a provoqué, car alors on le réduit à un simple effet (et notre tourment éternel, à une injuste ou tragique machination). On ne peut même pas dire que le péché est causé par l'« homme » : dire cela, c'est déjà être trop général. On ne peut que dire : le péché trouve sa cause en moi, comme en chaque pécheur. « Le sérieux [du péché], en effet, c'est justement que toi et moi nous sommes pécheurs; le sérieux n'est pas le péché en général.⁷ » La seule façon de parler du péché, selon Kierkegaard, c'est dans la tonalité du sérieux.

Un mot, d'abord, sur cette notion de « tonalité ». Cette notion est centrale dans l'œuvre de Kierkegaard. Elle est à l'origine de son attention constante à la dialectique de la communication, la source de la pseudonymie de son œuvre, la clé de sa gnoseologie particulière, l'accès à la compréhension de l'existence et de la réalité, le lieu de notre liberté, ce par quoi nous sauvons ou perdons notre âme; bref, c'est le concept-clé de toute sa philosophie. Les thèmes majeurs de liberté, existence et éthique, dont Kierkegaard poursuit l'explicitation tout au long de son œuvre⁸, sont tous mis en lumière par la conception kierkegaardienne de l'intériorité, laquelle s'exprime dans une tonalité.

La tonalité (*Stemming*) peut être expliquée en partie par ses différentes traductions, lesquelles rendent toutes compte assez bien du concept, à leur manière, sans qu'aucune ne semble, en elle-même, complète. Le ton, l'atmosphère, l'humeur, la disposition, « l'état-d'âme », le sentiment, la surdétermination, la « vérité d'atmosphère » ou le « pathos décisif ». Tous ces termes sont employés par traducteurs et commentateurs pour circonscrire le sens de

⁵ CA, OC VII, p.117

⁶ CA, OC VII, p.116

⁷ MM, OC XVI, p.273

⁸ Cf. Malantschuk, *Kierkegaard's concept of existence*, p.22

ce concept. *Stemning* rappelle le terme allemand « *Stimmung* », auquel il correspond très bien. Mais Kierkegaard utilise une version intellectualisée de la simple *Stemning*. Il entend une *Stemning* qui colore le concept, sans toutefois que cette couleur soit celle d'une émotivité individuelle quelconque. Le commentateur Dario Gonzalez note : « l'état-d'âme du péché n'a rien à voir avec le sentiment individuel (...) Il n'est pas question du *pathos* tout simplement, mais du *pathos décisif*.⁹ » Le sentiment doit être juste pour appréhender le concept du péché, la justesse de ce sentiment est décisive pour l'exactitude du concept. Le traducteur des *Oeuvres complètes*, quant à lui, parle d'une « disposition mi-affective, mi-intellectuelle, de la tournure d'esprit ou du tempérament avec quoi on aborde [(par exemple)] l'étude du péché.¹⁰ » La *Stemning* est, chez Kierkegaard, plus intellectuelle qu'en son sens non philosophique d'atmosphère ou d'humeur, mais le Danois tient quand même au caractère subjectif du concept, car il doit exprimer ce qui sourd de la partie la plus précieuse et la plus personnelle de l'homme : son intériorité. Ce que Kierkegaard ne veut pas enlever, c'est le rapport de l'homme existant au concept, un rapport qu'il comprend comme étant indissociable d'un intérêt : l'intérêt est présent dans tout rapport réel de la subjectivité. En tenant compte de la notion d'intérêt, Kierkegaard permet au discours intellectuel de ne pas tomber dans l'oubli du non-intellectuel. Ce rapport réel ne peut être absent des concepts concernant l'homme lui-même, selon Kierkegaard : il critiquera les déterminations trop abstraites en disant qu'elles « manquent d'intériorité ». Nous verrons, dans notre discussion de la subjectivité (le moi) kierkegaardienne, que le degré d'intériorité de ses propres affirmations se voit modulé :

Ainsi donc, la subjectivité, l'intériorité est la vérité. Maintenant, y a-t-il une façon de l'exprimer avec *plus d'intériorité*? Oui, si, avant de dire : la subjectivité, l'intériorité est la vérité, on dit : la subjectivité est la non-vérité.¹¹

Le texte kierkegaardien ne se réduit pas facilement à un ensemble de thèses avec leurs arguments, car sa démarche vise à travailler les mots de façon à nous faire intérioriser ses idées, plutôt que de les transmettre de façon transparente dans un discours abstrait. Ce travail doit considérer la livraison autant que le contenu, la relation de l'écrivain au lecteur

⁹ Gonzalez, p.97

¹⁰ CA, OC VII, p.116n

¹¹ PS, OC X, p.193

autant que les relations abstraites entre les concepts, l'intérêt du lecteur, donc, et le caractère éthique ou non de la production littéraire ou philosophique de l'auteur. Cela fait constamment remonter la pensée kierkegaardienne en amont du discours, pour le faire achopper sur deux choses : le paradoxe (la contradiction sans médiation, maintenue existentiellement), et la tonalité. La tonalité exprime la part d'intérêt dans la donation du concept. Là où il y a pensée désintéressée, il n'y a pas nécessairement davantage de vérité que dans une pensée « intéressée »; au contraire, puisqu'en perdant l'intérêt, on perd également le réel : « l'immanence échoue sur « l'intérêt », ce n'est qu'avec ce concept qu'apparaît proprement la réalité¹² », dit Constantin Constantius, le pseudonyme auteur de la *Répétition*, cité par Haufniensis. L'intérêt qui permet l'accès à la vérité, ce n'est pas n'importe quel intérêt égoïste (d'où les guillemets du passage cité). Si la vérité objective peut se permettre d'avoir des prétendants désintéressés, la vérité du christianisme exige, elle, l'intérêt infini pour notre propre félicité éternelle. C'est cet intérêt-là qui nous donne la tonalité nécessaire à l'appréhension de la vérité : la tonalité du sérieux. Il faut être infiniment sérieux pour considérer ce qui nous concerne éternellement. Le péché est une chose qui, en tant que fait, nous concerne de cette façon, éternellement. Se positionner face à lui révèle *de facto* le niveau d'intériorité qui est le nôtre. On peut le définir comme on veut, on peut le nier ou en faire un moment dialectique appelé nécessairement à être *aufgehoben*, supprimé/dépassé. Mais Kierkegaard, dans l'examen qu'il fait faire à Haufniensis, sans donner le point de vue d'un homme de foi (ce que Haufniensis n'est pas), expose le point de vue du christianisme tel qu'il peut apparaître à un intellectuel honnête, qui se veut le plus fidèle possible à la Révélation. C'est le point de vue du christianisme qui doit être sérieux, pour un chrétien. Haufniensis écrit : « Aussi n'y a-t-il pas de règle plus sûre des aptitudes fondamentales d'un individu (...) que l'aveu où on lui fait dire ce qui l'a rendu sérieux dans la vie.¹³ » Il nous dit par là qu'il y a toutes sortes d'objets pour le sérieux, qu'on entend parler de sérieux constamment, mais, dans cet État chrétien évangélique qu'est le Danemark du XIXe, il semble que le sérieux soit rarement le christianisme et plus souvent « la dette publique » ou « les catégories »¹⁴.

¹² CA, OC VII, p.123n

¹³ CA, OC VII, p.245

¹⁴ *Ibid.*

À propos de l'objet du sérieux, il écrit : « Chacun a cet objet, *qui est la personne elle-même*, et quiconque porte le sérieux sur un autre point, sur les choses grandes et tapageuses est, malgré tout son sérieux, comique.¹⁵ » Que, pour le christianisme de Kierkegaard, ce soit la personne elle-même qui soit objet de sérieux, cela contribue à en faire un discours pertinent sur la liberté individuelle; nous reviendrons plus longuement sur ces conséquences du sérieux dans notre traitement de la catégorie de l'Individu, idéal de la subjectivité chez Kierkegaard. Car il est question de ce moi-là, synthèse de temporel et d'éternel, et non simplement du moi temporel. Les structures de ce moi idéal nous intéresseront dans la mesure où nous tenterons d'identifier lesquelles sont indispensables à la liberté du moi.

Donc, pour appliquer les précédents développements à la question du péché de manière plus serrée : l'intérêt infini pour sa propre félicité est la passion correspondant à la Révélation, par suite est « le sentiment qui en sa justesse correspond à l'exactitude du concept.¹⁶ » Si on prend le fait du péché sur un ton comique ou bien tragique, « la disposition affective est altérée, car le sentiment correspondant au péché est le sérieux.¹⁷ » Le concept devient altéré en même temps que le sentiment, car le point de vue du christianisme à son égard est perdu si l'on cède à la mélancolie ou à la légèreté : ledit point de vue réclame de l'action, de la décision, de la certitude face à la tâche à accomplir. Plutôt que de désespérer sur notre condition, la réaction vraiment chrétienne au dogme du péché originel est une préparation au combat de la foi, à la tâche du devenir chrétien (laquelle fait de nous, dans le meilleur des cas, ce que Johannes de Silentio nomme « chevalier de la foi¹⁸ »). « En toute étude du péché, le sentiment correspondant permet donc de voir d'emblée si le concept est exact.¹⁹ » Voyons les autres exemples de ce qu'il entend par fausse tonalité ou « sentiment ».

Outre la mélancolie et la légèreté, l'indifférence et le désintéressement altèrent le concept du péché, selon Haufniensis. Évidemment, pourrions-nous ajouter, indifférence et désintéressement n'inclinent pas vraiment au combat. Mais surtout, pour notre auteur, ces deux sentiments sont l'atmosphère dans laquelle baigne le spéculateur en quête d'objectivité,

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ CA, OC VII, p.116

¹⁷ CA, OC VII, p.117

¹⁸ J. de Silentio est le pseudonyme de *Crainte et Tremblement* (OC V).

¹⁹ CA, OC VII, p.117

lequel vaincra/dépassera le péché par la pensée, en analysant ce dernier de façon à penser la suppression du concept. Ce dialecticien ne vainc pas vraiment le péché, « car le péché doit être vaincu sans doute, non comme objet auquel la pensée ne peut insuffler la vie, mais comme fait qui, à ce titre, concerne chacun.²⁰ » Penser la suppression du péché, pour un chrétien, est contradictoire : il ne s'occupe pas de ce qui presse, son propre péché, et poursuit une tâche qui n'aide personne. Le péché en général n'est d'aucun intérêt pour le chrétien, seul l'est celui qui « concerne chacun ».

La constance et le sang-froid d'un observateur psychologue sont également à mettre au ban des sentiments falsificateurs. Après le tragi-comique du théâtre et le désintéressement de la philosophie systématique logicienne, c'est l'attitude de sa propre psychologie que Haufniensis rejette ici. La psychologie est affaire d'observateur, mais l'œil de celui-ci considère tout phénomène en tant qu'état, selon Haufniensis²¹; or le péché est soit en acte, soit il n'est pas : « En tant qu'état (de potentia), il n'est pas, tandis qu'il est et est sans cesse de actu ou in actu.²² »

On n'a pas non plus le sentiment exact du péché si l'on se demande ce qui serait arrivé si Adam n'avait pas péché²³. Car l'on doit se demander : qui peut bien poser une telle question à bon droit. Le point de vue est chimérique, car l'innocent ne peut se la poser, et le coupable, en la posant, se cherche une échappatoire par l'imagination, un moyen de ne pas considérer qu'il a lui-même perdu son innocence par une faute. Mais s'il y a vraiment péché originel, c'est la tâche correspondante qui devient la seule affaire sérieuse. Ainsi l'Individu, dans le retrait par rapport au temporel que lui accorde son rapport à Dieu, ne considère que ce qui dans le péché originel concerne sa propre éternité. Il ne perd pas son temps en sentiments vains, à se scandaliser ou à railler Dieu et la chrétienté. Le sérieux, cela veut dire que c'est l'Individu en tant qu'Individu qui pose les choses. Ce n'est pas le point de vue *sub specie aeterni* qui est sérieux, et, comme Climacus dans le *Post-Scriptum*, Haufniensis critique ce

²⁰ *Ibid.* Ce dialecticien n'est certes pas tout à fait Hegel : Kierkegaard se contente de pousser à l'extrême la position qui accorde à autre chose que la foi (dans ce cas-ci, la raison et la spéculation) un rôle dans le devenir chrétien.

²¹ Cf. la section 1.3, ci-haut.

²² CA, OC VII, p.117

²³ Cf. CA, OC VII, p.138

point de vue en rappelant que les questions existentielles, abordées par un existant, font l'objet d'un redoublement qui doit être thématiqué. D'où l'importance de la question « qui peut bien se poser telle question à bon droit? ». La surdétermination que constitue la tonalité sert à penser l'insertion dans l'existence d'un contenu propositionnel ou d'une pensée, ainsi que l'interaction entre cette pensée et son existence.

Le sérieux, donc, est l'attitude existentielle de celui que concerne au premier chef la « réalité » (*Virkelighed*)²⁴. La réalité selon Kierkegaard est faite d'intérêt (reflétant l'insertion et l'implication du sujet dans l'existence) et de transcendance, ce qui congédie tout discours s'en tenant à l'immanence de la réflexion pour l'étude du péché ou de la liberté. C'est pourquoi le concept de péché (qu'il ne convient pas, selon le christianisme de Kierkegaard, de traiter autrement que dans sa réalité existentielle) n'est pas à sa place dans un quelconque discours scientifique, aucun de ces discours scientifiques ou « historiques » ne rendant compte du caractère transcendant du péché se révélant dans le sérieux de celui qui sait qu'il n'en peut rien dire autrement que par la dogmatique et l'éthique. Au niveau de la réflexion, ceci s'exprime en ce que le péché a le caractère du présupposé, le rendant de ce fait inaccessible à l'appropriation par la raison, étant posé de l'extérieur par la dogmatique et, de plus, ne pouvant être intégré dans aucun raisonnement ni aucun déroulement nécessaire. C'est la raison pour laquelle Haufniensis doit dire de lui qu'il « implique l'annulation constante de son concept²⁵ ». Il est dans le saut, et pas autrement, tout comme la réalité en tant que telle est dans le saut, dans le mouvement, tout état n'étant qu'un instantané d'observateur ou de ratiocinant, tirant du passé le modèle d'une conception de la réalité qui ne s'applique qu'à la possibilité et à l'essence, mais pas à l'existence et à la liberté. Concevoir le saut qualitatif comme une stricte transcendance et le mouvement dans le réel comme saut, c'est le mérite de Kierkegaard et le cœur de son opposition à Hegel. Avec le saut, c'est la dimension de l'existence qui apparaît. La réalité au sens d'existence, d'événement, permet de penser le péché (et la liberté qui s'y oppose) d'une façon plus concrète que par la réflexion, parce qu'ainsi elle nous concerne en tant que personne, en tant

²⁴ Nous développerons davantage cette notion de sérieux à la section 2.3, car Kierkegaard définit le sérieux par l'intériorité et en en faisant l'attitude de celui qui a la foi ou qui la cultive en lui. Le sérieux implique conscience de soi et de son existence, conscience de l'altérité du divin et du temporel et conscience des limites de la raison.

