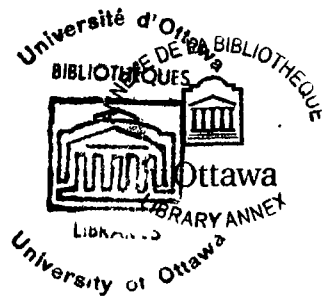


LA NOTION DE VERITE
CHEZ
SOREN AABYE KIERKEGAARD

par
Yves ROY

Thèse présentée à la Faculté de
Philosophie de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention de la
maîtrise ès arts en philosophie



OTTAWA

1968

UMI Number: EC55317

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC55317
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

REMERCIEMENTS

Nos plus sincères remerciements s'adressent au Père Jacques Croteau omi, Doyen de la Faculté de Philosophie, qui a accepté de nous diriger dans nos recherches et qui a toujours sù nous encourager par les judicieux conseils qu'il nous prodiguait au fur et à mesure que s'élaborait notre travail.

à mes parents.

AVANT-PROPOS

S'efforcer de devenir un réel Individu, c'est-à-dire chercher à être toujours plus conscient de sa propre condition de sujet existant, et cela, à chaque instant de sa vie, tel est le message que Soren Aabye KIERKEGAARD nous a livré à travers ses écrits; tel est l'apport du penseur danois à l'héritage spirituel de l'Humanité. La pensée kierkegaardienne étant une pensée existentielle, nous ne comprendrions sans doute pas le sens profond du programme qu'il nous propose si nous nous contentions dans ce travail de rapporter seulement, même avec la plus grande rigueur possible, tout ce qu'il a dit sur la question. Par conséquent, il n'est peut-être pas superflu de décrire brièvement dans cet avant-propos le concours de circonstances qui nous a amené à nous intéresser personnellement à l'oeuvre de Kierkegaard. En agissant ainsi, nous suppléons aux lacunes d'un exposé rigoureux et d'ores et déjà, nous nous conformons "in concreto" à ce nouveau mode de réflexion, la pensée subjective, auquel le philosophe danois nous a invité à nous convertir tout au long de son oeuvre.

Le nouvel étudiant qui franchit pour la première fois le seuil d'une faculté de Philosophie, éprouve l'étrange sensation de pénétrer dans un monde nouveau. Les premières leçons, les premiers contacts avec les professeurs

AVANT-PROPOS

v

confirment cette première impression. Il pressent que la voie dans laquelle il vient de s'engager est prometteuse de belles découvertes. Il réfléchit sur l'Homme, sur l'Univers qui l'entoure; bref, il apprend à ne désirer rien d'autre que d'être ouvert et réceptif à tout le réel, à tout ce qui existe.

Les premiers mois s'écoulaient rapidement dans une euphorie presque totale suscitée par la conscience d'une nouvelle puissance intellectuelle. Mais le ton de certitude absolue de ses jugements et de ses assertions des débuts cède bientôt la place à une attitude d'esprit toute différente, celle du silence méditatif, signe avant-coureur, dit-on, d'un commencement de sagesse véritable. Et puis vient la douloureuse tentation qui, à son insu, le guettait depuis le tout début. Si étrange que cela puisse paraître, il est tout-à-coup tenté de démissionner. À quoi bon toutes ces réflexions, toute cette littérature, alors que, d'une part, il a conscience que c'est au fond toujours les mêmes problèmes qui reviennent--- "Nihil novi sub sole" n'a jamais été pour lui un dicton plus vrai---et que, d'autre part, il est devenu de plus en plus sensibilisé--- certes, sa réflexion aidant---aux problèmes urgents qui assaillent l'Humanité dans sa vie quotidienne et qui sollicitent l'engagement de l'étudiant dans une action concrète et immédiate en vue de les solutionner? L'heure des options

personnelles a sonné!

Nous n'avons pas personnellement échappé à ce conflit que la plupart des étudiants en philosophie traversent à un certain moment au cours de leurs études. Avec un confrère de classe et ami, nous avons eu de longues et franches discussions sur ce conflit. C'est au cours de ces mêmes discussions, comme en ont tous d'ailleurs les étudiants dans une même discipline, que nous avons pris connaissance de ce passage de son Journal où Kierkegaard disait: "Il s'agit de comprendre ma destination, de voir ce que Dieu au fond veut que je fasse; il s'agit de trouver une vérité qui en soit une pour moi, de trouver l'idée pour laquelle je veux vivre et mourir¹". Nous nous étions alors rendu compte que Kierkegaard exprimait parfaitement nos préoccupations.

Nous nous sommes donc mis à l'oeuvre, avides de découvrir la réponse à laquelle avait abouti celui qui s'était, un jour, posé la même question que nous. Nous n'avons pas été déçu. Au contraire, nous avons décidé de faire de "son secret" l'objet de notre travail.

Qu'on veuille croire que, même si ce travail ne fait pas ressortir l'âme de Kierkegaard dans toute son

¹ Soren KIERKEGAARD, Journal (Extraits) 1834-1846, Traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, 1^{re} édition, (Paris), Gallimard, NRF, (1950), Tome I, p. 31.

AVANT-PROPOS

vii

intimité, c'est toutefois avec la ferme volonté de fidélité envers son oeuvre que nous entreprenons cette tâche.

INTRODUCTION

Celui qui entreprend de se familiariser avec le génie propre de l'oeuvre de Kierkegaard et qui, pour y parvenir, juge nécessaire d'abord de connaître les événements marquants de sa vie personnelle, ne tardera guère à établir un parallèle étroit entre les éléments qui lui paraissent importants et qui ont marqué sa démarche intellectuelle et les principales étapes de l'histoire dramatique de sa vie, d'autant plus que le penseur lui-même, dans "Point de Vue Explicatif de mon Oeuvre"², nous suggère de voir en son oeuvre l'expression du message que chaque événement de sa vie, disait-il, l'avait merveilleusement bien préparé à annoncer.

Il serait certes fort intéressant de reconstituer à même l'oeuvre de Kierkegaard, une biographie où foisonneraient les menus détails. Ce serait d'autant plus passionnant que nous pourrions sans difficulté laisser libre cours aux moindres fantaisies de notre imagination lorsque, devant un texte obscur, une hypothèse se justifierait aussi aisément qu'une autre. Nous ne comptons pas introduire de la sorte la pensée de Kierkegaard, même brièvement. D'abord nous croyons que la brièveté dans une introduction nous

² Soren KIERKEGAARD, L'Ecole du Christianisme, précédée du Point de Vue Explicatif de mon Oeuvre, Traduit du danois par P.-H. Tisseau, Paris, Librairie Académique Perrin, (1963), p. 99.

exposerait à être injuste envers l'auteur. Puis, une telle tâche pourrait à elle seule faire l'objet de longs travaux³ sans élucider tous les points d'interrogation. Enfin, nous pensons que ce serait détourner notre attention de ce que nous tenons pour l'essentiel dans un travail comme le nôtre: l'idée centrale qui a inspiré l'oeuvre.

Que Kierkegaard ait été influencé par l'éducation religieuse sévèrement imposée par un père qui l'obligea, disait-il, à devenir "réflexion du commencement à la fin"⁴, qu'il ait cheminé "dans la vie, initié à toutes les jouissances possibles"⁵, qu'il ait été "favorisé de toute manière sous le rapport de l'esprit et de la vie matérielle"⁶, qu'il ait trouvé dans sa mélancolie chronique (!!), dans la souffrance ce qui, disait-il, l'a sauvé⁷, que la rupture de

3 Nous tenons à signaler l'existence de deux excellents travaux sur le sujet. Il s'agit:

Johannes HOHLENBERG, Soren Kierkegaard, Traduit du danois par P.-H. Tisseau, Paris, Editions Albin Michel, (1956), pp. 379.

Johannes HOHLENBERG, L'Oeuvre de Soren Kierkegaard, Le Chemin du Solitaire, Traduit du danois par P.-H. Tisseau, Paris, Editions Albin Michel, (1960), pp. 316.

4 Soren KIERKEGAARD, L'Ecole du Christianisme, précédée du Point de Vue Explicatif de mon Oeuvre, Traduit du danois par P.-H. Tisseau, Paris, Librairie Académique Perrin, (1963), p. 102.

5 ibid., p. 101.

6 ibid., p. 100.

7 Soren KIERKEGAARD, Journal (Extraits) 1846-1849, Traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, 8e édition, (Paris), Gallimard, NRF, (1954), Tome II, p. 132-133

INTRODUCTION

x

ses fiançailles avec Régine lui ait inspiré la rédaction de telle ou telle autre partie de son oeuvre⁸, que ses idées soient nées d'une influence quelconque de la littérature ou des milieux qu'il a fréquentés⁹, et quoi encore?, il n'en demeure pas moins que tous ces détails doivent être considérés comme des contingences inséparables de la condition humaine. Même s'il faut admettre que toutes ces contingences peuvent parfois modifier de différentes manières les manifestations de l'esprit, nous croyons que nous pouvons en faire "abstraction" lorsque nous entreprenons d'étudier l'idée fondamentale qui, estimons-nous, a fait de l'oeuvre ce qu'elle est et ce qu'elle aurait été indépendamment des circonstances extérieures de sa vie, Kierkegaard demeurant le seul à pouvoir dire ce qu'il a dit.

Au début de notre avant-propos¹⁰, nous laissions entrevoir que le message laissé par Kierkegaard était de chercher à devenir toujours de plus en plus conscient de

⁸ Soren KIERKEGAARD, Journal (Extraits) 1849-1850, Traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, 7e édition, (Paris), Gallimard, NRF, (1955), Tome III, p.187-196.

⁹ Pour un aperçu des influences subies par Kierkegaard, Cf : Pierre MESNARD, Le Vrai Visage de Kierkegaard, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1948, p. 50-57

Jean WAHL, Etudes Kierkegaardiennes, Paris, Aubier, Editions Montaignes, (1938), p. 416-433.

¹⁰ Cf notre avant-propos, p. iv.

INTRODUCTION

xi

notre condition de sujet existant, en d'autres termes, d'être un Individu. Nous n'avons pensé rien de mieux que de le laisser lui-même nous présenter maintenant sa pensée en l'écoutant préciser cette tâche qu'il se voyait confier par la Providence.

Au contraire, je me suis efforcé d'exprimer que le monde, s'il n'est pas mauvais, est médiocre; que "l'urgence du temps" est toujours folie et misère; qu'aux yeux du monde, la vérité est une risible exagération ou une bizarre superfluité; que le bien doit souffrir. Je me suis efforcé d'exprimer que l'application de la catégorie "d'espèce" à l'humanité, surtout quand elle désigne la plus haute condition, est une erreur digne du paganisme, parce que l'espèce humaine n'est pas seulement distincte d'une espèce animale par la supériorité de l'espèce, mais par ce caractère humain suivant lequel tout Individu (non un esprit distingué isolé, mais tout Individu) est dans l'espèce plus que l'espèce, ce qui tient au rapport avec Dieu (et ce qui est le christianisme dont la catégorie est justement celle de l'Individu, tant raillée par notre très honorable époque chrétienne), puisque ce rapport avec Dieu est beaucoup plus élevé que le rapport avec l'espèce, ou que le rapport avec Dieu par l'espèce. Voilà ce que je me suis efforcé de montrer;¹¹

Toute la production littéraire à caractère religieux de Kierkegaard est un témoignage éloquent de son acharnement et de sa fidélité à la tâche décrite. Mais il nous semble que toute cette partie de son oeuvre puise son

¹¹ Soren KIERKEGAARD, L'Ecole du Christianisme, précédée du Point de Vue Explicatif de mon Oeuvre, Traduit du danois par P.-H. Tisseau, Paris, Librairie Académique Perrin, (1963), p. 107.

inspiration dans une vision qui ne pourrait mieux être mise en évidence que dans deux écrits précis: "Les Miettes Philosophiques¹²" et le "Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques¹³". Et le philosophe ne peut pas ne pas tenir compte de ce que Kierkegaard a dit dans ces deux oeuvres

Le 13 juin 1844, paraissent "Les Miettes Philosophiques" sous le pseudonyme de Johannes Climacus. Après le vif succès de "Ou Bien...Ou Bien¹⁴" auprès du public lecteur et plus particulièrement, à l'intérieur de celui-ci, du "Journal du Séducteur¹⁵", "Les Miettes Philosophiques", qui annoncent le stade religieux, passent presque inaperçues. Et elles sont d'autant plus vite reléguées au second plan que sont publiées l'année suivante, le 13 avril 1845, les "Etapes sur le Chemin de la Vie¹⁶", qui, loin de

12 Soren KIERKEGAARD, Les Miettes Philosophiques, Traduction de Paul Petit, Paris, Editions du Seuil, (1967), pp. 185.

13 Soren KIERKEGAARD, Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques, Traduit du danois par Paul Petit, 10e édition, (Paris), Gallimard, NRF, (1949), pp. 428.

14 Soren KIERKEGAARD, Ou Bien...Ou Bien, Traduit du danois par F. et O. Prior et M.H. Guinot, Introduction de F. Brandt, 7e édition, (Paris), Gallimard, NRF, (1943), pp. 629.

15 ibid., p. 235-346.

16 Soren KIERKEGAARD, Etapes sur le Chemin de la Vie, Traduit du Danois par F. Prior et M. H. Guinot, 2e édition, (Paris), Gallimard, NRF, (1948), pp. 424.

INTRODUCTION

xiii

décrire le religieux, étaient cependant sensées y préparer dans l'esprit de l'auteur. Mais encore là, les lecteurs n'y avaient rien compris aux intentions et aux buts poursuivis par Kierkegaard.

Pour notre travail, nous retenons quand même "Les Miettes Philosophiques" Elles nous semblent un excellent préambule au magistral "Post-Scriptum". En faisant sienne la préoccupation de Lessing¹⁷ qui se demandait si on pouvait donner un point de départ historique à une conscience éternelle, comment un tel point de départ pouvait avoir une portée supérieure à l'histoire, si on pouvait fonder une béatitude éternelle sur un savoir historique, Kierkegaard se donnait un excellent prétexte pour décrire sans en avoir l'air ce que serait cette vie religieuse, couronnement de tout l'édifice des stades¹⁸. Pour la première fois, le problème de la vérité chrétienne n'était cependant jamais traité d'une manière aussi précise.

17 Soren KIERKEGAARD, Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques, Traduit du danois par Paul Petit, 10e édition, (Paris), Gallimard, NRF, (1949), p. 41-83.

Jacques COLETTE, "Kierkegaard et Lessing" dans Revue des Sciences Philosophique et Théologique, 1960, Tome 44. p. 3-39.

18 Dans l'ordre, les stades esthétique (1er), éthique (2ième) et religieux (3ième)

INTRODUCTION

xiv

Le contexte ne pouvait pas être mieux donné que dans "Les Miettes Philosophiques". Mais c'est toutefois dans le "Post-Scriptum", paru le 28 février 1846, que le problème de la vérité chrétienne est abordé le plus directement. Il ne faut pas longtemps d'ailleurs pour se rendre compte qu'avec le "Post-Scriptum", nous avons sous les yeux le chef-d'oeuvre de Kierkegaard. Lui-même n'a pas hésité un seul instant à lui reconnaître une importance capitale dans l'ensemble de son oeuvre.

Le premier groupe d'écrits constitue la production esthétique; le dernier est exclusivement religieux; le Post-Scriptum se trouve entre les deux, formant le moment critique. Cet ouvrage pose et traite le problème qui est celui de toute l'oeuvre, la nécessité de devenir chrétien; il reprend et examine la production pseudonyme et les dix-huit discours religieux intercalés; il montre comment cet ensemble éclaire le problème, sans avancer pourtant que cet acheminement ait été intentionnel dans la production précédente, ce qui est impossible, puisqu'il s'agit d'un pseudonyme étudiant d'autres pseudonymes, donc d'un tiers qui ne peut rien savoir des buts d'une production à lui étrangère. Le Post-Scriptum n'est pas de l'ordre esthétique, mais il n'est pas non plus à proprement parler religieux. Aussi est-il pseudonyme; cependant, j'y ai inscrit mon nom comme éditeur, ce que je n'ai fait pour aucun autre ouvrage purement esthétique; et c'est un indice pour qui a le sens et le souci de ces choses¹⁹

19 Soren KIERKEGAARD, L'Ecole du Christianisme, précédée du Point de Vue Explicatif de mon Oeuvre, Traduit du danois par P.-H. Tisseau, Paris, Librairie Académique Perrin, (1963), p. 63.

()

Il (POST-SCRIPTUM DEFINITIF NON SCIENTIFIQUE) constitue, pour le redire, le point critique de l'oeuvre entière. Il pose "le problème" celui du devenir chrétien. Après s'être autorisé de toute la production esthétique pseudonyme envisagée comme description d'une voie par laquelle il faut passer pour devenir chrétien, à savoir, la voie où l'on revient de l'esthétique pour devenir chrétien, cet ouvrage décrit la seconde voie, à savoir celle où l'on revient du système, de la spéculation, etc., pour devenir chrétien²⁰,

()

En décembre 1845, j'avais terminé le manuscrit du Post-Scriptum; suivant ma coutume, je l'avais livré intégralement à l'imprimeur Luno, comme ses livres en font foi si l'on ne me croit pas sur parole. Cet ouvrage est le point critique de toute mon oeuvre; il pose le problème du devenir chrétien; dès lors se trouve assuré le passage à la dernière partie de la production, à la série d'écrits strictement religieux²¹

()

Le mouvement ne va pas de la simplicité à l'intéressant, mais de l'intéressant à la simplicité, au devenir chrétien; là se place le Post-Scriptum, le "point critique" de toute l'oeuvre qui pose "le problème" et qui d'autre part, grâce à une escrime indirecte et à une dialectique socratique, blesse à mort "le Système", par-derrière, dans une lutte contre ce Système et la spéculation, afin que "le chemin" n'aille pas du simple devenir chrétien au Système et à la spéculation, mais de ceux-ci, en régressant, au simple devenir chrétien, dans une lutte où le Post-Scriptum taille à grands coups pour

20 ibid., p. 80.

21 ibid., p. 87

trouver un chemin de retour²²

Les autres écrits ne semblaient donc exprimer que des points de vue plus ou moins mitigés. Il faut cependant réserver une attention particulière au "Post-Scriptum" du seul fait que ce livre contient "presque"(!!) l'exposé exact des opinions de Kierkegaard.

Ouvrage sans doute le plus scientifique aussi en ce qui concerne la "philosophie" de l'auteur, le "Post-Scriptum" établit ce qui distingue le christianisme authentique des différents systèmes de philosophie. Les mots "existence" ou "existential" sont trop souvent répétés pour que nous n'ignorions plus que seuls dorénavant une "philosophie", un "message" existentiels peuvent satisfaire les aspirations de tout l'être de l'homme, aussi bien celles de l'intelligence que celles du coeur, aussi bien celles du corporel que celles du spirituel.

Et comme tel, le "Post-Scriptum" vient donner la réponse la plus complète possible au problème que posaient "Les Miettes Philosophiques". En nous disant que seul le christianisme a donné au cours de l'histoire de l'humanité une réponse à la question posée, c'est presque une philosophie de la foi qu'élabore Kierkegaard. Que le christianisme enseigne précisément que l'Éternel est apparu dans le temps.

22 ibid., p. 112.

que Dieu s'est fait homme dans le Christ; qu'il enseigne que la Rédemption du Christ a mérité pour l'homme le salut éternel; qu'il dise aussi que l'homme peut se sauver par la foi dans le Christ, telle est la réponse que Kierkegaard donne au problème soulevé par Lessing. La question tout au long du "Post-Scriptum" revient bien à celle du devenir chrétien.

Il nous a semblé que ce qui a parfois pris l'allure d'un cri de rassemblement aussi bien que d'un S.O.S. lancé en plein coeur de cet historico-spéculatif XIXe siècle, ---La Vérité est la Subjectivité, ---est ce qui constitue le coeur même de la position kierkegaardienne. Dans la première partie de notre travail, nous nous efforcerons donc de reconstituer le mieux possible le contexte à partir duquel se dégagera le problème de la vérité tel que le concevait Kierkegaard. C'est ainsi que dans notre premier chapitre, nous voulons établir l'ensemble des données les plus lointaines qui ont influencé la position kierkegaardienne. Ceci nous amènera à aborder directement la conception que se faisait Kierkegaard de l'objectivité. Nous avons décidé d'en faire l'objet d'un second chapitre. Enfin, nous avons cru bon de donner dès ce moment-là, dans un troisième chapitre, ce à quoi correspond dans l'esprit de l'auteur, l'image d'une personne qui se préoccupe avec sérieux de devenir chrétien authentique.

Si cette première partie est plus importante en étendue que la seconde, c'est que nous sommes convaincu qu'en ayant précisé le plus possible le sens de ces différentes données, il sera d'autant plus facile de comprendre la notion de vérité telle que formulée par Kierkegaard. Dans le premier chapitre donc de cette seconde partie, nous pourrons nous consacrer exclusivement à cette même formulation kierkegaardienne de la notion de vérité. Et puisque nous aurons pris à ce moment-là, contact avec ce qui se veut un nouveau type de philosophie, il ne faudra pas oublier de caractériser le penseur qui aura à exercer une réflexion à l'intérieur de ce nouveau genre de philosophie. La description du penseur subjectif fera l'objet de notre second chapitre. Enfin, comme le lecteur est en droit de s'attendre que dans un travail comme le nôtre, nous fassions connaître notre propre opinion sur la question et sur la position soutenue par Kierkegaard, nous nous sommes réservé la troisième et dernière partie, non pas pour juger l'auteur, mais pour établir le bilan des problèmes sur lesquels le message kierkegaardien nous exhorte à réfléchir à notre tour.

PREMIERE PARTIE

CERTAINES DONNEES PRELIMINAIRES NECESSAIRES
A UNE MEILLEURE COMPREHENSION DU PROBLEME

CHAPITRE PREMIER

MISE EN ROUTE

1. La vérité et la philosophie
2. Réflexions sur l'intelligence humaine
3. L'Instant
4. L'intelligence et l'Instant
5. Le fil d'arrivée

CHAPITRE PREMIER

MISE EN ROUTE

1. LA VERITE ET LA PHILOSOPHIE

L'honnêteté à l'égard de la pensée d'un auteur est une noble vertu qui impose bien des tâches à celui qui s'en soucie. La première de ces tâches, de loin peut-être la plus importante, est de restituer dans son contexte immédiat le problème que nous nous proposons d'étudier. Nous ne voulons pas nous soustraire à cet impératif. Brièvement, mais avec le plus de rigueur intellectuelle possible, nous voudrions dans cette première partie, établir les principales données que nous avons jugé nécessaire de connaître au préalable avant d'aborder de front notre sujet.

"Dans quelle mesure la vérité peut-elle s'apprendre?", telle est la question qui nous invite à entreprendre notre réflexion et qu'au tout début de ses Miettes Philosophiques²³, Kierkegaard ne tarde pas à nous poser sans aucune autre forme de procédure. Problème qui n'est pourtant pas nouveau que celui de la connaissance et de la nature de la

²³ Soren KIERKEGAARD, Les Miettes Philosophiques, Traduction de Paul Petit, Paris, Editions du Seuil, (1967), p. 39.

vérité! Et dès que nous nous mettons en quête d'y trouver une réponse, instinctivement, il semble que ce soit du côté de la philosophie que nous songions à aller la trouver. Mais la philosophie peut-elle répondre adéquatement à une telle question?

Pour notre auteur, il semble qu'il faille répondre par la négative. Associant dans son esprit philosophie et idéalisme hégélien, qu'il avait d'ailleurs connu dans ses sous-produits, Kierkegaard ne tardera pas à qualifier même de stériles les réponses que la philosophie tente de donner à cette question. La raison est bien simple: elle fait fi de la Révélation. En d'autres termes, la philosophie ignore que la Révélation a répondu une fois pour toutes à la question et qu'elle a indiqué le chemin où nous pouvions aller la chercher. Or, ignorant ce que leur dévoilait cet événement bien repérable dans l'espace et le temps de l'Incarnation du Verbe de Dieu---cet instant particulier qui a pour nom "plénitude des temps"²⁴---les différents systèmes de philosophie, en plus de se confirmer toujours davantage dans leur radicale impuissance, se vouaient à n'être plus que simples jeux de mots:

Des moitiés d'idées, des marchandages
et des chipotages, des affirmations et des
concessions comme si chacun était redevable
de quelque chose à l'autre jusqu'à un

²⁴ ibid., p. 50.

un certain point, tout en ne l'étant pas, des mots en l'air expliquant tout, sauf quel est ce certain point; avec tout cela on ne va pas plus loin que Socrate, on ne s'approche pas non plus du concept de révélation: on reste dans le radotage²⁵.

L'appétit de l'esprit s'interrogeant sur la vérité ne semble devoir être satisfait que s'il regarde du côté de la Révélation. Plus question de revenir à la philosophie. En fait, la Révélation dénonce toutes les conclusions auxquelles pourrait parvenir cette dernière.

Quelle serait donc cette réponse que donne la philosophie et qui semble, à l'avance, être erronée? En regardant de près la solution socratique, on perçoit ce que toutes les autres solutions philosophiques ont pu apporter, car elles ont toutes conservé le même principe²⁶.

Dans le Ménon, Platon reproduisait une conversation qui s'était engagée entre Ménon et Socrate. Les deux s'interrogeaient sur la Vertu, sur la façon dont elle pouvait bien s'apprendre ou s'enseigner. Socrate avait dû faire face à une sérieuse objection qui mettait en cause tout ce qu'il avait cru établir de façon solide. Comment résoudre ce problème sophistique?:

(...) il est impossible à un homme de chercher, ni ce qu'il sait, ni ce qu'il ne sait pas. Ni d'une part ce qu'il sait,

25 ibid., p. 41.

26 ibid., p. 39-44.

il ne le chercherait en effet, car il le sait, et en pareil cas, il n'a pas du tout besoin de chercher; ni, d'autre part, ce qu'il ne sait pas, car il ne sait pas davantage ce qu'il devra chercher²⁷.

Situation de fait paradoxale qui venait alors d'être mise au jour. Mais l'objection avait soulevé un doute, lui-même excellent stimulus pour se mettre en quête d'une solution adéquate. Pour garantir à l'esprit humain la possibilité de connaître la vérité, Socrate, nous nous en souviendrons, fait appel à la réminiscence.

La vérité, affirmait Socrate, elle est déjà en nous. Car notre âme, immortelle, avant qu'elle ne soit précipitée dans un corps, contemplait les essences immuables des choses. Pour reconquérir ce bonheur perdu, il lui suffisait par une rigoureuse catharsis, de se détacher des biens de ce monde et de recontempler en elle ce qu'elle avait déjà vu. La béatitude éternelle pouvait donc s'obtenir au terme de cette démarche. La vérité était immanente au sujet.

Ce sont les implications que comporte, toutefois, une telle solution que Kierkegaard trouve aux antipodes du concept de la Révélation. En effet:

²⁷ PLATON, Ménon ou De la Vertu, Oeuvres Complètes, Traduction nouvelle et notes par Léon Robin, Bibliothèque de la Pléiade, (Paris, Gallimard, 1950), Tome I, p. 528, 80e.

S'il en va ainsi pour apprendre la vérité, le fait que je l'ai apprise de Socrate, de Prodikos ou d'une servante ne peut m'occuper que du point de vue historique ou, (...), du point de vue poétique. (...). Que l'enseignement de Socrate ou de Prodikos ait été tel ou tel, cela ne peut pas non plus m'intéresser, autrement que du point de vue historique, car la vérité en laquelle je repose était en moi-même et a été produite par moi-même, et même Socrate n'était pas plus capable de me la donner que le cocher n'est capable de traîner le fardeau de son cheval, bien que par son fouet il puisse l'y aider. Mon rapport à Socrate et à Prodikos ne peut pas m'occuper en ce qui concerne ma béatitude éternelle, car celle-ci est donnée rétrospectivement dans la possession de la vérité que j'avais sans le savoir, depuis le commencement. Si, dans une autre vie, je pouvais me rencontrer avec Socrate, Prodikos, ou la servante, alors aucun d'eux ne serait, ici encore, plus qu'une occasion, ce que Socrate exprime hardiment en disant que, même chez les morts, il ne ferait qu'interroger; car l'idée finale de toute question est que l'interrogé doit pourtant lui-même posséder la vérité et se la procurer par lui-même. Le point de départ temporel est un néant; car à l'instant même où je découvre que, de toute éternité, j'ai su la vérité, sans le savoir, cet instant se résorbe dans l'éternel, incorporé en lui, en sorte que, pour ainsi dire, je ne pourrais même pas le trouver, si je le cherchais, parce qu'il n'est pas ici où là, mais n'est qu'un ubique et nusquam²⁸.

28 Soren KIERKEGAARD, Les Miettes Philosophiques, Traduction de Paul Petit, Paris, Editions du Seuil, (1967), p. 42-43.

Depuis que le Christ s'est incarné, la solution philosophique du problème de la vérité demeure toujours une illusion. Car, comme pour Socrate, à toute fin pratique, elle ignore tout du quo, du quod, du quomodo et, à plus forte raison, du quando de la découverte de la vérité. En définitive, elle est non seulement une illusion, elle est pis! Elle est idolâtrie.

Du point de vue socratique, chaque homme est lui-même le centre, et le monde entier ne fait que se concentrer en lui parce que sa connaissance de soi-même est une connaissance de Dieu 29.

2. REFLEXIONS SUR L'INTELLIGENCE HUMAINE

Faut-il, toutefois, se surprendre que la philosophie en soit venue à une telle conclusion et qu'elle ne soit maintenue jusqu'à ce jour dans une telle attitude? Peut-on espérer trouver une explication à tout ceci? Il semble que oui. Et Kierkegaard nous exhorte à mener notre investigation du côté de l'intelligence. Car, au fur et à mesure que nous percerons son mystère, nous nous rendrons compte qu'au contact du fait de l'Incarnation de Dieu, il demeurera toujours possible à l'intelligence de s'installer dans une telle attitude et d'aboutir par là à une telle conclusion. Il ne s'agissait que d'un acte de volonté au

29 ibid., p. 41-42.

fond pour l'actualiser³⁰.

Un homme soucieux de devenir conscient de ce qu'il est, faisant un retour sur lui-même, très tôt découvre le caractère paradoxal de sa nature. D'une part, ne suis-je pas du temporel et, d'autre part, ne m'est-il pas possible de participer aussi à l'éternel, est-il amené à se demander. Il se découvre synthèse de l'un et de l'autre. Mais cette synthèse n'est pas donnée toute faite, c'est-à-dire que l'homme se rend compte, non pas que sa propre essence est composée de quelque chose de temporel et de quelque chose d'éternel, mais que du seul fait qu'il existe, il se voit lui-même dans l'obligation de réaliser cette synthèse par son action libre³¹.

En réfléchissant sur la nature humaine, l'intelligence en acte perce petit à petit son propre mystère. Elle se découvre elle-même paradoxale. Or ce paradoxe qui constitue la nature intime de l'intelligence, n'atteint son summum que lorsque l'intelligence ne désire plus autre chose que de vouloir découvrir quelque chose que, laissée à ses propres forces, elle-même ne peut pas penser. Il arrive ce curieux phénomène qu'entraînée dans sa passion

³⁰ ibid., p. 79-99.

³¹ Soren KIERKEGAARD, Le Concept de l'Angoisse, Traduction de Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, 2e édition, (Paris), Gallimard, (1949), Chapitre 3, p. 119-160.

portée à son paroxysme, l'intelligence ne recherchera rien d'autre que sa propre ruine. Sa seule préoccupation désormais sera de se mettre en quête d'un choc contre lequel elle pourra donner, satisfaisant alors ce qui est devenu en elle un appétit vorace. Il faut se réjouir de cette découverte car elle peut nous entr'ouvrir l'accès à la vérité si l'intelligence va jusqu'au bout de ses possibilités. C'est une invitation à l'héroïsme. Seul à l'intelligence qui a quitté la tranquillité de la superficielle contingence, il est donné de découvrir cette nature, commune à tous certes, mais refusée à ceux qui sont devenus ankylosés par la routine.

Pourtant il ne faut pas penser de mal du paradoxe; car le paradoxe est la passion de la pensée, et le penseur sans paradoxe est comme l'amant sans passion: un médiocre sujet. Mais le paroxysme de toute passion est toujours de vouloir sa propre ruine, et c'est aussi la plus haute passion de l'intelligence de vouloir le choc, nonobstant que ce choc, d'une manière ou d'une autre, doive être sa propre ruine. C'est alors le plus haut paradoxe de la pensée que de vouloir découvrir quelque chose qu'elle-même ne peut penser. Cette passion de la pensée reste au fond partout présente en elle, et aussi dans celle de l'individu, dans la mesure où, quand il pense, il n'est pas seulement lui-même. Mais l'habitude empêche de s'en apercevoir³².

³² Soren KIERKEGAARD, Les Miettes Philosophiques, Traduction de Paul Petit, Paris, Editions du Seuil, (1967), p. 79-80.

Alors s'éveille irrésistiblement la passion paradoxale de l'intelligence qui ne recherche plus rien d'autre maintenant que le "scandale". Et sans ne plus trop se comprendre elle-même---un peu comme celui qui aime intensément, alors qu'il est transformé par le paradoxe de l'amour, dit qu'il ne se reconnaît plus lui-même---, elle veut sa perte. Il y a tout un domaine qu'elle pressent au-delà de ce qu'elle peut atteindre par elle-même. Puisant dans cette passion paradoxale dynamisme et courage, elle ne tarde pas à se heurter dans son impétueux élan vers l'inconnu qui, très tôt, apparaît devant elle. L'objet qui causera bientôt sa ruine est déjà là.

Mais qu'est donc cet inconnu contre lequel se heurte l'intelligence dans sa passion paradoxale, et qui va jusqu'à troubler la connaissance que l'homme a de soi? C'est l'inconnu. Mais ce n'est pourtant pas quelque homme, dans la mesure où il le connaît, ni quelque autre chose qu'il connaît. Alors, nous allons appeler cet inconnu le dieu³³.

Cet inconnu contre lequel se heurte l'intelligence dans sa passion paradoxale, c'est Dieu. Et cet inconnu qui est Dieu existe bien, il ne saurait y avoir aucun doute là-dessus. Car l'intelligence fait confiance en la preuve qu'elle se donne elle-même. D'ailleurs, pour qui que 'ce

³³ ibid., p. 82.

soit, c'est là l'unique moyen de s'en assurer³⁴. Tout doit se faire dans un saut et "même s'il n'est qu'un clin d'oeil, ce clin d'oeil doit être porté en compte³⁵" Nous n'avons besoin d'aucune autre preuve.

34 ibid., p. 82-87.

Voici quel est le raisonnement de Kierkegaard concernant les preuves de l'existence de Dieu.

Pour l'auteur, il ne saurait être question pour l'intelligence humaine de vouloir prouver l'existence de Dieu. Et pour justifier son énoncé, Kierkegaard fait appel à un style d'argumentation trop similaire à celui qu'avait employé Ménon contre Socrate pour que nous ne puissions pas faire un rapprochement.

En effet, si l'inconnu n'existait pas, dit-il, alors nous nous verrions dans l'impossibilité de prouver son existence puisque au point de départ, nous savons qu'il n'existe pas. Par contre, s'il existe, alors c'est folie que de vouloir prouver l'existence de ce dernier. D'une part, l'existence de quelqu'un ou de quelque chose ne se prouve pas. Et d'autre part, nous prenons pour indubitable qu'il existe avant même que nous nous mettions à prouver son existence.

Notre démarche ne sera pas plus fructueuse si nous nous référons aux actes ou à l'oeuvre que nous pourrions attribuer à l'inconnu. D'abord, ce ne sont pas les actes qui prouvent l'existence de quelqu'un, mais il faut plutôt avoir présent à l'esprit que c'est l'existence de quelqu'un qui garantit les actes que nous pourrions lui attribuer. D'autre part, impossible de recourir à du fini pour prouver l'existence de l'infini. Il y a une telle inadéquation entre l'un et l'autre qu'il ne saurait venir à aucun esprit lucide de voir en l'un l'expression de l'autre.

En conséquence, l'intelligence ne peut prouver l'existence de quoi que ce soit. L'existence ne se prouve pas. Nous avons pu constater que lorsque nous élaborons une preuve, nous présumons toujours au point de départ l'existence de la chose même que nous entendons prouver. Il faudrait alors savoir faire la distinction entre une preuve de l'existence et l'explication d'un concept.

35 ibid., p. 86.

La passion paradoxale de l'intelligence donnera donc sans cesse contre cet inconnu. Ce dernier, il existe, avons-nous dit. Mais en tant qu'il demeure toujours inconnu, nous pouvons aussi dire qu'il est inexistant. L'intelligence ne s'en offusque pas pour l'instant. Au contraire, son sens du paradoxe la pousse à s'en approcher toujours davantage, à ne cesser de s'en occuper. Elle ne saurait non plus exprimer ce rapport qu'elle a avec l'inconnu en niant son existence du simple fait qu'il lui reste inconnu. Ce serait d'autant plus illogique que cette négation impliquerait déjà un rapport. Cet inconnu deviendra son aiguillon.

Mais qu'est donc cet inconnu? Car qu'il est le dieu signifie seulement pour nous, n'est-ce pas, qu'il est l'inconnu? En disant de lui qu'il est l'inconnu parce qu'on ne peut le connaître et, le pût-on, parce qu'on ne peut l'exprimer, on ne satisfait pas la passion, encore que celle-ci ait correctement vu dans l'inconnu une limite. Mais la limite est justement le tourment de la passion en même temps que son aiguillon³⁶.

L'inconnu, aiguillon et limite toujours plus attirante, ne satisfait pas encore à ce stade-ci la passion paradoxale de l'intelligence. D'ailleurs, du seul fait qu'elle réussit à penser encore par elle-même que ce sur quoi elle bute est l'inconnu, prouve que cela ne réalise pas sa perte. Et pas davantage non plus en disant de

³⁶ *ibid.*, p. 88

l'inconnu qu'il est l'absolument différent, ce dernier étant l'inconnu et extérieur à nous. Bien que ce soit la dernière chose que l'intelligence puisse dire de l'inconnu, le problème demeure toujours le même. Et pour s'en rendre compte, il ne s'agit que de voir ce qui se produit lorsqu'elle pose en prédicat l'absolue différence à l'inconnu.

En disant que l'inconnu est l'absolument différent, nous ne pouvons pas dire qu'il s'est révélé dans sa nature intime. En effet, si Dieu est l'absolument différent, il faut en déduire ipso facto que nous ne pouvons avoir aucun signe distinctif adéquat pour le dire. Il ne serait plus alors l'absolument différent. L'intelligence ne peut penser la différence absolue en elle-même. Que fait-elle lorsqu'elle tente cette entreprise? Elle ne peut faire autrement que de considérer la chose idéalement, utiliser son propre vocabulaire facile à imaginer pour se la conceptualiser. La différence absolue ne peut s'exprimer désormais qu'en termes d'"au-dessus d'elle-même". Piètre situation si ce n'est que cela qui puisse conférer à l'inconnu toute sa sublimité! Le seul langage de l'intelligence ne réussit-il pas à mettre plus de confusion que d'éclaircissement? Ne nous retrouvons-nous pas en dernière analyse dans le pur arbitraire où c'est plutôt le sujet qui crée le dieu plus que toute autre chose³⁷?

37 ibid., p. 88-89.

Ce vain effort ne réalise pas la propre perte de l'intelligence, ce dont elle est toujours en quête. Cependant, en percevant la différence absolue de l'inconnu, en ne pouvant toutefois pas la penser, l'intelligence atteint le terme de ce qu'elle peut trouver. Elle réalise que la perte recherchée pourrait maintenant survenir à n'importe quel moment. Encore une fois, se repose cette angoissante question: "Mais qu'est donc cet inconnu³⁸?"

3. L'INSTANT

La nouvelle du jour est le commencement de l'éternité!---que le dieu se soit laissé mettre au monde dans une auberge, envelopper de chiffons, coucher dans une crèche, y a-t-il là contradiction plus grande qu'à ce que la nouvelle du jour soit le maillot de l'éternel et même, comme dans le cas présent, soit sa forme réelle, en sorte que l'instant est réellement la décision de l'éternité! Si le dieu ne donnait pas aussi la condition pour comprendre cela comment le disciple pourrait-il en avoir l'idée³⁹?

L'inconnu se révèle. Et nous pouvons déjà ressentir l'importance et la portée de cette révélation. Il importe de s'y arrêter un peu plus longuement. En déterminant le plus adéquatement possible les principales articulations de cette nouvelle donnée, nous serons plus en mesure de situer encore mieux notre sujet. "Car, comme

³⁸ ibid., p. 88.

³⁹ ibid., p. 106-107.

l'affirme lui-même Kierkegaard, aussitôt que nous posons simplement l'instant, tout va tout seul⁴⁰»

Voici donc que cet inconnu se fait homme, que cet éternel entre dans le temps, que cet absolument différent se fait semblable à nous. C'est là le paradoxe par excellence, le paradoxe essentiel qui fonde tous les autres. Car il unit en lui-même des catégories qui sont absolument opposées. En effet, Dieu, éternel et immuable, par l'Incarnation, change pour ainsi dire. En entrant dans le temps, il accepte d'avoir un commencement. Non seulement cela, mais encore prend-il la forme d'un homme, bien plus, la forme d'un esclave en venant souffrir pour les hommes. Ne pouvons-nous pas déjà constater une infraction plus grande aux principes de la raison en affirmant de la sorte que l'éternel est dans le temps, que l'immuable naît et meurt, que Dieu expie pour le péché de l'homme⁴¹? Toutefois, avant de considérer ce que signifie pour l'intelligence un tel événement, il est nécessaire d'en considérer les principaux éléments et de bien comprendre ce qu'ils dévoilent de la nature humaine en général.

Cet instant est d'une importance capitale. D'abord parce qu'on sait qu'il ne peut désormais relever d'une décision personnelle de Dieu, et d'une décision

⁴⁰ ibid., p. 96.

⁴¹ ibid., p. 106.

existant depuis toute éternité. Comment pouvait-il en être autrement car, en aucune façon, le fait lui-même n'entretient aucun rapport d'égale réciprocité avec l'occasion où il s'est produit. Si cet instant par excellence avait entretenu ce rapport d'égale réciprocité avec l'occasion, un peu comme dans le désert la réponse ferait écho au cri qui est lancé, comment l'instant aurait-il pu acquiescer cette importance unique qui le rend présent désormais à tous les siècles? Le souvenir l'aurait tout simplement englouti dans son éternité⁴²

Mais plus important est de reconnaître que cette décision de l'éternel d'entrer dans le temps ne pouvait être inspirée que par l'amour. Et pour justifier cet énoncé, Kierkegaard se réfère à ce que pouvait dire Aristote, lui, de son premier moteur: "Immobile, il meut tout"⁴³. Si Dieu se meut lui-même, aucun besoin ne saurait alors le forcer à se mouvoir. Alors, il fallait poser la question, à savoir si Dieu se meut lui-même et non par besoin, qu'est-ce qui le meut, sinon l'amour. Et pourquoi ne saurait-il être question d'autre chose que l'amour?

42 ibid., p. 61.

43 ibid., p. 61.

En grec dans le texte. Nous donnons la traduction française qui a été donnée à la page 178, à la note no. 34. Paul Petit nous renvoie alors à la référence suivante: ARISTOTE, Les Métaphysiques, (12, 7 et 5, 1).

C'est que seul l'amour est une impulsion qui ne peut avoir sa pleine satisfaction en dehors d'elle. Elle ne la trouve qu'en elle-même. L'amour, non seulement était le mobile de Dieu en s'incarnant, mais était aussi son but. Dieu ne saurait admettre qu'il y eût un mobile et un but qui ne lui correspondaient pas. Ce serait tout simplement contradictoire⁴⁴

C'est un amour qui est dirigé vers l'homme et cela, pour le gagner. Par le paradoxe absolu, qui surgit dans l'Instant, l'homme découvre aussi sa propre nature. Au contraire de ce que toute perspective philosophique---socratique---pouvait lui laisser entrevoir, l'homme se découvre comme étant la non-vérité. Non seulement cela, mais devenu désemparé à son propre sujet, il apprend qu'il est la non-vérité par sa propre faute, il prend conscience de son péché.

Le maître est donc le dieu lui-même qui, agissant comme occasion, amène le disciple à se souvenir qu'il est la non-vérité et qu'il l'est par sa propre faute. Mais cet état (d'être la non-vérité et de l'être par sa propre faute), quel nom lui donnerons-nous? Appelons-le péché⁴⁵.

Ceci mérite de plus amples explications. Nous ne saurions plus maintenant refuser l'importance de l'Instant.

⁴⁴ ibid., p. 61-62.

⁴⁵ ibid., p. 46-47.

Car il est le moment où l'inconnu se révèle. D'ailleurs, l'intelligence ne le requérait-elle pas dans sa passion paradoxale? Mais ce qui fait le paradoxe de l'Instant, c'est qu'il révèle à l'homme qu'il ne pouvait être dans la vérité. En effet, il lui était impossible de penser par lui-même que l'Eternel pouvait être dans le temps, que l'Eternel pouvait devenir temporel au moment où Dieu se fait homme. Cependant, pourquoi affirmer en même temps que l'homme, s'il est devenu non-vérité, ce ne pouvait être que par sa faute qu'il le devînt?

C'est que l'homme, du fait qu'il est déjà créature de Dieu, devait être au tout début déjà en possession de cette condition qui lui aurait permis de comprendre la vérité. Mais il ne l'a plus puisque l'Instant est là, et que son importance a déjà été consacrée. Quelques hypothèses alors sont suggérées. D'abord, est-il possible que ce soit Dieu lui-même qui ait repris à sa créature cette condition qui lui aurait permis de connaître la vérité? La réponse est non, et on imagine vite pourquoi. Nous aurions affaire à une contradiction. Pourquoi Dieu qui d'abord aurait fait don à sa créature d'une condition si vitale, se serait-il permis de la lui reprendre? Impensable.

Se pourrait-il alors que cette perte ait été la conséquence du pur hasard? Impossible non plus. Car il est contradictoire aussi que le plus bas puisse avoir le

pas sur le plus haut. Comment une condition qui est aussi essentielle peut-elle être soumise au hasard?

Il ne restait plus qu'à conclure que ce devait être par sa propre faute que le sujet se soit vu dépouiller de cette condition qui lui aurait assuré cette béatitude éternelle. Le péché de l'homme explique la différence absolue entre l'homme et Dieu. Dieu, par son Incarnation, fait prendre conscience à l'homme qu'il est exclu de la vérité. Il lui fait découvrir sa non-vérité⁴⁶

Nous avons dit un peu plus haut que la décision de l'Éternel d'entrer dans le temps avait été inspirée par l'amour de Dieu pour l'homme. Elle est là pour le gagner. C'est toujours en s'incarnant que Dieu montre qu'il s'intéresse à l'homme. Cet amour paraît alors sans borne puisque, malgré sa déchéance, l'homme mérite l'attention de Dieu. C'est en se faisant son semblable que Dieu voudra le gagner. Pouvait-il prendre un autre moyen? Non, cela aurait été tromperie.

(...); car ce n'est que dans l'amour que la différence s'aplanit, ce n'est que dans l'égalité et l'unité qu'il y a compréhension, (...)⁴⁷

(..)

46 ibid., p. 91-92.

47 ibid., p. 61-62.

Pour obtenir l'unité, le dieu doit se faire l'égal du disciple. Ainsi se montrera-t-il l'égal du plus humble. Mais le plus humble est, comme on sait, celui qui doit servir les autres, le dieu doit donc se montrer dans la forme de serviteur⁴⁸.

Puisque Dieu apparaît sur terre par la toute puissance de son amour et comme sa forme n'est pas une forme d'emprunt, c'est la raison pour laquelle il se devait aussi de tout souffrir, de tout supporter, aussi bien la faim dans le désert, que la soif dans les supplices et l'abandon dans la mort⁴⁹

4. L'INTELLIGENCE ET L'INSTANT

Revenons pour l'instant à l'intelligence et à sa réaction vis-à-vis de cet événement que désormais nous ne saurions jamais plus oublier à aucun moment.

L'instant admis, le paradoxe est là; car dans sa forme la plus abrégée on peut nommer, l'instant le paradoxe⁵⁰; (.)

L'intelligence se trouve devant le paradoxe absolu. Paradoxe, l'Instant l'est sans aucun doute parce que, premièrement, il était nécessaire que Dieu vienne et se révèle pour montrer qu'Il était bien différent de l'homme

48 ibid., p. 69-70.

49 ibid., p. 70-72.

50 ibid., p. 96.

et en quoi ce dernier était différent de Lui⁵¹. Cette différence absolue qui est causée par le péché, d'ailleurs voulue par l'homme lui-même, l'intelligence ne pouvait ni la découvrir ni se la représenter adéquatement en étant laissée à ses propres forces⁵². Paradoxe aussi, car l'homme ayant foi en son intelligence, se croyait capable d'atteindre la vérité. Il se croyait dans la vérité. Or l'Instant, non seulement lui révèle qu'il n'était pas dans la bonne voie, mais qu'à priori il était dans l'erreur, qu'il était la non-vérité. L'homme, dès ce moment-là, doit tout à Dieu⁵³. Paradoxe toujours de plus en plus incompréhensible, dès le moment où l'homme, percevant sa nature déchue, n'est pas pour autant anéanti. Au contraire, en reconnaissant et en maintenant les différences qui existent entre Dieu et l'homme, il devient possible d'être dans la vérité. Du moins est-ce là un premier pas qui peut être fait pour la comprendre. On peut prévoir le malaise que doit déjà éprouver l'intelligence laissée à ses propres forces⁵⁴.

Toutefois, l'Instant devient vraiment pour l'intelligence un paradoxe absolu lorsqu'il se dévoile comme

51 ibid., p. 90.

52 ibid., p. 89.

53 ibid., p. 44.

54 ibid., p. 68-69.

étant l'Eternel qui entre dans le temps. L'Eternel devient historique. Oui, vraiment n'y a-t-il pas là infraction plus grande aux lois du raisonnement? D'autant plus que cet Eternel qui entre dans le temps le fait par amour pour sa créature! L'intelligence ne comprend rien devant le résultat et le but de l'Incarnation. D'une part, ne met-elle pas en relief l'absolue différence entre l'homme et Dieu et, d'autre part, ne manifeste-t-elle pas, du même coup, le réel désir de ce dernier d'abolir ces mêmes différences dans l'égalité⁵⁵?

Maintenant un tel paradoxe se laisse-t-il penser? () L'intelligence sans doute ne le pense pas, elle ne peut même pas en avoir l'idée, et quand le paradoxe est annoncé, elle ne peut le comprendre, et remarque seulement qu'il pourrait bien être sa perte. A ce titre, l'intelligence a beaucoup à lui objecter, et pourtant, d'un autre côté, n'est-ce pas sa propre perte que veut l'intelligence dans sa passion paradoxale⁵⁶?

Voilà l'embarras dans lequel se trouve l'intelligence devant le Paradoxe Absolu. D'une part, elle ne peut penser le paradoxe qui se présente à elle. Elle le rechercherait malgré tout car elle ne désirait plus autre chose que sa propre ruine. Mais, d'autre part, elle peut désormais s'y objecter Elle peut s'en scandaliser

⁵⁵ ibid., p. 91.

⁵⁶ ibid., p. 91-92.

Si elle s'en scandalise, qu'arrive-t-il? Non seulement elle préfère les ténèbres à la lumière, mais comme tel, elle deviendra fatalement malheureuse. Et d'autant plus malheureuse qu'elle voudra s'obstiner dans son propre malheur. Elle choisira d'être illogique avec elle-même. Car le scandale qui consiste pour l'intelligence à dire de l'Instant qu'il est folie, résulte d'une mauvaise compréhension de l'Instant.

(.) tout scandale est dans son essence une compréhension erronée de l'instant, car le scandale, comme on sait, porte sur le paradoxe et le paradoxe est l'instant⁵⁷.

En quoi alors consiste cette mauvaise compréhension de l'intelligence qui se scandalise? C'est que, malgré elle, le paradoxe demeurera toujours. Ce n'est pas l'intelligence qui a découvert le paradoxe. Elle était incapable de le penser par elle-même. Par conséquent, quelle que soit la façon dont le scandale puisse s'exprimer, ce sera toujours du paradoxe que l'intelligence se scandalisera. Mais voilà, cependant, que le scandale confirme toujours davantage la vérité du paradoxe lorsqu'il s'exprime. En effet, tout lui vient du paradoxe. Plus il l'exprime, plus il lui fait prendre consistance. L'Instant resurgit à nouveau, quoique d'une autre façon. Il n'est plus possible à l'intelligence de l'ignorer. Nous pouvons

57 ibid., p. 96.

comprendre maintenant pourquoi le scandale est appelé à être constamment malheureux. Le scandale veut rester en dehors du paradoxe, dans le vraisemblable, alors qu'il ne trouve sa raison d'être que dans et par le paradoxe. Le paradoxe de son côté se veut à l'opposé du vraisemblable⁵⁸.

Pourtant le dieu n'a pas pris la forme d'un serviteur pour se moquer des hommes; son intention ne peut donc pas être de passer ainsi à travers le monde sans qu'un seul homme ne l'apprenne. Il veut donc faire comprendre quelque chose de lui, encore que tout essai d'explication en ce sens ne soit pas d'une grande aide à celui qui ne reçoit pas la condition (ce pourquoi de tels essais ne lui sont extorqués, au fond, qu'à contrecœur) et puisse donc aussi éloigner le disciple tout autant que le rapprocher⁵⁹.

Le paradoxe se laissera "penser" en autant que l'intelligence fera le saut, acceptera sa déchéance---ce que lui demande le paradoxe---, acceptera cette folie, réalisera sa propre ruine en allant jusqu'au bout de sa passion paradoxale. Quelle sera cette condition qui nous permettra désormais de le comprendre? C'est la foi, don de Dieu, passion heureuse aussi en laquelle s'opère le choc entre l'intelligence et le paradoxe, "heureuse rencontre dans l'Instant⁶⁰" La foi qui désormais mettra en présence de l'Instant celui qui l'accueillera, permettra de connaître

58 ibid., p. 93-99.

59 ibid., p. 104.

60 ibid., p. 107.

la vérité, d'être dans la vérité. On ne pourra plus oublier un tel maître qui nous donne cette condition qui nous permet de réaliser notre béatitude éternelle⁶¹.

Comme on sait, le christianisme est, en effet, le seul phénomène historique qui, malgré l'historique, que dis-je? justement par l'historique, a voulu être pour l'individu le point de départ de sa certitude éternelle. a voulu l'intéresser autrement que d'une façon purement historique, a voulu fonder son salut sur quelque chose d'historique. Aucune philosophie (qui n'est que pour la pensée), aucune mythologie (qui n'est que pour l'imagination), aucun savoir historique (qui est pour la mémoire), n'a eu cette idée dont on peut dire dans l'occurrence en toute ambiguïté qu'elle n'est née dans aucun coeur d'homme⁶².

5. LE FIL D'ARRIVÉE

Ce texte indique aussi pour nous le fil d'arrivée de cette première étape que nous nous étions promis de franchir avant d'entreprendre l'analyse détaillée de la solution kierkegaardienne au problème de la vérité. Il nous exhorte à une brève récapitulation des principaux éléments qui méritent que nous les retenions afin que nous ayons plus tard une meilleure compréhension de la pensée de Kierkegaard. Nous voyons mieux maintenant pourquoi

⁶¹ le concept de foi reviendra au cours du premier chapitre de notre deuxième partie. Nous serons alors plus en mesure de l'étudier plus en profondeur

⁶² ibid., p. 172-173.

Socrate---et avec lui tous les différents systèmes de philosophie, et encore plus précisément celui d'Hégel---ne pouvait pas répondre adéquatement à la question que nous nous étions posée à propos de la vérité. L'intelligence seule à qui ils font confiance n'est pas habilitée à y répondre. Encore bien moins, lorsqu'au contact de l'inconnu en qui elle recherchait malgré tout sa propre perte, sa nature intime lui faisant désirer ardemment, elle la découvrit qu'elle était essentiellement hors de la vérité et incapable par elle-même d'y parvenir. Ce d'oc demandait que l'intelligence se refuse à elle-même et à ses fausses prétentions. Mais il lui était loisible de faire un pas en arrière. Se scandalisant, elle devenait malheureuse. Acceptant sa déchéance, elle pouvait comprendre le paradoxe absolu et le message qu'il nous révélait. Pour Kierkegaard, ce message---que nous appellerons désormais le christianisme---nous a définitivement donné la réponse. La vérité ne peut être que la "subjectivité" Nous invitent à nous préoccuper de notre propre béatitude éternelle dans la passion de la foi, le christianisme consacre cette "subjectivité". Il est occasion pour nous de constater ce en quoi consiste maintenant la vérité.

Nous aurons cependant une meilleure idée de ce que peut signifier cette nouvelle façon d'exprimer la vérité en disant qu'elle est la "subjectivité", en ayant un aperçu

de l'état auquel se voue l'intelligence qui a refusé de faire le saut, qui, voulant toujours demeurer dans le vraisemblable, veut toutefois considérer le fait du christianisme: "l'objectivité" Comme cette notion d'"objectivité" influencera, chez Kierkegaard, la façon d'exprimer la nature intime de la vérité ou de la subjectivité, nous avons cru bon de lui consacrer notre prochain chapitre.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'OBJECTIVITE: LA NON-VERITE

1. Un certain préjugé
2. La nature de l'objectivité
t
3. L'objectivité et le christianisme
4. Quelques exemples d'un christianisme "objectif"
5. Conclusion

CHAPITRE DEUXIÈME

L'OBJECTIVITE: LA NON-VERITE

1. UN CERTAIN PREJUGE

Avant d'aborder de front l'objet du présent chapitre, nous avons cru bon de faire les remarques qui vont suivre. Elles se veulent des précisions sur la pensée de l'auteur en vue d'éliminer au point de départ un certain préjugé, néfaste à une approche honnête de l'oeuvre de Kierkegaard. Rien n'est plus contraire à l'esprit du message kierkegaardien que d'affirmer que la vérité, depuis que le christianisme dit qu'elle est la subjectivité, devient rien de plus qu'un simple subjectivisme.

Penser ainsi aurait pour grave conséquence de mettre en jeu la vérité même du christianisme. Or Kierkegaard n'a jamais contesté un seul instant cette vérité fondamentale du christianisme qui en fait ce qu'il est. C'est que volontairement et en connaissance de cause, l'auteur a choisi d'insister davantage sur un aspect particulier du problème.

Néanmoins, pour ne donner lieu à aucune confusion, il faut rappeler tout de suite que le problème ne traite pas de la vérité du christianisme mais du rapport au christianisme, non pas, en d'autres termes, du zèle systématique de l'individu indifférent pour

arranger en paragraphes les vérités d'un christianisme, mais de la préoccupation de l'individu qui éprouve un intérêt infini à son rapport à une telle doctrine⁶³

Car en lui-même, si nous y portons une attention particulière, l'Instant offre deux caractères bien différents et bien distincts. Celui qui veut réfléchir sur ce moment qui est "la plénitude des temps"⁶⁴ peut facilement considérer l'un ou l'autre de ces éléments constitutifs de l'Instant, ou encore les deux à la fois, selon l'angle de perspective dans lequel il se place pour l'approcher, et sans pour autant, être dans l'erreur. En effet, dans l'Instant, nous retrouvons d'une part cet élément bien positif ("objectif"): le commencement de l'éternité. L'éternel devient historique. Si nous nous en tenons à cet élément, nous pouvons affirmer sans aucune crainte de nous tromper que l'Instant offre un caractère "objectif". D'autre part, l'Instant se veut aussi le point de départ historique pour notre propre conscience éternelle. Il veut nous faire prendre part à l'éternité, nous rendre responsables de notre béatitude éternelle par l'attitude que nous prenons vis-à-vis de lui. En cela, il présente un

⁶³ Soren KIERKEGAARD, Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques, Traduit du danois par Paul Petit, 10e édition, (Paris), Gallimard, NRF, (1949), p. 9.

⁶⁴ Soren KIERKEGAARD, Les Miettes Philosophiques, Traduction de Paul Petit, Paris, Editions du Seuil, (1967), p. 50.

caractère que nous pourrions qualifier de "subjectif"

Cette distinction devait sans doute être bien présente à l'esprit de Kierkegaard. Toutefois, à ses yeux, il semble qu'en demeurer au stade des distinctions formelles équivaut à ne pas tenir compte du tout de la portée révélatrice de l'Instant. L'Incarnation de Dieu nous révèle que le point de découverte de la vérité est un événement et non pas seulement un savoir. Il nous dit encore bien plus. Il nous dit que cet événement est d'un ordre unique, qu'il est un moment que nous ne saurions jamais oublier puisqu'il est un acte (la décision divine qui devait exister depuis toute éternité d'entrer dans le temps et le geste que pose l'homme dans son adhésion de foi), une rencontre (Dieu qui, malgré la déchéance de l'homme causée par son péché, se fait serviteur pour le gagner et l'homme qui l'accepte auprès de lui), et une personne (Dieu se faisant homme, sujet existant, semblable à nous, ayant soif, faim, souffrant, mourant et l'homme qui, de son côté, est déjà un sujet existant).

En nous dévoilant cela, l'Instant nous obligeait à nous interroger sur ce qui devait devenir désormais l'unique nécessaire. Qu'est-ce qui devient dorénavant le plus important? Pour Kierkegaard, il devenait clair que ce devait être le caractère subjectif qui nous préoccupait le plus. Non pas que le caractère objectif soit sans

valeur. Bien au contraire! C'est qu'à ses yeux, le caractère subjectif du christianisme, si nous parvenons à bien le situer, à bien le poser, offre l'heureux avantage d'inclure et de supposer aussi le caractère objectif, alors que l'inverse, dans son esprit, n'est pourtant pas possible. Nous aurons l'occasion de préciser davantage ce point de vue dans le premier chapitre de notre deuxième partie.

2. LA NATURE DE L'OBJECTIVITE

Cette mise au point nous permettant de nous dégager l'esprit de certains préjugés possibles, il convient peut-être maintenant de montrer et de bien faire voir ce qu'entendait Kierkegaard par l'"objectivité" ou la pensée objective et pourquoi, à ses yeux, cela est l'équivalent de la non-vérité.

L'objectivité est insuffisante quand nous abordons le christianisme. Certes, dans ce dernier, nous pouvons retrouver des éléments qui pourraient facilement constituer une doctrine. En ce sens-là, le christianisme peut fournir à l'intelligence de précieux éléments de réflexion. Mais le christianisme n'est pas uniquement une doctrine. Il n'est pas d'abord et avant tout ce qui pourrait se systématiser en paragraphes et en chapitres. Toujours parce que Kierkegaard avait présent à l'esprit le type de réflexion

qui était celui d'Hégel, il préférerait dire du christianisme qu'il, était un message existenciel⁶⁵ Plus de méprise possible alors.

Dès que le christianisme est dit message existenciel plutôt que doctrine, cela signifie pour Kierkegaard qu'il consacre ipso facto l'importance de la personne humaine dans la mesure même où elle est un sujet existant. La primauté est donnée à l'existant. Parce que l'Instant invite le sujet à se préoccuper de sa propre béatitude éternelle, et cela avec un intérêt passionné infini, il ne peut plus exister de doute sur sa valeur en tant que sujet. Il se voit directement impliqué dans le rapport qui désormais doit s'établir entre lui-même et celui qui se révèle comme étant l'occasion d'obtenir cette béatitude éternelle.

Il donne une tout autre importance à mon petit moi ainsi qu'à tout autre moi, si petit soit-il, puisqu'il veut rendre ce moi éternellement bienheureux s'il est assez heureux pour venir à lui. En effet, sans avoir compris le christianisme, car comme on sait je ne fais que poser la question, j'ai pourtant compris ceci qu'il veut rendre l'individu éternellement bienheureux, et qu'il présuppose justement chez l'individu, comme condition sine qua non, cet intérêt infini pour son bonheur, intérêt par lequel il hait père et mère et, donc, se moque sans doute aussi

65 Soren KIERKEGAARD, Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques, Traduit du danois par Paul Petit, 10e édition, (Paris), Gallimard, NRF, (1949), p. 255-256 en note.

des systèmes et des perspectives historico-mondiales⁶⁶

Il était à craindre dès lors qu'une intelligence qui s'était déjà scandalisée de la révélation du Paradoxe Absolu fût incapable d'intégrer dans sa démarche ultérieure les éléments essentiels dont lui demande de tenir compte le christianisme, lorsqu'elle désire aborder l'Instant tout'en demeurant dans la vraisemblance. L'intelligence qui refuse sa propre déchéance comme le lui demande le Paradoxe Absolu pour être "compris", lorsqu'elle aborde quand même l'Instant, se cantonne dans l'objectivité, se condamne à ne pouvoir considérer que le caractère objectif du christianisme. Et autant dire pour Kierkegaard qu'elle demeure toujours dans la non-vérité. C'est que l'objectivité ne tient pas compte de l'existence du sujet, ne confère aucune importance au moi, et est loin de se passionner pour une béatitude éternelle.

Il importe de détailler davantage. La conception de l'objectivité qui pouvait le mieux justifier les reproches que nous lui faisons de ne pas tenir compte de ce dont le christianisme en tant que message existentiel nous demandait de nous préoccuper, Kierkegaard la retrouve dans celle que la science---et du type des sciences naturelles---se fait de l'objectivité. L'objectivité de la science,

⁶⁶ *ibid.*, p. 9.

Kierkegaard la projet aussi sur le type d'objectivité que recherchait la spéculation hégélienne. Ainsi, parler de science, c'est aussi mesurer la spéculation hégélienne. Nous nous contenterons alors de caractériser la science. Il ne faudrait pas conclure dès maintenant que Kierkegaard condamne la science et le but qu'elle poursuit. Ce serait encore là mal interpréter la pensée de l'auteur. Si ce ne fut pas cependant le cas pour la spéculation hégélienne, il a au contraire couvert la science de louanges. Mais il n'a pas craint pour autant de lui rappeler son domaine et ses limites propres.

Non, honneur à la science, honneur même à tous ceux qui chassent le bétail de son enceinte sacrée⁶⁷

(.)

Domage seulement qu'on le soit si rarement, objectif, là où on devrait l'être, dans la science exacte; car un savant armé d'une solide vue personnelle des choses est une grande rareté. Dans le christianisme, au contraire, c'est là une catégorie on ne peut plus malheureuse, et quiconque n'a qu'un christianisme objectif et rien d'autre est eo ipso un païen; car le christianisme est justement affaire d'esprit, de subjectivité et d'intériorité⁶⁸.

Kierkegaard nous rappelant trop souvent qu'il ne désire se préoccuper que du domaine religieux afin que

⁶⁷ ibid., p. 99.

⁶⁸ ibid., p. 27

nous tenions compte de ses avertissements, force nous est bien d'admettre qu'il reconnaît sans restriction que là où elle se justifie, la pensée objective a ses droits incontestables et que nous ne saurions déprécier ses méthodes d'expression. Cependant, il importe pour nous de bien saisir en quoi consiste son incompétence lorsqu'elle aborde le christianisme. A ce moment-là, elle est du domaine de l'irreligieux.

Il faut toujours avoir présent à l'esprit que je parle du religieux, où la pensée objective, si elle doit être la chose suprême, est justement l'irreligieux⁶⁹

Ce qui saute aux yeux de Kierkegaard lorsqu'il se met à réfléchir sur la science, c'est que cette dernière se donne comme idéal de ne jamais tenir compte de l'existence du sujet. Elle ne recherche que l'objet, ne tâche que de coïncider toujours mieux et toujours plus adéquatement avec ce qu'il est dans sa nature intime, laquelle se révèle pour la science dans les lois mêmes qu'elle peut découvrir et vérifier. Oublier le sujet en ce qu'il a de propre pour se faire mieux l'objet, voilà en quoi consiste l'idéal de la science. Elle voit dans son "objectivité" la source de la certitude absolue. Il n'y a plus de place à ce moment-là pour aucun sentiment personnel ou affection. Il n'y a rien à éprouver, rien à ressentir. L'homme de

⁶⁹ *ibid.*, p. 50 en note.

science d'ailleurs est convaincu au point de départ que c'est là une attitude qui ne peut être pour lui que bénéfique. Elle lui garantit la vérité. C'est la raison pour laquelle il s'efforce toujours davantage de se détacher de lui-même. Par cette rigoureuse catharsis, il se prémunit contre l'erreur toujours prête à surgir au moment où il s'oublie.

L'objectivité élimine aussi tout le monde de l'infini, du transcendant ou de l'esprit. Car son monde est celui des objets finis. Dans ce monde où elle est la reine absolue, sa prérogative se résume à pouvoir étiqueter, à classer et à mettre méthodiquement en ordre les différentes déterminations des choses. Toutes ont leur place et toutes l'ont tout entière. Rien n'échappe à la science. Elle est certaine a priori que son objet n'aura rien, absolument rien à lui cacher. Si elle ignore encore quelque chose de lui, c'est que le temps ou les instruments dont elle dispose présentement ne lui ont pas encore permis d'éliminer les inconnues. En ce sens-là, le monde de la science n'est pas un monde où le mystère a sa place. Il est le monde des problèmes. En d'autres termes, il n'est pas le monde où les contradictions, les paradoxes sont possibles. Il est le monde par excellence de la vraisemblance. Le savant qui découvre la clef du problème peut sans aucune difficulté rassembler tous les éléments rencontrés en un

tout cohérent.

La science se détourne toujours davantage de l'impression première de l'existence, il n'y a rien à éprouver, rien à ressentir, tout est fini, et la tâche de la spéculation consiste à étiqueter, classer méthodiquement en ordre les différentes déterminations de la pensée. On n'aime pas, on ne croit pas, on n'agit pas, mais on sait ce qu'est l'amour, ce qu'est la foi, et seule se pose la question de leur place dans le système; ainsi le joueur de dominos a devant lui les dominos et le jeu consiste à les rassembler⁷⁰

Parce qu'elle se trouve dans son milieu dans le monde du fini, là même où elle peut se permettre d'être parfaitement indifférente à l'égard du sujet et de son existence, sa seule préoccupation est de s'en tenir aux résultats qu'elle peut obtenir au terme de ses recherches. Ces résultats, la science cherche à les mettre dans un langage que tous pourront comprendre sans aucune difficulté et sans aucun risque de mauvaises interprétations. Et qu'est-ce qui lui fournit ce langage adéquat sinon les mathématiques! Dès que tout peut être mis en formules et en équations, tout devient communicable. Il n'y a plus aucun secret. Un résultat qui serait exprimé en un langage qu'un seul homme pourrait comprendre serait tout simplement rejeté. Du moins jusqu'au moment où il serait permis à plusieurs de vérifier ce qui est dit. La science se

⁷⁰ ibid., p. 231.

communiqué dès lors d'une façon directe et elle s'adresse de la même façon à tous sans faire de distinction aucune par rapport à celui qui la reçoit. Pour Kierkegaard, cela est tromperie et hypocrisie lorsque nous voulons aborder le christianisme, car Dieu s'adresse toujours à un sujet en particulier et, de plus, il le fait toujours dans le secret.

La pensée objective est, comme la plupart des gens, si bien intentionnée et si communicative; elle se communique simplement et recourt tout au plus à des protestations de sa vérité, à des recommandations et à des promesses solennelles qu'un jour tous les hommes reconnaîtront cette vérité ---tellement elle est sûre⁷¹.

L'objectivité veut faire du sujet un simple spectateur, un contemplateur passif. L'homme de science, même s'il peut être d'un zèle extraordinaire pour son travail, ne saurait être passionné pour l'objet qu'il étudie. L'objet de son étude ne le met pas en cause dans ce qu'il est. C'est la raison pour laquelle le savant ne se sent jamais concerné et engagé dans un rapport personnel avec l'objet de son étude. Il se maintient dans une indifférence froide à son égard. Il ne saurait être question alors de béatitude éternelle dans un tel contexte, ni de prendre de décision personnelle à son sujet.

Le sujet enquêtant, spéculant, connaissant, s'enquiert bien sans doute de la

⁷¹ *ibid.*, p. 50.

vérité, mais pas de la vérité subjective, de la vérité de l'appropriation. Il est bien, sans doute, intéressé, mais il n'est pas intéressé infiniment, personnellement, dans une passion orientée vers sa béatitude éternelle, il n'est pas intéressé dans sa relation à cette vérité. Loin du sujet objectif une pareille impertinence, une pareille vanité!⁷²

3. L'OBJECTIVITE ET LE CHRISTIANISME

Il était à prévoir que dans son approche du christianisme, la pensée objective soit la non-vérité. Le christianisme interpelle chaque individu et cela, dans tout ce qu'il est. Lorsqu'elle aborde le christianisme, la pensée objective ne se limite qu'à le considérer, et ici employons l'expression même de Kierkegaard, comme une res in facto posita⁷³ Le christianisme devient une chose dont nous devons nous enquérir jusque dans les moindres détails, mais pas plus. Nous n'avons pas affaire à une réalité vivante qui doit transformer notre vie, mais à de la matière inerte. Et il n'est certainement pas question de chercher à approfondir le rapport personnel qui devrait s'établir entre le sujet et l'objet. Bien au contraire, ce que le sujet recherche le plus consciencieusement possible, si paradoxal que cela puisse paraître, est de

⁷² ibid., p. 13.

⁷³ ibid., p. 13.

demeurer complètement étranger à l'objet. Le christianisme est affaire d'intériorité, de subjectivité, d'appropriation. La pensée objective est complètement indifférente à l'égard de l'intériorité, et de la subjectivité, et encore bien plus de l'appropriation.

Cette non-vérité de l'objectivité ou de la pensée objective se confirme davantage d'ailleurs dans les modes d'approche particuliers que lui impose la considération du christianisme comme une res in facto posita. Car pour Kierkegaard, la pensée objective ne peut s'envisager que de trois façons bien précises. Parler d'objectivité, c'est se référer soit à la certitude sensible, soit à un savoir historique, soit encore à la spéculation pure. Et au point de départ, nous pouvons entrevoir les résultats auxquels ces trois modes d'approche nous feront aboutir si nous ne nous gênons pas pour qualifier le premier de vulgaire tromperie, le second d'illusion des sens et le troisième de fantasmagorie.

Le positif, en ce qui concerne la pensée, peut être ramené aux définitions suivantes: certitude sensible, savoir historique et résultat spéculatif. Mais ce positif est justement le non-vrai. La certitude sensible est une tromperie (...); le savoir historique est une illusion des sens (car il est un savoir d'approximation); et le résultat spéculatif est une fantasmagorie⁷⁴

⁷⁴ ibid., p. 53.

Il est heureux que nous sachions déjà qu'il s'agit toujours de reconnaître ce qu'est la pensée objective vis-à-vis du religieux. Autrement ne serions-nous pas en mesure de considérer une malencontreuse contradiction dans les propos de Kierkegaard, entre ce qu'il affirme maintenant et ce qu'il disait de la pensée objective (entendons la science) un peu plus haut? Ces divers types de connaissance objective réalisent de toute façon ce que Kierkegaard reprochait à l'objectivité en général. D'une part, ils ne tiennent absolument pas compte de ce qu'est en lui-même le sujet connaissant, c'est-à-dire un sujet existant en devenir, et d'autre part, ils éliminent l'élément essentiel du christianisme qui fait de celui-ci un message existentiel, l'appropriation de ce qui est donné.

Le cas de la connaissance sensible est vite réglé. Kierkegaard ne juge même pas nécessaire de s'y arrêter pour le problème qui nous préoccupe présentement, tellement elle n'a aucun rapport avec ce dernier. Toutefois, lorsque le christianisme est considéré comme une res in facto posita, les considérations historiques et spéculatives peuvent être d'un intérêt quelconque. Elles font ressortir clairement ce que nous leur reprochions: leur non-vérité.

Disons maintenant en quoi ces deux derniers modes spécifiques de connaissance objective ne tiennent pas compte de ce qu'est le sujet et qu'ils ne sauraient aborder

le christianisme comme étant un message existentiel. Nous pourrons ensuite donner quelques exemples, les mêmes que nous donne Kierkegaard, qui feront mieux comprendre tout ce qui a été affirmé jusqu'à présent de l'objectivité vis-à-vis du christianisme.

Que ce soit le savoir historique ou la spéculation, ces deux modes de connaissance sont fautifs en ce qu'ils ne sauraient jamais exprimer adéquatement ce qu'est le sujet connaissant. Car dans la réalité, le sujet connaissant est un sujet existant en perpétuel devenir. Et nous ne saurions l'exprimer comme s'il n'était qu'un sujet fictif. En d'autres termes, parce que le sujet connaissant est un existant, il est devenir. Cela signifie que, comme tel, il a toujours en lui un élément d'inconnu, d'imprévisible, qui nous échappe et que nous ne saurions jamais cerner et encore bien moins exprimer adéquatement. Or le savoir historique et la spéculation expriment le sujet d'une façon définitive en l'enfermant dans des catégories closes et étrangères à la réalité vécue. Seul en effet un sujet fictif peut se laisser penser, se laisser objectiver aussi aisément, se laisser systématiser aussi facilement. Mais ce n'est pas alors du sujet réel que nous parlons.

Dans le savoir historique un homme arrive à savoir une foule de choses sur le monde, mais rien sur lui-même, il se meut continuellement dans la sphère de

la connaissance approximative, cependant qu'il se figure par sa prétendue positivité avoir la certitude, qu'on ne peut pourtant avoir que dans l'absolu où l'on ne peut quand même, en tant qu'existant, être, mais dont on peut seulement se rapprocher sans cesse. Rien d'historique ne peut me devenir absolument certain, excepté ceci que j'existe (ce qui à nouveau ne peut devenir absolument certain pour aucun autre individu, car celui-ci, encore une fois, ne connaît avec une certitude absolue que sa propre existence) ce qui n'est rien d'historique. Le résultat spéculatif est une illusion, en tant que le sujet veut, dans la pensée, abstraire du fait qu'il est existant, pour être sub specie aeterni⁷⁵.

Ce texte nous incite aussi à faire dès maintenant la remarque suivante. Par le biais du savoir historique, l'objectivité est dite simple approximation. Or dans l'esprit de Kierkegaard, tâchons de nous en souvenir, cela est synonyme d'incertitude. L'approximation, c'est ce qui constitue l'incertitude objective. Nous tenons à le signaler dès maintenant, car nous aurons à y revenir lorsque Kierkegaard voudra nous donner une définition de la subjectivité.

Ceci dit, voyons pourquoi ces deux modes, en raison même de leur nature et de leur façon de procéder, n'étaient pas habilités à voir dans le christianisme un message existentiel. C'est que l'un ne doit se limiter qu'à l'exégèse ou tout ce qui peut être vérifiable,

⁷⁵ ibid., p. 53.

mesurable dans le christianisme et le second doit recourir au temps pour prouver la vérité de la doctrine. Mais tous les deux sont cantonnés dans l'approximation et, en cela, ne peuvent percevoir l'essentiel du christianisme.

Considérée comme vérité historique, la vérité doit être trouvée par une considération critique des différentes informations, etc., bref de la même manière que toute autre vérité historique. Si l'on s'enquiert de la vérité philosophique, alors on s'enquiert du rapport à la vérité éternelle de la doctrine donnée historiquement et reconnue comme valable⁷⁶

4. QUELQUES EXEMPLES D'UN CHRISTIANISME OBJECTIF⁷⁷

C'est peut-être en détaillant davantage ces deux modes de connaissance au moyen d'exemples concrets que nous serons plus en mesure de percevoir le paganisme---car pour le penseur danois, c'est bien de cela qu'il s'agit--- auquel nous condamnons une intelligence qui ne veut s'en tenir qu'à l'objectivité du christianisme. Nous serons en mesure de constater en plus que la pensée objective qui aborde le christianisme en devant se limiter à un savoir historique ou à une considération spéculative n'est pas

⁷⁶ ibid., p. 13.

⁷⁷ ibid., p. 14-37.

Nous nous contenterons de résumer le plus brièvement possible les exemples de Kierkegaard. Nous croyons pouvoir atteindre ce but en dégagant la structure interne du raisonnement qui les soutient tous.

fidèle à elle-même, et en ce qu'elle prétend être, et en la façon qu'elle se dit obligée d'utiliser pour atteindre la certitude.

Considérons d'abord le savoir historique⁷⁸ et percevons mieux l'impasse sur laquelle il est amené à déboucher.

Si nous nous en tenons au caractère historique du christianisme, il est une première évidence à laquelle nous serons obligés de nous soumettre. Nous ne pourrons pas fonder notre béatitude éternelle sur les résultats auxquels nous aboutirons car n'avons-nous pas déjà dit que ce qui relevait de l'historique n'était que de l'approximation? Il devient impossible pour qui que ce soit de fonder sa béatitude éternelle sur de l'incertitude. Car ce qui importe d'abord et avant tout dans une approche historique du christianisme, c'est de cumuler une information qui soit la plus complète possible et il importe que ces renseignements soient dignes de confiance pour celui qui veut les utiliser. Mais alors se pose la question suivante: qui ou qu'est-ce qui peut nous assurer qu'ils sont vraiment dignes de confiance? Il faut alors recourir à des preuves pour justifier le choix du canon de référence. Et nous trouvons que tantôt la Bible, tantôt l'Eglise,

⁷⁸ ibid., p. 14-31.

tantôt la garantie des siècles passés peuvent satisfaire à l'exigence de certitude que notre démarche nous impose. Mais nous aboutissons fatalement à une impasse. Ce à quoi nous refusons notre consentement, la foi, réapparaît et cela comme le fondement même sur lequel reposent les preuves auxquelles nous tenions à nous référer⁷⁹.

Examinons de plus près. Si nous songeons à nous référer à l'Écriture Sainte⁸⁰, par exemple, pour nous instruire de ce que peut être réellement un chrétien, comme nous sommes dans le domaine de l'historique et qu'il faut accumuler le plus d'information possible, la première étape à franchir est de rendre bien durable et solide ce que nous voulons utiliser dans notre argumentation. Déjà, nous nous voyons obligés de faire "confiance"---n'est-ce pas déjà un type de foi---soit à la critique, soit à la philologie ou l'exégèse. Toutefois, si nous recourons à ces moyens pour déterminer si un texte est digne de confiance ou pas, si l'auteur peut être jugé intègre ou non, nous ne nous rendons pas compte que nous ne réussissons pas plus à fonder le christianisme ou la foi qu'ils ne l'étaient auparavant ni non plus à les réfuter. Car le canon auquel nous nous référons pour justifier le bien fondé de nos

79 ibid., p. 14.

80 ibid., p. 14-21.

affirmations est celui de l'inspiration divine. Un texte, un auteur mérite notre confiance dans la mesure où nous pouvons voir qu'il a été inspiré par Dieu dans ce qu'il a fait ou écrit. Or l'inspiration divine est déjà objet de foi. Impasse donc si nous nous tournons de ce côté.

La disproportion entre inspiration et considérations critiques ressemble à celle entre béatitude éternelle et considérations critiques, parce que l'inspiration n'est un objet que pour la foi. Ou bien a-t-on tant de zèle critique parce que les livres sont inspirés? Et ainsi donc le croyant, qui croit que les livres sont inspirés, ne sait pas quels sont les livres dont il croit qu'ils sont inspirés. Ou bien l'inspiration résulte-t-elle de la critique, en sorte que celle-ci, quand elle a fait ce qu'elle pouvait, a prouvé en même temps que les livres sont inspirés? Dans ce cas on n'en vient jamais à reconnaître l'inspiration, car le travail critique n'est au maximum qu'une approximation⁸¹.

En conséquence, nous ne sommes pas plus avancés qu'au commencement. D'une part, celui qui n'avait pas la foi, ne l'a pas davantage. Car il apparaît bien évident que la foi ne peut pas s'obtenir au terme d'une entreprise critique, et d'autre part, celui qui avait déjà la foi n'avait pas besoin de tout cela. Au contraire, toutes ces recherches critiques peuvent représenter pour lui une tentation pernicieuse, celle de confondre à un moment donné le savoir et la foi. Et la critique ne saurait profiter

⁸¹ ibid., p. 15 en note.

non plus à un ennemi du christianisme qui se mettrait en quête de le réfuter. Car, lorsqu'on n'a pas la foi, on est loin d'être en mesure de déterminer si un livre est inspiré ou non. En outre, nous ne sommes d'ailleurs pas en mesure d'éliminer le fait bien concret et bien repérable dans l'espace et le temps de l'existence du Christ et de ses apôtres qui, eux, ont cru en Lui. En somme, cette première référence ne saurait profiter à qui que ce soit, ni même intéresser qui que ce soit. Parce que simple approximation, elle est plus embarrassante que toute autre chose. Au moindre doute que nous aurions sur le texte, la méthode d'analyse, elle nous obligerait à remettre à plus tard la décision de la foi.

Mais c'est justement ce que fait la théologie critique savante: quand elle a fini---et jusque là elle nous tient in suspenso, mais avec cette perspective devant les yeux---alors elle conclut: ergo tu peux à présent bâtir ta béatitude éternelle sur ces écrits.---Qui accepte l'inspiration en croyant doit logiquement regarder toute considération critique, qu'elle soit pour ou contre, comme une chose scabreuse, comme une espèce de tentation; et quiconque, sans être croyant, se risque dans les considérations critiques ne peut pourtant tout de même pas vouloir en faire résulter l'inspiration. Qui donc tout cela intéresse-t-il vraiment^{82?}

La considération historique du christianisme qui se référait à la Bible s'est vue encore simple

82 ibid., p. 16

approximation, incertitude objective. Nous ne saurions davantage avancer en ayant recours à la preuve de l'existence de l'Eglise⁸³. Elle ne donnera pas plus que ne l'avait fait notre recours à l'Écriture Sainte. Voici comment s'élabore le raisonnement de Kierkegaard.

L'Eglise peut dorénavant nous dire ce qu'il en est du christianisme ou d'être chrétien. Présente ou contemporaine, elle constitue un refuge objectif. Comme institution, comme confession de foi, comme sacrement, elle constitue la vérité objective. Il suffirait donc que la vérité devienne toujours de plus en plus objective pour que le sujet soit prêt à y adhérer. Mais cela est impensable. Nous demeurons toujours dans l'approximation du seul fait que nous nous sentons obligés à un moment donné de nous référer au passé.

Dire, par exemple, que l'Eglise, parce qu'elle est une institution présente et immédiate, n'a pas besoin de preuve de son existence, cela, nous ne saurions le contester. L'existence ne se prouve pas. Cependant, le problème resurgit lorsque nous disons de l'Eglise qu'elle est la même depuis toujours, depuis tant d'années. Inconsciemment, nous retournons au passé et, par voie de conséquence, nous avons affaire de nouveau à de l'historique, avec tout

⁸³ ibid., p. 22-30.

ce que cela implique. Nous avons besoin alors de preuves, nous retombons dans l'incertitude objective.

En effet, après avoir dit de l'Eglise qu'elle est présente et qu'on peut apprendre d'elle ce qu'est le christianisme, on dit encore de cette Eglise, présente, qu'elle est l'Eglise apostolique, qu'elle est la même qui a duré dix-huit siècles. L'attribut; chrétien, signifie donc plus que contemporain. Appliqué à l'Eglise présente il désigne un passé, c'est-à-dire quelque chose qui est historique, tout à fait dans le même sens que la Bible. Par là, tout le profit de la découverte est réduit à rien. Le seul historique qui soit plus haut que la preuve est l'existence contemporaine, toute énonciation relative à quelque chose de passé requiert une preuve⁸⁴.

Mais l'Eglise, lorsqu'elle propose son credo, dira-t-on, est aussi parole vivante. Ce même credo a une signification qui d'ailleurs a été et est identique pour tous. Or, pour Kierkegaard, l'attribut "vivante" est un attribut qui ne saurait s'appliquer qu'au présent. Si, à quelque moment que ce soit, nous nous efforçons de l'appliquer à des générations antérieures, nous réintroduisons le passé. Et à cause de cela, nous avons pu déjà le remarquer, nous devons faire appel à des preuves, car l'historique n'est pas garantie de certitude absolue.

De cette manière l'approximation recommence. On ouvre une parenthèse sans pouvoir dire quand elle finira, car ce n'est et ne reste qu'une approximation, et celle-ci a la remarquable propriété de pouvoir durer

⁸⁴ ibid., p. 25.

aussi longtemps qu'on voudra⁸⁵

Pourrions-nous être plus optimistes si nous brandissions nos certificats de baptême, par exemple, pour montrer que nous sommes bien chrétiens et, par conséquent, aptes à définir le christianisme? Encore bien moins, à ce qu'il semble. Car ce n'est pas parce que nous sommes nés, avons grandi, avons vécu dans un pays qui se dit officiellement chrétien que nous sommes pour autant des chrétiens authentiques. Il suffit de regarder autour de soi pour se rendre compte que le comportement de plusieurs qui se disent chrétiens tend plutôt à prouver qu'ils ne le sont pas. Non seulement cela, mais devoir recourir à des documents pour prouver que nous sommes chrétiens, c'est avoir recours à du contingent bien fragile. Et la contingence est, à plus forte raison, du domaine de l'approximation.

Bref: il est plus facile de devenir un chrétien quand on n'en est pas un, que de devenir un chrétien quand on en est un; et cette décision est réservée à celui qui a été baptisé quand il était enfant⁸⁶.

La considération historique saurait-elle acquérir plus de valeur si nous faisons appel au nombre de siècles passés⁸⁷ en nous demandant s'il est possible que tant de

⁸⁵ ibid., p. 26.

⁸⁶ ibid., p. 246.

⁸⁷ ibid., p. 30-31.

personnes aient été dans l'erreur? Après tout ce que nous avons dit jusqu'ici, nous ne saurions insister trop longtemps sur ce dernier argument de la considération historique, avec tout ce que nous lui reprochons d'approximation lorsqu'elle recourt au passé. Et ici elle le fait directement, sans aucune autre forme de détour. Et puis à part cela, il faut bien se convaincre que pour un sujet qui a pris conscience de sa béatitude éternelle qu'il doit fonder sur un rapport personnel avec le Dieu Incarné, l'assurance d'un certain nombre d'années ne saurait avoir plus de valeur qu'une journée ou deux. Le problème ne se situe aucunement à ce niveau-là.

En définitive, les preuves auxquelles a recours le savoir historique font ressortir plus que jamais l'incapacité de l'objectivité lorsqu'elle se préoccupe du christianisme. L'intelligence qui refuse sa déchéance devant la Révélation du Paradoxe Absolu se voit obligée de recourir à ses preuves pour démontrer que le christianisme demeure abordable sans qu'elle doive pour autant renoncer à elle-même. Mais le savoir historique n'est pas encore un message existentiel. Par suite de toutes les contradictions que nous lui avons découvertes, force nous est bien d'admettre que pour le christianisme il n'est pas plus que de la rhétorique.

Ce n'est pas la faute de Dieu que l'habitude et la routine et le manque de passion et l'affection et le bavardage avec les bons amis et voisins ne corrompent petit à petit la plupart des gens, en sorte qu'ils deviennent irréfléchis---et bâtissent leur salut éternel là-dessus et encore là-dessus et une troisième fois là-dessus---et ne remarquent pas cette chose mystérieuse que ce qu'ils disent sur leur salut éternel est de l'affectation, justement parce que c'est dépourvu de passion; c'est pourquoi d'ailleurs ce salut se laisse remarquablement bâtir sur des arguments solides comme des allumettes.

La preuve ne se laisse donc discuter que d'une façon rhétorique⁸⁸.

Si le savoir historique ne donne pas grand résultat pour le problème qui nous concerne, il serait vain d'en attendre de plus positifs en demandant à la spéculation⁸⁹ de nous en fournir. Telle semble être l'attitude de Kierkegaard. Et il convient que nous ne nous arrêtions pas aussi longuement que nous l'avions fait pour le savoir historique tellement les contradictions qui sont inhérentes à la spéculation apparaissent vite à l'esprit critique.

Lorsque la considération spéculative entreprend de penser le christianisme, elle se rend contradictoire sur deux plans: elle est contradictoire quant à sa nature propre; elle l'est aussi vis-à-vis de celui qui spécule.

⁸⁸ ibid., p. 30.

⁸⁹ ibid., p. 32-37.

Examinons le premier cas. Aussi curieux que cela puisse paraître, la spéculation, lorsqu'elle aborde le christianisme, finit toujours par le concevoir, elle aussi, comme un phénomène historique. Déjà la spéculation serait critiquable sous cet angle. Occupons-nous donc de ce qui pourrait caractériser cet aspect historique qu'elle conçoit du christianisme. Elle prétend que le christianisme est connaissable d'une façon nécessaire, qu'il suffit de le pénétrer par la pensée pour qu'il devienne lui-même la pensée éternelle.

C'est en cela justement que pour Kierkegaard la spéculation est fantasmagorie. D'abord elle oublie que le christianisme n'est pas seulement ou avant tout un événement historique. Il n'est pas un fait historique pur et simple qui se laisse enfermer dans des catégories stériles et dépourvues de sens, et loin d'exprimer ce que le christianisme est en lui-même. D'ailleurs, le christianisme ne nous révélait-il pas en premier qu'il était "impensable"? Déjà, la spéculation est dans l'erreur. Elle l'est d'autant plus lorsqu'elle affirme que le christianisme est connaissable d'une façon nécessaire. Elle s' imagine que, parce que l'événement est passé, il est devenu pour cela plus nécessaire qu'il ne l'était au moment même où il se

réalisait dans un présent⁹⁰ C'est une grave illusion.

Ce n'est pas uniquement pour cela que la spéculation se révèle inhabile à penser le christianisme. C'est qu'en elle-même, elle prétend ne partir de rien, n'avoir aucun présupposé. Or il est curieux que, dans le cas présent, où il s'agit de penser le christianisme et de le penser d'une façon nécessaire, elle prend pour acquis que le christianisme est un fait historique. Elle se veut sans présupposé et ici elle s'en donne. Voilà une contradiction qui suffirait pour que nous cessions de nous en préoccuper ou d'y recourir.

La considération spéculative conçoit le christianisme comme un phénomène historique. La question de sa vérité signifie donc: le pénétrer par la pensée, en sorte que finalement le christianisme soit lui-même la pensée éternelle.

Or, la considération spéculative a cette heureuse propriété de n'avoir aucune présupposition. Elle part de rien, ne prend rien comme donné, ne commence pas en mendiant. Ici on peut donc être sûr de ne pas rencontrer des présuppositions du genre de celles que nous avons trouvées dans ce qui précède.

⁹⁰ Soren KIERKEGAARD, Les Miettes Philosophiques, Traduction de Paul Petit, Paris, Editions du Seuil, (1967), p. 123-143.

L'auteur ne fait qu'être fidèle aux conclusions de la thèse qu'il avait soutenue et qui s'intitulait: "LE PASSE EST-IL PLUS NECESSAIRE QUE L'AVENIR? ou POUR ETRE DEvenu REEL LE POSSIBLE EN EST-IL DEvenu PLUS NECESSAIRE?" Kierkegaard avait répondu par la négative.

Il y a pourtant une chose qui est admise; le christianisme comme donné⁹¹.

De plus, comment la spéculation peut-elle aussi avoir la prétention de penser adéquatement le christianisme lorsqu'elle veut que le sujet s'oublie le plus possible, alors que le christianisme demande au même sujet qui l'aborde de se préoccuper de lui-même et de sa propre béatitude éternelle? La spéculation demande que nous soyons le plus objectifs possible alors que, pour le christianisme, c'est tout à fait le contraire. Et la spéculation, en exigeant du sujet qu'il s'oublie, se contredit encore une fois. Comment le sujet pourrait-il s'oublier lorsque la spéculation elle-même, pour pouvoir être, nécessite un sujet?

La spéculation fait tout, doute de tout, etc. Par contre, celui qui spéculé est devenu trop objectif pour parler de lui-même, il ne dit donc pas qu'il doute de tout, mais que la spéculation le fait, et qu'il le dit de la spéculation, il n'en dit pas plus---par crainte d'une enquête privée. Ne devrions-nous pas tous être d'accord pour être des hommes! On sait que Socrate dit que si l'on suppose un jeu de flûte il faut aussi supposer un flûtiste. Si donc l'on suppose une spéculation il faut aussi supposer une ou plusieurs personnes qui spéculent⁹²

91 Soren KIERKEGAARD, Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques, Traduit du danois par Paul Petit, 10^e édition, (Paris), Gallimard, NRF, (1949), p. 32.

92 ibid., p. 33.

En outre, la spéculation, comme le savoir historique, ne sert et n'intéresse personne. Car, si le sujet est vraiment un croyant, il sait bien par sa foi que le christianisme ne se pense pas et que la foi ne peut s'acquérir au terme de démarches spéculatives. Et si le sujet est un incroyant, au point de départ, il ne saurait être préoccupé par son salut éternel. Bref, la spéculation ne vaut pas plus que le savoir historique, et tous deux, les exemples nous l'ont confirmé, consacrent l'objectivité dans son état de non-vérité.

5. CONCLUSION

Comme nous l'avons fait à la fin de notre premier chapitre, essayons de revoir brièvement les principaux éléments que nous avons été amenés à considérer tout au cours de la présente étape.

Que ce soit au moyen de la connaissance sensible, du savoir historique ou de la spéculation---et surtout du type hégélien---, l'objectivité se révèle la non-vérité lorsque nous nous préoccupons du religieux. Légitime dans son but, ses moyens, son expression, lorsqu'il s'agit de sciences qui s'occupent de leur objet en faisant abstraction du sujet, elle est l'irreligieux dans sa façon d'aborder le christianisme. A cause de ses exigences propres, l'objectivité ne peut faire du christianisme qu'une doctrine

alors que celui-ci est beaucoup plus en lui-même, se voulant d'abord et avant tout un message existentiel. Non-vérité, l'objectivité l'est d'autant plus qu'elle vient en contradiction avec l'esprit même du christianisme dont elle veut s'occuper. Elle veut négliger le sujet; il dit que c'est là l'unique important. Elle veut éliminer toute passion, pour un salut éternel qu'elle n'envisage même pas; il est une invitation à ne se passionner que pour un tel but. Elle se révèle en somme simple approximation et, autant le dire, aux yeux de Kierkegaard, incertitude. Comment pourrait-elle alors avoir une valeur quelconque pour qui doit fonder son salut éternel sur de l'absolu?

Compte tenu de ce que l'objectivité comporte et implique vis-à-vis du christianisme, compte tenu aussi de ce que le christianisme en lui-même exige de celui qui s'en préoccupe, c'est-à-dire qu'il soit un Individu, qu'il se passionne d'un intérêt infini pour sa béatitude éternelle, où devons-nous maintenant rechercher l'authentique vérité, sinon dans la "subjectivité"!

CHAPITRE TROISIEME

LE NOUVEL IDEAL PROPOSE

1. Devenir subjectif
2. L'horizon kierkegaardien

CHAPITRE TROISIÈME

LE NOUVEL IDEAL PROPOSE

1. DEVENIR SUBJECTIF

Le christianisme, message existentiel, voilà ce dont il faut se convaincre; voilà maintenant ce qu'il faut chercher à comprendre.

Un christianisme objectif! mieux vaut dire un christianisme stérile et, pourquoi pas, un paganisme. Nous avons pu le constater en faisant le bilan des conséquences du rapport entre une intelligence qui refuse sa propre déchéance au contact du Paradoxe Absolu et qui tient quand même à s'en préoccuper. La raison est grand inquisiteur de l'objectivité et, dans le domaine qui lui est propre, elle ne saurait admettre que son autorité soit contestée. Mais ne se condamne-t-elle pas elle-même à l'impuissance lorsqu'elle aborde le christianisme? Que cela ait été à travers une critique du savoir historique (de la science) ou de la spéculation, Kierkegaard nous démontre une fois pour toutes son incompetence radicale. Tantôt ne pouvant qu'embrasser l'ordre des essences ou des possibles, tantôt ne traitant tout ce qu'elle considère qu'en objets, qu'en êtres traitables, en choses, en idées,

en contenus possibles d'une contemplation tout désengagée, neutre ou spéculante, comment ne pouvait-elle pas se voir refuser toute valeur ou toute utilité, là même où ce qui est en question s'adresse uniquement à l'existence concrète, là où il ne s'agit que d'un rapport entre un sujet existant et un autre qui, celui-là, est absolu, le Dieu incarné dans la personne du Christ.

Non seulement cela, mais sa démarche d'approche est parsemée de doutes et d'incertitudes, lesquels apparaissent tantôt à la découverte de failles dans les méthodes d'analyse ou de recherche, tantôt à la découverte de l'absence d'éléments qui sont jugés tout à coup indispensables à une meilleure compréhension du christianisme. Ces doutes et ces incertitudes, ce n'est pas à coups de raisonnements finis ou de syllogismes logiques que nous parviendrons à les éliminer. Bien au contraire, plus nous sentons le besoin d'élaborer des raisonnements, plus les doutes se confirment.

Si l'intelligence ne se refuse pas immédiatement au premier contact du Paradoxe Absolu qui se révèle dans l'Instant, il serait vain d'espérer quelque chose de valable de sa démarche ultérieure lorsqu'elle aborde le christianisme dans la vraisemblance. Elle n'est qu'approximation. Le mieux auquel elle pourrait parvenir, c'est enfin comprendre qu'elle ne peut pas comprendre.

Le christianisme, parce qu'il est expression du Paradoxe Absolu qui prend corps dans l'Instant, est le choc par excellence qui peut permettre à l'intelligence humaine de consumer sa propre passion paradoxale par laquelle elle recherchait sa propre ruine. Le christianisme demande la déchéance de l'intelligence s'il veut être compris dans ce qu'il est en propre. Mais, encore une fois, cette déchéance ne se réalise pas au terme d'un raisonnement; elle se réalise par un acte de décision de la part de la volonté. Décider la déchéance de son intelligence, c'est accepter de devenir subjectif.

En cherchant à mieux comprendre le devenir subjectif, nous entreprenons la dernière étape qui complètera l'horizon sur lequel se dégagera la notion comme telle de vérité, conçue par Kierkegaard. C'est une étape qu'il est nécessaire de franchir et qui nous transportera au coeur même de notre problème.

C'est parce que le christianisme met un poids énorme sur le sujet individuel, en l'invitant à ne se préoccuper passionnément que pour sa propre béatitude éternelle, qu'il veut que nous nous engagions sur la voie de la subjectivité. Le christianisme ainsi ne veut avoir affaire qu'au sujet, qu'à lui, et qu'à lui seul et ainsi en particulier avec chacun. Devenir subjectif est l'impératif du christianisme pour celui qui s'en préoccupe et

qui le prend au sérieux.

Le christianisme est esprit, l'esprit est intériorité, l'intériorité est subjectivité, la subjectivité est essentiellement passion, et à son maximum passion éprouvant un intérêt personnel infini pour sa béatitude éternelle⁹³.

C'est en devenant un sujet que nous pourrons comprendre ce Paradoxe Absolu, absurdité et scandale pour l'intelligence laissée à ses propres forces naturelles. Désormais, nous nous en rendons bien compte, le problème du devenir subjectif sera étroitement lié à celui de la décision qui repose sur la volonté de l'individu. Refuser la décision à prendre, c'est refuser de devenir subjectif, autant dire se maintenir dans l'objectivité ou retourner au paganisme.

Dès qu'on élimine la subjectivité, et de la subjectivité la passion, et de la passion l'intérêt infini, il n'y a en somme pas du tout de décision, ni dans ce problème ni dans aucun autre. Toute décision, toute décision essentielle, réside dans la subjectivité⁹⁴.

Refuser de devenir subjectif, c'est refuser la déchirure que produira fatalement en nous la décision, déchirure qui se produira à la rupture définitive d'avec tout ce qui est objectivité. C'est se refuser au martyre (cruelcissement de l'intelligence). C'est se refuser à

⁹³ ibid., p. 20.

⁹⁴ ibid., p. 20.

l'héroïsme auquel nous appelle le christianisme. C'est avoir peur d'avoir peur. Mais supposons que la décision est prise par l'individu de ne se passionner que pour sa béatitude éternelle. Que se produira-t-il ou que lui faudra-t-il faire?

Si nous nous refusons une fois pour toutes à l'objectivité, nous devons bien nous convaincre qu'il faudra éliminer de la nouvelle démarche que nous entreprenons toute trace d'un christianisme considéré comme une res in facto posita. Cela, il semble que nous soyons disposés à l'accepter sans trop de difficulté. Mais une tentation guette celui qui croit pareille chose si facile à réaliser. Nous demeurons toujours disposés à croire que la voie de la subjectivité indiquée par le christianisme est un pis-aller. Nous ne pouvons pas songer à nous engager sur la voie du devenir subjectif en nous disant que c'est parce que l'objectivité a déjà commencé à fonder avec certitude les données du christianisme. Ce serait entretenir une dangereuse illusion qui d'ailleurs nous paralyserait à plus ou moins brève échéance dans ce que le christianisme exige de nous. Non, ce dernier est plus radical. La subjectivité est la solution, et elle l'est pour toujours. Solution affirmée avec autorité par le christianisme, nous ne saurions diminuer les exigences de l'Absolu par des compromis dûs aux raisonnements humains.

Le passage de l'objectif au subjectif, et cela dans un inconditionnel une-fois-pour-toutes, est ce qui est décisif.

La question qui est posée ici n'est donc pas celle de la vérité du christianisme en ce sens que, si elle était résolue, la subjectivité l'adopterait volontiers et vite. Non, la question est de savoir si le sujet l'accepte et croire que le passage de quelque chose d'objectif à une acceptation subjective se produit immédiatement comme allant de soi ne peut être considéré comme un égarement dans l'illusion (ne pas savoir que la décision réside dans la subjectivité) ou comme une excuse astucieuse (qui retarde la décision en la traitant comme une affaire objective, laquelle de toute éternité n'est pas susceptible de solution); car ce passage est justement ce qui est décisif et l'acceptation objective n'est, sit venia verbo, que paganisme ou manque de réflexion⁹⁵.

Ceci dit, avant de caractériser dans les détails ce que peut signifier le devenir subjectif préconisé par le christianisme, nous voudrions ouvrir cette parenthèse suggérée par l'importance qui est donnée ici à la décision.

La volonté se voit valorisée. Nous lui conférons la primauté sur toutes les autres facultés. Cela signifie, pour nous, que c'est de l'agir, de l'action concrète immédiate dont il faudra se préoccuper davantage. La réalisation du devenir subjectif est question d'éthique. Le christianisme offre à l'intelligence de réaliser au summum sa passion paradoxale en transposant sur le plan de l'agir

95 ibid., p. 84.

et de la vie l'occasion de comprendre (!!) le Paradoxe Absolu, au lieu de l'inviter à ne s'en préoccuper que sur le plan de la réflexion. Or pour Kierkegaard, la véritable éthique relève de l'intérieur. Elle est essentiellement liberté. Elle est conscience qu'a l'individu de son rapport avec Dieu. Elle implique un rapport entre deux sujets et c'est pourquoi Kierkegaard dit de l'éthique qu'elle se mesure sur l'individualité.

(..) l'éthique est calculée sur l'individualité, et ceci dans la mesure où chaque individu ne comprend l'éthique à proprement parler et dans son essence qu'en lui-même, parce que l'éthique est sa conscience avec Dieu⁹⁶.

Comme l'objectivité se réalisait à la perfection dans le savoir historique ou la spéculation, de même la subjectivité se réalisera parfaitement dans l'éthique parce que celle-ci se concentre sur l'individu. Chaque individu aura à devenir un homme complet. Tel est le postulat de l'éthique. Le devenir subjectif se réalisera d'abord et avant tout dans l'intériorité, déjà parce que nous avons aussi dit que le christianisme était essentiellement esprit. L'objectivité ne se préoccupait que du monde fini, que du quantitatif. Tout autre sera dès lors la préoccupation de l'éthique. Seul importera désormais le qualitatif. Tout se concentrera sur l'intention du sujet.

⁹⁶ *ibid.*, p. 101.

Ce qui fait, éthiquement d'une oeuvre, celle d'un individu, est l'intention⁹⁷.

Si tout se concentre sur la qualité d'intention d'un individu, ce devenir subjectif deviendra une attitude d'esprit, une intensité émotive, un goût pour le risque et l'aventure. Il ne se préoccupera plus d'habileté, de savoir-faire ou de compromis pour contourner les obstacles. Devenir subjectif, ce n'est plus se soucier de résultats immédiats ni être obsédé par l'utilitaire à courte vue. Il est courage et seul compte le vouloir passionné, entretenir en nous l'exigence de devenir toujours de plus en plus un homme complet. Que nous y parvenions ou non, cela n'a pas tellement d'importance au fond. Et d'ailleurs qui pourrait nous assurer que nous sommes vraiment arrivés au terme de nos aspirations? Il ne demande que d'être assez lucide pour savoir discerner les dangers afin de pouvoir ensuite foncer contre eux. Car à l'obstacle, il s'éprouve, il se purifie toujours davantage.

Le vrai enthousiasme éthique réside en ceci que l'on veut de tout son pouvoir, mais qu'en même temps, soulevé par la divine gaîté, on ne pense jamais au résultat éventuel de son action. Aussitôt que la volonté commence à loucher dans cette direction l'individu commence à devenir immoral. L'énergie de la volonté s'émousse, ou se développe d'une façon anormale en un arrivisme malsain et mercenaire lequel,

⁹⁷ ibid., p. 102.

même quand il accomplit de grandes choses, ne les accomplit pas éthiquement; l'individu réclame quelque chose d'autre que justement l'éthique⁹⁸.

Encore un mot avant de fermer notre parenthèse sur l'éthique. Avec une telle conception de l'éthique, il ne fallait plus se surprendre que Kierkegaard insistât sur le caractère d'effort et de patience que reflétera aussi le devenir subjectif. Désormais, ce dernier canaliserà toutes les énergies d'un individu, parce qu'il est une tâche pour la vie. La subjectivité, le devenir subjectif, l'éthique repose sur l'existence, sur la vie. Elle est la vie, l'existence. Or celle-ci est devenir où rien ne peut être fait une fois pour toutes. Tout est toujours à reprendre constamment. Il faut savoir se soumettre aux lois de la vie. La tâche de vivre dure aussi longtemps que la vie dure, aussi curieux que cela puisse paraître à le dire de cette façon. Elle implique cependant constance dans l'effort. Prendre de plus en plus conscience de cette découverte que la subjectivité se réalise dans l'éthique, plus nous devenons préoccupés d'éthique, plus nous devenons nous-mêmes éthiques. Comment, dès lors, tous les autres problèmes qui nous assaillent et qui portent sur des futilités pourraient-ils avoir prise sur nous? Non! plus

⁹⁸ ibid., p. 88.

nous prenons au sérieux les exigences de la subjectivité, moins nous avons de temps à consacrer aux autres⁹ préoccupations qui pourraient solliciter notre attention et nos énergies.

Devenir subjectif serait ainsi la plus haute tâche assignée à chaque homme, de même que la plus haute récompense, une béatitude éternelle, n'existe que pour l'homme subjectif ou plus exactement s'engendre pour celui qui devient subjectif. En outre, devenir subjectif devrait donner à un homme aussi longtemps qu'il vit, pleinement de quoi s'occuper, de telle sorte qu'il n'arriverait pas à un homme zélé mais seulement à un homme agité, d'en avoir fini avec la vie avant que la vie n'en ait fini avec lui. Et celui-ci ne serait pas fondé à se moquer de la vie, mais bien plutôt obligé à voir qu'il n'a sans doute pas correctement compris la tâche de la vie, car elle devrait naturellement durer autant que la vie, la tâche de la vie: de vivre⁹⁹

(.)

(...) être un homme existant est pour chaque homme une tâche si astreignante, et pourtant si naturelle, qu'on la choisit naturellement en premier lieu et qu'on trouve vraisemblablement dans cette tâche astreignante assez à faire pour toute la vie¹⁰⁰.

Ceci dit, nous pouvons voir maintenant dans quelle direction nous pouvons nous engager. Regardons de plus près ce en quoi consiste le devenir subjectif voulu par le

⁹⁹ ibid., p. 107.

¹⁰⁰ ibid., p. 112 en note.

christianisme. Déjà nous savons cependant que "dans l'éthique seule est l'immortalité, la vie éternelle¹⁰¹".

Que le christianisme indique que c'est dans la voie du devenir subjectif qu'il faut nous engager si nous voulons le considérer et le tenir pour ce qu'il est, c'est-à-dire un message existentiel, cela ne veut pas dire que le sujet, l'homme, devient pour autant un créateur absolu de vérité ou mesure de toute chose. Il n'est pas question non plus d'imaginer qu'il s'agirait d'une espèce de repli de soi sur soi, une créativité du sujet par lui-même. Nous réintroduirions sous une autre forme le préjugé que nous dénoncions au début de notre chapitre précédent, de considérer le message kierkegaardien comme une invitation au subjectivisme. Toute autre est donc la signification de ce devenir subjectif. Lorsque nous avons étudié la solution socratique, nous avons pu constater que le sujet, laissé à lui-même, était dans l'erreur. En recherchant une solution au problème de la connaissance de la vérité en lui-même, en invoquant la réminiscence, à quelque chose d'objectif donc, nous pouvons dire que ce premier effort de la subjectivité (du sujet) avait été un échec. Le christianisme vient et donne la condition pour la connaître, cette vérité tant recherchée. La condition

101 ibid., p. 101.

est une personne, le Paradoxe Absolu incarné dans le Christ, lui qui dit qu'Il est la Voie, la Vérité et la Vie¹⁰². C'est une condition qui demeurera constamment en dehors du sujet. Ce à quoi nous devons plutôt songer, c'est de s'approprier une telle condition dans chacune de nos actions, dans notre vie de tous les instants. Le devenir subjectif, ou encore ce que Kierkegaard appellera aussi le pathos, est essentiellement une appropriation de la condition qui donne la béatitude éternelle, est essentiellement transformation de notre être en conformité avec ce bien.

Le pathos adéquat correspondant à une béatitude éternelle est la transformation par laquelle l'existant en existant, change tout dans son existence conformément à ce souverain bien. Pour la possibilité la parole est le pathos suprême, pour la réalité c'est l'action¹⁰³.

Il n'y a plus de compromis possible. Le christianisme veut donner une béatitude éternelle à chaque individu, car dans la réalité, il n'y a que des personnes individuelles. Le christianisme veut être respectueux de la réalité telle qu'elle est. Ceci veut dire que le devenir subjectif ne veut pas faire "abstraction" des différences ou des caractéristiques de chacune des personnes auxquelles il

102 JEAN 14, 4-6.

103 Soren KIERKEGAARD, Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques, Traduit du danois par Paul Petit, 10e édition, (Paris), Gallimard, NRF, (1949), p. 262-263.

s'adresse. La pensée qui voudra quand même s'exercer à l'intérieur du christianisme ne devra donc pas oblitérer en quoi que ce soit les différences pour se rendre la tâche plus facile. Le sujet s'engage de même à respecter ce que le christianisme se veut: un message existentiel.

Plus question, en d'autres termes, de beaux discours enflammés, plus question de brandir des certificats de baptême, plus question uniquement de se dire chrétien. Si une personne veut se rapporter à une félicité éternelle, il faudra que son existence exprime concrètement ce rapport. Une réflexion devra se réaliser en prenant corps dans la réalité.

(...) c'est justement en elle (l'action) que réside le développement de la subjectivité, que l'homme en réfléchissant sur sa propre existence se travaille lui-même en agissant, qu'ainsi il pense vraiment ce qui est pensé en le réalisant, (...) ¹⁰⁴

Voilà donc qu'il s'agit de s'approprier celui qui donne cette béatitude éternelle et de se rapporter à Lui. Cela toutefois ne peut se faire n'importe comment. L'important dans le comportement du sujet, avons-nous dit, est que son agir soit vraiment le témoignage de ce qu'il dit, de ce qu'il pense, de ce à quoi il se rapporte. En d'autres termes, si un sujet doit se référer pathétiquement à une félicité éternelle, il importe d'abord et avant tout que

¹⁰⁴ ibid., p. 111.

son existencé exprime ce rapport. Nous nous référons à un Absolu. Et nous, de par notre condition, nous sommes faits de fini et d'infini. Nous ne saurions donc jamais être à la hauteur des exigences du rapport avec celui qui est, lui, uniquement infini. Notre attitude doit donc être une attitude d'attente lorsque nous nous rapportons à une béatitude éternelle.

Dans la vie temporelle, l'attente d'une béatitude éternelle est la plus haute récompense parce qu'une béatitude éternelle est le texos absolu; et qu'on n'ait non seulement aucune récompense à attendre, mais encore des souffrances à supporter c'est précisément le signe qu'on se rapporte à l'Absolu. Aussitôt que l'individu ne peut pas s'en contenter, cela signifie qu'il recule vers la sagesse mondaine, vers l'attachement juif à des promesses pour cette vie, vers le chiliasme et autres choses de ce genre. Là réside justement la difficulté de la tâche qui consiste à se rapporter absolument au texos absolu¹⁰⁵.

Oui, notre rapport doit vouloir dire se rapporter absolument à l'absolu. Mais notre condition terrestre nous plonge continuellement dans la contingence, dans le relatif. C'est de là que provient la déchirure de la décision. C'est de là que viennent les sacrifices à faire. Il faut renoncer à tout ce qui est relatif, et cela, pas seulement quelques minutes par jour ou quelques fois durant notre vie. Il faut que ce soit un renoncement de tous les instants.

105 ibid., p. 271-272.

Vouloir absolument signifie vouloir l'infini. Comme vouloir une béatitude éternelle veut aussi dire vouloir absolument, il faut alors la désirer à tous les instants. Nous ne pouvons pas nous soustraire à cette condition du rapport. Bien au contraire, si parfois nous gardons certains rapports avec le relatif ou la contingence, soit par la satisfaction de désirs ou de caprices, soit en concentrant nos efforts à acquérir l'esprit du monde, nous pouvons juger de notre authenticité et de notre sincérité à l'égard de l'Absolu.

Chaque individu peut facilement vérifier lui-même comment il se rapporte à une béatitude éternelle ou s'il se rapporte à elle. Il n'a qu'à laisser visiter par la résignation toute sa vie immédiate avec tous ses désirs, etc.. S'il trouve un seul point ferme, un durcissement, il ne se rapporte pas à une béatitude éternelle¹⁰⁶.

Se rapporte constamment à une béatitude éternelle, c'est toujours être en attente, en quête de. C'est le refus de l'état possible de satisfaction. C'est le refus de la suffisance. Et cela se réalise par une décision toujours reprise de faire le choix entre l'objectif et le subjectif. On ne devient pas subjectif une fois pour toutes pour employer une autre expression. C'est la raison pour laquelle il faut constamment maintenir en nous de la passion et de l'intérêt infini. Sinon, c'est la tiédeur, puis le retour

¹⁰⁶ *ibid.*, p. 266.

à l'immédiateté et à tous ses attraits. La tâche est de conserver le choix absolu dans le monde fini. C'est aussi ce qui est difficile.

Il peut y avoir un moyen d'éviter la tentation de retourner au relatif. Il s'agit d'exprimer constamment la différence qui existe entre les deux termes du rapport. Nous nous souviendrons que la Révélation de l'Instant faisait prendre conscience que l'homme était dans l'erreur. Et à force d'hypothèses, il fallait conclure que la différence absolue qui existait entre Dieu et l'homme venait du fait que ce dernier, par son péché, s'était volontairement éloigné du Dieu qui était amour. Quelle manifestation du comportement peut donc exprimer ces différences absolues entre l'amour infini de Dieu et l'état de péché de l'homme, si ce n'est l'adoration? L'adoration est ce qui peut seul exprimer adéquatement le rapport de l'homme à Dieu.

Justement parce qu'entre Dieu et l'homme, il y a une différence absolue, l'homme s'exprime le plus parfaitement quand il exprime absolument la différence. L'adoration est ce qu'il y a de plus haut pour exprimer le rapport d'un homme à Dieu et en même temps sa ressemblance avec lui, car les qualités sont absolument différentes. Mais l'adoration signifie précisément pour l'homme que Dieu lui est absolument tout et que celui qui prie réalise la différence absolue. Celui qui réalise la différence absolue se rapporte à son textos absolu, mais eo ipso à Dieu. Et la différence absolue est justement destinée à faire place, comme un agent fait de la place pour une procession. Elle écarte la foule, la vile affluence des buts relatifs, pour que

celui qui réalise la différence absolue puisse se rapporter à l'absolu¹⁰⁷.

Il ne faut pas oublier que le christianisme est d'abord et avant tout intériorité. L'adoration est attitude d'esprit devant Dieu. Nous reconnaissons que nous sommes rien devant lui. Si le comportement d'un sujet doit exprimer son rapport absolu avec l'Absolu, cela ne veut pas dire qu'extérieurement, c'est une personne différentes des autres. Au contraire, c'est une personne qu'ordinairement nous ne sommes pas tellement portés à distinguer de celles qui l'entourent. Cela, toujours parce que la transformation du sujet doit se faire d'abord et avant tout à l'intérieur de lui-même.

La vraie intériorité n'exige absolument aucun signe à l'extérieur. Dans la mise en pratique de la différence absolue se manifeste la passion de l'infini; mais elle veut être l'intériorité, sans jalousie, sans envie, sans méfiance, elle ne veut pas continuellement se faire ressortir comme quelque chose de singulier dans l'existence, par quoi elle perd justement en intensité, comme quand l'invisible image de Dieu est rendue visible; elle ne veut pas introduire le trouble dans l'existence, mais elle ne veut pas non plus transiger¹⁰⁸.

L'insistance de Kierkegaard sur le caractère d'intériorité absolue du christianisme est trop répétée pour que nous n'y voyions pas le contre-pied de la position

¹⁰⁷ ibid., p. 278.

¹⁰⁸ ibid., p. 279.

de Hegel, pour qui l'intérieur était devenu l'extérieur, et l'extérieur, l'intérieur Kierkegaard voit dans une telle attitude d'esprit une violation de ce qui est le plus intime dans une personne humaine.

Cependant, la position de Kierkegaard ne se veut pas pour autant plus nuancée dans son champ de perspective. Son attitude est trop imbue encore du luthéranisme pour que le sujet soit dans une ambiance de paix et de sérénité. Parce qu'il doit se rapporter absolument à l'absolu, parce que cela signifie pour Kierkegaard de continuel renoncements, source de déchirures, ce dernier fait de la souffrance l'ambiance seule propice à un sujet qui veut se rapporter à une béatitude éternelle. Et comme déjà, il disait qu'il importait que le choix, l'option se répêât continuellement pour que le sujet s'engage réellement, dans la voie du devenir subjectif, il devient important pour lui d'entretenir, de cultiver constamment en lui cet état de la souffrance. La souffrance continuellement entretenue par le sujet devient l'expression authentique du pathos existentiel, ou encore du devenir subjectif.

Mais la souffrance en tant qu'expression du pathos existentiel, signifie qu'on souffre réellement ou que la réalité de la souffrance est le pathos existentiel, et par la réalité de la souffrance est comprise sa continuité comme essentielle pour le rapport pathétique à une béatitude éternelle, en sorte que la souffrance ne peut être révoquée de façon trompeuse, ni l'individu aller au-delà d'elle, ce qui est un recul, que

l'on obtient en transférant d'une façon ou d'une autre la scène hors de l'existence dans un milieu fantastique. De même que la résignation vérifiait que l'individu maintenait l'orientation absolue vers le texos absolu, de même la continuité de la souffrance offre la garantie que l'individu reste et se maintient dans la position requise¹⁰⁹.

Cette continuité de la souffrance, le sujet la garantit en se rapportant continuellement à son état de péché radical et en le référant à Dieu. Lorsqu'il le fait, cela ne peut pas manquer d'apporter des résultats bénéfiques. Mourir à soi-même, c'est cela qui est difficile dans le christianisme, et c'est cela qui est aussi cause de souffrances, parce qu'il est encore facile de le comprendre sur le plan des idées, mais autrement difficile de l'accomplir lorsqu'il s'agit de la réalité concrète à transformer en accord avec cette prescription. Mais la béatitude éternelle ne s'obtient qu'à ce prix.

Au christianisme de la facilité qu'était, aux yeux de Kierkegaard, celui de son siècle, le penseur danois propose un christianisme d'engagement authentique et sincère. Il y aurait sans doute eu beaucoup à dire encore sur la nature du christianisme subjectif, sur le comportement de l'homme qui se préoccupe sérieusement d'intégrer à sa vie le Paradoxe Absolu. Mais nous croyons

109 ibid., p. 299.

que nous avons caractérisé avec le plus de fidélité possible ce que Kierkegaard entendait par le devenir subjectif. Ce qu'il est important pour nous de retenir, c'est que, pour Kierkegaard, le christianisme est ce que nous nous approprions avec le plus de passion possible afin de nous transformer nous-mêmes intérieurement. Le christianisme est attitude de vie, préoccupation passionnée pour l'orientation de son existence vers la béatitude éternelle.

2. L'HORIZON KIERKEGAARDIEN

L'intelligence humaine, Kierkegaard réfléchissant sur sa nature intime, est paradoxale. Nous ne l'ignorons plus: en tant que tel, il est inscrit dans son dynamisme interne de rechercher sa propre ruine. Un Paradoxe Absolu, c'est-à-dire une réalité que l'intelligence ne pourrait pas penser par elle-même, pourrait seul actualiser cette déchéance toujours en puissance en elle. Le christianisme, lui, est en mesure de remplir toutes les conditions nécessaires à la réalisation d'une telle déchéance de l'intelligence. En effet, qu'à un moment donné, l'infini se soit soumis aux limites du fini, que l'éternel soit entré dans le temps, qu'un Dieu se soit fait un sujet existant en assumant la condition pécheresse de l'homme, n'est-ce pas une réalité qui unit en elle-même des catégories contradictoires? Une telle chose se laisse-t-elle penser par

LE NOUVEL IDEAL PROPOSE

182

notre intelligence? Evidemment pas. C'est "impensable"
Mais c'est pourtant ce qu'est bien le christianisme.

Désormais parce qu'il permet à l'intelligence d'être ce qu'elle est, de réaliser jusqu'à la limite ses plus minimes virtualités, le christianisme, c'est-à-dire le message qu'est en lui-même le Paradoxe Absolu, le Dieu incarné, ne saurait nous tromper. Il est en mesure de nous indiquer le réel comportement que nous devons prendre à son égard, si changement de comportement il doit y avoir entre le moment où nous ne connaissions pas ce message et le moment où le Dieu, l'Inconnu, s'est révélé à nous. Et de fait, il est nécessaire d'apporter un changement dans notre attitude. Plus possible dorénavant de se rapporter à cette nouvelle réalité comme à une chose qui ne nous met pas en question, comme à un "objet" sans valeur, sans signification "personnelle" pour celui qui l'aborde. Nous ne pouvons plus être objectif à son endroit. Ce serait d'ailleurs sacrilège et de plus, contradictoire. L'objectivité, c'est la vraisemblance. Comment donc pourrions-nous y comprendre vraiment quelque chose à ce qui est l'invraisemblance par excellence? Remarquons qu'il est toujours possible de vouloir le demeurer, objectif. Mais c'est se condamner à l'approximation, à l'incertitude, à la non-vérité, du moins pour ce qui concerne le christianisme.

C'est affaire de décision. Mais que nous soyons conscients de ce qu'exige de nous ce que nous sommes déjà dans la réalité quotidienne, c'est-à-dire des sujets particuliers, des individus profondément enracinés dans le devenir, voilà cependant ce qu'il exige de nous, le Paradoxe Absolu s'étant lui-même fait sujet existant, un individu. Il a consacré par ce geste l'excellence de cet état d'être. Le meilleur moyen d'y parvenir à notre tour est de continuellement se modeler sur celui qui a été la condition de cette découverte, la condition de pouvoir conquérir notre propre béatitude éternelle.

Voilà un portrait brossé à grands traits, nous sommes le premier à le reconnaître. Mais sans pour cela vouloir nous soustraire à la rigueur intellectuelle à l'égard de la pensée de l'auteur, nous ne désirions que compléter le tableau général, cerner d'un peu plus près, l'horizon sur lequel se découpera la notion de vérité telle que l'élaborera Kierkegaard. Etant convaincu que nous avons toutes les données nécessaires à la compréhension la plus complète de notre problème, nous voudrions maintenant l'aborder directement, sans aucune autre forme de détour

DEUXIEME PARTIE

LA FORMULATION KIERKEGAARDIENNE

DE LA NOTION DE VERITE

CHAPITRE PREMIER

. LA VERITE EST LA SUBJECTIVITE

1. Critique d'une définition classique de la vérité
2. La formulation kierkegaardienne

CHAPITRE PREMIER

LA VERITE EST LA SUBJECTIVITE

1. CRITIQUE D'UNE DEFINITION CLASSIQUE DE LA VERITE

L'évolution de la pensée, comme toute évolution d'ailleurs, est un phénomène qui prend beaucoup de temps. C'est aussi un processus que nous pourrions facilement comparer à ce qui se produit dans une course à relais: lorsqu'un philosophe est parvenu au terme de sa propre synthèse de l'Univers ou de sa vision de l'Homme, c'est alors à un autre philosophe de profiter de l'héritage intellectuel que son prédécesseur lui a légué et de faire avancer la science à son tour dans telle ou telle autre direction. Un nouveau philosophe profite donc toujours de ce qu'ont été et de ce qu'ont pu dire ou penser ceux qui l'ont précédé. Jusqu'à un certain point, il a besoin d'eux. C'est à bon escient que nous disons "jusqu'à un certain point", non pas parce que nous croyons qu'une forme de pensée soit nouvelle quand elle a réussi à réaliser une synthèse des courants de pensée qui l'ont précédée---est-ce en cela que consisterait l'originalité d'une pensée personnelle?---mais beaucoup plus parce que nous sommes convaincus, avec Henri Bergson, qu'"une pensée qui apporte quelque

chose de nouveau dans le monde est bien obligée de se manifester à travers les idées toutes faites qu'elle rencontre devant elle et qu'elle entraîne dans son mouvement¹¹⁰

Kierkegaard n'échappe pas à la règle. Et c'est ainsi que, pour mieux faire ressortir sa position personnelle sur le problème de la vérité, il a senti le besoin de critiquer une certaine conception qu'on se faisait à son époque de la vérité, de signaler les lacunes que semblait comporter à ses yeux une certaine définition de la vérité, qui présentait celle-ci comme étant, d'une part, l'accord de la pensée avec l'être et, d'autre part, l'accord de l'être avec la pensée. Après avoir repris cette critique kierkegaardienne, il nous incombera de mieux cerner l'intuition fondamentale qui se dégagera de sa propre définition; nous le savons, cette intuition fondamentale, elle aurait toujours été la même, "le philosophe eût pu venir plusieurs siècles plus tôt; il aurait eu affaire à une autre philosophie et à une autre science; il se fût posé d'autres problèmes; il se serait exprimé par d'autres formules; pas un chapitre, peut-être, des livres qu'il a écrits n'eut été ce qu'il est; et pourtant il eût dit la même

¹¹⁰ Henri BERGSON, La Pensée et le Mouvant, dans Oeuvres, Textes annotés par André Robinet, Introduction par Henri Gouhier, (Edition du Centenaire), seconde édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 1350.

chose¹¹¹".

Refaisons donc l'inventaire des éléments qui, entrèrent dans la réflexion de Kierkegaard lorsqu'il entreprit de critiquer, même brièvement, une définition de la vérité devenue classique. A ses yeux, nous exprimons maladroitement la vérité lorsque nous employons, pour la définir, des expressions telles que "accord de la pensée avec l'être" ou "accord de l'être avec la pensée". Que l'Empirisme ou l'Idéalisme définissent la vérité de cette façon, dans les deux cas, le terme "accord" que nous y retrouvons risque d'être préjudiciable et de susciter beaucoup de confusion. En fait, pour Kierkegaard, de telles définitions de la vérité ne rendent tout simplement pas compte du réel tel qu'il est et, lorsque nous voulons en parler, elles nous enferment dans le cercle vicieux des tautologies!

C'est sur le raisonnement suivant que l'auteur fait reposer le bien-fondé de ses critiques. Selon lui, tout vient de ce qu'il faut entendre par le terme "être". Et il semble que les différents sens que nous puissions lui donner ne soient pas tellement nombreux. En tout cas, les sens que lui attribuera Kierkegaard justifieront sans aucune réserve les lacunes et les limites que comportent ces définitions, lacunes et limites qu'il entend bien dénoncer

111 ibid., p. 1350.

Rappelons-nous d'abord ce que nous avons déjà dit sur l'existence ou sur la condition humaine du sujet connaissant. Nous savons, en effet, que l'être existant n'est jamais donné d'une manière complète et définitive. L'homme est une synthèse de temporel et d'éternel, mais encore faut-il toujours avoir présent à l'esprit qu'il ne s'agit jamais d'une synthèse réalisée une fois pour toutes. La réalité est un continuel devenir et le sujet connaissant est lui aussi essentiellement en devenir. De plus, dans la vie, ce ne sont que des sujets particuliers, des individus que nous rencontrons. Chaque homme comme tel existe donc pour soi.

Mais la connaissance veut s'élaborer à partir du stable. Et le devenir, par nature, est mobilité. Notre condition de sujet connaissant nous oblige donc à recourir au seul moyen de réaliser ce stable dans la mobilité: une décision. Par une décision relevant de la volonté personnelle de chacun, on peut donner un commencement dans l'existence à tout ce qu'on pense. Parce que nous sommes devenir, les réalités spirituelles se pensent en même temps qu'elles prennent forme dans l'espace et le temps. La synthèse de temporel et d'éternel se réalise dans l'homme par la répétition.

Par contre, chaque commencement se produit quand il est fait (au cas où il n'est pas, parce que inconscient, quelque chose

d'arbitraire), fait non pas en vertu de la pensée immanente, mais en vertu d'une décision, principalement en vertu de la foi. Que l'esprit connaissant soit un existant et que chaque homme en tant que tel existe pour soi, je ne puis trop souvent le répéter, (..) 112.

Mais nous ne rendons pas cette réalité lorsque nous définissons la vérité comme devant être l'"accord de la pensée avec l'être" ou "de l'être avec la pensée". Par exemple, lorsque, dans les deux cas, nous attribuons au terme "être" le sens d'être existant, que nous pensons à la réalité concrète, la vérité n'est plus un absolu, mais devient un simple desideratur ou une simple approximation. Comment peut-il en être autrement si "être" équivaut à "devenir"? Ce dernier par définition signifie indétermination, mobilité. Rigoureusement, il ne peut y avoir "accord" ou "adéquation" qu'entre choses qui peuvent bien se délimiter, bien se cerner. Il ne faut donc pas prétendre l'intelligence humaine capable de faire l'adéquation entre des réalités "incernables" par nature du seul fait qu'elles sont devenir. L'esprit humain n'est ni un fantôme, ni un esprit désincarné, et la connaissance humaine ne peut prétendre aux attributs de la connaissance divine.

Quand, par l'être, dans les deux définitions données ci-dessus, on entend l'être

112 Søren KIERKEGAARD, Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques, Traduit du danois par Paul Petit, 10e édition, (Paris), Gallimard, NRF, (1949), p. 125.

empirique, alors la vérité elle-même est transformée en un desideratur, et tout est posé dans le devenir, car l'objet empirique n'est pas fini et l'esprit existant connaissant est, comme on sait, lui-même dans le devenir, et ainsi la vérité est une approximation dont le commencement ne peut être posé d'une façon absolue, justement parce qu'il n'y a pas là de fin, ce qui a une vertu rétroactivell3.

Si l'être est compris comme étant une réalité concrète, cette définition de la vérité nous conduit à une impasse. Il ne faudrait cependant pas croire qu'en considérant le terme "être" comme un concept abstrait la définition aura plus de valeur. Loin de là.

En effet, si, dans les deux mêmes définitions, le terme "être" est maintenant conçu de façon abstraite, si, lorsque nous employons le terme "être" en lui donnant, dans l'ordre des concepts, le statut de parfaite réplique de l'être existant dans le concret, alors nous faisons de la vérité une pure et simple tautologie. Et nous ne sommes pas plus avancés qu'auparavant. Il est certainement permis de définir la vérité d'une façon abstraite. Mais encore une fois, nous ne tenons pas compte de la réalité telle qu'elle est. Pis, nous en faisons volontairement "abstraction". Dans le monde de l'abstraction, même si nous voulons bien considérer les concepts comme de parfaites répli-

113 ibid., p. 125.

ques de l'être existant ou, appelons-le encore, de l'être empirique, il n'en demeure pas moins que nous considérons toujours le réel comme étant fini, bien délimité. Il ne peut en être autrement puisque l'abstraction excelle dans l'art de circonscrire les choses. Nous savons bien cependant que le monde réel est en continuel devenir. Déjà nous pouvons dire que le penseur "abstrait", lui-même, en existant, rend un témoignage bien plus éloquent au monde réel, à la vie, à l'existence que ne peut le faire tout son effort de pensée abstraite. L'existence en elle-même demeure toujours sa propre preuve de primauté sur toutes les autres activités. En définissant la vérité comme étant "l'accord de la pensée avec l'être" ou "de l'être avec la pensée", lorsque, dans les deux cas, pensée et être équivalent à la même chose, le seul accord dont nous puissions vraiment parler et dont il est question, c'est un accord de l'identité abstraite avec elle-même. Que peut bien valoir une telle réplique pour un sujet existant? Ce dernier la juge tout simplement inutile et sans valeur.

L'être doit, dans ces définitions, être bien plutôt entendu abstraitement comme la réplique abstraite ou le modèle abstrait de ce que l'être est in concreto comme être empirique. Dans ce sens, rien n'empêche que la vérité en tant qu'abstraite soit définie abstraitement comme quelque chose de fini; car l'accord de la pensée et de l'être est, vu dans l'abstrait, toujours fini, le commencement du devenir résidant justement

'dans le concret dont l'abstraction....
fait abstraction.

Mais si l'être est ainsi compris, alors la formule est une tautologie, c'est-à-dire que la pensée et l'être signifient une seule et même chose et que l'accord dont il est question n'est que l'accord de l'identité abstraite avec elle-même¹¹⁴.

Nous venons d'examiner l'être considéré in abstracto. Mais du même coup, aux yeux de Kierkegaard, nous épuisons les différents sens que nous pouvons lui attribuer. Les critiques que ces différents sens ont toutefois suscitées dans un cas comme dans l'autre, même si elles n'étaient pas nombreuses, portaient sur des points fondamentaux. Elles nous obligent aussi, par le fait même, à juger comme n'ayant aucune valeur pour un sujet existant les définitions de la vérité que nous avons là, devant nous, et dont nous devons faire l'analyse.

2. LA FORMULATION KIERKEGAARDIENNE

Toutefois, cette première tâche accomplie ne supprime pas pour autant le problème de bien définir la vérité pour un sujet existant, pour un sujet connaissant qui est essentiellement en devenir. Car un homme demeure toujours un homme, c'est-à-dire que l'homme étant aussi un esprit incarné, l'exigence de vivre dans la vérité se fait

¹¹⁴ ibid., p. 126.

continuellement sentir. La question qu'il faut donc maintenant se poser est celle de savoir en quels termes désormais pourra bien se définir adéquatement la vérité. Une définition de la vérité qui tienne compte à la fois de la réalité telle qu'elle est et de la nature propre du sujet connaissant, voilà ce qu'il faut maintenant chercher à élaborer. Pour encore mieux cerner le problème auquel nous devons apporter une solution, posons-nous encore une question. Comment pouvons-nous concilier la vérité et le devenir (ou l'existence) lorsqu'au point de départ, nous savons que nous ne pourrions pas recourir à l'abstraction, puisque cette dernière fait toujours fi de l'existence et de la condition réelle qui est celle du sujet existant connaissant?

C'est donc un esprit existant qui se pose la question de la vérité, apparemment pour exister en elle, mais en tous cas celui qui se la pose est conscient d'être un homme particulier existant¹¹⁵.

Nous ne pouvons pas, certes, recourir uniquement aux abstractions pour solutionner notre problème. Mais le sujet connaissant, tout en se souvenant qu'il est un homme particulier existant, ne peut pas non plus s'abstenir de réflexion intellectuelle dans le nouvel effort qu'il entreprend pour apporter une solution adéquate au problème de

¹¹⁵ ibid., p. 126.

la vérité. Il demeure et doit toujours demeurer ce qu'il est: un être doué d'intelligence. Comme tel, il pousse jusqu'à leurs extrêmes limites les virtualités de son intelligence? Comme sujet existant connaissant, il ne peut toutefois plus ignorer que demeurer au niveau des abstractions c'est ne plus réaliser intégralement son être. Il faut que ce qui est pensé s'existentialise pour être fidèle à la condition même du sujet connaissant.

Voilà donc que dans ce nouvel effort de solution, il est bien difficile au tout début d'éviter un autre genre de réplique abstraite de la vérité. Nous pouvons toujours concevoir deux relations possibles à la vérité. Nous pouvons nous rapporter à la vérité d'une façon objective ou bien d'une façon subjective. Dans le premier cas, la vérité serait alors considérée comme quelque chose d'objectif, comme un objet. Mais dans ce même rapport, nous devrions faire abstraction du sujet. Dans le deuxième cas, la vérité serait considérée comme une appropriation passionnée de quelque chose, comme une intériorité vécue intensément par le sujet. En d'autres termes, il s'agirait ni plus ni moins d'un approfondissement par le sujet de sa condition d'existant dans la subjectivité.

Maintenant que nous sommes en présence de ces deux possibilités de rapport différent à la vérité, il faut chercher à savoir lequel de ces deux modes est le plus

respectueux de la condition du sujet existant connaissant. Sommes-nous placés devant un choix à faire entre l'un ou l'autre, ou ne pouvons-nous pas choisir les deux à la fois?

Mais alors, quoi? Devons-nous nous en tenir à cette disjonction, ou bien la médiation n'offre-t-elle pas ici son bienveillant appui, de telle façon que la vérité devient le sujet-objet? Pourquoi pas¹¹⁶?

Nous pourrions recourir à la médiation dans un premier essai de solution de notre problème. La difficulté semblerait tomber d'elle-même. Mais aux yeux de Kierkegaard, il ne saurait en être question, ne serait-ce d'abord que parce que la médiation offre une solution qui ne peut être conçue que comme réalisable au niveau des concepts. La médiation perçoit toujours la réalité sous un angle très restreint. Elle offre, certes, l'heureux avantage de pouvoir considérer le réel "sub specie aeterni". Cependant, nous ne devons jamais plus oublier que nous sommes des sujets existants qui sont en continuel devenir. Dès que nous devons tenir compte de ce caractère fondamental du devenir qui est inscrit au coeur du réel et de l'existant, nous ne pouvons plus envisager une coïncidence entre le sujet et l'objet comme étant réalisable. La médiation n'est plus chose possible.

¹¹⁶ ibid., p. 127.

Cela ne peut pourtant être d'aucun secours de mystifier et de séduire un homme avec le sujet-objet, quand il est lui-même empêché d'arriver à l'état où il pourrait avoir des relations avec lui, empêché par le fait qu'en tant qu'existant il est lui-même dans le devenir¹¹⁷.

La médiation n'offre pas seulement le désavantage de ne pouvoir se réaliser que dans le domaine de l'abstrait. La médiation implique aussi une contradiction interne qui, elle, peut nous permettre de la refuser une fois pour toutes comme solution adéquate du problème qui nous préoccupe. En effet, nous savons que, par sa nature, l'abstraction à laquelle a recours la médiation, conçoit tout ce dont elle se préoccupe comme si c'était des réalités statiques et non pas telles qu'elles sont vraiment, c'est-à-dire en continuel devenir. Cet état de choses fait de l'abstraction un simple instrument de réplique inutile de la réalité empirique. Elle n'est capable que de tautologies. Toutefois, la médiation, en voulant réaliser ce sujet-objet, ne présume-t-elle pas le mouvement qui, seul, peut nous faire concevoir comme étant possible le passage sujet-objet qu'elle veut réaliser? Mais déjà l'abstraction dans ses opérations nie le mouvement que présume la médiation dans son processus global.

¹¹⁷ ibid., p. 127.

Du point de vue de l'abstraction, tout est et rien ne devient. Il est donc impossible que la médiation trouve sa place dans l'abstraction, car elle présuppose le mouvement¹¹⁸.

Au total, la médiation se révèle alors un piètre instrument de solution de notre problème. Et nous revoici en face de notre même dualité. Il semble bien que nous ayons un choix à faire entre la voie objective et la voie subjective, du seul fait qu'il est impossible de recourir aux deux à la fois par l'intermédiaire de la médiation. Se pose maintenant le problème du critère qui garantira l'authenticité et la justesse du choix entre ces deux relations possibles avec la vérité. Pour Kierkegaard, la solution réelle ne tarde pas à venir: seule la condition concrète du sujet connaissant, l'existence, peut être la norme appropriée pour justifier le choix à faire.

Revenons donc aux deux chemins de la réflexion et n'oublions pas que c'est un esprit existant qui interroge, un homme tout à fait simple, et n'oublions pas non plus que c'est justement son existence qui l'empêchera de suivre les deux chemins à la fois, et que sa demande inquiète l'empêchera de devenir, d'une façon à la fois légère et fantastique, sujet-objet. Lequel des deux chemins est pour l'esprit existant le chemin de la vérité¹¹⁹?

¹¹⁸ ibid., p. 131.

¹¹⁹ ibid., p. 127-128.

C'est à la lumière de ce nouveau critère que nous devons juger les propriétés de ces deux relations possibles à la vérité. D'ores et déjà, cependant, la première voie, la voie objective, semble devoir être mise de côté. Plusieurs raisons justifient cette élimination, toujours en accord avec le nouveau critère choisi.

Nous nous souviendrons, en effet, que l'objectivité renferme le sujet dans la contingence. Elle ne favorise certainement pas une réflexion sur notre propre personne, notre propre être. Au contraire, l'objectivité fait de l'existence du sujet quelque chose d'indifférent et d'éphémère dont nous nous occupons une fois de temps à autre. Nous nous intéressons à notre existence une fois que nous avons terminé de nous préoccuper d'autre chose. Dans un tel contexte, la vérité est devenue quelque chose d'absolument indifférent, non pas que le sujet ne se soucie guère de savoir si la nature de l'objet qu'il étudie est telle ou telle autre, et cela sans aucune différence, mais plutôt parce que le sujet ne se sent pas engagé, mis en question personnellement par l'objet qui captive toute son attention. Une telle attitude passive est sans aucun doute contraire à ce que requiert l'état ou la condition réelle du sujet existant. Car celui qui est conscient des exigences absolues de sa condition d'existant ne peut pas ne pas se préoccuper passionnément de vivre dans la vérité. Cela

nécessite cependant un intérêt infini pour ce dont l'objectivité ne tient pas compte: l'existence. Et la passion, l'intérêt infini pour l'existence ne se retrouve pas non plus dans l'objectivité.

Comme l'objectivité ne s'intéresse aussi qu'au fini, qu'elle laisse de côté tout ce qui relève de l'esprit, toutes ses activités sont éloignées des préoccupations angoissantes du sujet concret. Rien n'est plus éloigné de l'être du sujet existant que la pensée abstraite, les mathématiques ou encore un savoir historique quelconque qui constituent le patrimoine exclusif de ce genre de rapport avec la vérité. Il n'y a certainement aucune place pour l'existence individuelle dans les catégories et le langage utilisés par la réflexion objective.

Ce n'est pas tout. L'objectivité cherche en outre à supprimer à tout prix la subjectivité. Elle le fait sciemment au risque d'être contradictoire ou illogique avec elle-même s'il y a encore quelque trace de subjectivité dans sa démarche. Car si le sujet, dans cette voie de l'objectivité, n'est pas encore devenu absolument indifférent à lui-même, alors il n'est pas tout à fait objectif, ce qu'il prétend vouloir être. En d'autres termes, dans une telle voie, seule est formée l'objectivité; la subjectivité, on la rejette consciemment sans aucun remords

Il n'est certainement pas nécessaire d'allonger encore cette liste de motifs pour se convaincre que la voie objective n'est pas apte à tenir compte de l'existence. Mais il en est un autre que Kierkegaard invoque pour refuser définitivement la solution de la voie objective. Nous donnons cette autre raison de refus comme synthèse de toutes les autres déjà mentionnées. L'ambiguïté que crée l'attitude objective vis-à-vis de la vérité vient du fait qu'elle prétend éviter, à cause des épreuves méthodologiques qu'elle s'impose, ce qu'elle appelle la folie de la subjectivité. Pour l'objectivité, si la subjectivité doit avoir la primauté sur toute autre voie d'approche, alors on risque de ne plus distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux. La voie objective ne risque en aucune façon de tomber dans le subjectivisme, puisque pour elle, c'est de cela qu'il s'agit lorsque nous parlons de la subjectivité. Quand un énoncé est fait, dans la voie objective, il est vrai absolument et il l'est pour tous. Mais à ce moment-là, Kierkegaard réplique tout simplement que cela ne change rien à l'état particulier d'un sujet, ce dont il est toujours question. Un sujet peut être en complète contradiction avec ce qu'il dit. Dire la vérité ne veut pas dire vivre dans la vérité. Et il donne alors l'exemple d'un malade qui avait été interné et qui, s'étant sauvé, répétait à qui voulait l'entendre une vérité objective: la terre

est ronde, pour démontrer la lucidité de son esprit. Cependant, plus il répétait sa vérité objective, plus il convainquait ses gens qu'il était encore fou¹²⁰. Ce qui

120 ibid., p. 128-129.

(Vu l'importance de ce chapitre, nous reprenons intégralement en note l'exemple donné par Kierkegaard afin que le lecteur soit plus en mesure de se convaincre par lui-même de la justesse de notre interprétation. D'ailleurs, nous aurons recours quelques fois à ce même procédé au long de ce chapitre.)

"Je vais me permettre de raconter une histoire qui, sans que j'y sois pour rien, vient directement d'une maison de fous. Un malade de cette maison veut s'évader et exécute réellement son projet en sautant par la fenêtre. Le voilà dans le jardin de l'établissement, et, là, il se dispose à commencer son voyage de libération quand une idée lui vient (dois-je dire qu'il était assez malin ou assez fou pour avoir cette idée?): si tu vas maintenant à la ville, on te reconnaîtra et, sans doute, te réinternera-t-on aussitôt. Tu dois donc, par la vérité objective de tes paroles, persuader complètement chaque homme que, pour ce qui est de ton entendement, tout est en ordre. Comme il marche ainsi en réfléchissant là-dessus, il voit par terre une boule de jeu de quilles, la ramasse et la met dans la poche de sa jaquette. A chaque pas la boule le frappe, sauf votre respect, sur le derrière, et à chaque coup il dit: "Boum, la terre est ronde." Il arrive à la ville, se rend aussitôt chez un de ses amis, veut lui prouver qu'il n'est pas fou et, pour cela, se met à déambuler dans la chambre en disant continuellement: "Boum, la terre est ronde." Mais est-ce que la terre n'est pas ronde, est-ce que la maison de fous demande encore une victime au nom de cette proposition, comme jadis à l'époque où tout le monde admettait qu'elle était plate comme une galette? Ou bien est-il fou l'homme qui, en exprimant une vérité objective généralement admise et considérée comme vraie, espère prouver qu'il n'est pas fou? Et, pourtant, c'est justement par là que le médecin s'aperçut que son malade n'était pas encore guéri, alors qu'il ne s'agissait pourtant pas, pour le guérir, de l'amener à admettre que la terre était plate."

suffisait, aux yeux de Kierkegaard, pour prouver l'embarras dans lequel l'objectivité peut aussi se trouver parfois dans son rapport avec la vérité.

Cependant, le chemin objectif entend avoir une sûreté que le chemin subjectif n'a pas (et cela se comprend, existence, exister, et sûreté objective ne se laissent pas penser ensemble), et entend échapper à un danger qui attend le chemin subjectif, et ce danger est, en fin de compte, la folie. Dans la détermination purement subjective de la vérité on ne peut, en dernière analyse, distinguer la démente de la vérité parce qu'elles peuvent avoir toutes deux l'intériorité, mais en devenant objectif on ne devient pas dément. Peut-être dois-je, pourtant, me permettre ici une petite remarque qui, dans un siècle objectif, ne semble pas superflue. L'absence d'intériorité est aussi de la folie. La vérité objective en tant que telle ne tranche en aucune façon la question de savoir si celui qui l'exprime est raisonnable, elle peut même, au contraire, révéler que l'homme est fou bien que ce qu'il dise soit tout à fait vrai, et surtout objectivement vrai¹²¹.

Kierkegaard a trop discrédité la connaissance objective parce qu'elle ne tenait absolument aucun compte de l'existence pour que nous ne soyons pas porté à lui demander maintenant de nous dire très clairement quel pourrait bien être alors le type de connaissance qui ne se préoccuperait que de l'existence. C'est peut-être dans la réponse qu'il nous donne que Kierkegaard se révèle définitivement à nos yeux comme un philosophe ou un penseur

¹²¹ ibid., p. 128.

chrétien. Pour lui, celui qui se préoccupe passionnément de sa propre existence personnelle ne peut pas éviter les questions éthico-religieuses. La connaissance éthico-religieuse---autant dire dès maintenant la connaissance subjective---est la seule vraie connaissance qui se rapporte essentiellement à l'existence d'un homme particulier existant. Nous trouvons qu'il est extrêmement important d'insister sur cette prise de position de Kierkegaard. A notre avis, elle constitue la pierre angulaire de tout l'édifice de son oeuvre, et encore plus de tout ce qu'il pourra nous dire de la vérité et de sa définition. Cette option de Kierkegaard dissipe à jamais les craintes ou les préjugés de subjectivisme---nous n'insisterons jamais trop sur ce point---que nous pourrions manifester à l'égard de ce que l'auteur aurait pu penser ou écrire. En effet, une connaissance éthico-religieuse s'appuie sur un centre qui est extérieur au sujet. Dans le cas présent, la vérité se réalise dans une personne, celle du Dieu incarné, Paradoxe Absolu, Scandale, Absurdité pour une intelligence laissée à ses propres forces. Le sujet existant connaissant ne peut donc pas déterminer par lui-même, arbitrairement, ce qu'est ou ce que n'est pas la vérité. Ce rapport, le sujet le réalisera en se rendant d'abord réceptif, en écoutant, puis en réalisant ce que la Vérité lui dit de faire pour qu'il puisse se mettre dans un rapport adéquat avec elle.

C'est cela qu'il faut comprendre lorsque Kierkegaard nous donne l'exemple des deux adorateurs qui montaient au temple pour prier, l'un dans un pays chrétien, l'autre dans un pays païen¹²². La seule chose importante que Kierkegaard veut nous faire comprendre, c'est que de notre côté il faut aussi nous mettre dans une attitude particulière, bien précise, si nous voulons que le rapport avec la vérité soit authentique.

Laissons maintenant Kierkegaard réaffirmer avec *vigueur ce qu'il avait dit jusqu'ici implicitement, c'est-à-dire le primat de la connaissance éthico-religieuse quand nous nous préoccupons des exigences absolues de l'existence.

Toute connaissance essentielle concerne l'existence; en d'autres termes, la connaissance qui se rapporte essentiellement à l'existence est seule une connaissance essentielle. La connaissance qui ne concerne pas l'existence en étant tournée vers le dedans; dans la réflexion de l'intériorité n'est essentiellement qu'une connaissance contingente, son degré ou son étendue est essentiellement indifférente. Que la connaissance

122 ibid., p. 133.

(Ici encore, la reprise intégrale de l'exemple donné par Kierkegaard)

"Quand un homme qui vit au sein du christianisme va dans la maison de Dieu, et ensuite prie mais pas en vérité; et quand un homme vit dans un pays païen, mais prie avec toute la passion de l'infini, bien que son oeil se repose sur une idole: où y a-t-il le plus de vérité? L'un prie Dieu en vérité, bien qu'il prie une idole: l'autre prie le vrai Dieu, mais pas en vérité, et prie donc en vérité une idole."

essentielle se rapporte essentiellement à l'existence ne signifie pourtant pas l'identité abstraite indiquée plus haut de l'être et de la pensée, ni objectivement que la connaissance se rapporte à quelque chose de réel comme à un objet; mais veut dire que la connaissance se rapporte au sujet connaissant qui est essentiellement un être existant, et qu'en conséquence toute connaissance essentielle se rapporte essentiellement à l'existence et au fait d'exister. Il s'ensuit que, seule, la connaissance éthique et éthico-religieuse est une connaissance essentielle. Mais toute connaissance éthique et éthico-religieuse se rapporte essentiellement au fait que le sujet connaissant existe¹²³.

Il nous semble que nous retrouvons là l'expression du présupposé fondamental de toute la théorie de la connaissance de Kierkegaard. Lorsque nous aurons précisé la nature même de cette connaissance, qualifiée d'essentielle par l'auteur justement parce qu'elle se rapporte essentiellement à l'existence, la définition qui suivra de la vérité, telle que formulée par Kierkegaard, nous apparaîtra comme une heureuse synthèse de tout ce qui a été dit jusqu'à maintenant. Pour nous qui avons tâché à "nous installer dans la pensée de l'auteur au lieu d'en faire le tour"¹²⁴, comme le dit encore si bien Henri Bergson, peut-être aurons-

¹²³ ibid., p. 130-131.

¹²⁴ Henri BERGSON, La Pensée et le Mouvant, dans Oeuvres, Textes annotés par André Robinet, Introduction par Henri Gouhier, (Edition du Centenaire), seconde édition, Paris, Presses universitaires de France, 1963, p. 1346-1347.

nous enfin réussi à faire voir au lecteur la seule chose qui puisse, semble-t-il, être cernée quand nous abordons l'oeuvre d'un auteur, "une certaine image intermédiaire entre la simplicité de l'intuition concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent, image fuyante et évanescente, qui hante, inaperçue peut-être, l'esprit du philosophe, qui le suit comme son ombre à travers les tours et détours de sa pensée, et qui, si elle n'est pas l'intuition même, s'en approche beaucoup plus que l'expression conceptuelle, nécessairement symbolique, à laquelle l'intuition doit recourir pour fournir des "explications".¹²⁵

Avant d'en arriver à la définition kierkegaardienne de la vérité, il s'agit pour nous de comprendre pourquoi la voie subjective est la seule voie possible dans laquelle un sujet existant connaissant doit s'engager pour entretenir avec la Vérité un rapport adéquat. Auparavant, résumons très brièvement pour les mieux situer les reproches que nous formulons au sujet de la voie objective. On reproche donc à la voie objective d'abord d'obliger le sujet à réfléchir sur la vérité comme sur une chose à laquelle il peut se rapporter indifféremment. Le raisonnement qu'on fait pour juger de l'authenticité du rapport à la vérité dans de telles conditions est celui-ci. Si l'objet étudié

125 ibid., p. 1347

est lui-même la vérité, alors le sujet connaissant, en l'étudiant, est aussi ipso facto dans la vérité. Solution à vrai dire beaucoup trop simpliste. On insiste sur le fait que l'objectivité met l'accent trop exclusivement sur le "ce qui" est dit, qu'on ne tient alors jamais compte de la façon dont "ce qui" est dit peut être reçu par les personnes à qui c'est dit. En d'autres termes, l'objectivité ne respecte pas les particularités de chacun. L'objectivité, dans ses démarches, ne prévoit non plus aucune place pour une décision concernant une béatitude éternelle ou encore concernant l'existence personnelle du sujet connaissant. Et enfin, on reproche à l'objectivité de vouloir trop souvent se cantonner dans le royaume des abstractions, où tout est repos et tranquillité. On n'a qu'à se préoccuper des déterminations de la pensée. Parce que Kierkegaard songe aussi à l'usage fréquent que la philosophie hégélienne fait du principe de contradiction, il accuse la spéculation objective de pouvoir faire du mensonge la vérité aussi bien que de la vérité un pur mensonge.

Devant cela, que se veut la réflexion subjective?

La réflexion subjective se tourne à l'intérieur vers la subjectivité et veut, dans cette intériorisation, être la réflexion de la vérité, (...)126.

126 Soren KIERKEGAARD, Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques, Traduit du danois par Paul Petit, 10^e édition, (Paris), Gallimard, NRF, (1949), p. 130.

Aussi, de même que dans la voie objective la subjectivité n'avait aucune place, de même la subjectivité voudra-t-elle éliminer toute trace d'objectivité. Cette nouvelle voie subjective se veut respectueuse de ce que néglige l'objectivité: ce qu'est en fait le sujet connaissant, un existant en continuel devenir. Déjà en affirmant aussi catégoriquement cette première caractéristique de la voie subjective, en opposition avec la voie objective, Kierkegaard veut aussi en déduire immédiatement une conséquence pour ce qui concerne la vérité. Nous ne pourrons plus parler de cette dernière désormais comme étant l'accord ou l'identité de l'être avec la pensée. Une telle définition lui apparaît comme une pure création de l'abstraction. Tant que le sujet connaissant sera un homme particulier existant, il ne saurait être question de définir ainsi la vérité. Nous ne comprendrions plus rien à l'existence.

La réflexion subjective veut se tourner vers l'intérieur. Elle veut se réaliser intégralement en une intériorisation de ce qui est compris, de ce qui s'offre à elle. Encore faut-il savoir ce que cela signifie réellement. La subjectivité reconnaît, les richesses de l'esprit. L'esprit humain va en profondeur quand l'occasion lui est donnée de se reprendre, de faire un retour sur lui-même. C'est dans le calme de la solitude, dans le silence, et non dans la dispersion que les sollicitations de la contingence

créent parfois dans notre intelligence, que nous devons espérer atteindre l'intensité subjective suffisante pour devenir conscient de ce que nous sommes réellement. Pour Kierkegaard, un sujet atteint le sommet de l'intériorité lorsqu'il réussit à se passionner infiniment pour une vérité devenue paradoxe pour son intelligence.

Le sommet de l'intériorité d'un sujet existant est la passion à laquelle correspond la vérité comme un paradoxe; (.) ¹²⁷

La vérité devient un paradoxe pour l'intelligence quand cette même vérité repose sur un rapport avec le sujet existant. Dans ces conditions, si le sujet ne devait plus manifester de passion pour une telle vérité qui s'adresse à lui, il démontrerait par son comportement existentiel qu'il préfère à la subjectivité l'attitude objective qui est par nature passive et froide. Plus de passion, plus de paradoxe, plus de vérité. Ce dont nous devons toujours nous préoccuper de plus en plus dans la réflexion subjective se précise alors davantage. Ce qui importe désormais, c'est de nous attarder au rapport qui doit s'établir entre le sujet et la vérité. Nous devons chercher à rendre ce rapport toujours plus authentique, le débarrasser de tous les obstacles qui pourraient l'empêcher d'atteindre cette intensité émotive que la vérité exige pour elle de tout

¹²⁷ ibid., p. 131.

homme particulier existant qui s'en préoccupe.

Quand on cherche la vérité de façon subjective, on réfléchit subjectivement sur le rapport de l'individu; si seulement le comment de ce rapport est dans la vérité, alors l'individu est dans la vérité, même quand, ainsi, il a rapport avec le non-vrai¹²⁸.

Cette courte citation pourrait soulever de nombreuses objections. "Même quand, ainsi, il a rapport avec le non-vrai", est-il mentionné. Là, ne pouvons-nous pas dire que Kierkegaard suggère directement un certain subjectivisme? Nous pourrions peut-être le croire si nous ne portions pas attention au rappel que l'auteur tient encore à faire à ce moment-ci, à la précision qu'il apporte. Rien de mieux que de citer en entier ce que Kierkegaard ajoute en note concernant le passage ci-haut mentionné.

Le lecteur doit prêter attention à ce qu'il s'agit ici de la vérité essentielle, c'est-à-dire de la vérité qui se rapporte essentiellement à l'existence, et que l'antithèse est indiquée pour poser la vérité justement comme l'intériorité ou comme la subjectivité 129-130.

128 ibid. p. 132.

129 ibid., p. 132 en note.

130 ibid., p. 133.

(un autre exemple)

"Prenons Socrate, De nos jours, chacun nous en donne quelques preuves. L'un en a plus, l'autre moins. Mais Socrate! Il laisse objectivement ouvert le problème de savoir s'il y a une immortalité. Doutait-il donc, par rapport à un penseur moderne à trois preuves? En aucune façon. Sur ce "si", il joue toute sa vie, il risque la mort et il dispose sa vie entière avec la passion de l'infini, de telle façon qu'elle sera acceptable si il y a une immortalité. Peut-on trouver une meilleure (voir page 112)

La voie subjective insiste donc sur le "comment" c'est dit en comparaison au "ce qui" est dit auquel devait se limiter la voie objective. La remarque de Kierkegaard est cependant très éclairante sur le sens qu'il faut attribuer à son insistance sur le "comment". Il ne faut jamais perdre de vue, en effet, que c'est dans une perspective éthico-religieuse qu'il faut constamment se placer pour comprendre vraiment quelque chose à l'existence. Car seule la connaissance éthico-religieuse est une connaissance essentielle, se rapportant essentiellement à l'existence. Se préoccuper du "comment" du point de vue éthico-religieux c'est mettre l'accent sur le rapport existentiel de l'homme particulier existant à ce qui se présente à lui comme la Vérité.

Du point de vue éthico-religieux, l'important réside à nouveau dans le comment, et pourtant ce comment ne se préoccupe pas de convenances, de modulation, d'élocution, etc., mais du rapport existentiel de l'existant à ce qui est dit 131.

Nous voulons souligner en y insistant les derniers termes de cette citation. Il est bien dit "rapport existentiel à ce qui est dit". Il est donc un "comment" (le rapport existentiel) qui, aux yeux de Kierkegaard, lorsqu'il

130 (suite de la page 111) preuve de l'immortalité de l'âme?"

131 ibid., p. 134.

est bien posé, implique aussi un "ce qui" (est dit). Et c'est le "comment" de la subjectivité. Nous ne pouvons pas trouver cela dans l'objectivité. C'est une des raisons, si ce n'est pas la principale, qui ont fait opter Kierkegaard pour la subjectivité au lieu de l'objectivité. Cette dernière est incomplète alors que la première intègre dans sa démarche ce dont l'objectivité devait se préoccuper exclusivement.

Si désormais nous ne devons nous intéresser qu'au rapport existentiel à ce qui est dit, nous n'avons plus qu'à nous informer de notre intériorité. Il faut chercher intérieurement à se passionner pour l'infini. Cette passion de l'infini constitue justement à elle seule la subjectivité, et seule, elle devient dès lors la vérité, c'est-à-dire, précisons, l'attitude requise du côté du sujet connaissant pour pouvoir comprendre et vivre la vérité. Nous ne retrouvons pas cela dans l'objectivité parce qu'il y avait aussi absence de décision. Dans la subjectivité, la décision a dorénavant une place de choix, parce qu'il faut nécessairement qu'elle soit reprise à tout instant pour que le sujet puisse se passionner pour l'infini.

La définition explicite de la vérité que formule Kierkegaard, nous apparaît désormais comme une heureuse synthèse de tout ce qui a pu se dire jusqu'à maintenant,

de tout ce qu'il a cherché à nous faire comprendre.

Etant donné que la subjectivité est la vérité, il faut que la détermination de la vérité contienne l'expression de l'antithèse de l'objectivité tout en gardant le souvenir du point de bifurcation du chemin, et alors cette expression accuse en même temps la tension de l'intériorité. Une telle définition de la vérité est la suivante; l'incertitude objective appropriée fermement par l'intériorité la plus passionnée, voilà la vérité, la plus haute vérité qu'il y ait pour un sujet existant. Là où le chemin bifurque (où, on ne peut le dire objectivement, car c'est justement là subjectivité) le savoir objectif est suspendu. Objectivement on n'a donc que de l'incertitude, mais c'est justement par là que se tend la passion infinie de l'intériorité, et la vérité consiste précisément dans ce coup d'audace qui choisit l'incertitude objective avec la passion de l'infini 132.

Pourquoi disons-nous "incertitude objective"?

Souvenons-nous que lorsque l'objectivité abordait le Paradoxe, elle n'était capable que d'approximation. Et l'approximation est synonyme, à toute fin pratique, d'incertitude quand l'objectivité prétend atteindre par sa démarche méthodologique à une certitude absolue. "Appropriée fermement" rappellè que le Paradoxe Absolu est une vérité qui ne peut se comprendre que lorsqu'elle est vécue, intégrée à chacun des gestes quotidiens du sujet existant. Le Paradoxe Absolu se comprend contre tout effort de l'intelligence.

132 ibid., p. 134.

Le Christianisme n'est pas une doctrine qui se classifie parfaitement en paragraphes et en chapitres, mais un message existentiel. La vérité paradoxale du christianisme est une vérité d'appropriation. "Par l'intériorité" est-il encore ajouté pour mieux faire comprendre que la vérité subjective s'adresse d'abord et avant tout à l'esprit.

Un comportement extérieur de vie chrétienne qui ne prend pas appui d'abord sur une vie intérieure profonde et intense ne serait encore que simple hypocrisie. "La plus pas-

sionnée", peut-il en être autrement lorsque nous avons à comprendre ce qui est pour l'intelligence laissée à ses propres forces, un scandale, une absurdité sans précédent.

Le Paradoxe exige que nous nous passionnons pour lui. Il ne peut y avoir de demi-mesure. Si la subjectivité, l'intériorité sont les termes employés pour définir subjectivement la vérité, il ne faut pas oublier que celui de paradoxe est utilisé pour définir objectivement (!!) la même réalité; la même vérité.

Quand la subjectivité, l'intériorité, est la vérité, celle-ci, définie objectivement, est le paradoxe, et le fait que la vérité, objectivement, soit le paradoxe montre justement que la subjectivité est la vérité, car l'objectivité scandalise, et ce scandale, ou son expression, est la tension et le dynamomètre de l'intériorité. Le paradoxe est l'incertitude objective qui exprime la passion de l'intériorité en laquelle consiste justement la vérité 133.

133 *ibid.*, p. 135.

Retenons cependant que la vérité est "paradoxe" non pas parce qu'elle l'est en elle-même ou pour elle-même, mais bien plutôt parce qu'il s'agit d'une réalité éternelle qui entre dans le temps, qui est posée en même temps que l'existence d'un sujet particulier existant, lui-même pécheur et, partant, privé de la possibilité de découvrir par lui-même la vérité qui donne la vie. La spéculation ne peut rien connaître à ce fait. Elle trahit plutôt le christianisme. Elle le falsifie au moyen même des éléments que ce dernier a apportés à l'homme au point de vue religieux en se dévoilant. La spéculation cherche à comprendre à expliquer le paradoxe et, par là, veut aussi le dépasser. C'est le propre de la spéculation de vouloir comprendre et expliquer quelque chose. Mais le christianisme repose sur un Paradoxe Absolu. Ceci ne peut s'expliquer en aucune façon puisqu'il s'agit d'un paradoxe absolu. Si nous réussissions à expliquer ce paradoxe, cela voudrait dire ipso facto non pas qu'il est absolu, mais bien plutôt qu'il est relatif. Que la vérité éternelle se rapporte à un tel sujet existant (un pécheur), c'est ce qui constitue l'absurde pour l'intelligence et qui ne peut être désormais compris que par l'appropriation subjective d'un sujet, ce qui ne peut être qu'objet pour la foi.

Qu'est-ce maintenant que l'absurde?
L'absurde est que la vérité éternelle
s'est manifestée dans le temps, que Dieu

est apparu, qu'il est né, a grandi, etc., qu'il est apparu tout à fait comme un homme qu'on ne peut distinguer d'un autre homme. (...), la foi sensu strictissimo se rapporte à ce fait. (...).

L'absurde est justement, par le moyen du scandale objectif, le dynamomètre de la foi pour l'intériorité 134.

L'appropriation subjective, l'intériorité, la subjectivité sont devenues synonymes de foi. La foi se rapporte à l'absurde, au scandale pour l'intelligence. La foi est la condition essentielle pour comprendre la vérité paradoxale du christianisme. Elle est à la fois don de Dieu, puisque avant que l'Inconnu s'incarne, le sujet ne pouvait absolument pas se faire une idée adéquate de ce qu'était réellement cet Inconnu, il était sans la condition, et la foi est aussi réponse de ce même sujet à qui s'adresse personnellement la vérité incarnée. La foi n'admet pas de compromis. Elle veut un oui ou un non. Car elle a pour objet une personne.

L'objet de la foi est la réalité d'un autre, son attitude un intérêt infini. L'objet de la foi n'est pas une doctrine, car alors le rapport est intellectuel, et il ne faut pas bousiller, mais s'efforcer d'atteindre le point le plus haut du rapport intellectuel. L'objet de la foi n'est pas un professeur qui a une doctrine, car quand un professeur a une doctrine, la doctrine est eo ipso plus importante que le professeur, et le rapport est intellectuel; or, là, il ne faut pas bousiller, mais s'efforcer vers le point le

134 ibid., p. 139.

plus haut du rapport intellectuel. Mais l'objet de la foi est la réalité de celui qui enseigne, qu'il existe réellement. C'est pourquoi la réponse de la foi s'énonce d'une façon absolue: oui ou non. Car la réponse de la foi ne se rapporte pas à une doctrine, qu'elle soit vraie ou fausse, pas à un professeur, que sa doctrine soit vraie ou fausse, mais est la réponse à une question de fait: admets-tu qu'il ait existé réellement? Et remarquons-le bien, la réponse se fait avec une passion infinie. C'est, en effet, signe d'étourderie, quand il s'agit d'un homme, d'attacher une importance infinie à la question de savoir s'il a existé ou non. C'est pourquoi, quand l'objet de la foi est un homme, le tout n'est qu'une extravagance d'homme stupide, qui n'a même pas compris l'esthétique et l'intellectuel. L'objet de la foi est donc la réalité de Dieu, au sens d'existence. Mais exister signifie avant tout être un Individu, ce pourquoi la pensée doit faire abstraction de l'existence, parce que l'individuel ne se laisse pas penser, mais seulement le général. L'objet de la foi est ainsi la réalité de Dieu dans l'existence: c'est-à-dire comme un individu: c'est-à-dire que Dieu a existé comme un homme individuel 135.

Toujours en butte à l'intelligence, la foi devra recourir à la passion pour maintenir l'invraisemblable dans un continuel présent, maintenir toujours présent le

135 ibid., p. 218.

paradoxe. Elle implique un risque¹³⁶. Pas de risque, pas de foi, car nous ne pouvons jamais être sûr objectivement de la nature du Paradoxe, nous ne pouvons jamais espérer avoir une connaissance objective certaine de celui-ci. C'est comme si nous nous maintenions "au-dessus d'une profondeur de 70,000 pieds d'eau¹³⁷". Parce qu'il faut toujours maintenir présent le paradoxe, la foi fait du sujet un contemporain de l'événement de l'incarnation du Dieu inconnu¹³⁸. Le sujet est donc toujours mis en question par celui-ci. L'homme particulier existant n'a plus à se rapporter à un passé. Et c'est parce que la foi rend contemporain que l'élément d'approximation attaché à toute démarche qui doit faire un retour au passé, n'apparaît plus.

136 ibid., p. 149 en note.

"Être tranquillement assis dans un bateau par un temps calme n'est pas une image de la foi, mais quand il y a une voie d'eau dans le bateau, alors, dans l'enthousiasme, maintenir le bateau en état à l'aide de pompes et pourtant ne pas chercher à rentrer dans le port: voilà l'image de la foi. Si l'image ne peut exprimer la longueur du temps, cela tient à son imperfection mais la foi dure. Pendant que l'intelligence, comme un passager désespéré, tend ses bras vers la terre ferme, mais en vain, la foi travaille de toutes ses forces en profondeur: joyeusement et triomphalement elle sauve l'âme contre l'intelligence".

137 ibid., p. 135.

138 Soren KIERKEGAARD, Les Miettes Philosophiques, Traduction de Paul Petit, Paris, Editions du Seuil, (1967), pp. 147-174.

La foi donne alors la certitude absolue, nécessaire à, quelqu'un qui veut édifier sur un fondement solide, sa propre béatitude éternelle. Elle crée le stable dans le devenir. Comme donc la foi ne s'obtient pas au terme d'un syllogisme et d'une recherche scientifique, elle doit se maintenir par une décision toujours reprise à chaque instant de notre vie. C'est cette décision personnelle d'un sujet existant reprise à tous les instants de sa vie qui fait de la foi une continuelle réponse d'amour de l'homme à Celui qui s'est aussi révélé amour pour l'homme, ce dernier ayant mérité, malgré son péché, l'attention du Dieu incarné. L'homme qui adhère dans la foi au Paradoxe Absolu du Dieu incarné n'a plus besoin de preuve. La foi lui suffit. Il craint et évite désormais tout ce qui serait une tentative d'explication de ce qui canalise toutes ses énergies; il évite toute vraisemblance comme étant une tentation qui pourrait l'éloigner du Paradoxe. Il se refuse à jamais à la voie facile de l'objectivité.

(..), car la foi remercie Dieu toujours, toujours en péril de mort, dans ce choc de l'infini et du fini qui est justement le péril mortel pour celui qui est formé des deux. C'est pourquoi le croyant a si peu de goût pour la vraisemblance, il la craint plus que tout parce qu'il sait bien qu'elle signifie qu'il est sur le point de perdre la foi. La foi a en effet deux tâches: faire attention et découvrir à chaque instant l'invraisemblance, le paradoxe, pour le retenir ensuite avec la passion de

l'intériorité¹³⁹.

C'est de la vérité chrétienne dont Kierkegaard entend bien se préoccuper. Seule elle mérite que nous nous passionnions pour elle, car ce qui consacre son importance, c'est l'étroite relation qu'elle entretient avec l'existence de chaque sujet existant. Elle met cette dernière au coeur de toutes ses préoccupations. La réalité quotidienne est mouvante, fuyante, en perpétuel devenir. Pour qui veut s'intéresser infiniment à son existence, pour qui veut répondre aux exigences absolues de son être, lui-même en continuel devenir, pour qui veut prendre au sérieux l'invitation à la béatitude éternelle, immanente au message que nous livre l'incarnation du Dieu inconnu, il n'est plus possible d'aller chercher dans les hautes sphères de la spéculation intellectuelle, les réponses adéquates que réclament tous ces impératifs. La spéculation trouve une solution de tout repos au prix de la suppression volontaire de l'unique nécessaire: l'existence. C'est pourquoi aussi elle trouve une solution à tout. Non, il faut prendre une décision, la décision de la foi, pour comprendre et vivre le Paradoxe Absolu, la Vérité, à chaque instant de notre existence, seule condition pour obtenir ce salut

¹³⁹ Soren KIERKEGAARD, Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques, Traduit du danois par Paul Petit, 10^e édition, (Paris), Gallimard, NRF, (1949), p. 154.

éternel promis à ceux qui s'en préoccupent avec une passion infinie. La Vérité incarnée exige de nous une attitude de vie spéciale: elle réclame pour être comprise que la subjectivité, une intensité émotive, une intériorité profonde soient le modus vivendi par excellence.

Il semble bien que tout ce qui se passait autour de Kierkegaard l'incitait à ne vivre que pour annoncer ce message¹⁴⁰.

Mais je cherchais spécialement à arriver par ma propre réflexion, en dernière instance, sur la piste du malentendu. Je n'ai pas besoin de raconter mes nombreux faux-pas, mais il apparut clairement à la fin que l'erreur de la spéculation et que le droit, basé sur cette erreur, qu'elle prétend avoir de rabaisser la foi à un moment de la pensée, n'est pas quelque chose de fortuit, mais réside beaucoup plus profondément dans la direction de toute notre époque---en ceci qu'au milieu de tout ce savoir on a oublié ce que c'est qu'EXISTER et ce que signifie l'INTERIORITÉ¹⁴¹.

140 ibid., pp. 155-160.

141 ibid., p. 160.

CHAPITRE DEUXIEME

LE PENSEUR SUBJECTIF

CHAPITRE DEUXIÈME

LE PENSEUR SUBJECTIF

Si l'existence ne peut être pensée et
' que l'existant est pourtant pensant,
qu'est-ce que cela veut dire 142?

Question qui présente l'heureux avantage d'exprimer en peu de mots le problème majeur que soulève la position de Kierkegaard sur la vérité. Question à laquelle nous devons trouver une réponse, toujours en scrutant avec attention les coins et les recoins de la pensée kierkegaardienne. L'auteur a déjà critiqué tout ce qui se rapportait directement ou indirectement à l'objectivité: parce qu'elle fait fi de l'existence, la pensée objective est dite la non-vérité. Il a ensuite lui-même défini la vérité: la vérité est la subjectivité ou encore l'incertitude objective appropriée fermement par l'intériorité la plus passionnée. En toute logique, Kierkegaard doit nous dire maintenant comment, de fait, s'exprime et se réalise une réflexion à l'intérieur même de la subjectivité. Cela revient aussi à se demander qu'est-ce que peut bien être un penseur subjectif.

142 ibid., p. 220.

Nous en avons déjà trop parlé pour ne pas le signaler dès maintenant: il est devenu évident que le premier impératif que doit respecter le penseur subjectif dans tous ses efforts de réflexion est de tenir compte absolument de l'existence concrète et immédiate. Il cherche d'abord et avant tout à exprimer adéquatement le devenir dont est composée essentiellement l'existence concrète. En d'autres termes, le penseur subjectif cherche à exprimer la négativité qui est inscrite au coeur même de sa propre existence personnelle, négativité ou déchirure, souvenons-nous, qui repose sur le fait que le sujet est un esprit infini mais existant. L'infini, l'éternel, l'esprit sont tous des réalités qui, aux yeux de Kierkegaard, apparaissent comme les seules certaines. Mais dans la mesure où ces mêmes réalités se retrouvent dans un sujet existant, cela signifie aussi que l'espace, le temps, le fini viennent limiter ce qui, par définition, est liberté, l'infini. Le penseur subjectif ne peut éviter cet effort particulier de penser adéquatement l'existence telle qu'elle est, en recourant par exemple à l'abstraction. Il ne se laisse pas séduire par la facilité de la pensée objective. Le penseur subjectif est un passionné, la passion seule faisant d'un sujet connaissant un authentique esprit existant et non pas un être toujours considéré "sub specie aeterni".

(...), pour faire un penseur subjectif, il faut de l'imagination, du sentiment et de la dialectique dans la vie intérieure, avec de la passion. Mais surtout de la passion, il est impossible en effet à un être existant de réfléchir sur l'existence sans se passionner, car l'existence est une énorme contradiction, dont le penseur subjectif ne doit pas faire abstraction (car alors tout devient facile), mais dans laquelle au contraire il doit rester 143.

Encore quelques mots pour caractériser sans détour ce qu'est le penseur subjectif. Nous disons sans détour, car nous n'ignorons pas qu'en décrivant plus loin la tâche du penseur subjectif, nous continuerons de la décrire en ce qu'il est.

Passionné, ce dernier doit toujours l'être pour maintenir fermes et constantes les contradictions qualitatives de l'existence. Par une décision reprise contamment, --la décision ne repose-t-elle pas que dans la passion,--- il empêche en quelque sorte le qualitatif de devenir subitement du quantitatif. La réalité concrète est maintenue dans ce qu'elle a d'original et de particulier. Nous savons que la réalité est complexe et nous pouvons dire qu'à cause de cette complexité, elle peut être abordée différemment, en autant de façons que les diverses facettes qu'elle offre sont nombreuses. Maintenir toutes les contradictions qualitatives de l'existence en un même moment

143 ibid., p. 235.

suppose chez le penseur subjectif un savoir-faire peu commun. En plus d'être un passionné, ce dernier doit être aussi ce que Kierkegaard appelle un artiste. L'artiste est celui qui réussit à maintenir au moyen de son imagination féconde l'heureuse synthèse qui doit toujours exister entre les différents aspects de la réalité et la condition concrète de l'homme. La complexité de l'existence ne doit jamais être sacrifiée au profit de la vision étroite que chacune des facettes du réel nous oblige à avoir lorsque nous nous en tenons à chacune d'entre elles. C'est pourquoi le penseur subjectif peut être un poète. Cependant, il n'est pas qu'un poète. Il peut être aussi un éthicien sans cesser d'être autre chose qu'un éthicien. Rien ne l'empêche non plus d'être un dialecticien, mais il ne doit pas être que cela. (Que peut-il être encore?). Chacune de ces qualités, dans ce qu'elle a d'exclusif, fait fi de l'existence par rapport à ce qu'elle produit. La réalité est complexe en elle-même alors que l'exclusivité de tels rapports avec elle la rend simple. Le penseur subjectif ne peut s'astreindre à une vision étroite de l'existence. En se rappelant sa condition concrète d'être particulier existant, et en s'y référant toujours, le penseur subjectif peut réussir à maintenir cette synthèse qu'est, elle-même, l'existence, et non pas la briser en ne s'occupant que d'une qualité à la fois, à l'exclusion d'une autre ou des autres.

Pourtant le penseur subjectif n'est pas un poète tout en étant aussi un poète, il n'est pas éthicien, tout en étant aussi éthicien, mais en même temps dialecticien et essentiellement existant par lui-même, tandis que l'existence du poète est accessoire par rapport à la poésie, et de même celle de l'éthicien par rapport à l'enseignement et celle du dialecticien par rapport à la pensée. Le penseur subjectif n'est pas un homme de science mais un artiste. Exister est un art. Le penseur subjectif est assez esthétique pour que sa vie puisse avoir un contenu esthétique, assez éthique pour la régler, assez dialectique pour la dominer par la pensée 144.

Nous disions donc un peu plus haut que ce qui devait préoccuper d'abord et avant tout le penseur subjectif, c'était de penser l'existence, c'est-à-dire penser le devenir dans lequel il est lui-même. Le devenir incessant est l'incertitude de la vie terrestre. Le penseur subjectif reproduit sans cesse dans sa pensée l'existence qui est la sienne; autrement dit, il met toute sa pensée dans le devenir. Le seul moyen auquel recourt le penseur subjectif pour bien remplir cette tâche, c'est de penser de façon momentanée. L'instant immédiat a toujours une valeur spéciale. D'ailleurs, ne vit-on pas que dans un présent? Sa pensée ne pouvant plus désormais avoir la continuité absolue de la pensée objective, il ne reste plus au penseur subjectif qu'à penser par anticipation ou

144 ibid., p. 236.

par rétrospection. Au total, la pensée du penseur existentiel se veut une pensée que nous qualifions de concrète.

Qu'est-ce que la pensée concrète?
C'est la pensée de laquelle il y a un sujet pensant, et un certain quelque chose (au sens de quelque chose d'unique) qui est pensé, là où l'existence donne au penseur existant pensée, temps et espace 145.

Le penseur subjectif cherche continuellement à se comprendre lui-même dans l'existence. Il se rappelle constamment qu'il est dans l'existence et cela avec toutes ses contradictions. Tout ce qui désormais est pensé l'est toujours en référence immédiate et constante à ce que nous sommes in concreto, des sujets particuliers existants, des individus. L'effort du penseur subjectif est toujours à reprendre. Nous n'en avons jamais fini une fois pour toutes avec la vie. Le sens de la vie n'est jamais épuisé. L'existence offre quelque chose qui peut nous préoccuper pendant toute une vie.

Nous pouvons exprimer tout cela d'une autre façon en disant que la réflexion du penseur subjectif doit nécessairement être une double réflexion. Si l'existence ne peut être pensée et que l'existant est pourtant pensant, cela veut dire que l'existant doit chercher à comprendre concrètement l'abstrait.

145 ibid., p. 223.

Au lieu que la pensée abstraite a pour tâche de comprendre abstraitement le concret, le penseur subjectif a au contraire pour tâche de comprendre concrètement l'abstrait. La pensée abstraite détourne son regard des hommes concrets au profit de l'homme en soi; l'abstraction "être un homme" le penseur subjectif la comprend concrètement: être tel homme particulier existant 146.

Ceci explique pourquoi le penseur subjectif s'intéresse de façon si particulière à sa propre pensée. En pensant, il pense l'abstrait. Mais en existant, il lui est donné de le penser concrètement. La pensée concrète devient ce que nous pourrions encore appeler la réflexion de l'intériorité, de la possession. Ceci, toujours pour bien faire ressortir que la pensée concrète est la pensée de tel sujet connaissant en particulier, qu'elle appartient bien à ce sujet et non pas à un autre. En assimilant l'abstrait intérieurement, le penseur subjectif devient un penseur "personnel", au sens fort du terme. Il s'isole subjectivement toujours davantage de ce qui est "masse": l'abstrait, l'universel.

La réflexion de l'intériorité est la double réflexion du penseur subjectif. En pensant, il pense le général, mais en tant qu'il existe dans cette pensée, en tant qu'il se l'assimile intérieurement, il s'isole subjectivement toujours davantage 147

146 ibid., p. 237.

147 ibid., p. 48.

Que la pensée du penseur subjectif soit une pensée concrète, cela ne veut pas dire pour autant que son langage sera plus simple à comprendre que celui du penseur abstrait. Absolument pas, car ce ne sont que les perspectives qui ont changé. En fait, il est très difficile de penser ce qui est paradoxal en soi et se penser soi-même comme y existant. Parce que l'infini est dans l'existence, la négativité est inscrite au cœur même de l'existence. Et cette négativité est une plaie réelle à laquelle le penseur subjectif existant ne peut pas se soustraire en recourant à la voie facile de l'objectivité. Qui a l'infini dans son âme, l'a pour toujours. Et l'expression de ce qu'il pense et de ce qu'il est doit reproduire cette réalité. C'est encore ce que nous entendons lorsque nous disons que le penseur subjectif peut être tout autant négatif que positif, tout autant pathétique que comique.

L'existence elle-même, l'exister, est un effort, et est tout autant pathétique que comique; pathétique, parce que l'effort est infini, c'est-à-dire dirigé vers l'infini, parce qu'il est réalisation d'infini, ce qui signifie le plus haut pathos; comique, parce que l'effort est une contradiction interne 148.

Quand le penseur subjectif, dans un premier effort de pensée, a trouvé l'expression verbale qui pourrait rendre adéquatement ce qu'il pense, alors dans un deuxième

148 *ibid.*, p. 60-61.

effort, il doit chercher désormais la façon d'exprimer correctement son rapport particulier d'être existant à son idée. Le penseur subjectif est un homme qui se transforme lui-même, à ce moment-là, en un instrument d'expression de l'humain qui existe dans la vie. La vie quotidienne devient ce qu'il a exprimé. Le comportement concret et existentiel de chaque personne est ce qui exprime réellement ce qu'elle pense. L'homme qui agit d'une façon différente, en désaccord avec ce qu'il dit, ce qu'il pense, ou bien il est fou, ou bien il a oublié l'importance de l'existence; il a oublié ce qu'il était lui-même, un sujet particulier existant. C'est un oubli que nous pouvons peut-être considérer comme étant aussi une autre forme de folie. Chaque homme doit s'efforcer de devenir ce qu'il est lui-même, un homme, un individu, un être particulier existant. Nous disons "devenir ce qu'il est" justement parce que ce qu'il est, il ne l'est pas d'une façon définitive. Il doit se faire, se réaliser, tout cela encore parce qu'il est pris dans le devenir. Il est impossible d'alléguer les différences que nous pouvons avoir avec les autres pour nous refuser à cette tâche: devenir un individu. Chaque sujet a en lui-même, en puissance, tout ce qu'il faut pour être et devenir un homme complet, c'est-à-dire devenir toujours plus conscient de sa propre existence personnelle avec tout ce que cela implique. Les différences

qu'il peut y avoir entre plusieurs personnes ne sont pas des obstacles, mais bien au contraire, elles font justement de ces personnes qu'elles sont des sujets particuliers existants.

Comme le sujet existant est existant (et c'est là le sort de tous les hommes, excepté des hommes objectifs qui ont l'être pur comme lieu de résidence) l'homme est donc dans le devenir. Alors, de même que sa communication pour ce qui est de la forme doit être essentiellement conforme à sa propre existence, de même sa pensée doit correspondre à la forme de son existence 149.

La façon de s'exprimer ou d'agir du penseur subjectif doit exprimer ce qu'il est concrètement dans l'existence. Nous devons nous référer constamment à l'existence. Mais souvenons-nous que la vérité existentielle est une vérité d'appropriation. Elle engage chaque sujet à son endroit. Ce rapport qui doit exister ou doit s'établir entre le sujet et la vérité, et qui transformera toute la vie de ce même sujet, ne se communique pas directement si nous voulons le faire connaître à d'autres. Nous sommes maintenant dans le domaine où tout est secret. Si, cependant, nous devons quand même tenir à exprimer la réalité de ce rapport existentiel à la vérité, il faudrait que ce fût de telle façon que celui qui écoute, que celui à qui nous nous adressons se rende compte que ce qu'il écoute, ce qu'il

149 ibid., p. 53.

voit le met lui aussi personnellement en question. Il faut qu'il se sente capable lui aussi d'un rapport existentiel à la vérité. Il faut que notre communication convainque les autres qu'ils ont eu aussi à devenir des individus, des sujets particuliers existants dans le devenir. C'est pourquoi la pensée subjective, au contraire de la pensée objective, s'exprime toujours indirectement. Le penseur subjectif ne s'exprime jamais d'une façon absolue, comme s'il était le seul à pouvoir réaliser la tâche à accomplir. Disons entre parenthèses que nous trouvons ici la justification de l'emploi par Kierkegaard des différents pseudonymes sous lesquels sont signées plusieurs de ses oeuvres.

Mais la réalité existentielle ne se laisse pas communiquer; et le penseur subjectif a dans sa propre existence éthique sa propre réalité. Si la réalité doit être comprise par un tiers, il faut qu'elle soit comprise comme possibilité, et un écrivain, qui en est conscient, fera donc attention à ce que son message existentiel, justement en tant que tel, se produise dans la forme de la possibilité. Ce mode de représentation rapproche le message en question de celui qui le reçoit, autant que cela est possible entre un homme et un autre 150.

Tous enfin auront reconnu que le penseur subjectif est aussi le croyant lorsqu'il s'agit de se rapporter au christianisme. Mais la situation du croyant est encore bien plus "passionnante" que celle du penseur subjectif

150 ibid., p. 241.

qui ne se préoccupe que d'être un sujet existant. Le croyant est placé dans une situation paradoxale. Le christianisme veut que le croyant se préoccupe de sa propre béatitude éternelle en intégrant à sa vie une réalité qui est difficile à comprendre dans un premier effort de pensée. Le christianisme ne se laisse pas penser abstraitement. C'est un message qui est dès l'abord existentiel.

Se comprendre soi-même dans l'existence est aussi le principe chrétien, ce "soi-même" comporte seulement des déterminations beaucoup plus riches et beaucoup plus profondes qui sont encore beaucoup plus difficiles à comprendre dans leurs relations avec l'existence. Le croyant est un penseur subjectif et la différence est seulement, comme on l'a montré plus haut, celle qu'il y a entre l'homme simple et le sage simple. Ce "soi-même", ici, ne signifie pas l'humanité en soi, la subjectivité en soi et autres choses du même genre, par quoi tout devient facile, puisque la difficulté est écartée et toute la question transportée dans le jeu d'ombres de l'abstraction. La difficulté est plus grande que pour les Grecs, parce que des oppositions encore plus grandes sont posées ensemble, parce que l'existence est accentuée paradoxalement comme péché, et l'éternité paradoxalement comme Dieu dans le temps. La difficulté est d'exister dedans, non de se penser abstraitement en dehors d'elle ni de réfléchir abstraitement sur, par exemple, une incarnation éternelle ou autres choses semblables qui se montrent quand on écarte la difficulté. C'est pourquoi, l'existence du croyant est encore plus passionnée que celle du penseur grec (qui, même pour son ataraxie, avait besoin d'une forte dose de passion), car l'existence donne la passion, mais l'existence paradoxale donne

le paroxysme de la passion¹⁵¹.

C'est sur cette conviction profonde de Kierkegaard que s'achève aussi notre propre enquête sur les différents aspects de sa pensée qui nous ont permis de mieux cerner ce qu'il entendait par la vérité, comme étant la subjectivité, l'incertitude objective appropriée fermement par l'intériorité la plus passionnée. Le penseur existentiel est un homme qui vit intensément ce qu'il pense. Il se laisse transformer en profondeur jusque dans les moindres replis de tout son être. Le penseur subjectif est l'homme de la sincérité qui cherche à modeler son existence sur la vérité qui s'adresse à lui. Si nous devons utiliser une dernière image pour le caractériser---peut-être, cette image résumera-t-elle parfaitement tout ce que nous nous sommes efforcé de dire sur le penseur existentiel--- nous l'empruntons encore à Kierkegaard lui-même: le penseur subjectif, le sujet particulier existant, le croyant "n'est jamais un homme qui enseigne, mais un homme qui apprend"¹⁵².

¹⁵¹ *ibid.*, p. 238.

¹⁵² *ibid.*, p. 56.

TROISIÈME PARTIE
KIERKEGAARD ET NOUS

CONCLUSION

Comme nous le laissons déjà entrevoir dans notre introduction¹⁵³, les quelques pages qui vont suivre n'ont pas pour but de juger Kierkegaard. Qui sommes-nous d'ailleurs pour le juger? Nous désirons plutôt établir un bilan des problèmes ou du moins des interrogations qui se sont posées dans notre esprit au fur et à mesure que s'élaborait notre travail, à chaque moment où nous étions appelé à toucher un aspect nouveau de la pensée de Kierkegaard. Dès maintenant, ajoutons ceci en toute franchise. Nous ne nous sentons même pas en mesure de fournir une réponse adéquate et satisfaisante à chacune des questions que nous pose l'oeuvre de l'auteur. Nous voulons dire une réponse qui soit strictement personnelle et non pas une réponse qui serait faite d'un ramassis d'éléments pigés ici et là. Nous nous rendons bien compte que c'est un programme pour la vie que nous nous fixons là. Mais nous prendrons au sérieux notre tâche de philosophe dans la mesure où nous ne nous refuserons pas à répondre pour nous-même à toutes les questions que nous pose Kierkegaard. Pour l'instant, en n'établissant que ce bilan d'interroga-

¹⁵³ Cf. Introduction, p. xv.

tions ou de questions, tout en acceptant de reprendre pour nous-même les préoccupations de l'auteur et de tâcher avec le temps d'y apporter une solution qui soit vraiment nôtre. nous croyons que nous avons déjà épousé l'intention du message kierkegaardien qui est de nous éveiller à ces problèmes et que nous n'aurons pas dérogé au souci d'honnêteté que nous nous étions fixé au tout début à l'égard de Kierkegaard.

Même si nous ne pouvons pas séparer de son contexte chrétien le message global de Kierkegaard, il n'en demeure pas moins qu'il y a certaines questions que ce même message nous pose et qui dépassent le cadre de la foi, de la religion ou de l'Évangile. C'est ce qui fait que tout philosophe peut et doit s'interroger sur le sens et la portée des affirmations de l'auteur. Nous voulons nous arrêter ici à trois thèmes qui nous ont paru majeurs dans sa démarche intellectuelle: l'historicité, le savoir, et Dieu.

Combien de fois n'avons-nous pas senti la préoccupation de Kierkegaard de nous convaincre que nous avions à devenir des individus. En nous rappelant constamment ce devoir, Kierkegaard ne présupposait-il pas l'universalisation du singulier? Il nous rappelle que dans la réalité concrète, nous ne retrouvons que des sujets particuliers. L'essence de l'homme est là présente en chacun de nous. Il nous incombe de le réaliser. L'homme est un être qui

doit se faire. Il n'est pas donné une fois pour toutes. Parce que la réalité concrète est mouvante, en continuel devenir, la réalisation du devenir subjectif---c'est aussi de cela qu'il s'agit---est une tâche de tous les instants. L'histoire existe, certes, mais c'est l'homme qui la fait. Pour Kierkegaard, la postérité et la contemporanéité sont des réalités qui s'impliquent et qui se contredisent tout à la fois. C'est ce qui constitue le paradoxe de la condition humaine. Chaque homme existe, mais pouvons-nous dire que l'Homme existe? Dans la progression historique, chaque individu se relègue la tâche. Postérité! chaque individu est obligé de reprendre pour lui-même la tâche que ses prédécesseurs lui ont léguée comme d'une façon nécessaire. Contemporanéité! l'individu, parce qu'il a le même devoir que tous d'être lui-même, de se faire, transcende le cadre historique immédiat. Chacun a sa tâche à accomplir et c'est une tâche qui ne peut être accomplie par nul autre que celui à qui elle est confiée. Dans un tel contexte, c'est la volonté qui a la primauté. L'homme est un être qui est essentiellement libre.---Chez Kierkegaard, que l'homme par son péché se soit privé d'une condition aussi importante que de pouvoir connaître la vérité, condition qui lui avait pourtant déjà été donnée par Dieu à la création, ne confirme-t-il pas cette liberté? La liberté de l'homme fait qu'il est un être responsable, responsable

de ce qu'il est, de ce qu'il devient, responsable de l'histoire qu'il fait. Mais cette liberté fait aussi de l'homme un être qui vit dans l'angoisse. Car l'homme a devant lui plusieurs choix possibles. Choisir, c'est cela qui crée l'angoisse, cette antipathie sympathique, cette sympathie antipathique. L'homme qui se refuse à la décision vivra nécessairement avec une conscience malheureuse.

Dans cette première prise de position de Kierkegaard, nous avons vu se poser le problème suivant: dans un état de continuel devenir, peut-il y avoir des vérités, des réalités vraies absolument pour une génération autant que pour une autre? En tout cas, aux yeux de Kierkegaard, l'abstraction dans la connaissance n'est pas respectueuse de la réalité. L'auteur s'en prend donc à toute forme de rationalisation ou de conceptualisation, tout aussi bien qu'à un positivisme ou un scientisme à courte vue. La vérité est quelque chose qui se fait et se conquiert. Le savoir, quand il se rapporte à la subjectivité, à notre être personnel est un non-savoir. Car l'existence implique toujours un risque, une aventure, dont on ne peut avoir aucune idée au préalable. La subjectivité, c'est la temporalisation elle-même; c'est ce qui nous arrive; ce qui ne peut être qu'en arrivant; c'est chacun de nous dans la mesure où nous ne pouvons naître qu'à l'aventure. L'objectivité, lorsqu'elle aborde le christianisme---nous pouvons

ici entendre l'existence, ---élimine les inconnues de l'existence concrète. C'est pourquoi elle est la non-vérité.

L'intelligence humaine est incapable de prévoir les déterminations de l'existence. En cela, Kierkegaard était-il trop prisonnier de la conception qu'il se faisait de la connaissance humaine, de l'être? C'est à voir! Quoi qu'il en soit, pour Kierkegaard, nous ne comprenons bien que ce que nous avons fait, ce que nous avons réalisé dans l'espace et le temps. Cela implique que nous soyons constamment conscient à nous-même et à ce que nous faisons. Le moment de découverte de la vérité est un événement et non pas un savoir "pur". Il est un acte.

Dans le troisième thème majeur de Kierkegaard, ce qui assure un caractère sacré à l'homme, c'est qu'il a fait l'objet d'une démarche personnelle d'amour de la part de Dieu. Kierkegaard rappelle, cependant, que, là aussi, nous ne devons jamais être trop certain de nous-même. Le chrétien ne saurait jamais prétendre qu'il est un chrétien authentique. Il y a toujours un risque, celui de l'infidélité. C'est pourquoi le chrétien doit toujours demeurer en alerte, chercher à personnaliser toujours davantage son rapport avec Dieu, seul moyen pour lui de garantir la sincérité de son option. Nous laissons aux théologiens ou aux apologistes le soin de déterminer si les positions de Kierkegaard sur l'Eglise, la foi, les

CONCLUSION

143

sacrements sont orthodoxes ou plus ou moins discutables. Cependant, personnellement, nous avons vu en Kierkegaard un des prophètes, un des précurseurs de ce mouvement contemporain que nous appelons "sécularisation". A cause de ses présupposés philosophiques de base, le Luthéranisme a peut-être en propre de se refuser à connaître, à atteindre Dieu par les seuls moyens de l'intelligence. Il n'en demeure pas moins que Kierkegaard se refuse fermement lui aussi à une telle entreprise. Cela tient peut-être à sa notion trop étroite du concept d'être, le prenant comme une catégorie vide de tout contenu; cela tient peut-être à ce que Kierkegaard ignorait tout de l'analogie. Quoi qu'il en soit, son radicalisme a certainement eu pour heureux avantage de nous rappeler, ---ce que son époque imbuë de l'idéalisme hégélien avait oublié, ---que le fait de l'Incarnation de Dieu demeure toujours un mystère, mystère qui exige de celui qui s'en préoccupe une foi "vivante" et non pas une foi "moment-de-la-pensée". La routine peut tuer même l'élément de passion qu'il faut toujours savoir maintenir en nous si nous voulons vraiment vivre le christianisme. Kierkegaard fait du chrétien (de l'existant) un être qui conteste les attitudes figées, les comportements qui se calquent uniquement sur le "qu'est-ce-que-les-gens-vont-dire-si-nous-ne-faisons-pas-cela". Kierkegaard a voulu montrer ce que cela voulait

CONCLUSION

141

vraiment dire "ne pas être du monde" Nous devons chercher à être des Individus.

Nous tenons à rendre hommage à Kierkegaard en terminant ce travail. Et nous n'avons trouvé rien de mieux que de reprendre ici ce que lui-même voulait que nous disions et que nous pensions de lui après avoir exploré les riches ressources de son esprit et de son génie.

JE N'AI PLUS RIEN A AJOUTER; je vais simplement donner la parole à un autre, mon poète, qui, lorsqu'il viendra, m'assièra ma place parmi ceux qui ont souffert pour une idée; il dira:

"Le martyr enduré par cet écrivain peut être brièvement décrit en ces termes: il a souffert d'être un génie dans une bourgade. La mesure de talents, d'application, de désintéressement, de sacrifice, d'absolutisme de pensée qu'il mit en oeuvre fut beaucoup trop grande pour la moyenne de ses contemporains; il pratiqua trop déraisonnablement la hausse des prix, déprécia de même la valeur de ses concitoyens, donnant presque l'impression que la bourgade et la majorité de ses habitants n'avaient pas d'absolutum dominium, de souveraineté absolue, et qu'il y avait un Dieu. Les gens causèrent d'abord un certain temps entre eux; on raisonna à perte de vue; on se demanda pourquoi il avait ces talents extraordinaires, pourquoi il restait indépendant et pourquoi il faisait ainsi preuve d'une telle application et la soutenait---on raisonna longtemps sur ces questions, tout en se scandalisant de telle ou telle bizarrerie dans sa manière de vivre qui, à vrai dire, n'était point une bizarrerie, mais un procédé tout spécialement destiné à servir le but de sa vie; et l'on conclut au

CONCLUSION

145

total: c'est de l'orgueil; tout s'explique par son orgueil. Et l'on continua, passant du raisonnement à l'action. Puisqu'il y a orgueil de sa part, dit-on, toute résistance contre lui, toute imprudence et tout mauvais traitement à son égard sont, non seulement permis, mais encore un devoir envers Dieu: il s'agit de punir son orgueil. O bourgade inappréciable, tu es vraiment inestimable quand tu revêts le costume du dimanche et prends un air de sainteté, quand tu t'abandonnes à tous les répugnants plaisirs de la jalousie, de la cruauté et de la mentalité populacière, tout en prétendant rendre un culte à Dieu. Mais "son orgueil"? Était-il en ses grands talents? Le prétendre, ce serait reprocher à l'oiseau d'or l'orgueil de sa parure, ou l'orgueil de la revêtir. Était-il dans son application, etc.? Supposons un enfant très sévèrement élevé qui travaille en classe avec ses condisciples; ne serait-il pas singulier de dire que son application, etc. est de l'orgueil, même si les autres ne peuvent pas le suivre? Mais pareil cas ne se rencontre guère, car l'enfant passe alors dans une classe supérieure. Mais, malheureusement, pour celui qui est de tant de manières apte à passer dans la classe de l'éternité, il n'y a qu'une seule classe, celle de la temporalité où il lui faut peut-être demeurer longtemps"

"Tel fut le martyr. Mais c'est aussi pour moi, son poète, je vois l'épigramme, la satire que fut, non telle ou telle partie de son oeuvre, mais sa vie entière; maintenant que tous ces nombreux hommes "réels" avec lesquels il ne pouvait en rien supporter la comparaison, surtout quand "les jambes" doivent servir de mesure, et encore, non pour être animal, mais pour être un homme; maintenant qu'ils ont leurs os en poussière au tombeau, comme lui d'ailleurs parvenu dans l'éternité où, par parenthèse, "les jambes", grêles ou grosses, ne sont pas l'essentiel, où, par parenthèse, il est Dieu soit loué éternellement délivré

de la société des animaux: je vois, dis-je, que tous ces hommes réels forment l'accompagnement indispensable; le chœur inestimable de la bourgade qui s'attache aux choses de sa compétence: ses pantalons, qui devinrent "l'exigence du temps"; ils forment, fait d'un plus grand prix encore, le chœur qui prétendit ironiser sur l'ironiste; rien que d'y songer, je me prends à rire tout haut. Mais pour lui, il se console dans l'éternité d'avoir enduré ces choses, de s'y être exposé volontairement, sans avoir soutenu sa cause au moyen d'illusions, sans s'être lui-même dissimulé derrière aucune, mais en amasant dans la souffrance et en sage craignant Dieu des économies pour l'éternité: le ressouvenir des souffrances surmontées, le ressouvenir d'être demeuré fidèle à lui-même et à son premier amour avec lequel, humble, il n'a fait qu'aimer ce qui a souffert dans le monde. Quoique humble, il s'approcha des esprits magnifiques sans se dérober, sans fausse honte, car sa vie terrestre a exprimé que la leur a dû témoigner soit d'un hasard, soit d'une erreur, soit d'un défaut de maturité, car il a acquis au service de la vérité force, gloire et renommée; il a partout trouvé l'esprit et l'intelligence, à l'encontre de ces nobles esprits qui ont trouvé presque partout l'animalité et l'incompréhension".

"Cependant, il trouva aussi dans le monde ce qu'il cherchait: si nul autre ne le fut, il fut lui-même "l'Individu" et il le devint de plus en plus. Il servit la cause du christianisme; dès son enfance, sa vie l'y porta d'étrange façon. Il acheva aussi l'oeuvre de la réflexion; il fit entièrement entrer dans cette sphère le christianisme, le devenir chrétien. La pureté de son coeur fut de ne vouloir que la seule chose nécessaire; l'accusation portée par ses contemporains contre lui, qu'il ne voulut pas en rabattre ni céder, est l'éloge même que lui décerne la postérité:

il ne voulut pas en rabattre, il ne céda point. Mais sa grandiose entreprise ne l'abusa pas: tandis qu'en qualité d'auteur il dominait grâce à la dialectique toute la situation d'un regard d'ensemble, il comprenait grâce au christianisme que tout cela signifiait pour lui la nécessité de faire son éducation chrétienne. Il ne pouvait dédier à personne l'édifice dialectique qu'il construisit et dont les parties détachées sont déjà de; monuments; encore moins pouvait-il se l'attribuer à lui-même; s'il avait dû le dédier à quelqu'un c'eût été à la Providence à laquelle néanmoins, jour après jour, année après année, elle fut dédiée par l'auteur qui, pour l'historien, mourut d'une maladie mortelle mais qui, pour le poète, mourut de l'ardent désir de l'éternité, pour ne rien faire autre chose que de rendre sans cesse grâces à Dieu 154".

154 Soren KIERKEGAARD, L'Ecole du Christianisme, précédée du Point de Vue Explicatif de mon Oeuvre, Traduit du danois par P.-H. Tisseau, Paris, Librairie Académique Perrin, (1963), p. 114-116.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

A. Ecrits de Soren KIERKEGAARD

B. Etudes et commentaires sur S. KIERKEGAARD

C. Sources générales

Prae-nota:

Ne sont mentionnés dans cette bibliographie que les ouvrages qui ont servi directement à l'élaboration de notre travail. En ce qui concerne l'oeuvre de Kierkegaard, on trouvera une bibliographie détaillée (jusqu'à l'année 1955) dans Jens HIMMELSTRUP et Kjeld BIRKETSMTIH, Soren Kierkegaard, International Bibliography, Copenhague, Nyt Nordisk Forlag, 1962, 216p.

BIBLIOGRAPHIE

A. Ecrits de Soren KIERKEGAARD

Attente de la Foi, Genève, Editions Labor et Fides, (1967),
91 p.

Le Concept de l'Angoisse, Traduction de Knud Ferlov et
Jean-J. Gateau, 12e édition, (Paris), Gallimard,
(1949), 236 p.

Crainte et Tremblement, Paris, Aubier, Editions Montaigne,
(1945), 219 p.

L'Ecole du Christianisme, précédée du Point de Vue Explica-
tif de Mon Oeuvre, Traduit du danois par P.-M.
Tisseau, Paris, Librairie Académique Perrin,
(1963), 323 p.

Etapes sur le Chemin de la Vie, Traduit du danois par F
Prior et M. H. Guinot, 2e édition, (Paris),
Gallimard, NRF, (1948), 424 p.

Journal (Extraits) 1834-1846, Traduit du danois par Knud
Ferlov et Jean-J. Gateau, 11e édition, (Paris),
Gallimard, NRF, (1950), Tome I, 270 p.

Journal (Extraits) 1846-1849, Traduit du danois par Knud
Ferlov et Jean-J. Gateau, 8e édition, (Paris)
Gallimard, NRF, (1954), Tome II, 407 p.

Journal (Extraits) 1849-1850, Traduit du danois par Knud
Ferlov et Jean-J. Gateau, 7e édition, (Paris)
Gallimard, NRF, (1955), Tome III, 422 p.

Les Miettes Philocophiques, Traduction de Paul Petit, Paris
Editions du Scuil, (1967), 135 p.

Ou bien...Ou bien, Traduit du danois par F. et O. Prior et
M. H. Guinot, Introduction de F. Brandt, 7e édi-
tion, (Paris), Gallimard, NRF, (1943), 629 p.

Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques, Traduit du danois
par Paul Petit, 10^e édition, (Paris), Gallimard,
 NRF, (1949), 420 p.

B: Etudes et commentaires sur S. KIERKEGAARD.

BASH, Victor, Un individualisme religieux, Kierkegaard,
(Grande Revue, 1955) recueilli dans Essais
d'Esthétique, de Philosophie et de Littérature,
Paris, Alcan, 1954, 411 p.

BOHLIN, Torsten, Soren Kierkegaard. L'Homme et l'Œuvre,
Traduit du danois par P.-H. Tisseau, Bazoges-en-
Pareds, Tisseau, 1951, 268 p.

BOULLIARD, Henri, La foi d'après Kierkegaard, dans Bull.
de Lit. eccl., 48 (1947), p. 18-30.

BRAND, Frithiof, Soren Kierkegaard. Sa Vie, Ses Oeuvres,
Traduit par Pierre Martens, Copenhague, 1963,
115 p.

BRUN, J., Kierkegaard, penseur tragique, dans Etudes Philo-
sophiques, 18 (1965) p. 323-332.

CHESTOV, Maurice, Kierkegaard et la Philosophie Existen-
tielle, (Vox Clamantis in Deserto), Traduit du
russe par T. Rageot et B. de Schleozzer, Paris,
Vrin, (1936), 384 p.

COLLIER, Jacques, La dialectique kierkegaardienne de
l'existence et la sphère éthico-religieuse,
dans la Revue de Théologie et de Philosophie,
13 (1963), p. 316-332.

COLETTE, Jacques, Kierkegaard. La Difficulté d'Être Chrétien,
Présentation et choix de textes, Paris,
éditions du Cerf, (1964), 310 p.

COLETTE, Jacques, Kierkegaard et Lessing, dans la Revue
des Sciences Philosophiques et Théologiques, 44
(1960) p. 3-39.

- COLLINS, James, Faith and Reflection in Kierkegaard, in JOHNSON, H. A. and THOFSTRUP, N., A Kierkegaard Critique, (An international selection of essays interpreting Kierkegaard), New-York, Harper & Brothers, (c1962), p. 141-155.
- COLLINS, James, The Mind of Kierkegaard, Chicago, Henry Regnery Company, 1953, 304 p.
- CONGAR, Y., Actualité de Kierkegaard, dans Vie Intellectuelle, 32 (1934), p. 9-36.
- DELACROIX, H., Soren Kierkegaard, le christianisme absolu à travers le paradoxe et le désespoir, dans Revue de Métaphysique et de Morale, 8 (1900), p. 459-484.
- DUPRE, L., La dialectique de l'acte de foi chez Kierkegaard, dans la Revue Philosophique de Louvain, 54 (1956), p. 418-455.
- FABRO, Cornelio, "L'existence de Dieu dans l'oeuvre de Kierkegaard" dans l'Existence de Dieu, Paris, Casterman, (Coll. "Cahiers de l'actualité religieuse": 16), 1961, p. 37-47.
- FABRO, Cornelio, "Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard" dans la Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 31 (1948), p. 169-206.
- GEISMAR, Eduard, La personnalité de Kierkegaard, dans la Revue de Métaphysique et de Morale, 40 (1933), p. 137-159.
- GEISMAR, Eduard, La victoire sur le doute chez Soren Kierkegaard, dans la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 6 (1926), p. 38-59.
- GRIMAUULT, Marguerite, Kierkegaard par Lui-Même, (Paris), Editions du Seuil, (coll. "Ecrivains de Toujours": 59), (1962), 19 p.
- GRIMAUULT, Marguerite, La Mélancolie de Kierkegaard, Paris, Aubier, Editions Montaigne, (c1965), 203 p.
- GUSDORF, Georges, Kierkegaard, (Paris), Editions Seghers, (Coll. "Philosophes de Tous les Temps": 5), (1963), 215 p.

- HAECKER, Th., Le concept de vérité chez Kierkegaard, dans Essais sur Kierkegaard, Pétrarque et Goethe, Traduction J. Chuzeville, Paris, Desclée de Brouwer, (Coll. "Courrier des Îles": 4), (1934), p. 94-83.
- HERSCH, Jeanne, L'instant, dans Kierkegaard Vivant, Colloque organisé par l'UNESCO à Paris du 21 au 23 avril 1964, Paris, Gallimard, NRF, (Coll. "Idées": 106), (1966), p. 94-110.
- HOFFMAN, Raoul, Kierkegaard et la Certitude Religieuse, Esquisse biographique et critique, Genève, 1907, 168 p.
- HOHLENBERG, Johannes, L'Oeuvre de Soren Kierkegaard. Le Chemin du Solitaire, Traduit du Danois par P.-H. Tisseau, Paris, Albin Michel, (1960), 316 p.
- HOHLENBERG, Johannes, Soren Kierkegaard, Traduit du danois par P.-H. Tisseau, Paris, Albin Michel, (1956), 377 p.
- JOHNSON, Howard & THULSTRUP, Niels, A Kierkegaard Critique, (An international selection of essays interpreting Kierkegaard.), New-York, Harper & Brothers, (c1962), 311 p.
- JOLIVET, Régis, Aux Sources de l'Existentialisme Chrétien. Kierkegaard, Paris, Fayard, (1958) 287 p.
- JOLIVET, Régis, L'instant selon Kierkegaard, dans Etudes Carmélitaines, 26 (1947), p. 233-247.
- JOLIVET, Régis, Introduction à Kierkegaard, 2e édition, Abbaye S. Wandrille, Editions de Fontenelle, 1946, 251 p.
- LINDSTROM, Valter, The problem of objectivity and subjectivity in Kierkegaard, Translated from the Swedish by Niels Erik Enkvist, in JOHNSON, H. A. & THULSTRUP, N., A Kierkegaard Critique, (An international selection of essays interpreting Kierkegaard), New-York, Harper & Brothers, (c1962), p. 228-243.
- MALEVEZ, L., Subjectivité et vérité chez Kierkegaard, dans Mélanges Maréchal, 2 (Louvain 1950) p. 408-423.

- MARITAIN, Jacques, Le chamoion du singulier, (Fragment d'un essai sur Kierkegaard), dans Recherches et Débats, 19 (1957), p. 14-19.
- MESNARD, Pierre, Le "journal" de Kierkegaard a-t-il une valeur philosophique, dans Études Philosophiques, 18 (1965), p. 209-211.
- MESNARD, Pierre, Kierkegaard; Sa Vie, Son Oeuvre avec un Exposé de Sa Philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 100 p.
- MESNARD, Pierre, Le Vrai Visage de Kierkegaard, Paris, Beauchesne et Ses Fils, 1948, 494 p.
- NORTON, Emmet J., Soren Kierkegaard; His Concept of Truth, Woodstock, Woodstock College Press, 1956, 51 p.
- PIERCE ALSMI, Raymond J., Existence and Faith in the Philosophy of Kierkegaard, A dissertation submitted to the Faculty of Philosophy of the University of Ottawa in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Ottawa, 1953, 200 p.
- PRENTER, R., L'homme, synthèse du temps et de l'éternité d'après Kierkegaard, dans Studia Theologica, 2 (1949), p. 5-20.
- SØE, N. H., Kierkegaard's doctrine of the Paradox, Translated from the Danish by Margaret Grieve, in JOHNSON, H. A. & THULSTRUP, N., A Kierkegaard Critique, (An international selection of essays interpreting Kierkegaard), New-York, Harper & Brothers, (c1962), p. 207-227
- THOMAS, John Heywood, Subjectivity and Paradox, (A Study of Kierkegaard), New-York, Macmillan Co., 1957, 174 p.
- TISSEAU, Pierre Henri, Kierkegaard et la souffrance, dans Études Carmélitaines, 18 (1963), p. 315-322.
- WAHL, Jean, Études Kierkegaardiennes, Paris, Aubier, Editions Montaigne, (1938), 744 p.
- WIDNER, Gabriel, Kierkegaard et le Christ, dans la Revue de Théologie et de Philosophie, 13 (1963), p. 273-291.

C. Sources générales

- BERGSON, Henri, La Pensée et le Mouvant, dans Oeuvres, Textes annotés par André Robinet, Introduction par Henri Gouhier, (Editions du Centenaire), seconde édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 1248-1483.
- BOUILLARD, Henri, Logique de la Foi, Esquisses, Dialogues avec la pensée protestante, Approches Philosophiques, (Paris), Aubier, (Editions Montaigne), (Coll. "Théologie": 60), (1964), p. 67-35.
- CHEVALIER, Jacques, Histoire de la Pensée, La Pensée Moderne---de Hegel à Bergson--- Texte posthume revu et mis au point par Léon Husson, Paris, Flammarion, (1966), Tome IV, p. 104-119.
- CROTEAU, Jacques, Les dimensions existentielles du christianisme, dans Sciences Ecclesiastiques, 11 (1959), p. (31)-97.
- CROTEAU, Jacques, Introduction à l'existentialisme, dans R.U.O., 22 (1952), p. 90-110.
- CROTEAU, Jacques, Ou bien...Ou bien...Pensée subjective et pensée objective, dans R.U.O., 29 (1959), (Section spéciale), p. (100)-112.
- DE LUBAC, Henri, Le Drame de l'Humanisme Athée, Paris, Editions Spes, (Coll. "Le Monde en 10-18": 103-104), 1963, p. 57-90.
- DONDEYNE, Albert, Foi Chrétienne et Pensée Contemporaine, Paris-Louvain, B. Nauwelaerts, P. Universitaires de Louvain, 3e édition, 1961, 221 p.
- DONDEYNE, Albert, L'historicité dans la philosophie contemporaine, dans R.P.L., 54 (1956), p. 5-25, 450-477.
- FOREST, Aimé, La Vocation de l'Esprit, Paris, Editions Montaigne, (1953), p. 43-65.
- FOULQUIE, Paul, L'Existentialisme, Paris, Presses Universitaires de France, (Coll. "Que sais-je": 253), 1961, p. 97-102.

- GEIGER, L.-B., Philosophie et Spiritualité, Paris, Cerf, 1953, 2 vol., 200 et 273 p.
- GILSON, Étienne, L'Être et l'Essence, 2e édition revue et corrigée Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1952, 380 p.
- GREGOIRE, Franz, L'attitude hégélienne devant l'existence, dans la Revue Philosophique de Louvain, 51 (1953), p. 187-232.
- HEGEL, G. W. F., Les Preuves de l'Existence de Dieu, Traduction, introduction et notes de Henri Niel, Paris, Aubier, Editions Montaigne, (1947), 251 p.
- JASPERS, Karl, La Situation Spirituelle de Notre Époque, 4e édition, Paris, Declée, (Coll. "Foi Vivante": 28), (1951), 254 p.
- MARITAIN, J., Court Traité de l'Existence et de l'Existant, Paris, Hartmann, 1947, 239 p.
- MASSABKI, Don Charles, Le Christ, