

Kierkegaard, foi, morale et existence

« Il ne faut pas penser de mal du paradoxe; car le paradoxe est la passion de la pensée, et le penseur qui est sans paradoxe est comme l'amant qui est sans passion : un médiocre type. Mais la plus haute puissance de toute passion est toujours de vouloir sa propre ruine, et de même c'est aussi la plus haute passion de l'intellect de vouloir le choc, bien que ce choc, d'une manière ou d'une autre, doive être sa ruine. C'est alors le plus haut paradoxe de la pensée que de vouloir découvrir quelque chose qu'elle ne peut pas penser» Miettes Philosophiques, chapitre 3, p.74, Tel Gallimard Paris septembre 2003.

« Oser devenir entièrement soi-même, un homme singulier, cet homme singulier déterminé, seul en face de Dieu, seul dans cet immense effort et dans cette immense responsabilité» Traité du Désespoir, préface, p. 339, Tel Gallimard, Paris, 2003

Avertissement

Nous présentons une étude d'un texte de Kierkegaard qui a servi de base à un stage de formation continue destiné à des professeurs de philosophie. Il s'agissait de montrer comment, à travers un extrait de *Crainte et Tremblement*, reproduit ci-après, on pouvait aborder plus profondément la pensée du philosophe danois, tout en ouvrant des fenêtres sur la vaste question des rapports entre la philosophie et la foi.

Il ne s'agit pas là de l'œuvre d'un spécialiste. Cette étude modeste doit plutôt s'entendre comme une lecture, destinée à se servir de Kierkegaard pour nous aider à penser. Il en résulte que des erreurs sont possibles, et même inévitables, quand on connaît l'ampleur et la complexité du corpus à défricher. Avouons que, par delà les imprécisions, c'est toujours au texte de Kierkegaard lui-même qu'il faut revenir.

Introduction

Une défense de la foi

Lorsque Kierkegaard écrit *Crainte et tremblement*, sous titre « lyrique-dialectique », il s'agit pour lui de construire une défense de la foi. Il ne s'agit pas d'une défense de la religion. La religion est une institution mondaine, qui a des relations multiples avec la relativité de l'existence, qui ne nous met pas en face de la divinité telle qu'elle est l'absolu. La religion est au contraire, par ses pratiques, par ses rites et ses sacrements, une médiation, voire un intermédiaire qui donne à la foi une forme générale, une forme politique, une forme sociale, qui exonère l'individu de s'engager par lui-même, seul et sans certitude, à l'instar d'Abraham, le chevalier de la foi.

La religion est instituée dans l'Eglise, mais elle institue aussi un vivre en commun : « religere » veut dire *relier* en latin, ce qui signifie que la religion est aussi la constitution de l'unité des hommes entre eux, la construction de la communauté comme un corps (réunie dans l'amour du père). La religion est aussi pratique ou plutôt éthique : elle est loi et commandement, elle donne à l'homme la loi du prochain en tant qu'il est son prochain, elle institue la moralité comme source même de la communauté des hommes.

Religion instituée, religion de la loi morale, religion des sacrements et de l'Eglise, toutes ces manifestations religieuses sont cependant, pour Kierkegaard, des détournements de la foi.

Le seul auteur religieux ?

On pourrait alors croire, à l'image de ce que dit Heidegger dans les *Holszwege*, que Kierkegaard est « le seul auteur religieux qui soit à la mesure du destin de son époque »¹, celui qui restaure la pureté de la foi contre les dérives mondaines de la religion établie, une restauration du sens du christianisme tel qu'on pourrait le comparer à ce que firent, en leur temps, les messieurs de Port Royal. On pourrait ainsi supposer que la foi est l'engagement pur et incompréhensible, le don de la grâce en tant qu'elle signale la présence de l'absolu qui ne s'explique pas, qui ne se justifie pas, et tel

¹ « Car Kierkegaard n'est pas un penseur, mais un auteur religieux ; et non point un auteur religieux parmi d'autres, mais le seul qui soit à la mesure du destin de son époque » Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.301, Idées Gallimard, Paris, 1962.

surtout qu'il ne peut se diluer dans des activités mondaines (fussent des actions morales). En somme, ne faudrait-il pas voir Kierkegaard comme un auteur religieux et non un penseur, [mais que signifie, pour Heidegger, le fait de dire qu'il est « le seul auteur religieux » ?] restaurant le lyrisme de la foi contre la justification, l'institution, l'éthique, contre tout logos concernant la foi ?

L'opposition à la philosophie

Cette idée d'un Kierkegaard récusant tout logos sur la foi paraît, au premier abord renforcée par son opposition bien connue – et rappelée dans le texte, avec la philosophie, et singulièrement la philosophie de Hegel. Nous reviendrons longuement sur le rapport de Kierkegaard avec la dialectique et le système hégélien, mais restons sur le sujet qui nous préoccupe : la foi. Dans le système hégélien, la religion est considérée comme une figure de l'esprit en tant qu'il chemine vers le savoir absolu, mais qui reste encore cependant au stade de la représentation.

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel fait, lui aussi, une distinction entre la foi et la religion (et singulièrement, la religion révélée) : la foi est rapportée au monde de la culture, c'est à dire à l'esprit en tant qu'il est manifesté dans la conscience singulière, en tant qu'il est rapport de la conscience singulière à l'absolu. La conscience se sait singulière, mais c'est pour elle une détermination négative, une négation de l'universel qu'elle sait être tout autre. Elle se saisit donc elle-même, et le monde humain comme séparée de l'esprit absolu. La foi est conscience que l'absolu, c'est l'esprit, mais en tant qu'elle le pense comme un au-delà séparé et non effectif, en tant qu'il est comme au-delà d'elle-même ; l'absolu n'est pour elle que la force de la représentation. Elle est donc un rapport fini à l'infini, rapport dont la contradiction même appelle le dépassement.

« Cette pure conscience de l'essence absolue est une conscience devenue étrangère à soi. » (...). Avec cela, la foi est bien pure conscience de l'essence, c'est à dire de l'Intérieur simple, et est donc pensée – le moment principal dans la nature de la foi, moment qui est d'habitude négligé – l'immédiateté avec laquelle l'essence de la foi consiste en ceci : que son objet est essence, c'est à dire pure pensée. Mais cette immédiateté, en tant que la pensée entre dans la conscience de soi, reçoit la signification d'un être objectif, séjournant au-delà de la conscience de soi. Du fait de cette signification que reçoivent l'immédiateté et la simplicité de la pensée pure, il arrive que l'essence de la foi retombe hors de la pensée, dans la représentation, en devenant monde suprasensible, qui est essentiellement un autre par rapport à la conscience de soi. » *Phénoménologie de l'esprit*, tome 2, page 95, Edition Hyppolite, Aubier-Montaigne, Paris, 1941.

Ainsi Hegel interprète-il la foi comme une immédiateté, mais une immédiateté du supra-sensible. La foi saisit bien que la pensée est l'être (et non les apparences, les individus, les paroles ou le monde), mais elle le pense comme un objet, partant comme ce qui nie son existence effective de conscience. Elle adhère donc immédiatement à l'existence d'un objet non immédiat, mais ce non-immédiat est une représentation finie de l'infini, qui suppose la médiation de la négation de soi.

Ainsi la foi est, pour Hegel, la conscience de la singularité en tant qu'elle doit se nier comme singularité. Mais cette négation elle-même reste singulière, c'est à dire de l'ordre de l'immédiateté, car elle pense Dieu et le savoir absolu comme un universel qui la nie.

Il serait faux de dire que Kierkegaard ait reconnu chez Hegel cette analyse de la foi. Son souci d'opposition (d'ironie aussi) l'a porté, comme Jean Wahl l'a fait remarquer, à une certaine caricature, qui l'amène à considérer, purement et simplement, que le système hégélien, en tant qu'il est système, nie la singularité de l'individu engagé dans la foi. Il lui reproche surtout d'avoir assimilé la foi à l'immédiateté, c'est à dire à la singularité empirique, sensible, niant ainsi le paradoxe de la foi en tant qu'elle est le rapport immédiat entre l'individu et l'absolu, l'existence de l'individu en tant qu'elle est face à Dieu.

Mais nous saisissons que l'analyse de Hegel est plus complexe et moins systématique qu'il n'y paraît. Là où la foi est interprétée par Kierkegaard comme paradoxe – nous allons y revenir – Hegel l'interprète comme une contradiction, comme un moment contradictoire de l'esprit en marche vers la conscience de soi. La question devient alors, la foi est-elle paradoxe ou contradiction ? La foi est-elle le passage de la frontière entre la raison humaine et l'absolu, ou bien n'est-elle, au contraire, que l'épreuve de sa limite ?

« L'idée de la philosophie est la médiation, celle du christianisme est le paradoxe » Kierkegaard, *Papieren* [Journal], III, A 108.

Une véritable approche philosophique de la foi.

Cette controverse mêlée de malentendu – plus ou moins de bonne foi-, doit être employée et non seulement constatée, parce qu'elle a du sens. Nous souhaiterions montrer qu'en réalité Kierkegaard n'oppose pas la foi au logos et à la philosophie, mais qu'il a une véritable approche philosophique de la foi.

Car s'il ne voit pas la foi comme une figure dans le parcours de la vérité l'univers kiekegaardien se pense comme ordonné autour de la foi, comme lieu nodal de tous les problèmes et de toutes les réponses. Il y aurait donc une approche philosophique de la foi, où la foi ne serait pourtant pas seulement l'objet d'un discours philosophique, mais plutôt sa source et comme son principe. C'est le logos lui-même qui doit être repensé à partir de la foi, cette dernière devenant une méthode inédite de pensée, et l'occasion d'un rapport nouveau à la vérité et d'une nouvelle forme du philosophe.

« On dira que la pensée existentielle est une philosophie des limites, qui réintroduit en philosophie, sans les réduire mais au contraire en les affirmant, ces éléments existentiels qui s'expriment, de manière heurtée et discontinue, dans le devenir d'un individu. » André Clair, *Existence et éthique*, chapitre 1, page 8, Puf, Collections « Philosophies », Paris, 1997.

La philosophie ne doit plus être une pensée de la médiation et de la résolution, mais une pensée des paradoxes et de la limite. La dialectique elle-même ne doit plus signifier la tentative de l'esprit de faire la synthèse des différences et des contradictions, mais au contraire de montrer la tension indépassable des différences, l'incompressible résiduel de l'être en tant qu'il est de l'ordre de l'existant. Car l'existence ne se laisse pas réduire au concept. Il y a en elle une singularité irréductible, et plus avant s'il se doit d'exister par la volonté. Dès lors, l'être existant doit être saisi comme passion et non comme pensée.

Il y a dans la pensée une tendance originaire à l'unité, qui l'amène à dire le vrai à partir de l'idée de sa synthèse, au moins possible. Mais n'est-ce pas parce que la pensée n'est pas existence, qu'elle ne rencontre pas son autre, qu'elle n'est pas jetée dans la passion de l'autre - et même du tout autre que sera le rapport à Dieu-, qu'elle peut croire avoir la force de résoudre, de réduire, de se répéter dans l'autre ? La *répétition* est donc ainsi le contraire de l'existence, parce qu'elle est la reproduction de soi dans l'autre et postule le gouvernement du même. Penser à partir de la différence, c'est considérer le paradoxe, l'irrésolution, et par la même l'impossibilité du général comme ce qui résiste de la réalité à la pensée, et partant lui donne son socle originaire.

Peut-être alors pourrions-nous démontrer que le chevalier de la foi est en même temps le héros d'une épreuve qui, pour être religieuse, n'en est pas moins philosophique ; ou plutôt, que l'épreuve même de la foi est celle de la philosophie en tant qu'elle est confrontée à sa limite, c'est-à-dire, au fond, à la vérité. Kierkegaard, comme sauveur de la Philosophie ?

Le texte

« Dans la conception morale de la vie, il s'agit donc pour l'Individu de se dépouiller de son intériorité, pour l'exprimer dans quelque chose d'extérieur. Chaque fois qu'il y répugne, chaque fois qu'il se retient à quelque sentiment, disposition, etc., d'ordre intérieur ou qu'il y retombe, il pèche contre lui-même, il se met dans un état de crise anxieuse. (...) »

La philosophie nouvelle s'est permis de substituer purement et simplement l'immédiat à « la foi ». Quand on agit ainsi, il est ridicule de nier que la foi a été de tout temps. Elle entre ainsi dans la compagnie assez vulgaire du sentiment, de l'humeur, des vapeurs, etc. En ce sens, la philosophie peut avoir raison de dire qu'il ne faut pas s'en tenir à la foi. Mais rien ne l'autorise à prendre les mots dans cette acception. (...) Il faut d'abord que l'individu se soit épuisé dans l'infini, pour qu'il en soit au point où la foi peut surgir.

Le paradoxe de la foi consiste donc en ceci que l'Individu est supérieur au général, de sorte que, pour rappeler une distinction dogmatique aujourd'hui rarement usitée, l'Individu détermine son rapport au général par son rapport à l'absolu, et non son rapport à l'absolu par son rapport au général. On peut encore formuler le paradoxe en disant qu'il y a un devoir absolu envers Dieu ; car, dans ce devoir, l'Individu se rapporte comme tel absolument à l'absolu. Dans ces conditions, quand on dit que c'est un devoir d'aimer Dieu, on exprime par-là autre chose que précédemment ; car, si ce devoir est absolu, la morale se trouve rabaisée au relatif. Toutefois, il ne suit pas de là que la morale doive être abolie, mais elle reçoit une toute autre expression, celle du paradoxe, de sorte que, par exemple, l'amour envers Dieu peut amener le chevalier de la foi à donner à son amour envers le prochain l'expression contraire de ce qui, au point de vue moral, est le devoir. (...) »

Nous trouvons un paradoxe de ce genre dans l'histoire d'Abraham. Au point de vue moral, le rapport qu'il soutient avec Isaac s'exprime en disant que le père doit aimer son fils. Ce rapport moral est ainsi ramené au relatif et s'oppose au rapport absolu avec Dieu. (...) D'une part, la foi a l'expression du suprême égoïsme : elle accomplit le terrifiant, qu'elle accomplit pour l'amour d'elle-même ; d'autre part, elle est l'expression de l'abandon le plus absolu, elle agit pour l'amour de Dieu. Elle ne peut entrer par médiation dans le général ; car, par-là, elle est détruite. La foi est ce paradoxe, et l'Individu ne peut absolument se faire comprendre de personne. »

Crainte et tremblement, page 109-111, Aubier-Montaigne, Paris, 1984

Le texte qui est devant nous va prendre tout son sens dans cette perspective: en apparence, il s'agit d'analyser le rapport entre la foi et la morale, de penser la distinction entre le stade de l'éthique

et le stade du religieux. Et, de fait, dans sa redéfinition de la question de la foi, Kierkegaard cherche à penser la foi comme distincte de la morale, et y compris comme distincte de la religion morale, la religion de la loi. Mais cette distinction le mène plus loin encore, car il découvre, au cœur de ce paradoxe, la question absolument centrale, celle de l'individu singulier, c'est à dire, au fond, la question de l'existence en tant qu'elle suspend le logos, en tant qu'elle travaille le logos et le limite. Si en effet la foi redevient une question absolument digne d'être pensée, c'est parce que la foi n'est pas seulement ce que Hegel en pensait : une représentation, un rapport singulier à l'absolu qui nie la singularité, c'est parce que, comme le dit le texte, la foi est un rapport absolu à l'absolu, un rapport sans médiation entre le singulier et l'absolu, de sorte qu'il y a de l'absolu dans la singularité même, et partant de la vérité à récuser l'universalité de la morale, comme celle de la raison.

Nous verrons que pour en arriver là, pour construire un tel paradoxe, « la foi comme rapport absolu de l'individu à l'absolu », la foi comme vérité absolue du singulier, il faut une redéfinition totale de l'ensemble des concepts, une formulation générale de la philosophie elle-même, et, singulièrement en elle de la question de la vérité.

Si Kierkegaard manifeste un refus de la philosophie, il le fait à partir de la philosophie elle-même, c'est à dire en réaction avec elle. Il ne se contente pas de refuser le logos, il nous livre un logos de ce refus, qui pris dialectiquement – mais dans un sens proprement kierkegaardien et non hégélien, devient le logos de l'existence, l'existence en tant qu'elle se donne à être et à penser dans le pathos de sa limite.

Le plan du texte

On peut discerner quatre moments dans ce texte : chacun nous montre, non pas seulement des arguments ou une analyse, mais un véritable parcours, une évolution à travers les *stades* de l'existence, une étude de l'existence elle-même comme se reformulant à chacun de ses stades.

1 le premier stade (ou « étape de la vie ») est celui, rapidement évoqué, du passage de l'intériorité esthétique (appelé aussi stade esthétique) à l'extériorité de l'éthique, où l'individu devient celui qui souscrit à la généralité de la loi. Ce stade, cependant, est déjà en lui-même paradoxe, il est lui-même vécu comme paradoxe, c'est dire comme inquiétude et comme angoisse, du fait de l'impossibilité où s'y trouve l'individu de donner une place à son individualité dans le général. La morale est ainsi vécue comme une négation de soi.

2 le deuxième stade (c'est à dire, le second paragraphe) n'est pas pourtant la résolution des contradictions du premier. Car il faut bien se garder de voir dans les stades des moments d'un parcours vers une unité, où la réconciliation serait finalement possible. Ce sont plutôt les diverses figures que prennent les paradoxes de l'existence, la multiplicité que peut manifester ces paradoxes, la supériorité de l'existence dans sa puissance d'altération sur toutes les formes de synthèse et de reconnaissance ; ainsi, pas plus que le stade esthétique ne peut parvenir à la synthèse dans un équilibre de soi, pas plus le stade éthique n'est une synthèse.

C'est au fond l'idée d'une synthèse possible qui doit être récusee, parce qu'elle détruit le pathos du paradoxe, et c'est dans ce cadre qu'est abordée la question de la philosophie. La philosophie n'est pas un nouveau stade possible de l'existence, ni même une tentative d'être dans le vrai. Elle est seulement comme l'autre de la pensée de Kierkegaard, ce contre quoi il va pouvoir réagir, en montrant l'inanité de la dialectique philosophique elle-même. Car la dialectique pose le général comme supérieur à l'individuel, et c'est au nom de cette hypothèse qu'elle récuse la foi, en l'assimilant à l'immédiateté de la croyance. On pourrait dire que la dialectique rabat la foi sur le sentiment et l'esthétique, lui ôtant, par-là même, sa vraie valeur, celle d'une relation authentique à l'infini.

C'est d'ailleurs cette notion obscure d'un « épuisement dans l'infini » qui permet le passage à la foi elle-même, c'est à dire au troisième stade, le stade religieux.

3. Le stade religieux se pense lui-même comme étant un paradoxe, et, en ce sens, il n'est pas le stade final, mais il est seulement la pointe extrême du paradoxe, le moment où l'existence est au plus prêt de sa vérité. Si le stade théologique correspond à une suspension de l'éthique, cela ne doit nullement s'entendre comme sa négation, mais derechef comme relation paradoxale, où la morale est désormais pensée à partir de l'absolu, c'est à dire encore comme un paradoxe.

De sorte que, comme le prouvera encore la figure d'Abraham, (qui vient structurer l'ensemble du livre pseudonyme de Johannes de Silentio), le retour à la vérité de la foi est aussi un retour à la vérité de l'éthique, en tant qu'elle est pensée à partir de l'existence, en tant qu'elle est, selon les termes de l'auteur, retrouvée ultérieurement à partir de la dialectique.

Première partie. De l'esthétique à l'éthique, la crise anxieuse.

Le premier paradoxe, le passage à la vie éthique

Le texte propose d'emblée une opposition entre l'intériorité et l'extériorité. L'éthique, appelée aussi : « la conception morale de la vie », est posée comme ce qui invite l'individu à se dépouiller de son intériorité. On comprend d'abord ce que cela veut dire : la vie morale est médiation ; en respectant la loi, en posant son existence comme dépendant d'une norme, l'individu pose son existence, son action comme *dépendant* d'une généralité, d'une universalité qui le dépasse, et qui lui interdit de revenir à l'inclination, passion, sentiment, disposition, toute la dimension empirique de l'individu. En ce sens, le stade éthique n'est pas seulement celui de la volonté bonne, mais celui de la métaphysique des mœurs, c'est à dire de la constitution du moi à partir de la raison, de la raison pratique.

Mais si nous analysons plus précisément les termes du texte, nous découvrons que le passage du stade esthétique au stade éthique ne se fait pas sous l'impulsion de la raison, ou même de la liberté, mais selon le principe du **paradoxe**. Nous remarquons que l'intériorité n'est pas dépassée dans la morale, ou niée, et que lorsqu'elle resurgit malgré la loi morale, lorsque les sentiments reviennent au cœur même de la volonté bonne, elle introduit une angoisse, et un sentiment de « péché ». Ainsi le stade éthique ne supprime pas le stade antérieur, mais le revit sur le mode du paradoxe, comme une épreuve et une douleur.

Mais pourquoi la vie morale ne donne-t-elle pas à voir une synthèse du moi et de l'autre ? [question qui, autrement posée revient à demander : « pourquoi Hegel n'a pas raison] Pourquoi la morale ne supprime-t-elle pas la possibilité de la crise dans la réconciliation, pourquoi l'angoisse demeure-t-elle comme l'horizon de la vie éthique ; pourquoi l'existence ne peut pas se reposer sur la médiation ?

Le stade esthétique est lui-même disjonctif

Pour répondre à ces difficiles questions, il nous faut revenir un instant en arrière, c'est à dire sur l'analyse de la spécificité du stade esthétique lui-même (qui précède le stade éthique dans les étapes de la vie). Ce stade est celui de la sensibilité. L'homme esthétique, l'esthéticien, tel qu'il est nommé dans le *Journal d'un séducteur*, est celui qui pose la dimension finie de son moi comme le seul horizon de toute vérité. Il est dans un égotisme : rien d'autre que lui, que sa sensibilité ne sont pour lui le vrai. Il ne vit pas devant quelqu'un, mais seulement devant ses propres sentiments, ses propres passions. Tel Narcisse, il s'abîme dans la contemplation fermée de lui-même. Il n'est pas devant l'absolu, il est l'absolu.

En ce sens, l'esthéticien n'est pas encore conscient de l'existence et de la singularité. Il est bien dans la particularité empirique, mais pour lui, la particularité est tout ; tout est particulier, de telle sorte que son existence singulière ne prend pas le sens d'une limite ou d'une tension avec ce qui la nie, avec le général, voire avec l'infini. Il n'existe pas comme un être déterminé, parce qu'il ne vit pas sa singularité sur le fond d'une infinité, d'un absolu dont il serait la négation. Ainsi en est-il de Don Juan. Sa soumission au désir est à soumission à l'instant, mais dans ce qu'il a de plus fuyant, de plus changeant. Plus il réalise ses désirs, plus il cherche à être un moi dans sa particularité, moins il peut l'être réellement, puisque il est nié, à l'instant présent, par l'instant qui suit. Mon individualité est immédiate, mais sur un mode contingent et fini, de sorte qu'il n'est pas un individu déterminé, mais seulement la fuite de soi.

« L'intériorité n'est caractérisée que par la vacuité et l'évanescence comme vie immédiate et sans détermination. Cette immédiateté, celle de la vie sensible et psychique, qui est la vie constamment mobile du désir non déterminé ou plutôt du simple rêve, est récusée parce qu'elle n'a aucune consistance, n'a pas plus de réalité que l'instant qui passe ; elle est fuyante, elle virevolte au gré de l'occasion, elle manque de tout point fixe. Au sens exact, ce n'est pas une vie vraiment humaine. Si donc l'éthique n'est pas définie par la subjectivité, c'est parce que celle-ci n'est rien ou n'est que sur le mode de la possibilité. » André Clair, Kierkegaard, Existence et Ethique, p.72

Ainsi la singularité [c'est à dire l'existence] ne saurait être, purement et simplement le choix de l'intériorité. Ainsi la singularité [c'est à dire l'existence] ne saurait être, purement et simplement le choix de l'intériorité. Car l'intériorité pure n'est pas déterminée. Si tout est intérieur, si tout est mien, rien n'est mien. On pourrait dire, en d'autres termes, que mon existence n'est pas conscience de sa singularité parce qu'elle n'a pas à se choisir, elle n'est pas encore, pour moi, ce que j'ai à faire, ce que j'ai à me donner.

Exister, ce n'est pas adhérer au donné de mon immédiateté sensible. Exister est un acte, et donc un effort, une souffrance et une épreuve. C'est cela que Don Juan ne saisit pas. Le séducteur n'existe pas, il est seulement l'éternelle fuite de soi, ou, s'il on veut, son propre rêve. Il ignore la disjonction pourtant fondamentale de son être, à savoir son rapport au temps. Le temps est disjonction, puisqu'il nous place dans un rapport extérieur à une éternité que nous pouvons penser mais pas atteindre, et cette déchirure, cette inquiétude au cœur du moi, Don Juan ne la connaît pas, parce qu'il ne connaît et ne veut que la finitude. Il vit l'instant, comme un instant, et non comme détermination de l'éternité.

Les disjonctions de la vie éthique à son tour

Pour autant, la vie morale n'est pas non plus pure et simple soumission à l'existence extérieure, aux normes sociales, à l'ordre public. Certes, être dans l'ordre de l'éthique, c'est se généraliser, c'est à dire se vouloir par rapport à l'autre, toujours autre. Ce n'est pourtant pas une pure et simple négation de soi : nous sommes des individus en tant que membres d'une espèce, et nous portons en nous les caractères universels de l'humain. La vie morale est une manière de devenir l'homme du genre humain, celui qui réalise en lui la spiritualité de l'homme.

Dit comme cela, on pourrait se croire, un instant, dans la dialectique hégélienne : sorti de l'immédiateté de l'enfance, l'homme doit se manifester dans l'extériorité des normes (le monde éthique), et ce faisant, il réalise une tendance de l'esprit qui est pourtant en lui, en tant qu'il résulte du mouvement en lui de la raison, mais qui jusque –là n'avait qu'une existence abstraite. Chez Hegel, le stade de la vie éthique est un dépassement de l'intériorité dans l'extériorité et, par conséquent aussi sa réalisation médiate, sa détermination. C'est ce que Kierkegaard dit dans le passage qui précède immédiatement notre extrait :

« Si ces vues sont exactes, s'il n'y a rien d'incommensurable dans une vie humaine, mais si l'incommensurable qui y est n'y est que par un hasard d'où ne suit rien, dans la mesure où l'existence est envisagée sous l'idée, **Hegel alors a raison**; mais il a tort de parler de la foi ou d'autoriser à voir en Abraham le père de la foi; car en invoquant l'autre alternative, il a condamné Abraham et la foi.

Dans sa philosophie, *das Ausserere* est supérieur à *das Innere*, comme on le montre souvent par un exemple. L'enfant est *das Innere*, l'homme *das Ausserere*; de là vient que l'enfant est déterminé par l'extérieur; inversement, l'homme comme *das Ausserere* est déterminé par *das Innere*. La foi est au contraire ce paradoxe : l'intérieur est supérieur à l'extérieur, ou, pour reprendre une formule précédente, le nombre impair est supérieur au nombre pair. » Crainte et tremblement, page 108/109.

Si « Hegel a raison », - du moins le Hegel tel que le pense Kierkegaard- alors il y a une réalisation immanente de la moralité qui est la perfection finie dont l'homme est capable. L'homme est commensurable au bien, à la vérité, à l'universel, de sorte que l'existence est possible comme synthèse d'un dépassement de soi qui est en même temps la réalisation de soi dans l'universel extérieur.

Il n'en est rien ici, et nous voyons qu'à la logique du *dépassement*, Kierkegaard oppose celle de la crise anxieuse, de la disjonction encore. Comment comprendre ? C'est que la vie morale est elle-même vécue sur le mode de l'existence : autrement dit, la morale n'est pas seulement la norme, mais le choix, dès lors qu'elle est celle d'un homme qui fait exister la moralité.

Le choix

La morale n'est pas seulement la norme mais le choix. Parce que la norme s'impose à un individu, c'est à dire à un existant, l'individu a à faire exister la norme en soi, à se la rendre sienne. Mais si la norme est médiation, c'est donc que lui n'est pas, purement et simplement, cette norme, que l'extériorité de l'ordre historico-mondial n'est pas résolue en lui par la représentation de la loi.

C'est là où nous retrouvons certaines des analyses de *Ou bien, Ou bien*. La vie de la conscience morale est choix, ce qui signifie qu'elle n'est pas médiation. La morale est médiation, mais on ne peut exister comme une médiation dans la norme, on ne peut que choisir la norme, ou son contraire. Et ce choix, posé à l'individu en tant qu'il doit devenir l'être moral singulier, n'est ni indifférent, ni symétrique : c'est le choix entre l'intériorité de l'instant particulier, et l'universalité éternelle de la norme. De sorte que choisir d'être moral, c'est déjà être plongé au cœur de la disjonction, du risque, de ce choix impossible entre l'instant et l'éternité, entre soi et les autres, entre le fini et l'infini, choix qui pourtant doit être pris dans l'instant, dans la finitude, dans l'existence. Le choix moral lui-même est déjà un vertige de l'existence, une épreuve du paradoxe. C'est bien là où « Hegel n'a pas raison » : la vie morale ne supprime pas le vertige du choix, c'est à dire la disjonction de l'existence. Ainsi Adam est-il lui-même dans la disjonction morale : il est innocent, mais son innocence même est un vertige : qu'est-ce qui peut l'empêcher de vouloir le mal ? Rien, et c'est cette possibilité du rien qui constitue le péché lui-même, et qui fonde l'angoisse d'Adam. Adam est le premier existant : il doit choisir, et décider, et ce qu'il décide, ce n'est pas lui-même, individu, mais l'individu face à dieu. Son choix, quelque qu'il puisse être, est un choix absolu, et un choix face à l'absolu.

Tout choix est une décision absolue, c'est à dire la possibilité de son contraire. L'homme éthique quitte l'indétermination de la vie esthétique, mais il ne quitte pas le paradoxe ; son choix, lui-même, une fois fait, ne le réconcilie pas avec le général. Il a choisi le général contre soi, mais sa singularité n'a pas disparue. Elle s'est seulement muée en la tentation contraire. Sa singularité n'a pas disparue, elle est devenue, comme le dit le texte, « péché ».

De la faute au péché

C'est là que dans l'analyse même de Kierkegaard, il y a disjonction. Retomber dans l'intériorité n'est pas une faute, ce qui signifierait une erreur morale, mais un « péché », ce qui signifie une « erreur religieuse », et elle provoque ce que le texte appelle un « état de crise anxieuse ». Pourquoi l'homme éthique ne vit pas la faute comme faute, mais comme péché ? Pourquoi l'intériorité n'est-elle pas vécue comme une simple opposition immanente à l'extériorité de la loi morale ? Le bon sens ne nous dit-il pas que la faute produit un remords, mais nullement une angoisse. ? Il est donc clair que la vie éthique est traversée par quelque chose qui n'est pas de l'ordre de l'éthique.

Une difficulté de traduction

C'est dans le cadre de cette difficulté qui faut analyser un petit problème de *traduction*. Dans l'édition Tisseau (Œuvres complètes en dix volumes, édition l'Orante), le texte dit « Il se met en état de crise dont il ne peut sortir qu'en se manifestant ». Or, comme le signale André Clair à la page 74 de son *Kierkegaard, existence et éthique*, la traduction n'est pas juste puisque le terme de crise (ou, comme dans notre passage, qui reprend les mêmes termes de « crise anxieuse »), correspond au danois « Anføgtelse », que André Clair traduit par « tribulation ».

Voici la traduction complète par André Clair : « L'éthique est comme telle général, et comme le général, il est encore le manifeste (det Aabenbare). . L'[homme] singulier est, comme [être] immédiatement sensible et psychique, déterminé comme l'[être] caché (den Skjulte). Sa tâche éthique est alors de se dégager de son secret (Skjulthed) et de devenir manifeste dans le général. Chaque fois donc qu'il veut demeurer dans le caché, alors il pêche et se met dans la tribulation (Anføgtelse) d'où il ne peut sortir qu'en se manifestant » (III 145/V 171).

L'homme éthique, en tant qu'il cède à son intériorité, (c'est à dire à ses sentiments, à ses penchants), ne revient pas à l'intériorité première, mais au **péché**. Il n'est plus dans la contemplation pure et simple de son moi, mais dans un état où il est séparé de son individualité. Qu'est-ce alors que la tribulation ? Est-ce une émotion morale ? Non, c'est déjà une situation à caractère religieux, comme le rappelle l'usage du mot « péché » [C'est déjà un chemin vers la foi]. La tribulation désigne, dans les cosmogonies, la période d'errance dans l'attente du Messie. La tribulation est donc l'existence de l'errance, en tant qu'elle peut céder à l'immanence, mais en se sachant négation d'un infini qui est en elle. C'est l'errance de l'attente, l'errance en tant que désespoir de l'immanence. Ici, céder à l'immanence n'est plus l'acte d'une immédiateté simple, mais une manière de nier la transcendance de la loi, nier que le moi qui s'inscrit dans la loi s'est réalisé comme transcendant.²

Le sens de la crise de tribulation

Ainsi, la crise de tribulation est révélatrice du fait que le stade éthique lui-même est paradoxal, qu'il est disjonction, qu'il est angoisse. Parce que le péché le plonge dans une finitude qui est pensée et vécue comme la négation de la possibilité de l'infini, mais aussi, et peut être surtout, parce qu'il révèle que l'individu, face à la loi, est face à autre chose, à un troisième « règne », à une transcendance qui dépasse la loi elle-même. Le stade éthique n'est pas stade dernier de l'existence. Parce qu'il y a en lui une immanence et une croyance à la médiation, l'éthicien croit se manifester dans la loi extérieure, il croit être lui-même dans la manifestation de la norme publique. En réalité, s'il en était ainsi, si la loi morale était sur le même plan que sa décision libre, la transgression de la loi serait aussi un acte de manifestation. La faute morale serait encore, pour l'individu, une manière d'exister face à la loi et l'individu serait indifférent au sens de la loi. Or, l'homme de l'éthique n'est pas face à la possibilité de la transgression, possibilité humaine, trop humaine, pas plus qu'il n'est face à la loi comme un possible parmi d'autres. S'il vit la faute sur le mode de la crise, c'est que son Individualité ne peut se réaliser dans la loi. C'est que la loi porte l'individu, mais sur le mode du paradoxe, à autre chose qu'à la manifestation, à autre chose qu'à sa dissolution dans le général. Au cœur de la crise éthique, l'infini et l'absurde sont à l'œuvre, et demandent un rapport sans médiation à l'absolu.

Agamemnon, le héros éthique

² « En effet, la notion de tribulation n'est pas une catégorie éthique mais religieuse. (...) Plus exactement il y a ici une ambiguïté, essentielle à l'acte d'exister. (...) La tribulation est la tentation de l'immédiateté, mais en deux sens opposés. (...) Elle porte l'individu au retour à cet immédiat du rêve, vécu dans l'angoisse comme sentiment indéterminé de vertige devant le néant, mais surtout elle le met en demeure de transgresser les médiations par une réponse à un appel de Dieu qui demande un acte incompréhensible. La tribulation place ainsi l'individu à la limite entre la conduite éthique et l'existence religieuse; elle est cette violence inouïe, engendrée par un appel qui commande l'opposé de ce que commande l'instance générale, comme exigence de se manifester selon les normes raisonnables - et en cela elle est une souffrance indicible. » André Clair, *Ethique et Infini*, p.76

Ainsi, dans le troisième problème de *Crainte et Tremblement*, Kierkegaard oppose deux figures, Agamemnon et Abraham.

Agamemnon est le type du héros tragique : il sacrifie sa fille, Iphigénie, pour sauver son peuple et les grecs.

« Le héros tragique, a vite fini, vite terminé le combat. Il a accompli le mouvement infini, et trouve maintenant la sécurité dans le général. (...) Agamemnon renonce à Iphigénie et trouve par là le repos dans le général ; il peut alors aller la sacrifier » *Crainte et tremblement*, page 124/126

Agamemnon a sacrifié sa fille pour exprimer la généralité du peuple. Il manifeste le fait qu'il est redevable aux grecs, dans leur généralité, et il se réalise dans leur généralité (il redevient leur chef de guerre). Mais ce faisant, il dissout son individualité. Il n'est plus un père meurtrier, puisque c'est pour sauver le peuple qu'il tue sa fille. Donc, il n'est plus lui-même quand il choisit, il choisit de se dissoudre dans le général, qui lui apporte le secours d'une existence faite de médiations. Il se manifeste, mais, se manifestant, il nie en lui l'Individualité. En somme, Agamemnon³ a réalisé le général contre l'Infini, il s'est fait lui-même dans la finitude. Agamemnon est un type limite qui exprime plutôt le héros de l'éthique. Car la grandeur d'Agamemnon, c'est de supprimer, purement et simplement sa singularité (ici, en l'occurrence, son statut de père) au profit du général. Il a payé de sa personne, et a accompli son devoir civique jusqu'au bout. Il s'est manifesté, mais ce n'est pas sa singularité qu'il a manifestée.

Et c'est alors pour lui rapidement le repos (« il a vite fini »), ce qui, en termes kierkegaardien, est la répétition. N'oublions pas que la *Répétition* est publiée le même jour que *Crainte et tremblement*. Le héros éthique est dans la répétition, c'est à dire dans le redoublement de soi. La répétition est le contraire du paradoxe, le contraire d'une existence assumée comme existence. Agamemnon a accompli sa manifestation : il est devenu le père de la flotte grecque, en perdant quelque chose : lui-même, c'est à dire sa fille. Mais cette perte débouche sur le redoublement de soi dans le général. Il redevient lui-même par la vertu du général ; il est la cité à laquelle il s'est sacrifié. Aucun autre mouvement chez lui, aucun devenir, aucune angoisse de l'existant, désormais, il est parfaitement adhérent à ses actes : ses actes le redoublent, ses actes le répètent, il est justifié par les actes qu'il fait.

Tel n'est pas le cas, pourtant, de l'homme de la tribulation, de la crise anxieuse, l'éthicien tel qu'il va s'épuiser dans l'éthique. Celui-là ne se retrouve pas dans ses actions, il ne peut se répéter dans ses actes, parce que ses actes sont une négation de l'Individu qu'il est, une manière de ne pas se singulariser. Que la loi existe, que la vie morale soit possible ne supprime pas l'incomplétude de l'homme dans l'errance de la tribulation. Agamemnon est un héros, mais il n'est pas un individu, c'est une abstraction de l'intelligence. Agamemnon est le mythe de la moralité synthétisée.

Mais nul ne peut vivre comme Agamemnon, nul ne peut avoir cette certitude sans vertige, d'avoir sacrifié sa fille sans s'être sacrifié soi. Nul ne peut sacrifier son individualité, pas même face à la loi.

Dès lors, Kierkegaard délibère que l'existence éthique elle-même est comme l'envers d'un paradoxe, dont les termes ne sont pas éthiques. Que le général ne fait pas exister, et que la raison ne se manifeste jamais comme raison. C'est dans cette dissymétrie, au cœur de l'angoisse de la vie éthique que se trouve justifié le passage à al foi : il y a une différence profonde entre la « conception morale de la vie » – et l'homme moral en tant qu'il a à vivre.

Deuxième partie. La foi comme réhabilitation de la singularité.

La limite de l'éthique de l'autonomie

Dans la partie précédente, nous avons vu la complexité de la vie éthique : elle donne à l'homme le moyen de se manifester dans le général, mais elle ne parvient jamais à rendre le général « commensurable » à l'individu ; le général se s'impose que comme la négation de la singularité. Cette conception est abstraite, c'est à dire philosophique. Du moins telle que veut la voir le Kierkegaard antihégélien. Cette philosophie-là pose le vrai dans la synthèse, dans l'unité. La vérité ne peut être que dans la reconnaissance, dans l'unité ou le dépassement des contradictions. Ainsi doit-il en être encore de la morale. Car la morale fonctionne sur l'idée que la subjectivité est la vérité. La subjectivité doit se redoubler, c'est à dire se répéter dans ses actes, le sujet doit se réaliser et se répéter dans la liberté de son action. Nulle distance entre eux, nulle disjonction : le sujet est libre dès

3 IPHIGÉNIE

Dans la mythologie grecque, fille aînée d'Agamemnon et de Clytemnestre. Lors de la guerre de Troie, son père dut la sacrifier à Artémis pour obtenir de la déesse qu'elle fit cesser le calme (ou les vents contraires) qui retenait en Aulide la flotte des Achéens. Dans certains endroits, on l'identifiait à Artémis, et quelques auteurs anciens prétendaient qu'Iphigénie était à l'origine la déesse Hécate.

Iphigénie fut le personnage clef de plusieurs tragédies grecques : notamment, Agamemnon d'Eschyle, Électre de Sophocle, Iphigénie à Aulis, pièce inachevée d'Euripide, et Iphigénie en Tauride, pièce antérieure du même auteur. À l'époque moderne, l'histoire d'Iphigénie fournit l'intrigue de l'Iphigénie de Racine et de l'Iphigénie en Tauride.

lors qu'il est la loi. C'est une éthique de l'autonomie, une éthique qui s'enferme dans le cercle du même. Le vrai est la répétition de soi dans la manifestation.

Mais, comme le dit le texte, le sujet est plutôt la non-vérité. Il se s'atteint pas par le même. Il est plutôt, même, et fondamentalement, incommensurable à soi. Cette idée d'incommensurabilité va devoir être pensée, car c'est elle qui introduit à la foi, comme au de là de la généralité morale.

« Le paradoxe de la foi consiste en ceci qu'il y a une intériorité incommensurable à l'extériorité, et cette intériorité, n'est pas identique à la précédente, mais une nouvelle intériorité. Il ne faut pas l'oublier. » Crainte et tremblement. p.109.

Que veut dire que l'intériorité est incommensurable à l'extériorité ?

Cela signifie que la répétition n'est pas le propre de l'existence et, qu'au fond, le moi est essentiellement disjonction, disjonctivité, paradoxe. L'existence est essentiellement hétéronomie, c'est à dire que le moi est essentiellement autre que soi. Cette altérité, Kierkegaard la manifeste comme péché originel. C'est un vocable très chrétien, mais sa signification va au delà du christianisme ; dans le péché, Kierkegaard voit la marque même de l'existence, c'est à dire cette incapacité à coïncider avec soi, avec la loi, à être ce que l'on doit être, à être une pure médiation, une pure unité, à être à la fois sujet et vérité. C'est parce que l'homme est fondamentalement non-moi, qu'il échappe à la certitude de la répétition, que la foi doit surgir ; la transcendance de la foi étant la marque de l'incomplétude essentielle de l'homme immanent.

« Comment cette éthique, que l'on dira peut-être éthique de l'hétéronomie, est-elle l'éthique de l'accomplissement de l'homme ? (...) L'échec de l'éthique de l'immanence et de l'autonomie signifie l'incapacité du sujet à être le principe de son action. Du fait de sa dualité (âme-corps, temps-éternité, fini-infini, possible-nécessaire), l'existant est marqué par une précarité et une faille telles que seul quelqu'un d'autre peut les combler. (...).

L'affirmation selon laquelle la subjectivité est la vérité est à renverser et à dépasser dans celle selon laquelle la subjectivité est la non-vérité.

Si donc l'éthique existentielle est une éthique de la subjectivité, ce n'est pas au sens où le sujet serait auto fondateur, étant un sujet duel, divisé, et plus exactement un sujet faillible ou peccable, toujours sur le point d'être en faute. Ce que le sujet découvre en soi n'est pas une loi mais la division et le conflit, et ce conflit où aucun des éléments ne peut être principe est la manifestation d'une déficience originelle !. André Clair, Existence et éthique, p.99.

Il y a aussi, dans les textes de Jean Wahl regroupés dans *Kierkegaard, l'Un devant l'autre*, un très beau passage, très éclairant où il dit :

« Dès le Concept d'angoisse, Kierkegaard écrit : « L'angoisse est l'instant. Elle est la limite entre l'innocence et le péché. **Et le péché se fait dans l'instant, plus exactement même, il est l'instant en tant que celui-ci se sépare de l'éternité.** » Pour Kierkegaard, l'existence est la plus haute valeur et en même temps elle est péché ; (...)C'est là un des aspects les plus profonds du paradoxe chez Kierkegaard. On pourrait dire de même de la temporalité : **la temporalité est péché** ; et pourtant, c'est elle qui est la source de la dialectique de l'esprit, du pathétique de l'âme, et c'est en elle que se réalise Dieu. » Jean Wahl, *Kierkegaard, L'Un devant l'autre*. p. 56, Hachette Littératures, Paris, 1998.

Autrement dit, le péché, c'est le temps, c'est à dire l'existence en tant qu'elle m'oppose à l'éternité. Seul le salut peut me redonner l'éternité répétitive du temps avant l'instant, avant cet instant fatal où l'homme a choisi, l'homme s'est choisi lui-même, et ce faisant, s'est irréversiblement éloigné de l'éternité. Adam, en choisissant la transgression, a ainsi créé, tout ensemble le temps, le péché, la disjonction et le paradoxe. Parce qu'il est celui qui a voulu, il y a, pour lui, un avant et un après, irréversibles dans leur opposition. Il est coupable, c'est à dire qu'il existe par l'angoisse d'avoir été autre que soi, d'avoir fait de la disjonction l'essence même de son existence.

L'intériorité dont il est question est incommensurable parce qu'elle est absurde, c'est à dire incompréhensible à elle-même, expérience en soi de la disjonction, de l'écartèlement entre l'éternité et l'instant, entre le fini et l'infini, entre le corps et l'âme. Ce n'est plus l'intériorité sûre d'elle-même de l'esthétique. C'est une intériorité sans subjectivité, sans immanence, c'est une intériorité du tout autre.

La foi et l'immédiat

Mais comment, alors que la foi est le retour de l'intériorité, peut-elle être une immédiateté ? Pas au sens de la philosophie hégélienne : chez Hegel, l'immédiat c'est le savoir se donnant absolument à soi même sans aucune relation, y compris à un sujet qui le donnerait, ou se le donnerait. Plus simplement, l'immédiat, c'est aussi l'intuition sensible, en tant que le sujet s'efface devant l'objet tel qu'il est donné. Néanmoins, pour Hegel, l'immédiat n'est qu'une abstraction, parce qu'il apparaît toujours, au bout du compte comme une médiation. Il n'y a pas de donnée qui ne soit posée, en dernière instance par un sujet, par un esprit ou un entendement qui lui donne sa structure et sa vérité.

Ce n'est pas sans une certaine mauvaise foi que Kierkegaard voit en Hegel celui qui rabat la foi sur l'immédiat, et en fait un retour à l'Esthétique. Pour Hegel, la foi est une immédiateté non encore consciente de la médiation. Mais peu importe : l'auteur de *Crainte et tremblement* veut surtout, par le biais de la remarque sur Hegel, discerner deux immédiatetés, tel qu'il le dit dans le texte :

« Car la foi n'est pas la première immédiateté, mais une immédiateté ultérieure. La première immédiateté est le domaine esthétique et ici la philosophie hégélienne peut avoir raison. Mais la foi n'appartient pas au domaine esthétique, ou alors il n'y a pas de foi, parce qu'alors elle a toujours été. » Crainte et tremblement, page 188

Pour comprendre ce texte, la foi comme *immédiateté ultérieure*, comme immédiateté non-esthétique, il faut peut être partir de la fin : Kierkegaard dit qu'il est incompatible avec la foi d'avoir toujours été. Ce qui a un double sens : d'abord de rabattre la foi sur l'empirisme des croyances, ce qui aurait pour effet de ramener la foi à un fait culturel, à une immanence historique. Ensuite, de montrer que la foi ne peut pas être le produit d'une tradition, d'une histoire, d'un patrimoine, mais que la foi est un pur présent, une pure contemporanéité, incommensurable avec toutes les raisons terrestres.

Rapportée à l'existence concrète de l'homme, la foi est absurde et incompréhensible. **Elle est, ni plus ni moins la limite de l'immanence.** Comment, dès lors définir la foi ? infini, présent, absurde, absolu, autre. Le texte l'exprime dans une formule qui paraît d'abord énigmatique :

La foi est précédée d'un mouvement de l'infini. C'est alors seulement qu'elle paraît, nec inopinate, en vertu de l'absurde. Je peux le comprendre sans pour cela comprendre que j'ai la foi. Si elle n'est pas autre chose que ce que la philosophie la dit être, déjà Socrate est allé plus loin, beaucoup plus loin, alors qu'au contraire, il n'y est pas parvenu. Il a fait le mouvement de l'infini du point de vue intellectuel. Son ignorance n'est autre chose que sa résignation infinie. Cette tâche est déjà suffisante pour les forces humaines, bien qu'on la dédaigne aujourd'hui. Mais il faut d'abord l'avoir accomplie, **il faut que l'individu se soit épuisé dans l'infini, pour qu'il en soit au point où la foi peut surgir** », Crainte et Tremblement, p.110

Ce que Kierkegaard veut ici nous montrer, c'est que la foi est une catégorie du désespoir, ou, si l'on préfère résulte d'un désespoir infini.

Il faut avoir désespéré infiniment pour en arriver à la foi. Il faut avoir désespéré de soi dans l'immanence. Désespérer de soi, c'est non seulement découvrir que la sensibilité n'apporte rien, mais aussi que la religion terrestre, ou que l'éthique sont des étapes de vie qui ne permettent aucune synthèse, et partant aucune vérité.

« Si tout me réussissait parce que je suis en relation avec Dieu, je n'aurais pas besoin d'esprit pour me donner confiance » or la croyance est esprit, est relation spirituelle » (E. P. 1852, p. 214, cité Ruttenbeck, p. 216).

La subjectivité est non-vérité, et cette conscience de l'ignorance absolue, telle qu'elle est en soi est le premier désespoir de la vérité. D'où la curieuse allusion à Socrate, tel qu'il paraît un modèle du mouvement infini du désespoir. Ce n'est évidemment pas le Socrate philosophe dont il est question ici, mais le Socrate en tant qu'individu qui vit son individualité comme séparée du vrai. Il y a une vérité de Socrate en tant qu'il fait exister le savoir comme rapport de l'individu au savoir. Et précisément, ce rapport de l'individu au savoir est une ignorance, il est savoir du non-savoir. Ainsi Socrate est-il, d'une certaine façon, sur le chemin de la foi contre la philosophie, parce qu'il renonce à savoir, au pluriel parce qu'il renonce, mais infiniment à être le savoir. La foi dit donc d'abord : la vérité n'est pas dans le moi, ni dans le sujet, mais dans l'Autre. Mais comme cette résignation est infinie, l'Autre auquel nous devons faire confiance, est Dieu, le tout Autre, l'autre absolu. Ainsi, Dieu est-il le vrai, mais en tant qu'il est incompréhensible, en tant que l'homme en est séparé, en tant qu'il se vit sur le mode de l'ignorance essentielle. Il y a ainsi une continuité entre l'ignorance socratique et le paradoxe chrétien. C'est aussi pourquoi Jean Wahl va dire que l'immédiateté seconde de la foi est une immédiateté après réflexion, après le parcours qui consiste à prendre conscience de soi comme séparé de la vérité. La réflexion mène à la foi, parce que la réflexion est la découverte, au cœur même de la pensée, du paradoxe.

La foi comme désespoir de la raison

La foi est aussi le désespoir de la raison. Il est nécessaire de croire, parce qu'il est absurde de croire. Pourtant, à l'opposition classique entre la foi et le savoir, Kierkegaard oppose un paradoxe. La foi n'est pas une autre manière de savoir, un rapport non démontré au savoir, sur le monde de l'intuition naturelle ou de l'évidence. La foi n'est pas une croyance qui se substituerait aux défauts du savoir. En réalité, la foi reste paradoxe, c'est à dire qu'elle reste paradoxale, absurde, incompréhensible, scandale de la raison. La foi ne résout pas l'incertitude. Ainsi en est-il du paradoxe de la foi en Jésus Christ. Le Christ est le désespoir de la raison : puisqu'il est à la fois dieu et homme, dans le temps et éternel. Le Christ est la limite de la raison. Mais la foi ne répond pas aux

questions de la raison par une certitude seconde ; la foi n'est pas une nouvelle synthèse, ou bien la synthèse finale. La foi reste, profondément, incertitude, crainte et tremblement, **elle reste un risque absolu**.

« Il faut se sentir au-dessus de dix mille brasses d'eau et pourtant croire. L'existant maintiendra de toute l'énergie de son intériorité passionnée l'incertitude objective, afin que la croyance soit » (VI, pp. 276, 278). Miettes Philosophiques [Edition allemande, traduction Schempf]

« Sans risque, pas de croyance, et plus il y a de risque, plus il y a de croyance » (VI, p. 278). Ibidem.

Il n'y a rien qui me permette de déduire la foi, ni de la justifier, ni de la penser. Les théologiens et les philosophes, en voulant justifier la foi, la détruisent, parce qu'ils laissent entendre qu'il pourrait y avoir des « raisons de croire », de laisser la raison pour « faire place à la croyance ». La foi n'est pas une pensée, mais une passion, ou plutôt la pensée en tant que passion, c'est à dire pensée de l'épreuve, de la douleur, de la disjonction, de la séparation d'avec le vrai. La foi est désespoir infini, et le vrai m'est à jamais inaccessible, même dans la foi. Je n'ai pas même la certitude d'avoir la foi. Et c'est précisément cette incertitude, ce risque absolu dont nous allons voir qu'il donne tout le sens de l'acte individuel de la foi.

On a pourtant encore du mal à saisir pourquoi la foi est une immédieté, fut-elle seconde, si elle est ignorance, paradoxe et incertitude. Comment peut-il y avoir une immédieté de la foi dans la non-vérité même. Comment peut-on concevoir une immédieté sans intuition ?

La foi n'est pas un don

Avec le troisième paragraphe, nous entrons dans le passage le plus authentiquement novateur de Kierkegaard, qui, singulièrement, va le rapprocher de la question philosophique.

Il faut prendre toute la mesure de l'affirmation selon laquelle la foi est paradoxe. C'est une manière de contester tous les discours apologétiques, du moins ceux qui donnent à la foi une dimension de révélation. En fait, la foi n'est pas un don de vérité, ni une certitude venue du dehors. Elle n'est pas le retour à la sereine participation de l'univers. Elle n'est pas le repos final dans le même. La foi vise donc le même et le savoir, mais en tant que mouvement d'un existant ; elle est disjonction et risque, elle est essentiellement souffrance, c'est à dire qu'elle engage absolument l'individu dans une situation de contemporanéité.

En fait, si la foi est une immédieté sans intuition, c'est parce qu'elle est un choix, mais un choix qui n'est pas moral. La foi est l'engagement entier de l'individu, en tant qu'individu dans la foi. **Cela signifie d'abord la solitude absolue du croyant**. Abraham est un chevalier et la foi, tel qu'il ne peut être compris de personne. Il ne peut pas même parler, ni à Sarah, ni à la servante, pas même à Isaac. Car parler est encore être dans la généralité, c'est rapporter le choix que je fais à des raisons humaines, générales, historiques et sociales. Abraham est seul parce qu'il croit ce que personne d'autre que lui ne peut croire. Abraham est séparé du général, c'est à dire séparé des hommes. Il ne trouve, contrairement à Agamemnon, aucun soutien dans le général.

« La foi ne peut jamais s'émanciper du moi, l'effort de la science consiste à faire disparaître le moi dans son objet, celui de la croyance à le conserver avec et dans son objet » [Journal, III, 89 A 216, édition allemande, traduction Schempf, Berlin, 1840] ».

Ensuite, il ne croit pas à Dieu comme à une généralité. Dieu n'est pas l'éclaircissement du monde. Dieu n'est pas la puissance générale de la nature. Dieu est cru comme une personne existante. Croire en Dieu, c'est croire en un individu, mais un individu absolu.

« Ce qu'il faut dire ensuite, c'est que le christianisme est relation d'individualité à individualité, d'existence à existence ». (E. R., 1854, p. 96 ; Ruttenbeck, p. 219).

Ce qui signifie d'abord que l'autre, Dieu, n'est pas mon semblable en tant qu'il est un individu, mais qu'il est tout autre, il est l'absolument autre. La foi, c'est croire l'autre absolument, c'est à dire le mettre absolument au-dessus de moi. La foi, c'est de croire que le moi doit être absolument abandonné comme source du vrai, mais que c'est en même temps un choix que l'individu doit faire comme individu. Il croit, veut dire « il le croit ». Mais croire est une décision parfaitement asymétrique. Il n'y a aucune commensurabilité entre Dieu et Abraham. Abraham croit, et c'est absurde, c'est à dire qu'il croit un autre qui lui reste absolument autre, un autre qui ne peut être cru que comme individu. Abraham croit en Dieu, ce qui veut dire qu'il ne peut pas le comprendre. Comprendre, c'est prendre avec soi, en soi, ramener à l'unicité du même. Dieu est le tout autre, c'est l'existence en tant qu'elle est confrontée à la limite de toute reconnaissance. C'est ce que veut dire Kierkegaard lorsqu'il dit que dans la foi « L'individu se rapporte comme tel absolument à l'absolu ». Il y a dans cette formule quelque chose de très contradictoire – paradoxal en fait. Comment, un rapport peut-il être un rapport

absolu ? Je ne peux me rapporter absolument à l'absolu que si l'absolu n'est pas le général, s'il n'est pas l'être, mais s'il est un existant. L'existence est un rapport de singularité à singularité, c'est, au sens propre, un rapport absolu à l'absolu. Mais on ne peut saisir ce paradoxe, que si l'on comprend que le rapport n'est pas la relation, mais la distance, n'est pas l'assimilation mais la disjonction, n'est pas le savoir, mais la passion. La foi, au fond, c'est le savoir en tant qu'il est rapporté à l'existence, c'est à dire à la différence absolue. Plus tard, *dans les écrits sur l'Amour*, Kierkegaard identifiera ce rapport absolu à l'absolu de deux individualités singulières – irréductibles l'une à l'autre-, comme amour. L'amour de Dieu est l'amour. Dans l'amour, l'autre est absolument pour moi, il est celui que je choisis absolument, celui que je reconnais comme une « différence absolue » que je choisis.

Jean Wahl dit fortement : « le croyant c'est celui qui est infiniment intéressé à la réalité d'un autre ».Ibidem

Ainsi, l'immédiateté ultérieure de la foi n'est pas sentiment, mais choix et amour, c'est à dire passion et souffrance, devoir absolu à l'égard de l'absolu. L'amour est le rapport au non-homogène. L'adhésion à ce qui « sans rapport » avec tout ce qui peut-être connu. L'amour de dieu, c'est la reconnaissance de l'existence comme paradoxe.

Troisième partie De l'immédiateté ultérieure à L'éthique ultérieure. Abraham et Isaac

Chez Kierkegaard, cette reconnaissance de l'Inconnaissable, de l'Incompréhensible, cette résistance absolue de Dieu à ce que je suis produit la foi, et est en même temps un choix et un acte libre. C'est en ce sens que la morale va être suspendue, mais surtout repensée. Il y a suspension de l'éthique et non négation.

La suspension théologique de l'Éthique

Du point de vue de la morale de l'immanence, Abraham est un être anormal, immoral, puisqu'il est celui qui doit tuer son fils. Abraham tue son semblable, il renonce à la répétition de soi dans le même. Pourtant, il a infiniment attendu ce fils de la foi. Il a attendu au-delà de l'absurde, il a attendu ce qui ne pouvait plus, du point de vue du monde, venir. Mais ce fils est celui qu'on lui réclame, que Dieu réclame à nouveau absolument.

Suprême égoïsme

Vu du point de vue du monde, c'est à dire de l'immanence, c'est un retour, pour Abraham, à l'immédiateté du moi, un « suprême égoïsme ». Mais cette vision du moi comme égoïsme, cette condamnation d'Abraham est le produit d'une conception qui confond la foi et le premier immédiat. Abraham est bien dans une immédiateté, puisqu'il est celui à qui, absolument, on demande son fils. Il est seul et ne peut se rapporter à aucune instance humaine pour justifier son acte. Abraham n'a que lui-même pour choisir ; c'est à dire qu'il n'a que la foi.

Mais ce n'est pas le moi qu'il choisit, et cela fait toute la différence. Dans la généralité morale, je me choisis moi comme relation aux autres, je me répète et me redouble. La loi est ce qui me redonne mon moi par l'autonomie. La foi substitue à la généralité l'altérité. Je ne peux pas me choisir, mais seulement l'autre, et l'autre que je choisis, ne peut être que dieu, car seul dieu est absolument autre, il est le tout autre. Le choix est alors vraiment un choix. Dans la morale, je me répète, c'est à dire que je me choisis moi en même temps que l'autre, je ne deviens pas entièrement. Dans la foi, je choisis le tout autre, c'est à dire que je choisis absolument. Abraham n'accomplit pas le crime pour l'amour de soi, ce qui serait démoniaque, mais dans l'amour de dieu, qui est précisément l'abandon absolu de soi.

Abraham sans médiation

Abraham est donc bien dans l'immédiat au sens où il ne peut être compris dans aucune généralité. Il n'est pas lui-même médiatement par le biais des autres, ou de la loi, il est absolument lui-même. Mais cette immédiateté est aussi « terrifiante ». Car Abraham n'a rien, autour de lui pour le convaincre, lui faire savoir que l'absurde va se produire. Il croit, c'est à dire qu'il choisit absolument. Dans cet instant, paradoxalement, l'éternité est en jeu. Il choisit dans l'instant, c'est à dire dans la scission, dans la rupture ; il délaisse toute l'immanence, il laisse tout le passé hors de son choix. Son choix est absolument contingent, eu égard au monde, tout en étant absolument contemporain. Il est résignation infinie face à tout ce qui est au monde.

C'est en cela que son choix est aussi angoisse : il ne sait pas s'il va survivre, il ne sait pas ce qu'il est, ce qu'il a été et ce qu'il sera. Il est livré au paradoxe suprême, d'accomplir l'absolu alors même qu'il est absent, alors même qu'il est l'absolument autre. Il choisit l'absolu alors même que rien d'absolu n'est donné comme objet. En choisissant l'absolu qui l'absence même d'objet, il se fait être lui-même un absolu, mais sans vérité, une foi.

Autrement dit, l'acte d'Abraham est la manifestation que la liberté d'une existence est sans médiation, sans fondement, sans relation, et qu'elle ne peut en même temps pas s'atteindre soi, mais seulement toujours l'absolument autre.

Exister, c'est vivre le sacrifice de soi face au tout autre. Abraham ne sacrifie pas son fils, mais lui-même, parce qu'il a su désespérer infiniment de son immanence.

L'éthique ultérieure.

On remarque que Kierkegaard a soin de montrer que la foi n'abolit pas la morale, mais la fonde autrement.

« Toutefois, il ne s'agit pas de là que la morale doive être abolie, mais elle reçoit une toute autre expression, celle du paradoxe, de sorte que, par exemple, l'amour envers Dieu peut amener le chevalier de la foi à donner à son amour envers le prochain l'expression contraire de ce qui, au point de vue moral, est le devoir. »

Ce n'est donc pas sur une anti-morale que Kierkegaard va déboucher, car alors il ferait sombrer l'homme dans le démoniaque— et il y des apparences communes entre Abraham et le démoniaque-. Mais sur une morale de l'hétéronomie. C'est à dire que le général, la loi ne sont pas niés, mais posés comme dérivant d'abord de l'absolu.

Ainsi, pour que la morale soit possible pour un existant, pour qu'elle ne soit pas la simple reconnaissance de l'autre comme semblable, pour qu'elle ne soit pas la tribulation et l'errance dans la contingence, il faut que la loi elle-même soit fondée sur un absolu. Le devoir ne devient véritablement une obligation pour un individu que parce qu'il se pense comme Individu face à l'absolu. Si le devoir n'est que le produit de la médiation dans le général, si l'individu dissout son individualité dans le respect extérieur de la loi, qu'est ce qui l'empêche que ses actes soient seulement extérieurement conformes à la loi, et qu'il ne s'engage que relativement dans la morale ?

Pour que la morale soit une vraie décision libre, elle se doit d'être aussi immédiateté, c'est à dire qu'elle doit être, non la reproduction du moi dans la médiation de la loi, mais l'abandon du moi par l'acte de l'individu lui-même. Pour que la morale soit fondée, il faut que la loi soit elle-même fondée sur un absolu, c'est à dire qu'elle doit être le commandement absurde d'un existant à un autre existant.

Ainsi passons-nous d'une éthique de la subjectivité à une éthique existentielle, c'est à dire à une éthique de l'engagement absolu.

La répétition religieuse

Abraham, à l'issue du sacrifice, retrouve son fils et toute la génération des hommes. Il entre bien, à son tour dans une répétition. Mais cette répétition est plutôt une reprise. Il se retrouve soi et toute sa génération. Mais en réalité, c'est une répétition toute autre que la répétition éthique, c'est la reprise religieuse. Abraham se retrouve comme profondément transformé : il est devenu lui-même paradoxe : il est l'homme, mais son acte est éternel et a sauvé les hommes éternellement. Il a tué son fils et l'a sauvé.

Il a donné à l'existence, dans sa disjonction, dans son individualité, dans son immédiateté, sa place face à l'absolu. C'est dire qu'il a rendu possible, non pas seulement la foi, mais aussi la morale comme acte et choix, et qu'il donne espoir aux autres dans le moment même du désespoir.

CONCLUSION

Cela ne signifie pourtant pas qu'Abraham ait aidé les autres hommes. Abraham ne peut aider personne et personne n'est sauvé par son geste.

« Un chevalier de la foi ne peut absolument pas en secourir un autre. Ou bien l'individu devient le chevalier de la foi en de chargeant lui-même du paradoxe, ou bien il ne le devient jamais » *Crainte et tremblement*, page 113

Au contraire, ce qu'Abraham montre, c'est que chaque homme doit faire le chemin du désespoir, que l'existence est l'épreuve d'être absolument un singulier, sans le secours d'une généralité. Au moment d'agir, l'homme est confronté au paradoxe d'Abraham : comment être absolu au cœur du singulier. Comment être sans être relativement ?

Comment devenir alors qu'il y a le paradoxe ? Comment choisir, alors qu'il n'y a pas d'indifférence pour l'homme singulier ? Comment être un singulier sans choisir la subjectivité ? Comment être un sens alors que le singulier est absolument contingent ?

Ainsi ne devons-nous pas dire que Kierkegaard nous livre seulement une pensée religieuse de la foi. Mais il nous donne à comprendre une pensée de l'existence, une philosophie de l'existence, en tant qu'elle ne peut nullement se penser par concept ni synthèse. Penser l'existence suppose de repenser la pensée, et de lui donner la forme de la passion, du paradoxe, de *l'autrement qu'être*. En ce sens, la foi est peut être l'instant où l'existence est au plus prêt de sa vérité, c'est à dire aussi de sa non-identité.

«L'objet de la foi est donc la réalité du dieu au sens d'existence. Mais exister signifie d'abord et avant tout être un [être] singulier, et c'est pourquoi la pensée doit faire abstraction de l'existence, parce que le singulier ne se laisse pas penser mais seulement le général. L'objet de la foi est ainsi la réalité du dieu dans l'existence, c'est-à-dire comme un [être] singulier, c'est-à-dire que le dieu a existé de fait comme un homme singulier » Post-Scriptum, édition allemande, cité par Jean Wahl.

Jésus Christ est la figure de l'existence, en tant qu'elle ne se résout pas dans les raisons du même, en tant qu'exister, c'est résister à toute médiation, en tant qu'exister est, au fond, incompréhensible. Ainsi le christ est-il le mystère suprême, rencontre incompréhensible de l'éternel et du temps, de la finitude et de l'infini. Et ce mystère est ce qui donne à l'existence la possibilité, au cœur même de sa limitation d'être un sens, de faire sens pour soi et pour tous.

Philippe Touchet
Professeur de philosophie associé à l'IUFM de Versailles