²⁵ CA, OC VII, p.117

que moi qui a à devenir soi. « Penser » le péché ne veut pas dire l'intégrer à l'immanence de la raison, l'englober, mais le situer négativement, de l'intérieur de la pensée, comme ce qui la dépasse. Kierkegaard dépasse l'être idéal et ses catégories traditionnelles propres, même s'il conserve la langue de son temps, imprégnée d'idéalisme, car le sérieux est cette attention à ce qui dépasse l'essence, cette façon de ne pas faire semblant de ne pas savoir à quel titre l'on se prononce sur telle ou telle question, une volonté de prendre en compte vraiment tout, même ce qui dépasse la pensée.

Finalement, nous avons vu que la réalité du péché engage tous les existants dans un rapport face à lui, et que la nature du péché fait qu'il est impossible, ou impropre, d'aborder autre chose que sa réalité. Car ce malheur immense qu'est le péché dans le monde (pour le chrétien bien sûr) est incompatible avec la légèreté, la curiosité désinvolte et ses « si », ou toute autre fausse tonalité : un manque de sérieux à cet égard rend le discours comique, et le comique fausse la gravité du péché, par suite le péché s'en trouve « altéré ». Le péché est injustifié²⁶, il se présuppose lui-même et n'appartient à aucune science finalement : il ne saurait être objet, car il est seulement en acte et jamais en puissance; dès qu'il est, il est absolument. Avant d'être, il est non seulement inexistant, il est impossible. Ce qui est là, c'est l'état psychologique de l'angoisse, lequel n'intervient pas par le saut. Le saut, qui constitue pourtant la trame de l'existence, exclut l'historique et le relatif; par conséquent il implique une autre tonalité que celle de la science.

D'autre part, cette tonalité révèle le positionnement de celui qui fait le discours par rapport à l'objet traité : ce que fait celui qui parle au moment où il décrit. Négliger le faire au moment du parler, c'est le tort de la pensée désintéressée. Le spéculateur néglige donc la tâche que l'éthique chrétienne lui assigne, alors qu'il croit lui-même mieux exprimer la doctrine qu'elle ne le fut. Comment une entreprise visant à déterminer la vérité du péché pourrait-elle négliger le vrai caractère de celui-ci, à savoir qu'il n'est pas objet à contempler,

²⁶ Sauf par Dieu, mais rationnellement il est injustifié et injustifiable. Il en va comme pour l'absurde dont nous parlions au premier chapitre : c'est absurde pour la raison, mais c'est recevable pour la foi. Une critique pertinente à faire à Kierkegaard: peut-il vraiment y avoir une raison « d'un autre ordre » (divine, par exemple) ? Ce qui est absurde une fois ne devrait-il pas l'être tout le temps ?

mais à combattre, que son concept est prescriptif plutôt que descriptif? Le péché « est l'objet de sermons, où l'Individu parle à l'Individu en tant qu'Individu.²⁷ »

2.2 Le péché originel : le dogme de l'effort d'être soi

La peccabilité est la façon chrétienne d'exprimer ceci : « le bonheur et le malheur sont opposés à la souffrance.²⁸ » Quand Kierkegaard parle de souffrance, il ne l'entend pas de la même façon que l'esthéticien. Ce n'est pas en tant qu'opposé du bonheur. La souffrance est indissociable de l'existence, sa persistance est une persistance essentielle²⁹. Le malheur, le pâtre accidentel, peut quant à lui fort bien persister : ce sera alors de façon contingente, et non essentielle. La souffrance est une donnée existentielle, un paramètre de l'existence : le christianisme décrit dogmatiquement cet état de fait, de façon idéale, par le dogme du péché originel. On pourrait croire qu'il n'y a là rien de plus qu'un constat pessimiste (« toute l'existence ici-bas est une espèce de malaise³⁰ », peut-on lui faire dire). Mais cette souffrance exprime le fait que l'existence humaine n'est pas immédiate. Médiante, elle l'est non seulement parce qu'elle peut être réfléchie, mais aussi parce que le moi est une synthèse d'éléments contradictoires. Cette contradiction dans notre rapport à nous-même fait que notre identité ne va pas de soi. Il y a un effort constant à faire pour être soi-même, cet effort est ce à quoi réfère Kierkegaard par le mot « souffrance ». La souffrance est ainsi une catégorie religieuse et non esthétique, comme l'est le malheur. Ainsi, Kierkegaard ne dit pas seulement que la souffrance est une donnée de l'existence humaine, au sens où nous n'en sommes jamais à l'abri sauf dans la mort, mais que la souffrance marque le caractère religieux d'une existence.

Le devenir soi-même est l'affaire sérieuse; être soi-même correspond à la félicité, ne pas l'être c'est le désespoir, le péché. Climacus peut donc écrire: « l'intériorité (l'individu éthique et éthico-religieux) voit dans la souffrance l'essentiel.³¹ » C'est ainsi que le dogme chrétien du péché originel correspond chez Kierkegaard à un dogme de l'effort existentiel.

²⁷ CA, OC VII, p.118

²⁸ Cf. PS2, OC XI, p.123

²⁹ PS2, OC XI, p.136

³⁰ PS2, OC XI, p.141

³¹ PS2, OC XI, p.126

Nous traitons dans cette partie de cette souffrance comme angoisse, avant de la définir, en 2.3, comme désespoir.

Le péché originel, ou péché « héréditaire » ou « de l'espèce » dans la tradition luthérienne, correspond à la situation de l'être humain, définie dogmatiquement par la peccabilité et psychologiquement par l'angoisse. Cette angoisse est nécessaire pour nous faire devenir nous-mêmes et nous faire atteindre à la foi, en ce qu'elle constitue l'« école de la possibilité ». L'angoisse est également le concept permettant à Kierkegaard de concilier « liberté individuelle » et « péché originel ».

Le dogme du péché originel doit exprimer l'universalité de la présence du péché davantage que son origine, car Kierkegaard ne veut pas en faire ce qui cause par nécessité nos péchés à nous. Puisque le péché originel est le péché de l'espèce et correspond aux conséquences de la génération, il ne nous concerne qu'en tant que nous sommes l'espèce. Dans son ouvrage sur le dogme du péché originel, Haufniensis introduit une distinction importante, renvoyant à toute la philosophie de l'Individu existant et libre de Kierkegaard. Il écrit « ce qui constitue l'essentiel de l'existence humaine : l'homme est individu, et comme tel à la fois lui-même et l'espèce entière, si bien que toute l'espèce participe à l'individu, et l'individu, à toute l'espèce.³² » Il répète : « à chaque instant, l'individu est lui-même et l'espèce », mais cette fois en complétant, pour dire que :

Telle est, vue comme état, la perfection de l'homme. C'est en même temps une contradiction; mais une contradiction est toujours le signe d'une tâche à accomplir; mais une tâche est un mouvement; mais un mouvement tendant vers un but identique à celui de la tâche posée est un mouvement historique.³³

Ainsi, la liberté de l'individu est d'abord permise par le statut particulier de l'être humain par rapport à sa propre espèce. Alors que les animaux, dans la zoologie d'Haufniensis, ne sont que des exemplaires de leur espèce, et ne se distinguent donc que numériquement les uns des autres, et pas essentiellement, les hommes se rapportent à leur espèce dans un rapport à chaque fois différent, unique. L'existence n'est pas un plus, pour les individus des autres espèces. Mais pour l'homme, l'existence opère une différenciation qualitative. Existant, nous

³² CA, OC VII, p.130

³³ CA, OC VII, p.131

ne sommes pas qu'une instanciation de l'universel « homme ». Pour désigner ce dépassement de l'existence comme *existentia*, Kierkegaard ne parle pas du caractère *particulier* de l'existence humaine, mais *singulier*. Ce « singulier » est traduit par Individu avec une majuscule, dans les *Œuvres complètes*, mais il faut garder à l'esprit que Kierkegaard entend autre chose que l'instanciation d'un universel, que l'individu d'une classe donnée³⁴. À côté de l'histoire de l'espèce, il y a, pour l'homme, une histoire de l'individu déterminante pour l'Individu lui-même. Ces deux histoires peuvent être concurrentes, et en tout cas elles fournissent une double identité (« est lui-même et l'espèce ») dont une tâche résulte : la tâche d'être soi, d'être un dans l'ambiguïté de sa double « nature ».

Comme nous l'avons vu, contrairement à Hegel où les contradictions sont éventuellement réconciliées dans une synthèse, Kierkegaard pose toujours des contradictions non résolues. S'il refuse de parler de médiation pour plutôt exposer des disjonctions, c'est pour mieux établir le moi comme tâche pour lui-même. C'est pour lui l'essence de l'existence que de se situer dans le présent, et penser l'existence revient à penser l'ouverture du présent, là où la synthèse est cette tâche à réaliser, à chaque instant. Quand il écrit que nous pensons à rebours, mais que nous vivons vers l'avant³⁵, il croit que la pensée hégélienne ne résout que ce qui est déjà terminé, ne pense que le passé et que par là le spéculateur cesse d'être attentif à lui-même, à son propre moi³⁶; en se donnant pour totale, la spéculation déclarerait frauduleusement la fin de l'histoire et abolirait notre place d'existant constituant son histoire personnelle autant que l'histoire universelle dans l'ouverture de possibles qu'est le présent. En d'autres mots, la spéculation prétend, selon Kierkegaard, que notre tâche d'existant est accomplie par la raison. La présence de ces possibles en tant qu'indétermination, notre conscience du futur, est déterminante pour notre moi. Elle est le résultat de notre liberté, mais également ce par quoi notre liberté se trouve limitée. Notre liberté est de ce fait sa propre

³⁴ Dans ce cas, Kierkegaard utilise *individ* plutôt qu'*enkelte*.

³⁵ Ce que la traduction allemande rend mieux : « *Rückwärts denken, aber vorwärts leben* ». Cf. ST, OC VIII, p.81

³⁶ PS, OC X, p.137, entre autres : « Psychologiquement, la distraction des spéculants n'a d'autre explication que leur incessant commerce avec l'histoire universelle, le passé. Au lieu d'être attentif à soi-même comme vivant dans le présent avec l'avenir devant soi pour acquérir ainsi la faculté de reproduire de façon psychologique le moment individuel, simple facteur parmi tous ceux de l'histoire, on mêle tout et l'on veut anticiper son propre passé ». Ou encore : « Hegel comprend l'histoire du monde, non dans son devenir, mais à l'aide de l'illusion du passé dans un système fermé d'où tout devenir est exclu », S.V. VII, p.295 cité in Colette, p.85n.

limite, et ceci se décrit psychologiquement par le concept de l'angoisse, laquelle est « le vertige de la liberté³⁷ ». Ce sur quoi Kierkegaard met donc l'accent, c'est sur le travail à faire, sur l'incomplétude de l'histoire et celle de notre moi, synthèse de temporel et d'éternel non réalisée, à réaliser, malgré notre finitude. « À réaliser » certes, mais cette incomplétude de l'histoire, tant celle de l'espèce que celle de l'Individu, elle doit demeurer tant qu'il y a de l'existence (ce qui sera manifestement le cas tant que nous serons là pour nous poser ces questions). Cette incomplétude s'ajoute à celle posée par la tâche/contradiction de notre double identité mentionnée à la fin du paragraphe précédent. En fait, nous le verrons, notre incomplétude est multiple, puisque toutes les synthèses³⁸ que nous constituons (énumérées en 2.3) sont, à chaque instant, à réaliser de nouveau. À chaque instant, avec la même primitivité, nous devons poser ces synthèses en surmontant le possible de l'angoisse pour réaliser la liberté.

Le devenir chrétien est cette tâche, qui, dans sa détermination la plus haute, est l'éthique de l'imitation, à savoir : *imitatio christi*³⁹. Ce qui distingue l'Individu de l'espèce et fait que l'existence en lui est déterminante, selon Kierkegaard, c'est la part d'éternité en lui, le fait qu'il soit davantage que notre détermination naturelle. Plus nous nous élevons au-dessus de l'homme naturel, plus nous développons en nous l'éternel, plus nous avons d'intériorité, plus nous ressemblons au Christ, lequel représente l'« accord » entre l'existence terrestre et l'éternel, qui est ultimement un désaccord. C'est-à-dire que nous devons réaliser l'unité de la vie avec la pensée, « rédupliquer » (*fordoble*) dans notre vie la vérité, même si cette vérité entre en conflit avec le monde. Kierkegaard ne veut en rien nous faciliter les choses lorsqu'il parle de liberté, et parle du christianisme comme étant essentiellement une doctrine de l'exigence. Doctrine appropriée pour une créature dont la situation est décrite comme étant existentielle, caractérisée par l'effort d'être soi (« la vie est toujours effort »⁴⁰), et dont la liberté doit à chaque instant être réalisée en surmontant son angoisse.

Poser la situation de l'homme comme étant double, à la fois part d'une histoire collective et d'une histoire individuelle, serait la seule façon de maintenir la catégorie de

³⁷ CA, OC VII, p.163

³⁸ « Synthèse » est pris au sens large d'union des contraires, tel qu'on le voit chez Kierkegaard.

³⁹ Cf. Viallaneix, Nelly, *Écoute, Kierkegaard*, T. II, p.181n

⁴⁰ Pap. X2 A 198, FG3, p.258

l'Individu. On y voit le goût de Kierkegaard pour les solutions drastiques, et il eût pu, certes, développer cette distinction. Mais Kierkegaard, dans ses écrits pseudonymes, ne se gêne pas pour être plus abstrait que la philosophie qu'il condamne lui-même. Il se contente de poser cette base, pour ensuite pouvoir développer la responsabilité individuelle et l'angoisse de la façon la plus sévère possible⁴¹. Le péché originel/héréditaire est vu, dans la tradition protestante de Kierkegaard, comme une détermination de l'espèce, donc nous est transmis au même titre qu'instincts et caractères génétiques. Mais il ne doit pas s'agir pour Kierkegaard d'un déterminisme; un concept comme le péché originel ne doit pas être la chose des naturalistes. Nous verrons maintenant, à la lumière de cette distinction entre individu et espèce, les conséquences que le péché originel a et n'a pas. Ce qu'on découvre, c'est qu'en intégrant cette dichotomie individu/espèce en l'homme, Haufniensis réactive la distinction entre causalité par nécessité et causalité par liberté, cette dernière étant ce qu'il appelle le saut, indispensable pour poser toute qualité dans l'existence.

2.2.1 Les conséquences du péché originel et celles qu'il n'a pas

Le péché « originel » (« parce qu'il est transmis depuis l'origine⁴² ») ne cause pas, à proprement parler, notre propre culpabilité. Bien qu'il soit transmis depuis l'origine, le péché originel ne se transmet pas à la façon de notre patrimoine génétique. On l'appelle aussi péché « héréditaire » (c'est cette traduction qu'ont retenue les *Œuvres complètes*), mais s'il était héréditaire au sens immanent, au sens du quantitatif (donc au sens habituel), Haufniensis démontre qu'Adam serait alors en dehors du genre humain. Dans un vocabulaire contemporain, on peut exprimer cette non-appartenance d'Adam ainsi : faire de l'espèce humaine une espèce qui, par définition, a comme caractère inné le péché, c'est exclure tout individu qui, tel Adam, a péché autrement qu'à cause du péché originel, qui a donc en lui le péché comme caractère acquis plutôt qu'inné. Mais chez Haufniensis, la démonstration ne recourt pas à ce vocabulaire anthropologisant, mais à des données théologiques.

⁴¹ Ce qu'il reproche aux hégéliens c'est souvent leur « complaisance » : leur christianisme est pour lui trop facile. Si la responsabilité n'est pas péché, elle sera tellement facile à porter, croit-il, qu'on oubliera qu'elle est là. Ainsi se préparerait l'oubli du christianisme au sein même du christianisme.

⁴² CA, OC VII, p.129. Kierkegaard attribue cette remarque à Saint Augustin, citation qui demeure non répertoriée par les éditeurs des *Œuvres complètes*.

Exemplification de la distinction individu/espèce : le cas d'Adam

Haufniensis utilise, pour clarifier ce point, la double appartenance de l'homme à l'espèce et à soi-même. En tant qu'espèce, certes, nous sommes en rapport avec Adam et sa culpabilité, mais en tant qu'Individu, nous participons au péché originel « par notre rapport primordial au péché⁴³ ». On pourrait objecter, en théologien « moderne », que l'histoire de la chute n'est qu'un mythe destiné à nous faire comprendre que nous sommes nés dans le péché, avec l'inclination innée au péché. Mais faire de l'histoire de la chute un simple mythe n'est pas acceptable, nous dit Haufniensis. Cela revient à utiliser un expédient imaginaire pour contourner la difficulté⁴⁴. Il faut considérer Adam et ceux qui le suivent en tant qu'individus. Un Adam mythique serait le seul à avoir vécu hors de la culpabilité. Ainsi, puisque l'histoire, qui commence avec le péché originel, est celle de la culpabilité, on se trouve à « déporter » Adam hors de l'histoire, laquelle commence avec la génération. De plus, il « se trouve avec tant d'imagination banni de l'histoire qu'il est, seul, exclu de la rédemption.⁴⁵ »

Ceci peut s'expliquer comme suit. D'abord, le dogme « enseigne que Christ a pleinement racheté le péché héréditaire.⁴⁶ » Si le péché héréditaire est défini par cette hérédité, et n'est qu'un mode de transmission de la culpabilité, celui de la génération, il ne peut se trouver chez Adam. Le péché originel étant chez Adam, en tant qu'individu, un péché actuel, non transmis, son péché à lui ne correspond plus à la définition de ce qui est racheté, donc il est exclu de la rédemption. Si, par définition, le péché originel affecte tout le genre humain, c'est donc, de plus, du genre humain que l'on exclut Adam. C'est pourquoi il ne faut pas définir le péché originel par ses conséquences, ni l'identifier au premier péché. Le premier péché d'Adam est un péché actuel *et aussi* le péché héréditaire. Ce premier péché affecte, pour Adam, son rapport à Dieu. En cela, il est un premier péché comme tous les autres. Mais puisque ce péché est le premier dans le monde, il eut une autre conséquence : « le sol sera maudit à cause de toi.⁴⁷ » La souffrance et la mort qui nous affligent viennent de cette malédiction du sol. Il y a donc, dans le monde, une pression en faveur du premier péché de

⁴³ CA, OC VII, p.128

⁴⁴ Cf. CA, OC VII, p.127

⁴⁵ CA, OC VII, p.130

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Gn 3, 17

chacun. Mais le temporel n'est pas en soi culpabilité, « pas plus que le sensible ne l'est.⁴⁸ » Haufniensis parle d'une « angoisse objective » pour parler de la présence du péché dans le monde et montrer ce que signifie le fait que le sol soit maudit :

On peut à bon droit appeler angoisse objective cette angoisse de la création. Elle n'est pas produite par la création; elle résulte du jour tout différent qui l'éclaire quand, par le péché d'Adam, le monde sensible en est venu et, dans la mesure où le péché continue à entrer dans le monde, en vient encore à signifier la culpabilité.⁴⁹

Cet effet sur le monde qu'a le péché originel affecte l'angoisse de l'individu mais ne détermine pas son salut ou sa perte. Cette angoisse est dite « objective » parce qu'elle vient du monde et non du sujet, de l'individu. Vivre parmi des pécheurs dans un monde corrompu par le péché influence l'individu et constitue une pression en faveur du péché. Mais cet effet n'est pas une modification de l'innocence d'un homme, plutôt de son angoisse. L'angoisse devient chez Haufniensis le moyen d'exprimer l'influence du péché originel, le moyen de prendre en compte le quantitatif et le successif de l'histoire de la peccabilité. Le péché, ce mauvais usage de la liberté qui en est le premier usage⁵⁰, ne relève que de la dimension qualitative et donc de la causalité par liberté.

Donc nous participons tous au péché originel. L'individu après Adam participe au péché originel par son rapport primitif au péché, par son propre premier péché, c'est-à-dire par un saut, une nouvelle qualité acquise en tant qu'individu, pas dans l'immanence de son appartenance à l'espèce. Haufniensis s'attache à démontrer la parenté de notre propre premier péché avec le péché d'Adam; ce qui en découle, c'est qu'en tant que péchés, ils sont essentiellement identiques. « Le péché est entré dans le monde par le premier péché, et il y entre exactement de la même manière par le premier péché de tout homme de la postérité d'Adam.⁵¹ » De cette façon seulement le péché originel garde son caractère terrible et sa gravité : une causalité par nécessité nous déresponsabiliserait en tant qu'individu, tandis qu'en faisant exister le péché originel par le premier péché de *chaque* homme, on le fait être par liberté et on se place dans l'instant d'une véritable décision (la temporalité propre à

⁴⁸ CA, OC VII, p.191; en page suivante, Haufniensis complète : « nous disons que le péché se posant, la temporalité est synonyme de culpabilité ».

⁴⁹ CA, OC VII, p.160

⁵⁰ Cf. CA, OC VII, p.160

⁵¹ CA, OC VII, p.133

l'existence), plutôt qu'après coup (la temporalité propre à la pensée). En tant que péché originel, le péché d'Adam est le début de l'histoire de la culpabilité plutôt que le début de la culpabilité de tous les hommes. Comme la culpabilité concerne le rapport à Dieu, elle n'est pas transférable d'Adam à sa postérité. Nous nous rapportons au péché originel en tant que partie prenante de l'histoire de l'espèce, pas en tant qu'Individu, notre être devant Dieu, infiniment singularisé. Notre responsabilité, comme notre liberté, ne vaut vraiment que face à Dieu.

Ce qui importe à Haufniensis, c'est de ne pas atténuer le premier péché de quiconque. Il n'est pas moral, pour un chrétien, de se considérer coupable de façon immanente, et donc de regarder l'histoire du péché se dérouler pour ainsi dire sans lui, sans que son action soit essentielle. En accordant au saut que font les individus après Adam la même importance que le saut d'Adam, Haufniensis maintient en nous une liberté aussi grande que chez Adam. Aussi nombreux qu'aient été les péchés depuis Adam, ils n'ont pas de pouvoir causal sur notre propre premier péché, et ne peuvent nous corrompre simplement par leur nombre, ou par la corruption qu'ils ont répandue dans le monde. Ce mode-là de corruption, selon Haufniensis, néglige le saut, et fait du péché des contemporains une nécessité découlant des péchés précédents. Le péché est au contraire un concept anhistorique⁵², ne déterminant aucune suite logique après lui et ne contraignant pas le déroulement de l'histoire de l'individu ou de l'espèce. Il est le « soudain », l'inclassable, le commencement absolu de la non-vérité. Comme la liberté existentielle, il se manifeste dans un commencement radical. Comme elle, il surgit d'une indétermination, celle de l'angoisse. Son action par rapport à la liberté est également non contraignante: comme l'autorité définie par Arendt, le péché originel est un début historique auquel on se rapporte hors de toute contrainte, mais, à la différence du Bien, lequel fournit une « augmentation » à nos décisions, celui-ci impose une « diminution ». Le péché originel, dans son existence phénoménale d'angoisse, donne la mesure de notre séparation d'avec Dieu, d'avec le Bien autoritaire que nous nommons l'idéalité. Mais nous anticipons.

⁵² *Ibid.*

Si nous reprenons, l'homme n'est pas pécheur en vertu d'une nécessité contraignante. Kierkegaard désire montrer que le simple raisonnement, tel qu'il est du ressort d'un bretteur à la Haufniensis, est loin de conduire à la réinterprétation spéculative (ou non) du dogme luthérien sous la forme d'un automatisme du péché. L'histoire d'un Individu ne peut être celle d'un devenir nécessaire. Le péché originel affecte l'angoisse qui est la nôtre, notre état d'avant le péché, sans que par là le péché soit le moins du monde nécessaire pour nous. Nous péchons tout de même librement, nous n'y sommes pas contraints, et nous introduisons nous-même librement le péché dans le monde. Ainsi, le péché originel influence nécessairement l'histoire de l'espèce, mais quantitativement, c'est-à-dire au niveau du devenir nécessaire, lequel est⁵³, on s'en souvient, un état, chez Haufniensis. Le péché originel ne détermine par contre aucun devenir réel, contingent, aucun mouvement qui pose une nouvelle qualité. C'est pourquoi on doit en rendre compte par une détermination quantitative, celle de l'angoisse, pour que le quantitatif n'en vienne pas à signifier le qualitatif.

Ce rejet du devenir nécessaire en marge de la sphère de l'existence se montre également dans le fait qu'Haufniensis tient à définir ses termes d'une façon qui évite la prédestination : « le péché se présuppose lui-même non pas, bien entendu, avant d'être posé (ce qui serait la prédestination), mais en se posant.⁵⁴ » L'histoire de la peccabilité n'est pas écrite d'avance, même si l'homme devient encore et toujours esclave du péché. Cette souffrance, cette peine qu'il éprouve lorsqu'il veut se nourrir du sol maudit, cela l'obnubile au point d'oublier que la souffrance qui compte, ce n'est pas celle menant aux choses utiles au point de vue terrestre, mais celle-là qui nous détache du temporel pour nous ramener vers le moi et son rapport à Dieu. Le christianisme détache la valeur du temporel, pour la situer dans un Bien éternel. Ce n'est que par là que la valeur devient autre chose que le plaisir ou une de ses variantes (stade esthétique), devient une valeur idéale et donc fonde une nouvelle orientation pour l'agir humain, tenant exclusivement compte de sa nature d'être signifiant. Parler de *servitude* du péché est donc adéquat dans la mesure où cette possibilité d'une liberté pour autre chose que les désirs et le plaisir, nous nous en privons. La discussion sur les moyens prend le pas sur celle des buts, et lentement mais sûrement nous nous plongeons nous-mêmes dans la servitude consistant à n'être que des moyens et non des fins.

⁵³ Être au sens de l'existence, de l'être-de-fait et non de l'être idéal, tel que défini en 1.2.1

⁵⁴ CA, OC VII, p.164

Chrétienement, cet état de servitude signifie que, dans notre état de pécheur, rien hormis la Révélation ne saurait diriger nos efforts vers le vrai. C'est donc d'un sauveur que nous avons besoin pour sortir de la non-vérité : le païen doit recevoir à nouveau la condition nécessaire pour voir le vrai et avec elle la vérité⁵⁵. Nous devons ici faire ressortir une ambiguïté dans la théorie kierkegaardienne: comment la servitude du péché peut-elle être telle que chaque homme s'y trouve, tout en étant essentiellement libre, et que chaque homme doive compter sur la rédemption pour s'en libérer (donc sur autre chose que lui-même), même s'il est libre dans son essence. Ambiguïté qui rejaillit aussi sur sa culpabilité et son innocence :

Si, des désirs mauvais, de la concupiscence etc. on fait des penchants innés, l'on n'a pas l'ambiguïté où l'individu devient à la fois coupable et innocent. L'individu succombe dans l'impuissance de l'angoisse, mais c'est justement pourquoi il est à la fois coupable et innocent.⁵⁶

Cette ambiguïté vient de cette thèse audacieuse voulant que la liberté soit la prison de la liberté, que Kierkegaard attribue pourtant toujours au christianisme. Les individus ne sont pas tentés par le démon, selon lui, ils sont eux-mêmes démoniaques ou non. Kierkegaard va jusqu'à faire dire à son pseudonyme : « J'avoue tout franchement que je n'ai sur le serpent aucune idée précise.⁵⁷ » Le tentateur n'a pas sa place dans la pensée de Kierkegaard, car la tentation ne peut pas venir du dehors, selon lui. Il y a là une tension, sinon une incohérence entre l'Ancien et le Nouveau Testament, car le pseudonyme va quant à lui se réclamer de l'apôtre Jacques : « Dieu ne tente personne et n'est tenté par personne, mais chacun est tenté par soi-même.⁵⁸ »

Finalement, pour que la liberté et le péché demeurent dans le domaine du qualitatif et pour que leur transcendance respective ne soit point émoussée, Haufniensis utilise une détermination intermédiaire ambiguë, exempte de déterminisme nécessaire. Cette détermination intermédiaire n'est ni péché ni innocence, elle exprime l'état psychologique de l'homme, tel qu'il se trouve en dehors de tout saut dans lequel la liberté devient réalité, soit

⁵⁵ Cf. MP, OC VII, p.15-16

⁵⁶ CA, OC VII, p.174

⁵⁷ CA, OC VII, p.149

⁵⁸ *Ibid.*

en tant que telle, et nous avons la foi qui élimine le désespoir et le Mal, soit en tant que non-liberté, que mauvais usage de cette liberté, et nous avons le péché, la liberté empêtrée en elle-même. Comme nous l'avons mentionné plus haut, ce qu'influencent la corruption présente dans le monde, l'histoire du péché et l'histoire de l'espèce humaine, c'est l'angoisse de l'individu. Le concept d'angoisse est le facteur soumis au quantitatif, et sert de détermination intermédiaire, sans que, justement, il ne détermine le réel au sens de l'existence : il demeure l'ambiguïté où l'on se tient dans la « possibilité de la possibilité⁵⁹ ».

2.2.2 L'angoisse comme possibilité de la liberté

L'angoisse est la détermination intermédiaire nécessaire à la compréhension de notre rapport au péché originel. Elle contribue également à exprimer de quelle façon le devenir nécessaire et le devenir contingent coexistent en l'homme. Indirectement, le besoin d'une détermination intermédiaire révèle l'importance de la distinction entre l'immanent et le transcendant, et ce qu'il faut employer comme ressources pour maintenir la liberté dans le christianisme, alors que volonté divine et omniscience, prédestination et Providence, chute et péché originel, pour ne nommer que ceux-là, sont pour ainsi dire ligüés contre la liberté humaine. Le protestantisme en rajoute, faisant de la grâce de Dieu la seule façon d'avoir la foi, et de la foi la seule planche de salut. Il n'y a rien d'autre à faire que de craindre Dieu, quand un Luther dit que la volonté divine est « le coup de tonnerre » qui anéantit « la libre volonté⁶⁰ ».

Le concept d'angoisse est double, car l'angoisse diffère dans l'innocence et dans le péché. L'angoisse de l'innocence est un concept qualifié de « révisionniste » par certains⁶¹. En effet, on peut être surpris de trouver de l'angoisse dans l'innocence. C'est sur celle-ci que nous concentrerons notre exposé, puisqu'elle est l'explication du caractère inexplicable de l'origine du Mal et de la liberté. Le dogme du péché originel fournit certes déjà cette explication; mais le concept d'angoisse va plus loin, philosophiquement, que le dogme.

⁵⁹ Voir notre explication détaillée p.79 et suiv. Notons qu'il n'est pas question, chez Kierkegaard, du possible en tant que possible, mais d'une possibilité particulière : la possibilité d'une action coupable ou non coupable.

⁶⁰ « Dieu prévoit, décide et fait tout par son immuable, éternelle et infaillible volonté; par ce coup de tonnerre, la libre volonté est totalement jetée à terre et anéantie ». Luther, *De servo arbitrio*, Opera Latina, VII, 1873, p.133 cité in Roos S. J., p.47

⁶¹ Cf. Davenport, p.139

La pensée de l'existence comme algèbre

Étant donnée la nature des problèmes chrétiens, impliquant pour Kierkegaard le paradoxe et l'absurde de façon essentielle, le discours rationnel doit trouver une méthode prudente. L'approche de Kierkegaard, dans l'écriture du *Concept d'angoisse* comme dans celle de la *Maladie à la mort*, correspond à une délimitation des concepts chrétiens par un langage-limite ou « algébrique », selon Dario Gonzalez⁶². Ce dernier cite André Clair, lequel commente cette phrase des *Miettes* où Climacus écrit : « nous ne parlons pas le langage de l'histoire, mais de l'algèbre.⁶³ » Clair observe que l'algèbre renvoie « à un ensemble de propositions initialement admises comme principes de la recherche. (...) En se combinant, ces principes forment un système qui institue le critère de référence.⁶⁴ » L'algèbre de Kierkegaard est son propre type de discours rationnel; la solution kierkegaardienne au problème de la conciliation de la liberté avec le dogme du péché originel, le concept d'angoisse, est un exemple de ce langage-limite. L'angoisse permet à la pensée de définir ce qui échappe à la raison en le délimitant pour ainsi dire de l'intérieur. La raison, dont la passion est de chercher à aller au-delà de ses propres limites, selon le Climacus des *Miettes*⁶⁵, va donc combiner les principes chrétiens de base entre eux pour faire ressortir leur structure, tout en reconnaissant qu'elle ne peut les ramener à l'immanence de la pensée (donc qu'elle ne pourra pas tout englober). Au lieu de les intégrer par ce qui ne peut être qu'un raccourci (ou un « mythe de la raison »), elle déterminera à partir de quel point ces principes chrétiens la dépassent et de quelle façon ils sortent de sa juridiction et lui sont transcendants.

La liberté et le péché, comme la foi et la vérité chrétienne, échappent à l'emprise de la pensée qui se veut totalisante. Leur transcendance rend impossible tout compte rendu par la pensée qui soit vraiment concret. C'est pourquoi la raison doit se contenter des miettes : du concept de l'angoisse, par exemple. On ne détermine pas objectivement ce qu'est un péché ou ce qu'est la liberté, car ils viennent de l'existence et impliquent l'existence. Dans le langage rationnel, selon Kierkegaard, ces concepts doivent être présupposés. Puisque la

⁶² Gonzalez, p.80

⁶³ MP, OC VII, p.85

⁶⁴ Gonzalez, p.74

⁶⁵ Cf. MP, OC VII, p.43

pensée doit les admettre sur la base de présuppositions, tout ce qui lui reste ensuite à faire, c'est d'en approfondir la grammaire en les combinant entre eux et avec les autres concepts⁶⁶. Ainsi, l'exposé du concept d'angoisse est l'expression de ce que sont le péché et la liberté dans les limites du langage algébrique, lequel sait qu'il doit s'en tenir à l'angoisse sans pouvoir caractériser plus avant les concepts relevant de la transcendance, justement parce qu'ils sont transcendants.

Intermédiaire et inter-esse

Une détermination intermédiaire, dans le cas qui occupe Haufniensis, cela permet non seulement d'éviter de parler de culpabilité automatique, mais encore d'éviter une conception du moi comme étant soit le fruit de la nécessité (sans responsabilité digne de ce nom), soit le dépositaire d'un libre arbitre tirant vers l'arbitraire, permettant de choisir hors de toute contingence (ce qui rend la responsabilité totale, mais rend le moi abstrait)⁶⁷. Même le libre arbitre de Kant est trop abstrait, selon Kierkegaard, car il lui manque le paradoxe :

La théorie de Kant du mal radical n'a qu'un seul défaut, celui de ne pas établir ferme que l'inexplicable est une catégorie, que le paradoxe est une catégorie. (...) C'est là une tâche pour la connaissance humaine de comprendre qu'il y a quelque chose, et ce qu'est ce quelque chose, qu'elle ne peut pas comprendre. (...) Le paradoxe n'est pas une concession, mais une catégorie, une détermination ontologique qu'exprime le rapport d'un esprit existant, connaissant, à la vérité éternelle.⁶⁸

Le concret ne peut pas être un extrême, que ce soit du côté de la liberté ou de la nécessité. Gonzalez attire notre attention sur le fait que le concret kierkegaardien est un entre-deux, il est la réalité effective (*Virkelighed*) comme *inter-esse*, comme « quelque chose qui vient s'installer entre l'être et la pensée.⁶⁹ » Dans la réalité de fait, le moi est une synthèse d'opposés qui n'est pas réalisée et l'homme est une contradiction, demeurant quelque part entre les deux extrêmes que peut concevoir la raison. Kierkegaard concède à Hegel que, dans l'abstraction, la pensée peut concevoir l'homme comme une unité, une synthèse réconciliant les opposés, mais cette réconciliation opérée par la pensée demeure hypothétique, elle n'est

⁶⁶ Cf. Roberts, p.144 et suiv.

⁶⁷ Cf. Pap. X4, A 175 ; FG IV, p.240, où Kierkegaard critique le *liberum arbitrium* abstrait, pour insister sur le fait que la liberté est en même temps un état historique, n'est pas libre de toute influence.

⁶⁸ Pap. VIII A 11 ; FG II, p.92-93

⁶⁹ Gonzalez, p.163

pas effectivement. À partir de sa contradiction dans l'existence, le moi se porte vers l'unité. S'il conçoit la réalité comme adéquation entre pensée et être, c'est qu'il se porte vers l'unité en pensée seulement. L'être est concrètement l'autre de la pensée, pour Kierkegaard; ils ne se fondent jamais l'un dans l'autre, sauf si on pense l'être idéal, c'est-à-dire l'être en tant qu'il est pensé, plutôt qu'existant.

Est concret l'intérêt que l'existant porte au fait d'exister, c'est-à-dire l'effort qui le pousse à réaliser l'unification de soi qu'il conçoit par l'esprit. Le moi humain, déchiré par sa contradiction, s'efforce de la dépasser pour atteindre l'unité idéale. Le concret est aussi cet effort. Effort et intérêt font l'effectivité de la réalité pour l'existant. La réalité ne résulte donc pas de l'union réconciliatrice de la pensée et de l'être, de l'intérieur et de l'extérieur, mais de l'intérêt porté à leur union et de l'effort tendu vers sa réalisation. De ces considérations, nous tirons que la pensée kierkegaardienne pose un holà aux vellétés de transparence absolue du Système, que la connaissance n'est pas transparence à soi de la pensée, qu'elle nécessite plutôt une appropriation de l'opacité de l'existence à travers une acceptation du paradoxe, une appropriation qui maintient dans l'intériorité ce fondement opaque propre à la vie. Dans l'innocence, l'homme n'est pas seulement animal, mais il n'est pas tout à fait homme, dira Kierkegaard⁷⁰. L'homme est à l'état de rêve, car il n'est pas encore une contradiction; avec celle-ci apparaît la réalité de l'homme, laquelle est tâche (éthique). Séjourner dans la concrétude du moi, c'est séjourner dans l'angoisse.

Si l'état d'innocence n'est pas encore un état de contradiction, comment alors parler d'une angoisse de l'innocence? Kierkegaard doit user de nuances pour maintenir son concept d'angoisse jusque dans l'innocence; il reste cependant nécessaire pour lui de parler d'une angoisse dès l'origine, dans son acharnement à ne pas faire d'Adam un être mythique. Dans l'innocence, l'objet de l'angoisse est un rien, car la contradiction n'est pas encore. Avec le péché, la contradiction devient; c'est le péché, la contradiction qui devient l'objet de l'angoisse dans la peccabilité. Dans l'innocence, la contradiction n'est pas encore, dans la peccabilité, elle est déjà-là. Le passage de l'un à l'autre n'est pas expliqué par la pensée, il est paradoxe. Ce paradoxe est l'origine de notre contradiction maintenue dans l'existence, et

⁷⁰ CA, OC VII, p.145

représente ce point que l'effort de faire sens de la pensée ne peut atteindre, sous peine de confiner au rêve. Cette ouverture que la pensée ne peut pas englober fait du réel ce qu'il est, et elle demeure opaque à la pensée. S'il n'y pas cette opacité, il n'y a pas d'origine, pas de véritable commencement. Le concept d'angoisse est cet effort pour rendre concrète la liberté du moi tout en conservant l'opacité inhérente à la réalité, même si cette dernière, en relevant du paradoxe, peut paraître arbitraire à la raison.

Le saut dans la culpabilité, la décision du mal, ne retient sa souhaitable simplicité (libre de mythes, rationnels ou autre) que s'il surgit d'un état ne préfigurant en rien le résultat. Étant donnée leur différence absolue, l'innocence ne peut pas annoncer la culpabilité, ni en contenir la possibilité. C'est pourquoi cet état doit conserver un maximum d'ambiguïté.

L'ambiguïté de la possibilité de la possibilité

L'angoisse consiste en un état psychologique de « sympathie antipathique et d'antipathie sympathique⁷¹ », affirme Haufniensis. L'individu, même dans l'innocence, « ne peut fuir l'angoisse, car il l'aime, et il ne peut à vrai dire l'aimer, car il la fuit.⁷² » Avant le péché, il ne saurait être question d'un état psychologique qui ait moins d'ambiguïté, tel un désir naissant dans l'interdiction (cf. plus haut, en 1.3). L'angoisse de l'innocence est encore plus primitive, et pour elle la sensualité ne signifie pas encore la peccabilité.

Au contraire de la concupiscence, l'angoisse est ambiguë. Avec cette « sympathie antipathique » et cette « antipathie sympathique », Haufniensis définit un état à la fois affirmatif et négatif, fait d'attraction et de répulsion, gardant ouvert la pleine amplitude de la capacité d'action. Puisque le choix semble à ce point ouvert, on pourrait croire que cette angoisse n'est qu'un étrange nom pour l'arbitraire de la volonté. Et le saut lui-même, avec sa pleine transcendance excluant tout antécédent, donne apparemment un point de départ beaucoup trop abstrait pour l'action, et en tout cas beaucoup plus abstrait que ce qu'Haufniensis revendique.

⁷¹ CA, OC VII, p.144

⁷² CA, OC VII, p.146

À ceci, on voit que le discours d'Haufniensis reste celui de la pensée : c'est son intention, puisque sa psychologie relève de « l'immanence » (ce qui est immanent à la pensée). S'il peut définir abstraitement l'angoisse, c'est que celle-ci n'est pas la liberté, elle est, dans ses mots, l'état de possibilité de la liberté⁷³, ou l'état où il y a une liberté possible. Si le saut est si dépouillé, quant à lui, c'est parce que la pensée ne peut et ne doit pas le définir autrement que comme ce qui lui échappe. Étant conséquent, en le déclarant transcendant, Haufniensis en fait l'autre de la pensée : l'existence, ou la réalité comme existence.

Ainsi, l'angoisse est davantage une détermination qui respecte le concret pour ce qu'il est qu'une détermination désignant directement le concret. Elle est elle-même psychologique, et donc abstraite. Elle relève de la tonalité de l'observateur. C'est dans l'innocence qu'elle se trouve la plus simple, la plus abstraitement découpée. Dans l'innocence, l'angoisse est définie comme angoisse devant le rien⁷⁴. Puisque l'angoisse n'est pas l'action, son objet est toujours un possible. Mais dans l'innocence, ce possible n'est que pur possible, car « l'esprit n'est pas posé⁷⁵ » dans l'innocence : l'innocence est ignorance. Elle ne sait pas même ce qu'est la liberté, car selon Haufniensis, la liberté est un choix entre le Bien et le Mal, et requiert donc une connaissance du Bien et du Mal. L'homme est « une synthèse d'âme et de corps portée par l'esprit⁷⁶ », selon Haufniensis. Cette synthèse n'est pas telle quelle dans l'innocence : il dira que l'esprit y est « rêveur⁷⁷ ». La synthèse est certes déterminée en direction de l'esprit, mais celui-ci ne sera posé que dans l'acte, le premier usage de la liberté (le péché). L'homme est, avant le péché, « en union immédiate avec son côté naturel⁷⁸ ». Cette angoisse de l'innocence est exemplifiée de façon intéressante par Haufniensis lorsqu'il la fait correspondre à l'attrait des enfants pour le fantastique, le monstrueux, l'énigmatique⁷⁹. Ces choses captivent et effraient les enfants tout à la fois, et caractérisent leur angoisse devant l'inconnu, donc l'angoisse dans l'ignorance.

⁷³ CA, OC VII, p.251

⁷⁴ Cf. CA, OC VII, p.144

⁷⁵ CA, OC VII, p.150

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ CA, OC VII, p.143

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ CA, OC VII, p.144

Haufniensis, quant à lui, développe cette conception de l'angoisse ayant pour objet le rien afin de préserver la responsabilité et le saut qualitatif dans le péché. Rien ne détermine le péché, il n'est compréhensible pour l'éthique qu'en tant qu'attribuable entièrement au moi. Le péché singularise le moi. C'est pourquoi l'esprit n'est posé qu'avec lui (« le moi est esprit⁸⁰ », dit Anti-Climacus). Avant cette singularisation, le moi garde une part d'indéfini, d'où le terme de « rêveur ». Pourquoi le rien de l'angoisse est-il un « pur » possible⁸¹? À cause de la différence infinie entre la peccabilité et l'innocence. L'innocence est si hétérogène au péché qu'elle ne peut même pas en contenir la possibilité. En ce sens, le péché semble impossible dans l'innocence.

En effet, nous avons dit que le devenir, dans la dialectique de la liberté, était le passage d'une union possibilité/nécessité à une union possibilité réalisée/nécessité. Ceci exprime la contingence, et peut s'appliquer au devenir dans le monde fini. Dans le devenir correspondant à l'âme humaine, laquelle est liberté et se meut d'une détermination infinie à l'autre, ce qui advient ne découle pas de sa possibilité, des conditions préalables, parce que l'état antérieur et l'état postérieur sont infiniment différents, c'est-à-dire que rien du second ne se trouve dans le premier. En éthique, tout n'est pas toujours égal par ailleurs, et un péché en acte n'est pas que la réalisation d'une possibilité comme tant d'autres. Le passage est paradoxal puisque, les états d'innocence et de péché étant infiniment différents, on passe de l'un à l'autre en changeant infiniment. Il n'y a pas de demi-mesure, il y a là un commencement de type *tabula rasa*. Ce qui commence, c'est le moi, l'esprit. Le premier acte éthiquement connoté est le premier acte libre, pour Haufniensis. Avant la désobéissance, il n'y a pas de connaissance éthique, pas de connaissance dans l'existence. Avant l'interdiction, il n'y a même pas conscience que l'on peut éthiquement quelque chose, que l'on existe. La pensée pure se meut dans le nécessaire, dans l'essence. Mais ce qui qualifie le moi comme étant éthique, c'est la réalisation d'une possibilité du moi, la possibilité d'agir. Le fait du péché amène ainsi une nouvelle qualité, non pas en vertu d'un changement dans l'essence,

⁸⁰ MM, OC XVI, p.171

⁸¹ Encore une fois, cette expression, où « possible » est à comprendre en référence à une action possible, signifie une possibilité sans contenu, contrairement à une possibilité de ceci ou cela. L'innocence est associée par Kierkegaard à un pur possible, car elle ne peut être la possibilité de la culpabilité, à cause de la différence infinie entre les deux états, faisant que l'innocent ne peut être coupable, même possiblement.

mais simplement par un venir-à-l'existence. Le négatif hégélien, en exprimant la transition nécessaire d'une qualité à l'autre, situe dans l'essence ce qui se produit en fait concrètement, dans la suppression du non-être concret du péché par l'acte coupable⁸².

Existentiellement, le péché ne peut pas être ce que c'est pour Hegel, un état appelé à succéder à l'a-spiritualité de la nature, dont le premier mouvement vers l'Esprit sera celui de l'acte coupable. Selon Kierkegaard, cela serait un péché idéal, mais le péché n'est qu'existentiel. Il est donc inaccessible à la raison. La raison ne peut en faire qu'un mythe, comme celui de la libération de l'Esprit, dans lequel la chute est un passage du péché à la conscience du péché⁸³, plutôt qu'un passage de l'innocence à la culpabilité.

Ainsi, ce que l'ambiguïté du concept d'angoisse permet, c'est des concepts d'innocence et de péché qui satisfont à l'intransigeance de l'éthique kierkegaardienne, laquelle ne peut tolérer que l'innocence contienne la moindre possibilité de chute en elle, ni que le péché soit le moins du monde facilité par les circonstances⁸⁴.

De l'interdiction

L'angoisse est également définie en tant que « réalité de la liberté comme possibilité offerte à la possibilité.⁸⁵ » Cette formulation quelque peu alambiquée s'éclaire lorsque Haufniensis examine si l'interdiction (de Dieu à Adam) éveille déjà le désir de transgression. Ce n'est pas le cas selon lui, car Adam est dans l'ignorance, et ne saisit donc même pas qu'il est libre et qu'il pourrait utiliser cette liberté. Tout ce qu'il y a pour lui, c'est une

⁸² Et quel est cet acte coupable? Qu'ai-je fait pour devenir pécheur? On ne le sait pas, et Kierkegaard n'y répond pas. Vouloir le savoir revient, pour lui, à se demander ce qui se serait produit si l'on n'avait pas péché; cela nous égare, fausse la tonalité du péché, nous précipite dans le tragique ou le comique évoqués plus haut. Dans le *Post-Scriptum*, il semble dire que notre naissance, le fait que nous naissons, est déjà une coupable singularisation... Mais dans les *Miettes*, il dit que par notre premier péché, nous sommes touchés « une deuxième fois » par l'existence; c'est-à-dire que nous sommes d'abord nés physiquement, et ensuite spirituellement, avec notre premier péché. Ce qui est sûr, c'est que ce premier péché n'est pas un manquement à une quelconque morale, pour Kierkegaard. Il est à comprendre comme séparation d'avec l'idéalité, selon nous; et selon le dogme chrétien auquel adhère Kierkegaard, cette séparation-là doit nous être imputée, en tant que désobéissance à Dieu.

⁸³ Cope, p.555

⁸⁴ Souvenons-nous que même le serpent de la genèse semble de trop, pour Kierkegaard.

⁸⁵ CA, OC VII, p.144. Rappelons que Kierkegaard ne parle pas de la possibilité en soi, mais de possibilité dans le domaine de l'action morale.

« angoissante possibilité de pouvoir⁸⁶ », l'impression qu'il y a quelque chose de possible, tout en ignorant absolument ce qui peut bien être possible. Mais par l'interdiction la possibilité de la liberté est tout de même donnée. Haufniensis considère cette « angoissante possibilité de pouvoir » comme étant un rien, car pour l'innocent l'idée de pouvoir est une idée sans contenu. Son contenu viendra de la connaissance du bien et du mal, sans laquelle la liberté ne peut se réaliser et reste à l'état de possible. Ainsi, l'angoisse est réalité de la liberté en tant que possibilité seulement, car elle est statique, elle précède le saut. Ce n'est qu'en tant que possibilité que la psychologie traite de la liberté, et non dans le devenir, lequel est coextensif au saut. « Offerte à la possibilité », cela signifie *pour* cette « angoissante possibilité de pouvoir », pour ce pouvoir énigmatique qu'évoque l'interdiction. L'angoisse est ainsi l'existence de la possibilité en l'homme, l'existence de l'équivoque d'avant la décision, dans la conscience floue (« rêveuse ») d'une possibilité de quelque chose que nous savons être la liberté, ce que ne sait pas l'innocent.

Dieu, en interdisant, donne la possibilité opaque de la liberté dans l'ignorance. L'ignorance s'apparaît presque à elle-même comme telle, car elle s'éprouve comme ignorance de quelque chose. Elle saisit qu'elle peut quelque chose, contrairement à la situation de l'innocence animale où Dieu peut tout. Cette ignorance n'est donc pas ignorance totale. Elle n'est qu'ignorance du Bien et du Mal. Elle est déjà « en direction de l'esprit.⁸⁷ » En disant cela, Haufniensis montre encore qu'il discute dans un cadre hégélien⁸⁸. Il y ajoute cependant un élément de mystère qu'il introduit par le concept de l'angoisse de l'innocence. Ce néant de l'angoisse semble de prime abord déresponsabilisant. En effet, quand on pense une liberté de choix, on pense à une décision mûrement réfléchie entre deux options claires. Pourtant, si on compare la version kierkegaardienne de la chute au mal radical kantien, où la maxime du mal est choisie librement par l'homme dans le domaine nouménal⁸⁹, nous observons que le problème de la fondation de l'éthique par un choix libre comporte dans chaque cas un excès d'abstraction ou une injustice en regard d'une morale fondée sur la

⁸⁶ CA, OC VII, p.146

⁸⁷ CA, OC VII, p.144

⁸⁸ C'est là la faiblesse principale du *Concept d'angoisse*, qui se contente souvent de refuser les conclusions de la philosophie hégélienne, sans toutefois reformuler toute la problématique comme il le faudrait.

⁸⁹ Cf. Cope, p.552

liberté de choix. Peut-on réconcilier le christianisme avec la liberté de choix, par exemple en utilisant un schème d'inspiration kantienne? Ou les conséquences seraient-elles trop difficiles à accepter, comme de devoir dire que le choix du mal absolu a été fait à partir d'une situation où nous sommes naturellement bons, en dehors du temps, sans qu'on soit vraiment certains que l'on savait ce que l'on faisait, puisque personne ne peut bien entendu s'en souvenir⁹⁰? Non, quelque chose comme la liberté de choix n'est pas concevable dans le domaine nouménal, mais seulement comme quelque chose dont on fait l'expérience⁹¹. Ainsi, il faut peut-être laisser tomber la liberté de choix pour fonder l'éthique chrétienne. C'est du moins la voie qu'emprunte Kierkegaard.

Ce n'est cependant pas une voie facile. Il y a un cercle à maîtriser : car le choix d'entrer dans la sphère du Bien et du Mal, donc de l'éthique, est lui-même un choix éthique mauvais. Nous nous concentrons cependant ici sur l'opposition entre la liberté de choix et la liberté existentielle donnée par Dieu. Quand Dieu interdit, la liberté n'est pas de ce fait donnée, mais sa possibilité en est donnée. En nous donnant cette antipathie-sympathie face au rien, l'angoisse, Dieu en arrive à nous donner la liberté. La liberté ne peut être donnée directement, même par Dieu, car la liberté requiert ce passage par l'individualité de celui qui la reçoit. Le même mouvement se répétera quand il s'agira pour Dieu de nous donner la foi. Il ne peut que donner la possibilité, sinon il détruit ce qu'il donne par la façon dont il le donne⁹².

Ainsi, quand l'ignorance apprend qu'elle ignore peut-être quelque chose, on lui enseigne en fait le mystère. Le mystère, dira-t-on, est bien quelque chose, mais Haufniensis s'entête à l'appeler un rien. C'est un rien au niveau du contenu, un rien au sens où rien ne transparait; comme un trou noir, ce rien est opacité. C'est cette opacité, ce rien qui « cause » le premier choix. Un choix qui n'est pas fait en toute connaissance de cause, et qui se résume à ceci : soit Dieu, soit le mystère.

⁹⁰ Cf. Cope, p.551-552

⁹¹ Cf. Cope, p.552-553

⁹² De même, certains contenus ne peuvent être communiqués qu'indirectement, sinon le contenu est détruit par la forme même de la communication. Kierkegaard thématise tout au long de son œuvre les modes de transmission qui entretiennent une relation essentielle avec le contenu transmis. C'est dans ce contexte que la notion d'existence prend une telle importance. Le point de départ de la pensée devient déterminant pour l'ensemble de cette pensée, du moment qu'elle doit s'inclure elle-même dans ce qu'elle pense, sans pouvoir s'abstraire.

Le vertige de la liberté

Le choix donné par Dieu dans l'interdiction est donc : ou bien moi, ou bien...⁹³ Car la mort, Adam n'a aucune idée de ce que c'est⁹⁴. Et ce qui s'ensuit est l'angoisse, décrite par Haufniensis comme étant le vertige où la liberté s'évanouit. Examiner convenablement les choix, en matière spirituelle, est pour Kierkegaard un danger. La multiplicité des choix détourne le chrétien de l'idéal, de même que la multiplicité des livres pourrait empêcher un lecteur d'en terminer ne serait-ce qu'un seul. Il ira jusqu'à dire que :

L'énormité de la concession faite à l'homme c'est le choix, la liberté. Si tu veux la sauver et la conserver, il n'y a qu'une seule voie : dans la seconde même la rendre à Dieu sans conditions en plein abandon, et toi avec. Si tu te laisses tenter par la vue de ce qui t'est concédé, si tu cèdes à cette tentation et regardes avec l'appétit de l'égoïsme la liberté de choix, alors tu perds la liberté.⁹⁵

Pour expliquer ce passage, nous devons nous attarder à l'angoisse comme vertige, car le caractère de vertige de l'angoisse rend nécessaire le choix entre Dieu et le monde. Choisir la liberté implique un vertige paralysant, auquel on peut remédier en choisissant Dieu, ou bien en niant la part d'infini en soi (ce qui correspond au péché originel, et ne représente évidemment pas une véritable solution aux yeux de Kierkegaard). Cette liberté que l'on perd si l'on ne choisit pas Dieu, ce n'est pas d'abord la liberté de choix, car on reste alors en face du ou des choix. Mais si l'on ne choisit pas Dieu, tôt ou tard, on se mêle de savoir si l'on est libre ou non; on se met à douter, à comparer déterminisme et libre arbitre et alors la liberté de choix elle-même est perdue, croit Kierkegaard : « en s'obstinant à fixer la « liberté de choix » au lieu de choisir, l'homme perd et la liberté, et la liberté de choix.⁹⁶ » Kierkegaard décrit ici, dans son *Journal*, la conscience de sa propre liberté comme une source possible de perte de sa propre liberté. Plus précisément, c'est la conscience de ses possibles, et donc de soi en tant que liberté, qui peut faire perdre à l'homme sa liberté. Il ne fait pas le portrait d'un drôle de personnage ne pouvant jamais se décider sur rien, et perdant sa liberté du fait qu'il n'agit plus du tout. Cet homme peut être très actif, mais il laissera de côté les questions relatives à Dieu,

⁹³ Cf. Lis, OC XVI, p.309-311, où cette expression est développée dans un discours édifiant.

⁹⁴ Cf. CA, OC VII, p.147

⁹⁵ Pap. X2 A 428, FG III, p.337

⁹⁶ Pap. X2 A 428, FG III, p.337

son âme et à sa propre liberté. La possibilité que l'homme perd est celle de l'infini, celle de l'idéalité.

On pourrait maintenant argumenter, contre Kierkegaard, que l'homme ne perd ce faisant qu'une partie de sa liberté : celle concernant la possibilité infinie. En effet, ce que l'on fait en considérant seulement ce qu'il appelle « la liberté de choix », c'est se concentrer sur le fini, le temporel. Pourquoi la perte de l'infini causerait-elle la perte de cette liberté de choix? Les motifs sont en partie psychologiques.

Ce que Haufniensis décrit grâce au vertige de la liberté, c'est ce mouvement qui va de la liberté donnée par Dieu de le choisir, à la liberté de choix temporelle, pour ensuite se retrouver dans la prison du temporel. « L'angoisse est ainsi le vertige de la liberté survenant quand l'esprit veut poser la synthèse et que la liberté, scrutant les profondeurs de sa propre possibilité, saisit le fini pour s'y agripper.⁹⁷ » Il qualifie l'angoisse de « défaillance féminine où la liberté tombe en syncope.⁹⁸ » L'homme est précipité vers la chute lorsque ses possibles sont si grands que l'étourdissement le pousse à se déterminer, à se choisir pour faire cesser cet étourdissement. C'est la part d'infini en l'homme qui produit cet étourdissement, le fini au contraire apparaît comme une valeur sûre et stable.

Donc, selon Kierkegaard, au lieu de choisir Dieu, l'homme contemple ses possibles; l'infini des possibilités, lorsqu'il s'obstine à le fixer, lui fait perdre pied et il se cramponne au fini, c'est-à-dire à une possibilité ou une autre de la liberté de choix. L'homme a alors laissé tomber le choix de Dieu pour chuter dans les alternatives de la liberté de choix. Cette liberté de choix n'est pas viable en elle-même : elle poussera toujours les hommes dans les bras du déterminisme, ou même du fatalisme. Leur attention constante aux circonstances de la finitude les pousse à tout expliquer par cette même finitude, ce qui, pour Kierkegaard, mène au déterminisme. Il en fait des formes du désespoir⁹⁹, maladie qui affecte tous les pécheurs.

⁹⁷ CA, OC VII, p.163

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Précisons tout de suite que ce désespoir n'est pas la déprime psychologique au sens habituel. Kierkegaard part de cette définition usuelle pour étendre la signification du désespoir de façon à y inclure même les gens heureux qui, étant pécheurs, ne sont jamais à l'abri du désespoir. Cf. MM, OC XVI, p.182-183

Le désespoir est donc ce qui attend tout pécheur. Cette maladie, qui consiste à « mourir la mort¹⁰⁰ » sans pourtant jamais se consumer, varie selon les degrés de conscience du moi. Elle change également de forme selon le rapport à soi qu'a l'individu. Si sa liberté s'est cramponnée à la finitude, jusqu'à ce qu'il interprète tout par elle, il est dans le désespoir de la finitude, ou dans son proche parent, le désespoir de la nécessité. Cette sorte de pécheur tend à considérer tous les hommes comme étant interchangeables et cesse « d'être un moi (esprit) pour devenir un numéro.¹⁰¹ » Il laisse tomber sa propre originalité pour devenir ce que le monde qui l'entoure veut qu'il devienne : « il n'ose pas se faire confiance à lui-même, il trouve trop risqué d'être lui-même et beaucoup plus facile et plus sûr d'être comme tout le monde, de devenir une contrefaçon, un élément de la foule.¹⁰² » Selon Kierkegaard, cette situation serait évitée s'il maintenait vivant son rapport à Dieu, au lieu de quoi « il ne se rappelle plus le nom d'homme qu'il a devant Dieu.¹⁰³ » En suivant cette pente, l'homme se débrouille d'autant mieux dans le monde temporel, mais il cesse d'être cet entre-deux qui le caractérisait et qui le faisait libre. Il comprend les choses « sérieuses » et les « vraies affaires », mais le moi devant Dieu qui le rendait unique n'est plus, il est devenu utilisable et jetable après usage. Ces hommes « désespérés » que décrit Kierkegaard sont des hommes qui manquent d'idéal. C'est-à-dire qu'ils peuvent bien poursuivre les fins qui sont dans l'air du temps, pour se conformer, mais ils n'intériorisent aucun idéal face auquel ils sont infiniment redevables, ainsi que l'idéal chrétien de Kierkegaard.

Certains ne sont pas aussi terre à terre, mais sont aussi désespérés. Ceux qui font de la nécessité leur Dieu ont certes assez d'imagination et de possibilité, et de curiosité ajoutons-nous, pour découvrir l'impossibilité. Mais « il leur manque la possibilité de la foi.¹⁰⁴ » En dépit de toutes les sagesses trop humaines, celui qui ne désespère pas a compris que « Tout est possible à Dieu.¹⁰⁵ » L'imagination, comme faculté d'entrevoir les possibles, permet

¹⁰⁰ MM, OC XVI, p.176. Selon les OC, « Kierkegaard reprend ici, littéralement, la tournure bien hébraïque qui consiste à employer deux mots de même racine pour renforcer l'idée que l'on veut exprimer: *môth tamuth*, "tu mourras de mort" » (Gn 2, 17; il s'agit du châtement pour le péché originel, traduit dans la Bible de Louis Segond par « tu mourras certainement »)

¹⁰¹ MM, OC XVI, p.190

¹⁰² MM, OC XVI, p.191

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ MM, OC XVI, p.198

¹⁰⁵ MM, OC XVI, p.195

d'éviter l'esprit terre à terre (« l'imagination doit arracher l'homme à l'atmosphère du probable¹⁰⁶ »), mais le choix de Dieu, lui, permet d'éviter cette angoisse qui ne se résout (en apparence) qu'en se rabattant sur le fini. La perte de la première liberté, celle de choisir Dieu, mène donc forcément à la perte substantielle de la liberté de choix, si, comme le croit Kierkegaard, se détourner de Dieu nous cantonne dans les catégories de la finitude et de la nécessité. Le Mal est donc selon lui le contraire de la liberté, le péché menant à l'enfermement dans les catégories de la finitude.

Il est cependant difficile pour nous de croire que Dieu soit le seul idéal que nous puissions intérioriser de façon à rendre notre moi infiniment et personnellement intéressé à lui-même. Ce sur quoi Kierkegaard peut avec raison insister, c'est sur la nécessité d'intérioriser des valeurs pour pouvoir se mouvoir dans le monde sans être l'esclave ni de ses sens, ni de sa société. Un rêve peut peut-être, pour certains, tenir lieu de cet idéal, si c'est un rêve concernant le moi de l'individu (et non celui de posséder x ou y). Mais d'un point de vue strictement psychologique, il faudrait admettre la possibilité de plusieurs idéaux constructeurs d'un moi libre. D'un point de vue théologique, bien sûr, c'est le choix de Dieu lui-même qui est la clé de voûte, et, si Dieu existe, on n'est évidemment libre que par lui.

Finalement, Kierkegaard décrit l'angoisse comme cet état où la liberté s'abandonne elle-même, prise de vertige. Sommes-nous responsables de ce vertige? Oui et non. L'ambiguïté de l'angoisse revient à faire de la chute un moment où nous sommes « à la fois coupables et innocents.¹⁰⁷ » Tout se passe comme si la « raison » chrétienne ne pouvait trancher clairement qu'en faveur du paradoxe. Les déterminations infinies ne se peuvent dans l'existence, c'est-à-dire qu'on peut croire qu'elles se peuvent, mais on ne peut en rendre compte dans un modèle rationnel, selon l'idée « pré-hégélienne » que se fait Kierkegaard de la raison. Le saut est ce qui tranche. Il y a là une théorie de la décision qui révèle qu'aucune décision dans l'existence ne se prend entièrement selon la raison, que même une décision moralement bonne requiert un saut, requiert de trancher là où la raison ne peut trancher, et là où l'observation empirique ne peut pas non plus trancher. La liberté implique qu'il faille dire « je », qu'il faille se considérer soi-même comme un commencement, comme l'origine de sa

¹⁰⁶ MM, OC XVI, p.198

¹⁰⁷ CA, OC VII, p.174

décision. Quant à la décision, il n'est pas si important qu'elle se fasse entre plusieurs choix. Tout ce qu'il y a à faire, c'est de choisir Dieu. Cela vaut mieux, selon Kierkegaard, que de « se démener avec un fantôme : la liberté de choix, l'a-t-il [(l'homme)] ou ne l'a-t-il pas? etc., cercle sans fin même avec des procédés scientifiques!¹⁰⁸ » Le choix n'est pas moins libre pour lui s'il n'y a qu'un seul (bon) choix. Car il faut tout de même choisir¹⁰⁹.

Chez Kierkegaard, Dieu est l'autorité faisant contrepoids au temporel, au nécessaire. Le rapport à Dieu nous donne un moi suffisamment détaché de la finitude pour qu'il puisse décider en fonction de lui-même plutôt qu'en fonction des pressions extérieures. La « force » de ce moi se mesure par son intériorité.

2.3 Intériorité du moi et liberté

L'intériorité est un concept spirituel courant en théologie. Comme il le fait souvent, Kierkegaard s'approprie le terme pour le faire jouer son jeu à lui. L'intériorité devient la clé de l'accès à la vérité de l'existant. Elle est paradoxale dans la mesure où elle est ce lieu où l'éternel se « situe » dans le temporel. Mais notre phrase, ici, est insatisfaisante, car comment l'éternel serait-il contenu dans le temporel? Comment même y serait-il présent sans que le temporel cesse d'être ce qu'il est? Face à la raison, l'intériorité est opaque comme la

¹⁰⁸ Pap. X2, A 428, FG III, p.337

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.336. Des considérations semblables habitent la première partie de *Force de loi* de Jacques Derrida (Derrida, Jacques, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Éditions Galilée, 1994). Il y parle de la distinction entre justice et droit (p.38 et suivantes), disant que le juge rend sa décision, ni de façon purement rationnelle, comme une machine calculant ce que le droit prévoit; ni de façon arbitraire, ou à partir de son seul sentiment. Même si son raisonnement ne le conduisait qu'à une seule possibilité, qu'il n'a qu'un seul choix, il y aurait quand même plus dans sa décision que la seule rationalité théorique, car la justice, « incalculable », est « expérience de l'altérité absolue » (p.61) et le cas soumis au juge a un caractère d'événement dont la singularité résiste à la généralité juridique (p.39). Dans le tranché de la décision qui en fait une décision, il y a une force qui habite l'arrière-plan du discours juridique du juge. L'autorité de sa position fournit l'élément décisif que la simple mécanique du droit ne saurait fournir (à cause de trois apories, décrites à partir de la p.50). La justice, ajoutons-nous, pour être davantage que le droit, doit contenir cette part de liberté (d'incalculable) qui n'intervient que grâce à l'autorité, et ainsi est opéré le passage de la généralité à la singularité qu'implique l'application du droit (p.39). La décision doit quand même être conforme au droit, sous peine d'être injuste; le juge recherche quand même rationnellement la bonne décision. Mais cette recherche, explique Derrida, aussi objective/rationnelle puisse-t-elle être par ailleurs, se termine quand même par une décision; celle-ci est toujours une interruption de la délibération (p.58). L'autorité du juge s'appuie sur l'autorité du droit s'appuyant lui-même sur une constitution fondée dans un acte politique qui n'est lui-même fondé sur rien d'autre que son applicabilité (il est « *enforced* »).

contingence. Comparée aux choses du monde, elle ressemble à l'esprit. L'intériorité est évanescence, mais témoigne du réel. Elle est comme la présence du temps.

Tout comme la tonalité, l'intériorité se donne à l'occasion d'autre chose, mais jamais d'elle-même. Elle est toujours entre les lignes; l'explicite-t-on, elle a déjà reculé. Comme le dire en tant que dire ne peut être dit, mais ne peut que se montrer, l'intériorité n'est là en tant qu'intériorité que dans une communication indirecte. Nous décrivons ici, dans la mesure du possible, l'intériorité sous le mode de la communication directe. Le discours *sur* l'intériorité est possible, et Kierkegaard s'y livre lui-même : il recourt cependant pour cela à la communication indirecte, son œuvre pseudonyme, tout en signalant que le véritable penseur de l'intériorité ne peut pas dire « la vérité c'est l'intériorité », car alors il s'exclurait de la vérité par la forme même de son expression¹¹⁰.

Comme le note Eberhard Harbsmeier, c'est dans son œuvre de jeunesse, surtout pseudonymique, que Kierkegaard met l'accent sur l'intériorité. Dans son œuvre tardive, poursuit Harbsmeier, « l'intériorité prend une forme extérieur¹¹¹ » et « la fuite dans l'intériorité et la subjectivité doit être surmontée.¹¹² » Alors que les œuvres pseudonymes s'adressent aux spéculateurs, lesquels ne reconnaîtraient pas l'existentialité de l'homme pour ce qu'elle est, les œuvres tardives cherchent à pousser ceux pour qui le christianisme est devenu trop facile dans leurs derniers retranchements, pour qu'ils cessent de s'abriter derrière cette intériorité fautive, qui ne devient qu'une façon commode de supposer que, dans le fond d'eux-mêmes, la plupart des chrétiens sont croyants; ainsi, un laisser-aller est dénoncé : on ne vit plus chrétiennement, mais l'on se dit tout de même chrétien à l'intérieur, là où bien entendu personne ne peut vérifier. Alors que Kierkegaard devait d'abord argumenter en faveur de la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, pour contrer la thèse hégélienne de l'identité de l'intérieur et de l'extérieur, il sent ensuite qu'il doit combattre la vision de l'intériorité permettant au christianisme de mourir incognito, de disparaître au moment où l'on croyait qu'il était partout. Kierkegaard se met en quête de l'intériorité véritable dans ses premières œuvres, et s'occupe de chasser la fautive intériorité dans ses dernières œuvres.

¹¹⁰ Cf. PS1, OC X, p.73 et suivante

¹¹¹ Harbsmeier, p.1 Je traduis.

¹¹² *Ibid.* Je traduis.

L'intériorité n'est donc pas donnée directement. La recherche doit dans un premier temps se faire selon la méthode indirecte, que Kierkegaard pratique par la pseudonymie. Pour André Clair, « la pseudonymie signifie que l'élément décisif de tout discours, c'est sa tonalité ou son atmosphère (*Stemming*). C'est par cela d'abord que Kierkegaard se pose comme le penseur de l'intériorité.¹¹³ » L'intériorité est un concept à rapprocher de l'existence : c'est son existence en tant qu'auteur que Kierkegaard accentue par le pseudonyme. Le masque, plutôt que de dissimuler la personne de l'auteur, fait de la source du discours un élément du discours au même titre que les paragraphes. Le jeu des masques, en se posant comme sérieux et déterminant pour le sens de la communication, rend l'existence de l'auteur déterminante. Pourtant, le masque révèle moins qu'il ne dissimule : comme l'intériorité, il est irréductible. Cette intériorité étant opaque, elle constitue un lieu inaccessible au monde social. Kierkegaard pense ainsi une liberté par rapport au monde social et à ses normes. L'intériorité est la capacité de recevoir les normes de Dieu, sous la forme du commandement qui les résume tous : « Aimez-vous les uns les autres ».

De l'intériorité, Kierkegaard se contente de dire, dans le *Concept d'angoisse*, qu'elle est le sérieux. Il refuse de la définir, car : « pour les concepts relatifs à l'existence, on témoigne toujours d'un sûr esprit de finesse en se gardant de définir.¹¹⁴ » Évidemment, car l'intériorité comme sérieux correspond pour lui à la foi. La foi est une « primitivité » qu'il faut acquérir. La primitivité, chez Kierkegaard, correspond à ce qui ressemble à de l'immédiateté, se vit de façon immédiate, mais qui est acquise par le travail du moi. Ce sérieux ressemble selon lui au « *Gemüth* » de Rosenkrantz¹¹⁵, lequel est « unité du sentiment et de la conscience de soi.¹¹⁶ » Mais le sérieux est le résultat d'un travail du moi sur lui-même. Le *Gemüth* est immédiat, tandis que le sérieux est une seconde immédiateté. Le sérieux « est la primitivité acquise, conservée dans la responsabilité de la liberté, maintenue dans la jouissance de la félicité.¹¹⁷ » C'est un rapport à soi fait de conscience de soi mais également

¹¹³ Clair (1993), p.68

¹¹⁴ CA, OC VII, p.243

¹¹⁵ Dans K. Rosenkrantz, *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist*, Königsberg, 1837 (selon les *Œuvres complètes*).

¹¹⁶ CA, OC VII, p.243

¹¹⁷ CA, OC VII, p.244

de sentiment. L'objet du sérieux est ainsi évidemment « la personne elle-même », comme nous l'avons mentionné en début de chapitre.

Ce travail sur soi est précisément ce qui renforce l'intériorité et nous permet d'atteindre la liberté. « La vie intérieure fait-elle défaut, l'esprit est livré au fini. Aussi la vie intérieure est-elle l'éternité, ou la détermination de l'éternel dans l'homme.¹¹⁸ » Le rapport à Dieu constitue l'éternel dans le moi kierkegaardien selon la forme décrite dans l'ouvrage de Kierkegaard sur le désespoir. Nous esquisserons ici la forme de ce rapport à soi qui inclut un rapport à Dieu. Selon Kierkegaard, il est impossible de se rapporter à soi-même sans se rapporter en même temps à la source de notre moi.

Incomplétude du moi et liberté

Dans *La maladie à la mort*, Anti-Climacus décrit le rapport qu'a le moi à lui-même. Il y définit la subjectivité/intériorité comme esprit, en disant que « l'homme est esprit », que « l'esprit c'est le moi¹¹⁹ ».

Le moi doit devenir lui-même. « Être soi-même » ne va pas de soi, pour Kierkegaard. Il y a une distance entre ce que l'on est en fait et ce que l'on devrait ou pourrait être. Nous vivons dans la non-vérité, selon l'expression des *Miettes*, et nous ne pouvons atteindre la félicité que dans la vérité. Le devenir chrétien est donc un mouvement d'appropriation passionnée de la vérité par la subjectivité/intériorité. Nous sommes libres dans la mesure où notre nature propre est déterminée par cet effort vers soi. Cette vérité du moi que nous devons atteindre n'est cependant pas en nous, elle vient de Dieu et c'est dans son rapport à Dieu que le chrétien espère atteindre la vérité qui sera aussi sa félicité. C'est ainsi que Kierkegaard conçoit l'être humain comme doté d'une nature en devenir. Nous échappons au déterminisme par cette nature qui est le fruit de l'interaction de plusieurs paires de contraires, nous laissant dans un entre-deux créateur.

Mais cet entre-deux créateur est accompagné de souffrance. Le péché est un pâtir que nous vivons dans le désespoir. Mais « le désespoir est la maladie que le pire des malheurs est

¹¹⁸ CA, OC VII, p.246-247

¹¹⁹ MM, OC XVI, p.171

de n'avoir pas eue...¹²⁰ » Nous devons passer par le désespoir pour arriver à la foi. Une évolution dans la conscience de soi nous fait voir à quel point nous sommes loin de l'idéal, selon Kierkegaard. Mais sans cette prise de conscience, nous demeurons dans le « désespoir ignorant qu'il est désespoir, où donc on ignore que l'on a un moi, et un moi éternel.¹²¹ » Ce type-là de désespoir correspond au premier niveau du désespoir, celui où l'on ne travaille pas encore son moi éternel; l'idéal n'a aucune place dans la vie d'un tel homme, il se compare à l'animal, puisqu'il ne se détermine pas par l'esprit. Il vit dans les catégories de la finitude et de l'immédiateté. C'est le désespoir de l'absence d'esprit, le moins souffrant d'entre tous. Avoir un esprit requiert une conscience de soi où l'on se rapporte à soi-même tout en se rapportant à un autre. D'abord nous posons cette synthèse entre deux éléments :

Le moi est un rapport qui se rapporte à lui-même. Le moi n'est pas le rapport, mais le fait que le rapport se rapporte à lui-même. L'homme est une synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité. Une synthèse est un rapport entre deux choses. Ainsi envisagé, l'homme n'est pas encore un moi.¹²²

Ce premier rapport entre deux contraires se rapporte à lui-même : c'est là qu'il y a moi. Par exemple, la synthèse corps-âme est un rapport; si l'unité corps-âme se rapporte à elle-même, cela donne le rapport qui est le moi, par lequel le moi se pose lui-même. L'homme immédiat est une synthèse corps-âme, mais l'homme qui est déterminé comme esprit est cette synthèse faisant retour sur soi. La conscience de soi est donc très importante chez Kierkegaard. « Le moi est liberté¹²³ » signifie que la possibilité de ce rapport à soi-même est la liberté, et que la conscience de soi est déterminante pour la nature de ce que nous sommes. Plus la conscience de soi augmente, plus il y a de souffrance, mais, en contrepartie, plus il y a de chance que l'on arrive à la foi, laquelle résout les contradictions. Kierkegaard fait des descriptions très concrètes des niveaux de conscience et des personnalités associées à chaque niveau de désespoir.

La conscience que nous avons d'être séparés de notre félicité grandit au fur et à mesure que l'objet dont nous éprouvons la séparation est plus spirituel. Le désespoir au sujet

¹²⁰ MM, OC XVI, p.183

¹²¹ MM, OC XVI, p.200

¹²² MM, OC XVI, p.171

¹²³ MM, OC XVI, p.186

d'une chose terrestre est le premier niveau. On a là déjà davantage de conscience que dans le désespoir de l'absence d'esprit. Après avoir perdu quelqu'un ou quelque chose, ce désespoir étend la perte à l'infini, pour ainsi désespérer de la vie entière : « Tandis que le moi, livré à sa passion infinie dans l'imagination désespère au sujet d'une chose terrestre, cette passion infinie fait de l'objet particulier le terrestre *in toto*.¹²⁴ » L'infinitude du moi est perceptible dans ses passions et sa façon de penser « tout est perdu » quand il n'y a qu'un objet particulier de perdu. C'est le premier degré de la conscience de l'infini, où l'on est très accroché au terrestre. La conscience augmentant, on devient désespéré au sujet de soi, en désespérant de sa propre faiblesse. Celui qui se dit « Ou César, ou rien » et qui, ne devenant pas ce qu'il voulait, désespère de son moi, au point peut-être de vouloir s'en débarrasser, de s'affliger d'être si faible par rapport au moi idéal qu'il se souhaitait, mais douloureusement conscient de l'éternité de son moi, que de son moi on ne se débarrasse jamais¹²⁵.

Au plus haut niveau de la conscience dans le péché, on désespère en voulant être soi, par contre. On veut être soi coûte que coûte, soit activement, en se reconstruisant abstraitement soi-même, en se posant comme début de soi-même, soit passivement, en se reconnaissant comme créé, mais en insistant pour rester avec son imperfection, pour défier le créateur et lui opposer son tourment en guise de protestation. Ce dernier refuserait l'aide de Dieu par orgueil, et s'obstinerait à être ce soi qu'il déteste tant, car il en est venu à s'identifier à son tourment.

Tous ces désespoirs viennent de ce que le moi s'édifie sur une fausse base ou sur soi-même. Car « le moi de l'homme est un rapport posé par dérivation qui se rapporte à lui-même et, se rapportant à lui-même, se rapporte à autre chose.¹²⁶ » Aucun homme n'étant cause de lui-même, Kierkegaard suppose qu'une puissance le pose. Bien sûr, nous sommes nés d'un autre être humain, mais le moi spirituel ne vient pas de la matière, pour Kierkegaard. La présence des désespoirs où l'on veut être soi coûte que coûte est un signe, selon lui, qu'il faut se fonder dans la puissance qui a fondé le moi. Selon ce que nous avons déjà dit, le moi se fonde dans son rapport à Dieu. L'équilibre entre le temporel et le soi vient de ce que l'on

¹²⁴ MM, OC XVI, p.217

¹²⁵ MM, OC XVI, p.177-178

¹²⁶ MM, OC XVI, p.172

est autant fondé sur la partie de la synthèse qui est corps nécessité, finitude, que sur la partie de la synthèse qui est âme, liberté, infinitude. Mais dès notre plus jeune âge, nous nous rapportons à nous-même en privilégiant un des deux côtés de la synthèse, celui de la finitude. Ce que Kierkegaard caractérise par le stade esthétique. Mais l'évolution du moi doit l'amener à un équilibre, une harmonie dans cette synthèse. Notre liberté se développe avec ce moi infini qui est le contrepoids de la finitude, et la synthèse, pour se stabiliser, doit se fonder dans la puissance qui l'a posé, la source de l'infini. Ce qui met fin au désespoir : « Telle est en effet la formule qui traduit l'état du moi une fois que le désespoir en est entièrement extirpé : le moi qui se rapporte à lui-même et veut être lui-même devient transparent et se fonde dans la puissance qui l'a posé.¹²⁷ »

C. Stephen Evans se demande si l'« autre », dans ce schéma, est forcément Dieu. En effet, dans la première partie plus « phénoménologique » de la *Maladie à la mort*, Kierkegaard/Anti-Climacus laisse ouverte la question, se contentant d'utiliser le terme abstrait de « puissance ». Evans argumente en utilisant les passages où Anti-Climacus annonce que dans la première partie, le critère du moi utilisé sera l'homme lui-même. Alors que dans la deuxième partie, il sera question du moi théologique, le moi devant Dieu¹²⁸. Il y aurait donc plusieurs fondements possibles pour le moi, et Dieu ne serait que le fondement ultime¹²⁹. Ce que cela signifie, c'est que le moi, chez Kierkegaard, est fondamentalement relationnel, toujours selon Evans : « il n'est pas possible d'être un moi en dehors d'une relation à quelque chose qui est au-delà du moi, duquel le moi dérive son identité.¹³⁰ » Ce que le Créateur nous donne, c'est un moi qui doit devenir, un moi qui est une tâche éthique. Ce moi, avant de se fonder dans sa relation à Dieu, se fonde dans d'autres relations. Anti-Climacus en montre la gradation : « L'enfant qui jusqu'à présent n'a eu d'autre mesure que ses parents devient un moi lorsqu'à l'âge viril il a pour mesure l'État; mais comme le moi s'accroît infiniment quand il a Dieu pour mesure!¹³¹ » Notre moi est à la mesure de sa relation à quelque chose de plus que lui, à une figure d'autorité. Le moi passe d'une autorité à l'autre, pour atteindre celle qui est infinie. Le moi n'est que face à ces figures d'autorité,

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Cf. MM, OC XVI, p.235

¹²⁹ Cf. Evans, p.9

¹³⁰ *Ibid.* Je traduis.

¹³¹ MM, OC XVI, p.235

selon Kierkegaard. Il donne cet exemple absurde : un bouvier n'est pas un moi devant ses vaches, dit-il, ces dernières ne pouvant servir de mesure¹³².

Cet argument montre que l'on peut considérer la théorie du moi kierkegaardien comme décrivant un rapport à l'autorité en général, et non seulement à l'autorité divine. « Ce qui fait du moi un moi est un critère, un but ou une fin par laquelle le moi se mesure lui-même¹³³ », conclut Evans. On peut trouver un exemple de fin à l'aune de laquelle le moi peut se mesurer dans les exemples que donne Anti-Climacus pour décrire le désespoir. Quand il reprend le célèbre « Ou César, ou rien », c'est un exemple de mesure du moi. Tout idéal peut être mesure du moi, c'est pourquoi nous traduisons en langage « profane » jusqu'à la formule de la foi de Kierkegaard, pour affirmer que le non-chrétien peut aussi réfléchir grâce au texte kierkegaardien. Nous avons « traduit » tantôt par « idéalité », tantôt par idéal, selon le contexte. Ainsi, la puissance qui nous pose n'est pas forcément divine, ce peut aussi être la puissance de nos idéaux. Mais cette thèse personnelle ne trouvera pas son développement dans ce mémoire.

Finalement, nous pensons que de posséder un moi qui doit devenir, un moi fait pour devenir doit être la raison pour laquelle Kierkegaard affirme que « le moi est liberté ». Cette incomplétude du moi, cet être comme tâche pour soi-même, le fait que notre nature soit en travail, est source de liberté. Mais le travail ne semble pas signifier la liberté : il n'en est que la source, seul le travail accompli procure la liberté, ce travail accompli étant, en termes abstraits, le retour du moi vers son fondement après avoir harmonisé la synthèse, et en termes concrets, le saut de la foi, le rapport transparent à Dieu.

¹³² *Ibid.*

¹³³ Evans, p.11 Je traduis.

CONCLUSION

L'impulsion première pour cette recherche fut de trouver un auteur qui concevait de façon originale une liberté qui ne s'opposait pas à l'autorité. Plus précisément, un modèle où les deux notions font état de réalités allant dans le même sens. Est-ce que l'obéissance oblige toujours la liberté à se soumettre ? Ou est-il possible de croire à un ordre acceptable ? Une solution kantienne consiste à intérioriser les lois, de façon à dire que nous suivons au fond nos propres lois. Hannah Arendt, de son côté, divise le phénomène du pouvoir en plusieurs phénomènes, dont l'autorité est un aspect non coercitif, sur le modèle de la tradition qui est reçue et acceptée librement, sans qu'elle soit remise en question. Chez Kierkegaard, bien que le modèle chrétien soit rebutant pour beaucoup, des thèmes courants se retrouvaient renouvelés par une pensée originale. Des thèses traditionnelles y sont reprises, comme l'adéquation de la foi et de la liberté, et d'autres sont nouvelles, comme ce rôle dévolu à l'existence. Il nous fallait examiner de quelle façon nous sommes libres malgré tout, toutes ces pressions sociologiques, chimiques, génétiques, environnementales, morales... La diversité de ces pressions est sans doute un premier facteur aidant, sans doute se nuisent-elles entre elles. Mais un facteur déterminant, et encourageant, est bien plutôt la pression que le moi de l'individu peut exercer lui-même. Qu'est-ce qui fait la « colonne » d'un individu ? Ses désirs ? Ils sont si faciles à manipuler que l'on devient vite par là esclave de quelqu'un d'autre, même sans s'en rendre compte. Sa raison ? La capacité à s'affirmer est bien pourtant autre chose que la justesse du propos. La réponse est plutôt du côté de la conviction. C'est pourquoi une solution au problème de la liberté qui met l'accent sur l'intériorité nous a paru si digne d'étude.

Rappelons maintenant les grandes lignes du mémoire. La piste que nous avons suivie est celle indiquée par cette thèse kierkegaardienne : « Le contraire de la liberté, c'est la faute¹ ». Ceci est l'opposition concrète, selon lui. L'opposition de la liberté à la nécessité est celle que conçoit la réflexion². Nous avons ainsi commencé par examiner en

¹ CA, OC VII, p.207

² *Ibid.*

quoi une opposition pouvait être concrète, et en quoi elle pouvait être abstraite. De plus, le motif du péché fut choisi parce qu'il est au carrefour à la fois de l'articulation réflexion/existence, à la fois de l'articulation liberté/autorité.

Notre premier chapitre entreprenait ainsi d'opposer la conception du péché telle que Kierkegaard la lisait chez Hegel, avec celle qu'il entendait défendre lui-même. De cette façon, on a pu être en mesure de comprendre que la réflexion, pour Kierkegaard, c'est la pensée logique, la pensée de système. Cette pensée conçoit les choses de façon objective, et le spéculateur pose un regard désintéressé sur les questions qu'il résout. La réflexion retient toujours le caractère de l'hypothétique, ses vérités ne dépendent pas de ce qui se passe effectivement à un moment donné. Cette lecture de Hegel, totalement erronée, est pourtant intéressante si on s'attache à y lire la pensée de Kierkegaard, plutôt que celle de Hegel. Ce que Kierkegaard combat, c'est un esprit qu'il attribue à son époque, c'est l'« air du temps ». Il n'a lu que la *Science de la logique* et des passages théologiques ici et là, de ce Hegel dont on lui parle tant. Il croit comprendre que c'est en combattant Hegel qu'il pourra combattre les changements culturels qu'il redoute. Hegel est ainsi le représentant de ces penseurs qui nous « révèlent » que nous sommes appelés à devenir Dieu ou l'absolu. Le représentant de la transparence absolue, voulant tout éclairer de sa raison ratiocinante pour mettre le monde en paragraphes dans une grande encyclopédie. C'est pour cela que Hegel est, aux yeux de Kierkegaard, le penseur de l'immanence.

À l'immanence et à la transparence Kierkegaard oppose la transcendance et le mystère. Le négatif doit être rejeté comme ne rendant pas compte de la transcendance des choses théologiques. Le Mal arrive en changeant tout, l'instant où il est complètement nouveau. Il n'est inclus dans aucune logique de l'histoire, selon Kierkegaard. Il est en cela à l'image de l'idée kierkegaardienne de paradoxe. Le paradoxal est ce qui ne peut être englobé par la raison dans une logique. Le paradoxe n'est pas un rouage, le paradoxe est le surgissement d'un événement aussi imprévisible avant son apparition qu'après. L'attitude de la raison à son égard doit être analogue au discours de la théologie négative. La raison ne peut appliquer directement ses concepts au paradoxe, croit Kierkegaard. En face du paradoxe, il n'y a que deux attitudes : la foi, ou le scandale. La théologie doit donc demeurer la connaissance de ce que la raison ne peut connaître, la science qui nous dit quand la foi devient nécessaire, sans fournir elle-même la réconciliation. Elle ne doit

surtout pas chercher à réunir le logique et le théologique, car le logique est justement ce qu'elle doit limiter en posant de son côté de quelle façon ce qui relève de la transcendance dépasse le logique.

Le saut qualitatif est le mode de surgissement de la transcendance, chez Kierkegaard. La transition d'une qualité à l'autre ne s'opère que dans l'existence. Elle tisse la trame de l'existence des sauts qualitatifs qui en font la contingence. Comme le hasard, le saut fait tache dans une projection logico-historique nécessaire. Le saut permet de distinguer l'être de fait contingent de l'être idéal, en constituant l'existentialité du devenir non nécessaire, lequel constitue le devenir propre au moi. C'est au moi existant que Kierkegaard veut attacher le concept de vérité. Ce qui est vrai ne l'est pas parce que c'est conçu avec justesse selon la raison, comme dans un objectivisme. Ceci est bien, mais n'est pas suffisant; le contenu ne devient vrai que lorsqu'il est subjectivement intériorisé. La réflexion de l'intériorité est ainsi une double réflexion, selon Kierkegaard. D'abord, cette réflexion pense le général, ensuite elle la réfléchit dans sa propre subjectivité. C'est pour cela que Kierkegaard affirme que la subjectivité est le lieu de la vérité.

Kierkegaard veut que la philosophie mette, comme Socrate, l'accent sur la façon de vivre, sur l'éthique. Et cette éthique, la philosophie doit la recevoir de Dieu, et non la déduire de l'état du monde (lequel est corrompu, pour un chrétien). Le moi doit prendre en charge son devenir, pas seulement chercher à le connaître. Il le fait dans la crainte et le tremblement, en soumettant sa pensée, ses paroles, ses actes à la pensée de Dieu³. Sa vie éthique est faite d'alternatives, pour lesquelles il n'y a pas de réconciliation par la raison. La seule réconciliation est dans la passion religieuse de la foi. L'homme est une unité de contraires, une contradiction, qui ne se surmonte que dans la félicité de la foi, par le devenir subjectif.

Dans notre deuxième chapitre, il fut question de plusieurs aspects intérieurs de la liberté. Pour discuter ces aspects intérieurs, nous avons jugé bon de montrer quelles étaient les variations possibles de l'intériorité du péché, correspondant à ses diverses tonalités. Cette tonalité, ou atmosphère, participe de la vérité d'une chose existentielle. Mais elle n'est pas de nature logique, elle est plutôt de la nature du sentiment, et

³ Cf. OA, OC XIV, p.296

commande chez le lecteur une certaine attitude face à ce qui est lu. Inversement, la tonalité révèle la posture de celui qui parle. En ce qui a trait au péché, ceux qui en parlent doivent s'efforcer de se rapporter à lui dans l'intériorité du sérieux. Déjà, en en parlant, ils sont engagés dans la tâche requise par le péché. Il n'y a pas de temps mort, pour Kierkegaard, ou il ne devrait pas y en avoir quand il s'agit de notre félicité éternelle. La seule attitude à adopter face à quelque chose qui nous concerne de la façon dont le péché nous concerne, c'est celle de l'infini sérieux qui dit « je suis pécheur ».

Le péché originel caractérise l'homme comme étant un être ayant à réaffirmer constamment sa nature. Cette nature a le statut d'un idéal moral que nous devons sans cesse poursuivre. Selon Kierkegaard, cette tâche toujours recommencée est celle du rapport à Dieu, correspondant au devenir chrétien, à une quête de la foi. Ce péché originel, puisqu'il concerne le rapport à Dieu, doit avoir une détermination spirituelle. C'est pourquoi Kierkegaard récuse sèchement toute tentative de concevoir le péché héréditaire (le nom du péché originel en danois et en allemand) comme ayant trait à l'hérédité. C'est là faire d'une détermination concernant le moi infini une détermination finie. Il insiste donc sur la double nature de l'homme, comme étant à la fois lui-même et l'espèce, c'est-à-dire à la fois spirituel et matériel. L'Individu est pour lui une détermination spirituelle. Tout ce qui menace cet Individu, que ce soit la foule ou les déterminismes, cela doit être combattu pour laisser place au combat qu'il mène à chaque instant pour être lui-même et réussir à redupliquer la vérité, c'est-à-dire à réaliser dans sa vie l'idéal chrétien.

Quant à la chute elle-même, Kierkegaard nous y fait tous participer. Nous réintroduisons le péché dans le monde avec notre premier péché tout comme Adam⁴. Le monde dans lequel nous naissons a bien une teinte de péché, que nous expérimentons psychologiquement comme angoisse objective de la création, mais notre péché, comme celui d'Adam, nous précipite de l'innocence dans la culpabilité, éprouvée psychologiquement comme de l'angoisse, subjective dans ce cas précis.

Le concept d'angoisse est pluriel, chez Kierkegaard. Il sert à qualifier la situation psychologique de plusieurs types humains. Cette angoisse a l'avantage de procurer un « état de départ » pour l'acte libre. Puisque Kierkegaard reproche aux théories du libre

⁴ Cf. CA, OC VII, p.133

arbitre d'être trop abstraites, de donner à la décision un aspect arbitraire, et que d'autre part il reproche aux déterministes de développer des théories dans lesquelles le contexte pèse trop lourd et étouffe la liberté, il forge le concept d'angoisse comme situation psychologique dans laquelle la liberté peut avoir lieu. L'angoisse ne détermine pas la liberté, mais elle l'influence quand même. Cette théorie de l'angoisse vise donc à rendre plus concrète la liberté, en en faisant un entre-deux, entre état historique et arbitraire de la volonté.

Pour notre recherche l'angoisse dont l'étude était la plus pertinente est l'angoisse de l'innocence. Nous avons ainsi délaissé la typologie pour nous concentrer sur l'apparition de la liberté. L'angoisse est présente au moment où nous devenons libre et enfermé en même temps, au moment de la chute. Selon Kierkegaard, le premier acte de liberté est celui où nous sommes individués, où « l'esprit se pose », mais nous nous enfermons nous-mêmes dans le péché par ce même acte. Juste avant, nous sommes dans l'angoisse, laquelle nous met dans un rapport de « sympathique antipathie⁵ » avec un rien qui intrigue : le rien suggéré par l'interdiction divine. Ce rien est un mystère, mystère qui fascine l'innocent qui commence ainsi à concevoir qu'il peut quelque chose. C'est de cette opacité que surgit la liberté, c'est un rien, une indétermination complète qui doit être supposée à la base de la liberté. L'angoisse est ambiguë, elle est une tension réelle au moment de la décision. Cette décision ne surgit pas de façon arbitraire, ce que l'indétermination laisse parfois entendre. Mais une indétermination vécue est une angoisse.

Pour conclure cette analyse, nous avons examiné le moi kierkegaardien. Il fallait dégager les caractères de cette synthèse pour montrer comment le rapport de soi à soi nous détermine par rapport à l'idéal. Dans cette incomplétude du moi nous avons vu une indétermination de notre nature, et dans cette indétermination de notre nature un autre visage de notre liberté. Mais ce moi ne peut pas ne pas se rapporter à un autre. Cet autre semble toujours être Dieu, dans le texte kierkegaardien, et il est certain que c'est dans ce sens-là qu'il l'entend habituellement. Mais comme le relève le commentateur Evans, Kierkegaard maintient la structure de ce moi même en dehors du rapport à Dieu. Peu importe le contenu de notre éthique, il y a un rapport à une autorité qui donne la mesure de notre moi, selon Kierkegaard. Nous avons proposé de remplacer « rapport à Dieu » par

⁵ CA, OC VII, p.144

« rapport à un idéal », pour tenir compte de ces autres mesures que Kierkegaard mentionne.

Nous espérons que ce travail sur la liberté dans son rapport à l'autorité pourra nous permettre de pousser plus loin la réflexion sur notre rapport à la contrainte. Un autre travail pourra reprendre les caractéristiques de ce rapport à l'autorité, pour déterminer si l'on peut aussi avoir un rapport intérieur à quelque chose comme un État, ou si c'est impossible. Exister face à un État, est-ce plus contraignant qu'exister face à l'absolu chrétien ?

Qu'est-ce qu'exister face à un idéal dont la signification est absolue, et comment cet idéal peut être libérateur malgré le caractère écrasant que peut avoir l'absolu? Selon Kierkegaard, si on situe correctement l'absolu, il n'est pas écrasant. Un absolu écrasant est plutôt le fruit du « désespoir de l'infinité », et donc une forme de l'existence dans le péché. C'est d'ailleurs le désespoir qu'il s'attribue à lui-même, comme en témoigne le fait qu'au moment de donner une description de ce genre de désespoir il cite, sans le dire, son propre journal...

Bibliographie

Œuvres de Kierkegaard :

Œuvres Complètes, Tomes I-XX, Trad. par Paul-Henri Tisseau revue par Elsa-Marie Jacquet-Tisseau, Éditions de l'Orante, Paris, 1966-87.

Journal (extraits), Tome I-V, Trad. par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Gallimard, Paris, 1942-61.

Bibliographie secondaire :

- Monographies

- Clair, André, *Kierkegaard. Penser le singulier*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993.
- Clair, André, *Kierkegaard, Existence et éthique*, Presses universitaires de France, 1997.
- Colette, Jacques, *Histoire et absolu*, Desclée et Cie, Paris, 1972.
- Derrida, Jacques, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Éditions Galilée, 1994.
- Gonzalez, Dario, *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Idéalité et détermination*, L'Harmattan, Paris, 1998.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, Trad. par Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, Paris, 1991.
- Malantschuk, Gregor, *Kierkegaard's concept of existence*, Marquette University Press, Milwaukee, 2003.
- Nguyễn van Tuyên, J., *Foi et existence selon S. Kierkegaard*, Aubier-Montaigne, 1971.
- Roos S.J., Heinrich, *Kierkegaard et le catholicisme*, E. Nauwelaerts, Louvain, 1955.
- Roux, Alexandra, *La question de la mort*, L'Harmattan, coll. « L'ouverture philosophique », Paris, 1999.
- Saint-Germain, Charles-Éric de, *L'avènement de la vérité. Hegel-Kierkegaard-Heidegger*, Paris, 2001.
- Theunissen, Michael, *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1982.
- Viallaneix, Nelly, *Écoute, Kierkegaard : essai sur la communication de la parole*, Éditions du Cerf, Paris, 1979.
- Wahl, Jean, *Kierkegaard. L'un devant l'autre*, Hachette littératures, Paris, 1998.

- Articles

- Cope, Charlotte. "Freedom, responsibility, and the concept of anxiety" in *International philosophical quarterly*, v. 44, no 4, Issue 176 (December 2004), p.549-566.

- Davenport, John J., "Entangled Freedom. Ethical authority, original sin, and choice in Kierkegaard's Concept of Anxiety" in *Kierkegaardiana* 21, C.A. Reitzel, Copenhagen, 2000.
- Evans, C. Stephen, "Who is the other in *The Sickness unto Death*?" in *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997*. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1997.
- Harbsmeier, Eberhard, „Der Begriff der Innerlichkeit bei Søren Kierkegaard“ in *Kierkegaardiana* 20, C.A. Reitzel, Copenhagen, 1999.
- Hühn, Lore, „Sprung im Übergang. Kierkegaards Kritik an Hegel im Ausgang von der Spätphilosophie Schellings“ in *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*. Édité par Jochem Hennigfeld et Jon Stewart. Berlin, New York 2003, p. 133-184.
- Kroner, Richard, « Kierkegaards Hegelverständnis » in *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Édité par Michael Theunissen et Wilfried Greve, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979.
- Malantschuk, Gregor, « La dialectique de la liberté selon Søren Kierkegaard » in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, v. 42, J. Vrin, Paris, 1958, p.711-725.
- Ricoeur, Paul, « Kierkegaard et le Mal » in *Revue de théologie et de philosophie*, 3^e série, v. 13, Lausanne, 1963, p.292-302.
- Roberts, R., "The Grammar of Sin and the Conceptual Unity of *The sickness unto Death*" in *International Kierkegaard Commentary: Sickness unto death*, Mercer University Press, 1987.
- Widenmann, Robert J., « The concept of stages » in *Some of Kierkegaard's main categories*, Bibliotheca Kierkegaardiana, v.16, C.A. Reitzels Forlag, Copenhagen, 1988, p.120-137.

Autres ouvrages cités :

- Arendt, Hannah, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Gallimard, (1954), Paris, 1972.
- Arendt, Hannah, *Du mensonge à la violence*, Presses Pocket, Paris, 1972.
- Bruckner, Pascal, *La mélancolie démocratique*, Seuil, Paris, 1990.

Les titres provenant des *Œuvres complètes* de Kierkegaard sont donnés en note selon ces abréviations, suivies du numéro de volume incluant l'œuvre citée :

EC	École du Christianisme
CA	Le concept d'angoisse
MM	La maladie à la mort
PS1	Post-Scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques. Volume I.
PS2	Post-Scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques. Volume II.
MP	Miettes philosophiques
ST	Sur une tombe
OA	Les œuvres de l'amour
CT	Crainte et tremblement
Index	Index terminologique par Gregor Malantschuk

Autres abréviations :

Pap.	Papiers. (référence à l'édition danoise des papiers posthumes)
FG I-V	Journal (extraits), Tome I-V, Trad. par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau