

Devenir l'Individu : l'anthropologie théanthropique de Søren Kierkegaard

(ce texte est la transposition d'une conférence faite à Montréal, le 18 mars 2016)

Introduction aporétique

Quand mon bon ami Benoit m'a demandé si je voulais faire un exposé sur l'anthropologie de Kierkegaard, j'ai accepté sans trop d'hésitations. J'ai même trouvé que c'était une bonne idée. Pauvre fou! Comme le faisait dire Tolkien à l'un de ses personnages. De toute évidence, mon enthousiasme était plus nostalgique que réaliste. J'avais en effet oublié toutes ces années de dur labeur à me torturer l'esprit à propos de l'œuvre de celui que je considérais pourtant comme mon maître. J'ai en effet passé près de 10 ans auprès de lui, en concubinage quasi exclusif, j'ai même eu la folle idée d'apprendre sa langue, le danois, de faire un séjour en terre scandinave, en allant vivre un mois dans son Copenhague natal, mais au bout du compte, je le sais aujourd'hui, rien n'y fait : lire Kierkegaard est semblable à un pèlerinage, on s'y forme au gré de la route, mais on ne s'y arrête jamais; son œuvre édifie en vérité, mais c'est au prix de ne jamais pouvoir y habiter. Lire Kierkegaard c'est se soumettre à ce qu'il y a de plus exigeant dans la vie : répondre, répondre de soi, ne pas seulement être, mais exister, exister en vérité – comme il le dira lui-même d'ailleurs. Son œuvre, car c'est bien d'une œuvre dont il est l'auteur, est passage vers un ailleurs, même si cet ailleurs, pour cet amoureux des paradoxes, n'est jamais qu'en soi. Dire quelque chose de cet ailleurs qui est en soi, c'est en quelque sorte l'ambition que je me donne dans cet exposé, exposé vous l'aurez compris, qui nécessitera quelques préambules.

Le premier, très court, pour la petite histoire. Kierkegaard est né en 1813, est mort en 1855. Il aurait pu être professeur, il aurait pu se marier, il aurait pu être pasteur, mais il n'a rien fait de tout cela. Il a plutôt choisi —même si le mot n'est probablement pas juste— d'écrire, d'être l'auteur d'une œuvre. Il n'a par ailleurs revendiqué aucun titre, à part ironiquement celui de poète, poète du religieux, disait-il.

Si j'avais à identifier ce que serait mon point départ pour exposer l'anthropologie de Kierkegaard, je dirais tout bonnement qu'il n'y a pas qu'une anthropologie chez Kierkegaard. Je m'explique. On me demande parfois ce qu'il faut lire si l'on veut s'introduire à Kierkegaard. La réponse est simple : tout. Idéalement, même son journal —qui fait une vingtaine de tomes faut-il le préciser—, journal qui est certes tout aussi éclairant, ou déroutant selon, que l'ensemble de l'œuvre. Un commentateur que j'aime beaucoup disait que l'œuvre de Kierkegaard « peut même devenir particulièrement séduisante pourvu qu'on sache d'abord se laisser porter par le rythme kierkegaardien et jusqu'à s'approcher au maximum de l'idéal qui serait de lire l'œuvre entière, tout d'une traite, comme on écouterait une symphonie, en étant plus attentif à son **tempo** qu'au relevé systématique des thèmes particuliers »¹. Heureusement, son œuvre n'est pas aussi imposante que celle d'un Augustin ou d'un Thomas d'Aquin, mais c'est aussi que Kierkegaard a rédigé la totalité de son œuvre entre 1842 et 1855. On pourrait même aller jusqu'à dire que Kierkegaard n'a fait qu'une seule chose de sa vie: écrire. D'ailleurs, encore pour la petite histoire, quelques jours après avoir terminé son dernier ouvrage, un pamphlet rédigé contre l'église de son temps, qu'il accusait de banaliser et de dénaturer la foi chrétienne, on dit qu'il s'écroula mystérieusement dans la rue et mourut quelques jours plus tard de cause inconnue. Après sa mort, plusieurs spécialistes ont tenté, à partir de l'œuvre publiée et de son journal, de reconstruire quelque chose comme « le vrai visage de Kierkegaard »² pour employer les mots d'un commentateur que j'aime moins, mais il faut savoir que Kierkegaard écrivait déjà dans les dernières pages de son journal à quel point il était saisi d'épouvante à la seule pensée « qu'après sa mort des professeurs exposeraient sa philosophie comme un système achevé d'idées réparties en sections, chapitres, paragraphes et que les amateurs de constructions philosophiques intéressantes goûteraient des jouissances intellectuelles en suivant le développement de sa pensée »³. Ce n'est pas pour rien qu'à la toute fin d'un de ses plus grand ouvrage, il dit « Et Dieu veuille que nul dialecticien de pacotille ne s'attaque à ce travail, mais le laisse tel quel »⁴. Pour ma part, j'essaie de ne pas être ce dialecticien de pacotille et c'est pourquoi je crois qu'il est plus approprié d'approcher ce monument avec

¹ Vergote, Henri-Bernard, « Lire Kierkegaard » in *Obliques*, Editions Borderie, 1981, p.14.

² Titre de l'ouvrage de Pierre Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Éditions Beauchesne, Paris 1948.

³ Chestov, Leon, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Éditions Vrin, Paris, 1998. P.37.

⁴ Kierkegaard, S., *Œuvres complètes*, Tome 11, Éditions de l'Orante, Paris, p. 306.

une grande humilité, de simplement tendre l'oreille, et de rester attentif à la cohérence de l'œuvre, à ce qu'elle nous donne à entendre, par delà toutes les voix qui s'y font entendre. Car à trop vouloir y lire ce qu'on veut bien y trouver soi-même — de ce point de vue, Kierkegaard et Nietzsche tous deux n'ont pas été épargnés—, notre humaine résistance à l'unité de l'œuvre s'apparente sans doute plus à « la haine du principe monarchique (qui) est aujourd'hui si forte que l'on voudrait faire chanter à quatre voix les partis du solo »⁵. Autrement dit, je ne prétendrai pas vous livrer dans cet exposé quelque chose comme l'anthropologie de Kierkegaard, mais par contre j'essaierai de montrer en quoi cette grande œuvre jette les bases d'une réflexion anthropologique inédite dans l'histoire de la pensée. Pour le dire autrement, la thèse que je défendrai au sujet de l'œuvre kierkegaardienne est qu'elle constitue une méthode anthropologique, c'est-à-dire non pas un discours sur l'homme, mais l'élaboration d'une série de moyens —de « comment » dira Kierkegaard— pour parler de l'homme à l'homme. Cette méthode appelle des procédés littéraires très particuliers, voire même étrange au sein d'œuvre dite philosophique; mais c'est que pour Kierkegaard l'existence de l'homme, le sérieux suprême, n'est pas d'abord l'objet d'un discours, mais le lieu d'une réalisation, d'une reprise —pour reprendre le titre d'un de ces ouvrages. Or tous les hommes sont appelés à se réaliser dans l'existence, pas seulement les penseurs ou les philosophes, c'est pourquoi réfléchir à la manière dont on communique cette existence —au comment— est sans doute une des plus grandes contributions non pas philosophique, mais bien humaine de Kierkegaard. Aussi ironique que cela puisse paraître, son œuvre parle bien au-delà de ce qu'il dit lui-même et de ce qu'il fait dire à ses pseudonymes; par conséquent, mon modeste but est de tenter de vous faire entendre différentes résonances pseudonymiques autour d'une idée récurrente et certainement maîtresse dans l'œuvre: la notion d'Individu, plus particulièrement ce que cela signifie que devenir un Individu.

Mon exposé sera divisé en trois parties. Une première partie où j'exposerai brièvement les grandes lignes de cette méthode anthropologique, pour ensuite aller du côté du pseudonyme le plus « philosophe » de Kierkegaard, un certain Johannes Climacus, pour

⁵ Papirer de Kierkegaard cité par H.-B. Vergote, dans *Sens et répétition*, Éditions du Cerf, Paris, 1982, p.69.

ensuite terminer par un ouvrage exceptionnel, rédigé par un pseudonyme non moins énigmatique dénommé Anti-Climacus.

Méthode et méthodologie anthropologique : pseudonymie, communication indirecte et édification

Quiconque cherche à s'initier à l'œuvre de Kierkegaard doit d'abord comprendre intimement le sens de cette question qui constitue le cœur de toute l'œuvre kierkegaardienne : qu'est-ce que devenir soi, ou plutôt comment devenir soi? Kierkegaard dira dans sa langue maternelle « den enkelte », c'est-à-dire l'Individu, « devenir un Individu », qu'on traduit aussi parfois par « le singulier ». Comme le dira un grand ami à moi, « la forme la plus haute de l'existence est, pour un être, l'affirmation de sa singularité »⁶. C'est en effet à cette idée que renvoie Kierkegaard dans la note 2 que l'on retrouve à la fin d'un ouvrage fort éclairant qui s'intitule « point de vue explicatif sur mon œuvre d'écrivain ». Je vous lis quelques passages de cette note intitulée « un mot sur mon œuvre d'écrivain envisagée par rapport à l'Individu »:

« Si cette question de l' « Individu » était pour moi une futilité, je pourrais la laisser tomber[...]mais ce n'est en rien le cas; pour moi comme penseur et non personnellement, cette question de l'Individu est décisive entre toutes. Il ne reste donc, pour supprimer le désaccord, qu'une seule possibilité : il me faudrait réussir à montrer avec évidence à un chacun qu'il ne s'agit en rien d'une bagatelle[...]L'on n'obtient ce résultat ni en publiant dix volumes sur la doctrine de l'Individu ni en donnant dix conférences sur ce thème, mais de nos jours uniquement en attirant le rire sur quelqu'un, en mettant les gens un peu en colère, enfin en les amenant à reprocher par une raillerie continuelle précisément ce que l'on veut souligner et porter si possible à la connaissance de tous[...]Mais quiconque doit exercer quelque action doit aussi connaître son temps — et avoir le courage de se risquer dans le danger en recourant au moyen le plus sûr. J'y ai recouru en maintenant sans cesse la dialectique de l'Individu dans l'ambiguïté de son double mouvement. Chacun de mes ouvrages pseudonymes présente d'une manière ou d'une autre cette question de l'Individu; mais on y trouve surtout l'Individu sur le plan esthétique[...] Chacun de mes ouvrages édifiants présente aussi le plus officiellement possible, cette question de l'Individu, mais il y est ce que tout homme est ou peut être...Mais ce double caractère constitue justement la dialectique de l'Individu. L'Individu peut désigner l'homme unique entre tous, et aussi un chacun, tout le monde[...] L'orgueil qu'implique la

⁶ Dommenge, Thomas, *Propositions pour une dialectique des œuvres et des concepts*. Texte inédit.

première excite certains, l'humilité qu'implique la seconde en effraie d'autres, mais le trouble qu'apporte cette ambigüité pique dialectiquement l'attention; et je l'ai dit, ce double caractère est justement le propre de l'idée d'Individu[...]Pour moi, je ne me donne pas pour l'être, bien que j'aie lutté sans y être encore parvenu, et que je lutte, mais en homme qui n'oublie cependant pas qu'être l'individu au plus haut degré est chose qui dépasse les forces humaines »⁷.

Ainsi va la prémisse de cet exposé : devenir soi est un projet qui dépasse nos propres forces. Notre existence, pour reprendre un autre concept cher à Kierkegaard, est donc au-delà de nous-mêmes, et parler de cette existence ne peut donc se faire sur le mode habituel de la communication directe. C'est en ce sens que toute l'œuvre kierkegaardienne se pense elle-même d'un point de vue pédagogique au sens où il ne s'agit pas de dire à l'homme ce qu'il est mais plutôt de l'accompagner, de lui donner une impression de lui-même afin de le sortir de sa torpeur, c'est-à-dire le faire advenir comme esprit, comme moi —comme nous le dira plus tard certains pseudonymes. Son œuvre n'est donc pas spéculaire mais performative. Et ce qu'elle cherche à accomplir, Kierkegaard le répète souvent, c'est édifier l'homme comme individu, c'est-à-dire lui donner la profondeur nécessaire à l'édification de sa singularité. Parlant de la notion d'édification (en danois *opbygge*), kierkegaard dit :

« Quiconque édifie, construit; mais il ne suffit pas de construire pour édifier. Ainsi l'on ne dit pas qu'un homme édifie une aile à sa demeure, mais qu'il la construit, en l'ajoutant. Le préfixe *op* semble bien désigner l'élévation, la direction vers le haut. Mais la précision est insuffisante. Si un homme élève de dix pieds une maison déjà haute de trente, nous ne disons pas qu'il l'édifie, mais qu'il la surélève d'autant... Il apparait que l'élévation n'est pas l'essentiel. Par contre, si quelqu'un construit une petite maison, même assez basse, mais sur des fondations, nous disons qu'il édifie une habitation. Édifier c'est donc construire en hauteur à partir de fondations. Notre préfixe *op* marque bien l'élévation, mais pour qu'il soit question d'édifier, il faut que la hauteur soit inversement profondeur. »⁸

Et kierkegaard ajoutera un peu plus loin dans cet ouvrage exceptionnel qu'est « Les œuvres de l'amour » qu'au sens spirituel, « l'édification est le privilège de l'amour »⁹.

⁷ Kierkegaard, S., *Œuvres complètes*, Tome 16, Éditions de l'Orante, Paris, p. 90-91.

⁸ Kierkegaard, S., *Œuvres complètes*, Volume 14, Éditions de l'Orante, Paris, p. 195.

⁹ Kierkegaard, S., *Œuvres complètes*, Volume 14, Éditions de l'Orante, Paris, p. 196.

Dans la mesure où une méthode est la mise en œuvre d'une série de moyens dans le but de parvenir à une fin, le penseur Kierkegaard parcourra rapidement le trajet de la méthode à la méthodologie. En effet, si l'objet de la méthode kierkegaardienne est bel et bien l'édification de l'individu et le fondement avoué de cette méthode nul autre que l'amour, la mise en œuvre de cette méthode présuppose dès lors toute une réflexion sur l'esprit du temps, sur la communication et sur le rapport entre savoir et pensée.

Kierkegaard sera certes l'un des critiques les plus virulents de l'impérialisme du savoir, de la science de ceux qu'il appelait « les brigands semi-cultivés », c'est-à-dire de ceux qui entendent donner à l'homme un savoir définitif, voire même scientifique, sur ce qu'ils sont. Kierkegaard dira : « Ce que les philosophes disent de la réalité est souvent aussi décevant que l'affiche qu'on a pu voir chez un marchand de bric-à-brac: «ici on repasse». Apporte-t-on son linge à repasser, on est dupé: C'est l'enseigne qui est à vendre. »¹⁰

La clairvoyance de Kierkegaard lui fera réaliser à quel point ce savoir est inhabitable et qu'il sert essentiellement à alimenter le discours des marchands de désespoir qui nourrissent en nous l'espoir de trouver un sens à la hauteur de notre désespoir d'en trouver un. Cet espoir nouveau, cet engouement pour l'objectivité du savoir scientifique, de la communication tout azimut, kierkegaard les identifiera comme symptôme d'un nouveau mal, le mal du siècle dira-t-il, à savoir ce qu'il appelle le nivèlement. Le savoir comme produit de la pensée est devenu la nouvelle planche de salut, mais ce savoir, comme le diront certains philosophes au 20^{ème} siècle n'est pas autre chose que réification, faisant de l'homme rien de plus qu'un concept dont on confond la réalité avec le mot. Or l'existence n'est pas une chose et l'Individu ne peut être l'objet d'une réification savante et objectivante, car comme le fera d'ailleurs remarquer un siècle plus tard CS Lewis dans son ouvrage « L'abolition de l'homme » :

« Tout l'intérêt qu'il y a à percer quelque chose à jour consiste à voir quelque chose à travers. Il est bon que les vitres soient transparentes, parce que la rue ou le jardin que l'on voit à travers elles sont opaques. Que diriez-vous si vous pouviez voir aussi à travers le jardin ou la rue? Il n'y a aucun intérêt à percer à jour les premiers Principes. Si l'on parvient à voir à travers tout, alors tout est transparent.

¹⁰ Kierkegaard, S., *Œuvres complètes*, Tome 3 (*Diapsalmata*), Éditions de l'Orante, Paris.

Mais un monde totalement transparent est un monde invisible. Percer à jour, c'est ne plus rien voir du tout. »¹¹

C'est en ce sens que toute l'œuvre de Kierkegaard réfléchit à la manière dont on peut parler de l'homme à l'homme sans tomber dans les raccourcis idéologiques et scientistes d'une pensée réifiante et oublieuse de notre singularité. C'est aussi pourquoi cette question, ce que signifie devenir soi, n'est pas exclusivement à l'usage des philosophes ou des experts, elle est la question que chaque être humain pose ou du moins la question à laquelle chaque être humain répond. En effet, la particularité de cette question c'est que tous doivent y répondre, consciemment ou non, par le style de vie qu'ils choisissent. Les différentes sphères d'existence que Kierkegaard mettra en lumière dans ses « romans philosophiques » écrits sous la plume de pseudonymes, ont précisément pour but de faire parler ces existants, de les faire s'expliquer avec eux-mêmes. À leur sujet, Kierkegaard dira d'ailleurs :

« Ainsi les ouvrages pseudonymes ne contiennent pas un seul mot de moi; je n'ai aucune opinion à leur sujet sinon comme tiers, aucun savoir de leur signification sinon comme lecteur, et pas le moindre rapport privé avec eux, comme il est d'ailleurs impossible d'en avoir avec une communication doublement réfléchie. »¹²

Kierkegaard n'expose donc pas à la manière traditionnelle de la philosophie une théorie anthropologique, il met en œuvre une méthode pédagogico-anthropologique, fondée sur ce qu'il appelle la communication indirecte, à travers laquelle il montre en quoi l'angoisse, la crainte, le désespoir, la mélancolie, comme la foi, l'amour et l'espérance sont les lieux d'authentification de notre existence. La difficulté inhérente à ce projet, à savoir la communication de la vérité de notre existence, est précisément qu'elle se joue dans le secret de l'intériorité.

Ainsi, Kierkegaard dira que l'homme avant d'apprendre à se connaître doit d'abord se choisir, et que même si l'homme est condamné à se choisir, condamner à la liberté de se choisir, que cette liberté n'est pourtant pas transparente. Le secret de l'intériorité est aussi

¹¹ C.S. Lewis, *L'abolition de l'Homme*, Éditions Raphaël, 2000, Paris, p.96.

¹² Kierkegaard, S., *Œuvres complètes*, Tome 11, Éditions de l'Orante, Paris, p.302.

secret pour l'intériorité. En effet, cette liberté ne nous épargne pas des malentendus, bien au contraire elle est justement ce qui fonde ce qui sera en quelque sorte la raison d'être de tous les pseudonymes kierkegaardien, à savoir la difficulté d'être soi, voire même la possibilité d'être autre chose que soi. Si l'homme est contraint de par sa nature, non pas à se connaître, mais à se choisir, c'est donc aussi qu'il peut mal choisir et devenir autre chose que lui-même. Toute l'œuvre pseudonyme et sa contrepartie, c'est-à-dire les discours édifiants et chrétiens de Kierkegaard déploient cette dialectique existentielle arborant de quelle manière l'homme cherchant à devenir lui-même peut se perdre en lui-même lorsqu'il ne cherche qu'en lui-même.

Pour clore ce long préambule nécessaire je crois à la compréhension des enjeux anthropologiques dans l'œuvre de Kierkegaard, je dirais ceci : si j'avais à présenter son œuvre par une image, je vous dirais d'imaginer une pièce de théâtre écrite par Socrate, mise en scène par Don Juan, scénographiée par Faust, et produite par Ahasverus, le juif errant. Et cette pièce mettrait en vedette un seul personnage principal : le Christ. Aussi absurde et disjonctée que pourrait avoir l'air une telle production, c'est pourtant, je crois, la meilleure manière d'aborder son œuvre. Vous comprendrez peut-être mieux pourquoi on peut difficilement repérer dans l'œuvre de Kierkegaard sa vraie pensée au sujet de l'homme, car cela dépend de la personne à qui on s'adresse. Et tout cela n'est pas de l'excentricité mal placée ou une verbomanie délirante mais les conditions de réalisation d'une œuvre si profonde qu'elle peine encore aujourd'hui à ne pas être mal entendue. Il y a quelque chose dans son œuvre qui, de son propre aveu, est incommunicable, incommunicable à ce point qu'il en fit même l'objet d'un ouvrage, ouvrage qu'il nommera « la dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse », —ouvrage qu'il ne complètera finalement jamais, faute de pouvoir communiquer directement ce qui, de son dire, ne se communique qu'indirectement. C'est pourquoi on nage toujours en pleine contradiction à trop vouloir identifier la vraie pensée de Kierkegaard. Comme il le dira lui-même, en parlant de Socrate, c'est un peu comme vouloir « peindre un lutin avec le bonnet qui le rend invisible ».¹³ Ainsi, le mot d'ordre que le fidèle lecteur doit toujours avoir à l'esprit à la lecture de Kierkegaard

¹³ Kierkegaard, S., *Œuvres complètes*, Tome 2, Éditions de l'Orante, Paris, p.10-11.

n'est nul autre que l'ironie, alors que ce que l'on dit n'est pas ce que l'on est et que ce que l'on est n'est pas ce que l'on dit. Nous le verrons plus loin, ce décalage est précisément le point d'ancrage de ce que nous appellerons, à tort ou à raison, l'anthropologie théanthropique.

Vous aurez compris que la question du devenir soi, pour Kierkegaard, n'est pas une question posée dans le désintéressement du penseur objectif, mais la question passionnée de l'homme en proie au tourment se demandant ce qu'il doit être. Pourtant, sa méthode n'est pas non plus un anti-intellectualisme, mais plutôt une transfiguration du travail de la pensée. Mais Kierkegaard est conscient de la frontière perméable qui sépare la pensée subjective de la pensée objective. C'est pourquoi, parce qu'un tel travail intellectuel lui est littéralement impossible, Kierkegaard préférera laisser la parole au plus philosophe de ses pseudonymes, un certain Johannes Climacus. Ce dernier se décrira lui-même comme un humoriste, comme un psychologue expérimental et déclare qu'il n'est pas chrétien mais qu'il s'intéresse intellectuellement au christianisme. Climacus agit en tant qu'observateur désintéressé de l'existant religieux et de l'existant en général ; il s'improvise psychologue expérimental dans le but de sonder les différentes possibilités existentielles sans pourtant se commettre lui-même. L'expression « psychologie expérimentale » employée par Climacus ne renvoie au pas au sens contemporain du terme qui consiste à étudier les comportements humains par le moyen de méthodes objectives et quantitatives ; Climacus se réclame de la psychologie en ce sens qu'il explore le domaine de la subjectivité humaine. C'est d'ailleurs le point sur lequel il insistera : que la philosophie de son temps, influencée principalement par Hegel, a oublié ce qu'il en est d'exister, qu'elle a obnubilé l'intériorité et la subjectivité humaine. De son point de vue, devenir un individu ce n'est pas se demander ce qu'est un homme ni même qui je suis. C'est entrer dans les profondeurs du « comment » qui appellent en moi un redoublement —une reprise dira ailleurs Kierkegaard— et non pas seulement une représentation. Autrement dit, Climacus défendra l'idée selon laquelle il ne s'agit pas pour l'homme de connaître la vérité, mais d'être la vérité, le « ce que » de la vérité, son objet, étant secondaire par rapport au « comment ». Pour ce faire, Climacus rédigera deux ouvrages dans lesquels il entend posé ce qu'il appelle le problème du devenir chrétien. Son deuxième ouvrage, le plus important, et aussi son plus imposant, porte un titre qui fera

honneur à son humour : le *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*.

Pensée et existence

La majorité des commentateurs voient souvent en Kierkegaard le précurseur des différentes philosophies de l'existence qui se sont développées au 20^{ème} siècle. Mais Kierkegaard, ou plutôt Climacus, n'avait sûrement pas comme projet la création d'un nouveau mouvement philosophique lorsqu'il faisait remarquer à ses contemporains que la philosophie spéculative a tout simplement oublié ce qu'il en est d'exister.¹⁴ Mais que peut bien vouloir signifier cet oubli de l'existence ? Un homme, qui plus est un penseur, peut-il vraiment oublier qu'il existe ? Et qu'est-ce qui peut distraire à ce point un homme qu'il en finisse par oublier sa propre existence ?

Cet oubli de l'existence constitue le point de départ de la critique kierkegaardienne à l'endroit de Hegel et plus généralement à l'endroit de toute philosophie qui prétend pouvoir faire abstraction de l'existence pour penser en vérité l'existence elle-même. Mais l'oubli de l'existence, rappelle Climacus, est un phénomène qui présuppose l'existence elle-même, aussi est-ce plutôt le « style » du penseur que Climacus questionne, c'est-à-dire le rapport qu'entretient la pensée du penseur avec l'existence de l'existant. Climacus défend en effet que la distraction est généralement ce qui caractérise ce rapport — qui par conséquent n'en devient plus un. Le penseur de l'abstraction pense l'existence à partir d'un lieu qui n'est pas celui de son existence propre : il se situe *sub specie aeterni*, c'est-à-dire « sous la catégorie de l'éternel ». Il se croit en mesure de penser les choses du point de vue de l'éternité en considérant toutes choses dans leur nécessité et en estimant que ce point de vue élimine toute forme de contingence, de subjectivité, bref tout ce qui constitue l'existence individuelle concrète. Le penseur de l'abstraction se laisse habilement distraire par de nobles et sérieuses considérations sur le monde, l'histoire ou encore l'essence de l'homme alors qu'il n'a que faire de sa propre existence, qui devient simple contingence complètement déracinée d'elle-même, réduite à subir les hasards d'une vie sans assise et

¹⁴ Voir le chapitre 3 du « *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques* ».

sans profondeur éthique. Sa pensée finit par se perdre dans un tas de considérations qui l'éloignent de son existence au lieu de l'y reconduire.

Cette manière de poser le problème de la vérité et de la subjectivité sera précisément l'objet du « Post-Scriptum ». Cet ouvrage, qui marque la période mitoyenne de l'œuvre kierkegaardienne, entend opérer une réhabilitation de la subjectivité et poser philosophiquement et d'un point de vue éthique le rapport entre pensée et existence. Mais pourquoi et en quel sens réhabiliter la subjectivité ?

D'abord parce que la subjectivité ne se justifie guère par le simple fait d'être immédiatement ce qu'elle est, à savoir, un rapport au monde préreflexif qui ne s'est pas encore constitué de manière objective et qui par conséquent demeure enclos à l'intérieur de vérités personnelles, c'est-à-dire d'impressions relatives à l'expérience individuelle singulière. De ce point de vue, en effet, la subjectivité peut difficilement trouver sa place dans un système ou une méthode qui considère la subjectivité comme une « étape » appelant à être dépassée par le processus même de la pensée. La pensée devient ainsi ce regard objectivant, c'est-à-dire un regard libéré de l'errance subjective, qui accède enfin à la contemplation transparente des phénomènes. Mais Climacus fera remarquer que la condition de réalisation d'un tel regard capable de disposer des phénomènes, doit aussi et nécessairement faire abstraction de ce qui échappe à ce processus d'objectivation, à savoir la constitution même de la subjectivité qui rend possible ce regard. Or n'y a-t-il pas quelque chose en nous qui échappe au processus d'objectivation et qui constitue précisément ce « reste », cette « singularité », dont la science et la philosophie ne peuvent ni disposer, ni classer, ni enchâsser dans une théorie ou un système, sinon au détriment d'une compréhension appropriée de la subjectivité elle-même ?

C'est pourquoi Johannes Climacus soutient, avec autant d'ironie que de sérieux, la thèse selon laquelle la « subjectivité est la vérité ». L'ironie de cette thèse est qu'elle réunit deux éléments qui philosophiquement parlant ne font pas bon ménage. En effet, prétendre que la vérité se situe du côté de la subjectivité est un contresens précisément parce que la vérité en philosophie n'est pas singulière mais universelle, elle est le propre de toute personne possédant un esprit rationnel capable de saisir et de reconnaître le vrai. La vérité est objectivité par définition car elle n'a pas besoin d'un individu pour se manifester, elle est

toujours déjà là, disponible pour la raison universelle. Ainsi, dire que la subjectivité est la vérité, c'est en apparence condamner la pensée philosophique au relativisme et céder le pas aux impressions subjectivistes et individualistes, par définition incertaines. Mais le projet de Climacus présente une compréhension de la subjectivité et de la vérité qui ne coïncide pas avec le sens traditionnel que la philosophie leur accordait —et somme toute, leur accorde toujours en grande partie.

Pour Climacus, la quête de la vérité ne correspond pas à la recherche de la vérité objective propre à la logique, à l'histoire ou à la science, mais correspond à la connaissance subjective de ce qu'il appelle l'éthico-religieux. La vérité est subjectivité parce qu'elle concerne l'existence, en ce qu'elle doit être réalisée existentiellement afin que l'existant entre dans la vérité et existe dans la vérité. Le malentendu nourri par les sciences objectives provient de la confusion entre vérité objective et existence : appliquer à l'existence une vérité objective, c'est confondre le fait de connaître la vérité et le fait d'exister dans la vérité. Climacus précise : « *Objectivement, on accentue ce que l'on dit le QUOI ; subjectivement, la façon dont on le dit, le COMMENT* »¹⁵. Le penseur objectif demande ce qu'est la vérité alors que le penseur subjectif se demande comment vivre dans la vérité. Ainsi, selon Climacus, la tâche première de l'existant est de s'enquérir au sujet de la vérité de sa propre existence. Le rapport qu'entretient l'existant avec son existence est un rapport *intéressé* ; en vertu de la compréhension éthique et religieuse qu'il a de lui-même, l'existant sait qu'il en va de toute son existence lorsqu'il referme momentanément le processus de réflexion en se choisissant, c'est-à-dire en habitant une possibilité, en la redoublant.

Pour Climacus, la vérité se situe donc dans le rapport de l'existant à l'égard de lui-même, des autres et, nous le verrons plus tard, de Dieu. Ce rapport n'est pas un rapport de représentation dans la mesure où il ne renvoie pas à une conception du monde ou de l'humanité qui se construit spéculativement en retrait de ce monde. La subjectivité dont nous parle Kierkegaard ne correspond pas à ce sujet complètement désincarné, qui vit

¹⁵ Kierkegaard, S., *Œuvres complètes*, Tome 10, Éditions de l'Orante, Paris, p.188.

ailleurs qu'en lui-même, retranché quelque part dans ses pensées; la subjectivité est celle de l'homme concret qui se rapporte à la vérité avec un intérêt infiniment plus grand que celui qui cherche simplement à se représenter dans et par le langage la vérité du monde qu'il cherche à saisir objectivement, en toute transparence. C'est pourquoi Kierkegaard donne « une telle définition de la vérité : *l'incertitude objective, maintenue dans l'appropriation de l'intériorité passionnée, est la vérité, la plus haute vérité qui soit pour un existant* »¹⁶. Autrement dit, Climacus affirme avec force et conviction la vérité de l'intériorité contre la vérité de l'énoncé, et j'ajouterais, pour la polémique, la vérité de la foi contre la vérité du savoir.

Interlude

Si l'existence est en effet le lieu de la vérité, et la foi, en tant qu'incertitude objective, possiblement sa plus haute expression, comme le prétend Climacus, il apparaît nécessaire dès lors d'admettre aussi la subjectivité comme non vérité. Et c'est généralement à la vue d'une telle idée que l'œuvre kierkegaardienne prend enfin tout son sens. Si tous les romans philosophiques des différents pseudonymes de Kierkegaard s'emploient à démontrer la cohérence tragique d'une existence inachevée, angoissée et désespérée, le magister Kierkegaard de son côté publiera une série de discours, édifiants et chrétiens, qui auront pour but d'édifier le lecteur, de le reconduire au seuil d'une vie dans la vérité. Le décalage entre la pensée et l'existence, tel qu'il est problématisé par Climacus, n'est donc pas la condamnation irrévocable du penseur ou même d'une certaine intellectualité mais plutôt l'annonce d'une autre philosophie, d'une autre manière d'écrire et de communiquer et bien entendu d'une autre manière d'habiter la vie intellectuelle.

Pour ce faire, Kierkegaard donnera cette fois la parole à un autre pseudonyme, un pseudonyme qui, contrairement à Climacus, a lui choisi son camp et choisi de parler de l'homme à partir du lieu qu'il habite et qui n'est plus simple possibilité pour lui. Ce nouveau pseudonyme, qui logiquement portera le nom d'Anti-Climacus, du haut de sa science

¹⁶ Kierkegaard, S., *Œuvres complètes*, Tome 10, Éditions de l'Orante, Paris, p.189.

chrétienne, viendra débusquer tous les écueils de l'existence, tous les lieux habitables de non-vérité, tous ces décalages et ces désaccords entre soi et soi, c'est-à-dire tous ces lieux de perdition que les pseudonymes précédents ont incarnés et mis en lumière.

Je laisse donc la parole à Anti-Climacus lui-même qui présente l'objet et surtout le style de son travail dans l'avant-propos de cet ouvrage qu'il nomme « La maladie à la mort ».

« À beaucoup peut-être cette forme d'exposé paraîtra singulière : trop rigoureuse pour être édifiante, et trop édifiante pour être rigoureusement scientifique. Je n'ai pas d'opinion sur ce dernier point. Pour le premier, je ne suis pas de cet avis; et si vraiment l'exposé était trop rigoureux pour être édifiant, ce serait à mes yeux une faute. Une chose est de savoir s'il ne peut être édifiant pour chacun parce que tous ne sont pas aptes à suivre, et une autre de savoir s'il possède le caractère de ce qui édifie. Au point de vue chrétien, en effet, tout, absolument tout doit servir à l'édification. L'espèce d'esprit scientifique qui, en fin de compte, n'y contribue pas, est par la même étranger au christianisme. Tout ce qui est chrétien doit, lorsqu'on l'expose, ressembler à la consultation du médecin au chevet du malade; bien que seul l'initié comprenne les explications, l'on ne doit jamais oublier que l'on se trouve auprès du patient. Ce commerce des choses chrétiennes avec la vie (dont la science au contraire se tient éloignée) ou cet aspect éthique des choses chrétiennes est justement ce qui édifie, et ce genre d'exposé, si rigoureux soit-il d'ailleurs, diffère totalement, diffère en qualité de l'esprit scientifique caractérisé par l'indifférence et dont le sublime héroïsme est du point de vue chrétien si loin d'être l'héroïsme qu'il constitue à ses yeux une sorte d'inhumaine curiosité. L'héroïsme chrétien, et vraiment il est assez rare de le rencontrer, consiste à oser devenir entièrement soi-même, un homme individuel, cet homme précis que je suis, seul devant Dieu, seul dans cet immense effort et dans cette immense responsabilité... Toute connaissance chrétienne, si rigoureuse que soit d'ailleurs sa forme doit témoigner envers l'homme d'une sollicitude qui en constitue justement le caractère édifiant. Cette préoccupation de la vie, ce souci de la réalité de la personne est du point de vue du christianisme le sérieux ; la sublime indifférence du savoir est de ce point de vue bien loin d'offrir un plus grand sérieux; elle est plaisanterie et vanité. Mais le sérieux édifie. »

La maladie à la mort

Cet ouvrage, qui a malencontreusement été d'abord traduit en français par « le traité du désespoir » est certainement celui dans lequel on retrouve le plus clairement énoncée une

anthropologie au sens strict. Même si l'objet de cet ouvrage n'est pas tant l'homme que son désespoir, sa maladie dira Anti-Climacus, il n'en reste pas moins que c'est ici que toute la dialectique des sphères se trouve éclairée par une conception de l'homme, de sa possible déchéance et de son possible accomplissement. « Au point de vue chrétien, la mort n'est même pas « la maladie à la mort » et encore moins tout ce que nous appelons ici-bas dans la temporalité souffrance, détresse, maladie, misère, tribulations, adversités, tourments, peines morales, tristesses, chagrins. Il ajoute :

« Mais le christianisme a encore découvert une misère dont l'homme naturel ne sait rien ; et cette misère c'est la maladie à la mort. La chose que l'homme naturel, lorsqu'il a énuméré tous les maux et n'en connaît plus d'autres à nommer, tient pour le suprême sujet d'épouvante, est pour le chrétien une plaisanterie. Tel est le rapport de l'homme naturel et du chrétien, il est semblable à celui de l'enfant et de l'adulte : l'homme compte pour rien ce qui fait trembler l'enfant. Celui-ci ignore ce qui est terrible : l'adulte le sait et tremble en le voyant. L'imperfection de l'enfant, c'est d'abord d'ignorer ce qui est terrible, et ensuite, conséquence naturelle, de trembler devant ce qui ne l'est pas. De même aussi pour l'homme naturel : il ignore ce qui est vraiment terrible, sans être pour cela dispenser de trembler; non : il tremble devant ce qui ne l'est pas. »¹⁷

Pour comprendre cette maladie mortelle, qu'Anti-Climacus associera au désespoir, il faut dès lors déployer une anthropologie spécifique, fondée sur les catégories chrétiennes, catégories qui conduiront Kierkegaard à parler de l'homme théanthropique, c'est-à-dire d'un homme qui ne trouve pas en lui sa propre mesure, mais qui la trouve dans Celui qui le pose, selon son expression. Cette anthropologie théanthropique trouve son expression la plus simple à la toute première section de l'exposé d'Anti-Climacus :

« L'homme est esprit. Mais qu'est-ce que l'esprit? C'est le moi. Mais qu'est-ce que le moi? Le moi est un rapport qui se rapporte à lui-même, ou cette propriété qu'a le rapport de se rapporter 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, bref, une synthèse. Une synthèse est un rapport entre deux choses. Ainsi envisagé, l'homme n'est pas encore un moi. Dans le rapport entre deux choses, le rapport est le tiers comme unité négative, et les deux choses se rapportent au rapport, et dans le rapport au rapport ; ainsi, sous la détermination d'âme, le rapport entre l'âme et le

¹⁷ Kierkegaard, S., *Œuvres complètes*, Tome 16, Éditions de l'Orante, Paris, p.168.

corps est un rapport. En revanche, si le rapport se rapporte à lui-même, ce rapport est le tiers positif, qui est le moi. »¹⁸

Quand je dis expression la plus simple, vous comprendrez que je voulais signifier par là plutôt la concision de l'exposé que la nature du propos. En effet, ce passage mérite bien des explications, explications qu'Anti-Climacus ne donnera pas, puisqu'il se servira plutôt de ces prémisses anthropologiques pour exposer sa théorie du désespoir, l'objet principal de son exposé. Cette définition de l'homme est en apparence assez classique, puisque ce dernier est conçu comme synthèse d'âme et de corps, une conception de l'homme que l'on trouve chez Platon par exemple ou même chez plusieurs philosophes modernes. Mais le christianisme ajoute un troisième élément au binôme corps/âme, à savoir l'esprit. Et c'est peut-être là que la réflexion kierkegaardienne sur l'homme devient particulièrement originale. On retrouve déjà cette distinction chez St-Paul entre la chair et l'esprit, distinction qui par-delà le problème substantiel, aura d'abord une connotation éthique — dans la distinction paulinienne entre agir selon la chair et agir selon l'esprit—, mais kierkegaard ne semble pas s'inscrire dans cette tradition ou du moins, il lui donne un tout autre sens. En effet, pour Anti-Climacus, le moi n'est pas pensé tant du point de vue de sa substantialité que du point de vue de sa modalité. Il est par ailleurs intéressant de noter que l'interminable discussion des pères de l'Église sur la trinité semble faire écho à cette manière de concevoir l'homme. En effet, on pourrait défendre l'idée que les débats sur la substance trinitaire n'ont de sens qu'à la lumière de la modalité des rapports entre les trois termes de la trinité. Mais c'est une autre discussion.

Donc, à la question qu'est-ce que l'esprit, Anti-Climacus répond que l'esprit c'est le moi. À la question de savoir ce qu'est le moi, il dit que le moi est un rapport qui se rapporte à lui-même. Autrement dit, le moi n'est pas lui-même rapport, il n'est un moi que parce que la modalité de sa synthèse est d'être rapport à lui-même. Le moi est donc rapport réflexif. On pourrait être tenté ici d'employer le terme de conscience, qu'Anti-Climacus utilisera plus tard dans son exposé, mais ce mot est la fois connoté et en un certain sens est peut-être même plus réducteur que le terme de rapport lui-même. Par exemple, on pourrait dire d'un

¹⁸ Kierkegaard, S., *Œuvres complètes*, Tome 16, Éditions de l'Orante, Paris, p.171.

animal qu'il est également une synthèse, au sens où il y a en lui de l'âme et du corps. Mais cette synthèse (ce rapport), même si on y observe une conscience, ne fait pas pourtant de l'animal un homme car il lui manque le moi, c'est-à-dire le fait que la modalité de cette synthèse soit rapport réflexif avec elle-même. C'est pourquoi l'animal n'est pas esprit. Pour le dire autrement, ni l'âme, ni le corps ne font l'homme, ou du moins ne font sa spécificité d'homme. Le binôme corps/âme n'est-il pas d'ailleurs ce qui constitue l'entièreté de la chair chez Saint-Paul ? Or la chair est précisément ce qui s'oppose à l'esprit. On peut donc en conclure que ce qui fonde l'homme comme esprit renvoie à son individualité, à sa singularité, à son moi, au fait que l'homme soit unique. Mais la dimension la plus originale de ces prémisses renvoie certainement au fait que l'homme est du même coup libéré de la contingence de son être fini, de son être psycho-biologique. Le moi de l'homme est sans détermination puisqu'il est pur rapport au déterminé, le moi est donc le lieu de la liberté et de l'indétermination en tant que rapport à ce qui est nécessaire et déterminé dans son être. Et c'est précisément cette indétermination qui rend possible le salut comme la perdition, le désespoir comme l'espérance dira Anti-Climacus. C'est au sein même de ce rapport que se joue pour Anti-Climacus le sérieux de l'existence. Ce ne sont pas les déterminations de mon existence qui dictent le véritable sens de mon existence, mais bien le rapport que je suis qui se rapporte qualitativement à l'ensemble de ces déterminations. Mon moi est donc le lieu de convergence de tous les possibles et c'est en ce sens qu'il est synthèse, mais il est plus que ça en devenant rapport au rapport, c'est-à-dire rapport se rapportant à lui-même. Anti-Climacus dira que le moi est synthèse du fini et de l'infini, du temporel et de l'éternel, de la liberté et de la nécessité, mais c'est parce que ce moi se rapporte aussi à lui-même qu'il peut précisément se choisir c'est-à-dire se poser lui-même comme rapport à l'un des termes de la synthèse. La principale difficulté dira Anti-Climacus c'est que le moi n'a justement pas la faculté de se poser lui-même. Nous sommes là devant une contradiction qu'Anti-Climacus ne tardera pas à lever. Il dit :

« De là vient qu'il peut se produire deux formes de désespoir propre. Si le moi de l'homme s'était posé lui-même il ne pourrait être question que d'une seule forme, celle où l'on ne veut pas être soi, où l'on veut se débarrasser de soi ; mais il ne saurait être question du désespoir où l'on veut être soi. Cette formule est en effet celle qui exprime la dépendance de tout le rapport (du moi); elle exprime que le moi ne peut pas de lui-même parvenir à l'équilibre et au repos pour y rester, mais qu'il peut uniquement, en se rapportant à lui-même, se rapporter à ce qui a posé tout le rapport. Et tant s'en

faut que cette seconde forme du désespoir (le désespoir où l'on veut être soi) désigne simplement une espèce particulière de désespoir qu'au contraire tout désespoir peut en définitive s'y ramener et s'y résoudre. »

Le moi est donc à la fois rapport à lui-même et rapport à ce qui l'a posé en tant que moi. Le moi est donc à la fois le lieu de convergence des différents termes de la synthèse, sous les catégories du fini et de l'infini, du possible et du nécessaire, du temporel et de l'éternel, mais du même coup le lieu de divergence de ces mêmes termes alors que le moi est déchiré entre ce qu'il est et ce qu'il n'est pas, entre ce qu'il est (malgré lui) et ce qu'il veut être (selon lui). Dans les sections subséquentes, Anti-Climacus exposera d'ailleurs toutes les formes du désespoir en montrant qu'il est toujours désespoir lié à un des termes de la synthèse (désespoir du fini, désespoir de la nécessité etc.). Parce que le moi n'est pas lui-même ce qui pose le moi — il n'est pas l'auteur de son propre moi— c'est ainsi qu'il est dans une quête constante de ce moi qu'il est et que pourtant il cherche à être. L'homme est donc dans l'attente constante d'un achèvement de lui-même et son désir, son pathos, n'est au fond rien d'autre que ce qui le met en mouvement vers cet achèvement. Le problème, dira Anti-Climacus, c'est lorsque l'homme attend de lui-même l'achèvement de son propre moi, c'est ainsi qu'il se fait illusion à lui-même en masquant son désespoir par l'obtention d'un moi qui n'est pas son véritable moi. C'est ainsi qu'Anti-Climacus en vient à dire que l'objet du désespoir n'est au fond jamais quelque chose, mais toujours le moi lui-même. Comme il le fera remarquer :

un homme en proie au désespoir désespère au sujet de quelque chose. Il le semble un instant, mais un instant seulement ; aussitôt le vrai désespoir se montre, ou le désespoir se montre en vérité. En désespérant au sujet de quelque chose, cet homme a proprement désespéré au sujet de lui-même, et il veut maintenant se défaire de son moi. Quand par exemple, l'ambitieux qui a pour devise « Ou César ou rien » ne devient pas César, il désespère sur ce point. Mais cela signifie autre chose : que n'étant pas devenu César, il ne peut maintenant supporter d'être lui-même. En réalité, il ne désespère donc pas du fait de ne pas être devenu César, mais au sujet de lui-même qui ne l'est pas devenu. Ce moi qui, s'il était devenu César, aurait fait tout son bonheur, est par ailleurs tout aussi désespéré ; ce moi lui est désormais la plus insupportable de toutes choses. Au fond, pour lui l'insupportable n'est pas de ne pas être devenu César, mais ce moi qui ne l'est pas devenu ; plus exactement, l'insupportable, pour lui,

c'est de ne pouvoir se défaire de lui-même. S'il était devenu César, étant désespéré, il se serait défait de lui-même : mais maintenant qu'il ne l'est pas devenu, étant désespéré, il ne peut s'en défaire.¹⁹

Plus loin, Anti-Climacus rajoute : « On fait donc preuve d'esprit superficiel lorsqu'on dit d'un tel homme en y voyant son châtement : il se consume. Car c'est justement ce dont il désespère, ce dont pour son tourment il est incapable, puisque le désespoir a mis le feu à une chose qui ne peut ni brûler ni se consumer, le moi ». ²⁰

Le désespoir n'est donc pas une maladie comme les autres, car c'est à chacun des instants vécus dans le rapport que la maladie se contracte mais qu'elle peut aussi se résorber. Elle n'est jamais une fois pour toutes. Même les déterminations (socio-psycho-biologique) du moi sont toujours en jeu dans chacun des instants vécus comme rapport à ces déterminations. C'est parce que le moi est synthèse du temporel et de l'éternel, qu'il est à la fois tributaire d'un passé qu'il porte, et à la fois, un moi nouveau à chaque instant où il se rapporte à ses déterminations temporelles.

De ce point de vue, la tâche du moi n'est donc que reprise au sens ou la seule chose que le moi peut faire c'est se reprendre lui-même comme moi posé par une puissance extérieure, en l'occurrence Dieu. Et quand le moi ne se reprend pas, lorsqu'il cherche à devenir autre chose que lui-même —qu'il y réussisse ou non— il brise alors l'harmonie du rapport à lui-même et à ce qui le pose comme moi. Il désespère donc de lui-même par la volonté de ne pas être lui-même, manifestant ainsi la volonté d'être autre chose que lui-même, volonté qui elle-même ne manifeste au final qu'une seule chose, à savoir la volonté d'être lui-même. On pourrait voir ici une forme de similitude avec le stoïcisme, — comme lorsque Sénèque dit par exemple « Le destin guide ceux qui l'acceptent, il traîne ceux qui lui résistent » — mais la différence relève de l'espérance de l'attente d'un achèvement qui ne vient pas de soi, mais de celui qui nous a posé, à savoir, dira le Magister Kierkegaard dans les Œuvres de l'amour, Celui qui nous a aimé en premier. En effet, on ne peut espérer se recevoir soi-même, se reprendre pour employer la terminologie kierkegaardienne, que dans la mesure où Dieu est

¹⁹ Kierkegaard, S., *Œuvres complètes*, Tome 16, Éditions de l'Orante, Paris, p.177.

²⁰ Kierkegaard, S., *Œuvres complètes*, Tome 16, Éditions de l'Orante, Paris, p.178.

amour, car si Dieu est indifférence, comme le destin des stoïciens, alors il n'y a même pas la possibilité d'une espérance.

Par conséquent, si le moi ne se pose pas lui-même, qu'il a été posé par autre chose que lui-même, une puissance extérieure au moi, cette puissance deviendra en quelque sorte l'étalon à partir duquel l'homme pourra se mesurer lui-même, c'est-à-dire devenir lui-même. Autrement dit, pour devenir lui-même, l'homme devra s'appuyer sur la puissance qui le pose comme moi, Dieu étant la seule référence, le seul appui à partir duquel l'homme pourra être lui-même. On pourrait bien entendu supposer que ce moi trouve en lui-même sa propre puissance, mais la nature même du désespoir invalide une telle hypothèse. En effet, si l'homme trouvait en lui-même le fondement de son propre moi, il n'y aurait en lui qu'une seule forme de désespoir, celui de ne pas vouloir être soi. Et comme l'a démontré précédemment Anti-Climacus, la forme la plus fondamentale du désespoir est précisément celle de vouloir être soi.

Le désespoir est donc cette maladie du moi, ou le moi se rapportant à lui-même veut se débarrasser de ses déterminations, c'est-à-dire ne plus être lui-même. Mais ne voulant pas être lui-même, Anti-Climacus dit plutôt qu'il désire au fond ne pas l'être pour être plus véritablement lui-même, c'est-à-dire être lui-même en vérité. Et c'est de cela au fond qu'il désespère vraiment, de ne pas pouvoir être lui-même en vérité. Le désespoir, de ce point de vue, consiste donc à refuser de se recevoir soi-même, et par conséquent, vous l'aurez compris, dans le refus de croire en celui qui m'a posé. C'est pourquoi le désespoir est toujours une désharmonie dans le rapport, désharmonie entre le moi posé et Celui qui pose le moi, un désaccord profond entre moi et Dieu, vécu psychologiquement comme une souffrance, un déchirement entre moi et moi-même.

L'homme théanthropique

L'harmonie du rapport ne doit pas être pensée comme une harmonie entre le corps et l'âme — comme nous le propose aujourd'hui bien des philosophies bon marché. Ces philosophies sont l'œuvre des marchands de désespoir qui cherchent à nous ramener aux termes de la

synthèse alors que le sérieux de l'existence se situe au niveau du moi. Vouloir trouver en soi la force d'être, l'autosuffisance, est donc pour Anti-Climacus ce qu'il appelle précisément le péché car cela consiste à désespérer de Dieu lui-même. C'est pourquoi l'achèvement de soi n'est pas pour ce dernier l'obtention de quoi que ce soit, la satisfaction du désir ou de la volonté, mais attente. C'est en ce sens que l'harmonie du rapport ne consiste pas à obtenir ce qui est voulu mais à recevoir ce qui est donné, tel un don parfait. La teneur de sens n'est pas dans la construction d'un sens par le moi mais dans l'attente d'un sens à venir, dans l'attente d'un achèvement, une attente que la foi chrétienne nommera espérance — et non espoir. Anti-Climacus dira « le croyant possède l'antidote éternellement infaillible contre le désespoir : la possibilité. Tout est possible à Dieu à chaque instant. C'est ici la santé de la foi qui résout les contradictions. »²¹ Devenir soi ce n'est donc pas accomplir quoi que ce soit, ou du moins c'est concevoir cet accomplissement comme le fait de se recevoir soi-même comme un don parfait, de recevoir avec amour un amour qui se donne à nous comme don parfait parce qu'il vient du Dieu amour lui-même, comme le dira Kierkegaard dans les « Œuvres de l'amour », certainement le plus beau et le plus achevé de tous ses ouvrages.

Ainsi l'achèvement de la nature théanthropique de l'homme passe par l'espérance plus que par l'espoir, par la foi plus que par le savoir. C'est dans l'abandon, dans le renoncement à soi-même, dans la mort à soi-même dira Kierkegaard que l'homme peut enfin devenir lui-même. Kierkegaard reprend ainsi les paroles de Jésus au Jardin de Bethsémani « Mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ! Cependant, non pas comme moi, je veux, mais comme toi, tu veux. » Vouloir, au sens kierkegaardien, c'est donc s'abandonner.

L'attente de Dieu, comme le titre le premier discours édifiant de Kierkegaard publié en 1843, est cet achèvement de l'homme qui prend appui sur autre chose que lui-même. Cette espérance, dira ailleurs Kierkegaard consiste essentiellement à se rapporter de manière relatif à ce qui est relatif et de manière absolu à ce qui est absolu. C'est en effet l'harmonie du rapport à Dieu que nous cherchons en toute chose, c'est pourquoi nos malheurs et nos souffrances surviennent lorsque nous pensons trouver cette harmonie purement au sein la

²¹ Kierkegaard, S., *Œuvres complètes*, Tome 16, Éditions de l'Orante, Paris, p.197.

synthèse. Pour le dire autrement, quand l'homme désespère il désespère toujours du don qui lui est fait de pouvoir être lui-même semblable à Dieu.

Ainsi, l'homme ne se définit pas par sa nature mais par le fait qu'il est rapport et que ce rapport n'est autre chose que l'éthique. L'éthique, ainsi comprise, n'est pas un domaine de la pensée, ou une dimension de sa nature; l'homme est une expression éthique car il définit lui-même ce rapport, à la lumière de la charité, de la foi et de l'espérance, c'est-à-dire les 3 modes exclusifs du rapport qui assurent une forme d'harmonie entre l'homme et lui-même, c'est-à-dire entre l'homme et la transcendance.

Conclusion

Par delà ces considérations sur lesquels j'aurais pu m'étendre encore longuement, il me faut, pour conclure, dire une chose : alors qu'il est devenu aujourd'hui si normal de prescrire des médicaments contre le mal de vivre et qu'il semble de plus en plus évident, selon un certain discours scientifique, de prétendre que notre condition psychologique n'a plus rien à voir avec nous-même, autrement dit que notre désespoir est désormais la détermination d'un moi dont l'être est sans moi, la conception kierkegaardienne du désespoir n'a probablement jamais été aussi actuelle. Elle est probablement la seule pensée capable de nous faire sortir de ce que Kierkegaard lui-même appelait déjà le désespoir du désespoir. Les formes contemporaines du désespoir ne disent-elles pas quelque chose de criant sur la difficulté d'être soi dans nos sociétés modernes converties au scientisme? En effet, malgré notre soi-disant individualisme, je ne crois pas que nous ayons collectivement compris quoi que ce soit à ce qu'il en est d'être un Individu au sens kierkegaardien et, en ce sens, une des tâches de la philosophie contemporaine est peut-être de nous reconduire à la possibilité de s'adresser à l'homme concret, à l'existant, contrairement aux interminables et lassants discours de tous ces brigands semi-cultivés qu'aujourd'hui nous appelons experts ou chercheurs. Kierkegaard avait déjà raison : L'heure est à la science et les moyens de communication se développent au grand galop alors que communiquer simplement ce qu'il en est d'exister et ce qu'il en est de devenir soi-même est devenu une tâche aussi désuète qu'impensable pour l'homme ordinaire. Je le cite : « En admettant que la science soit l'œil de

la génération, si cet œil s'emplit de confusion, combien grande sera celle de la génération ».²² Nous pouvons maintenant apprécier le poids des paroles de Kierkegaard qui devait sûrement amuser ses contemporains en affirmant (et je le cite encore) que « les moyens de communication se perfectionnent sans cesse —on arrive à imprimer de plus en plus vite, à une vitesse incroyable— mais la vitesse augmentant, les communications répandent une confusion toujours plus grande ». ²³ L'œuvre de Kierkegaard peut certainement nous aider à comprendre les racines de la réification, de l'abstraction et de la déshumanisation, c'est-à-dire autant de modalités du moi qui mine notre monde actuel et qui le conduit directement et de façon imminente, je crois, vers une faillite spirituelle.

Je ne crois pas pour autant qu'il faille voir en lui la figure d'un héros, d'un saint ni même d'un prophète, car lui-même ne se considérait pas ainsi ; il faut le considérer comme un homme, certes un génie dans son art, mais rien de plus qu'un homme qui a cherché pendant toute son existence à donner à ses contemporains une impression d'eux-mêmes afin qu'ils deviennent autre chose que ce qu'ils se contentent d'être, des hommes perdus dans la masse impersonnelle, de plus en plus aliénés à leur propre existence et déracinés de leur propre intériorité. C'est pourquoi je crois fermement que l'écriture de Kierkegaard appelle une autre écriture qui invitera de nouveau, comme elle se doit, à regarder dans la direction de l'Individu afin, comme il dit, de « rendre attentif » car, en définitive, c'est la seule chose que peut l'écriture.

Je terminerai par cette citation que l'on retrouve dans un petit texte écrit à la fin de sa vie s'intitulant « sur mon œuvre d'écrivain » :

« C'est pour cela que j'ai lutté, suivant mes moyens, dans une extrême contention d'esprit, au prix de nombreux sacrifices, combattant la tyrannie sous toutes ses formes y compris celle du nombre. L'on a vu dans ces efforts un signe de haine, une preuve d'immense orgueil et d'arrogance — pour moi, j'ai cru et je crois encore que c'est là christianisme et amour du « prochain » ».²⁴

²² Kierkegaard, O.C., 14, p.361.

²³ Kierkegaard, O.C., 14, p.364.

²⁴ Kierkegaard, O.C. 17, p.278.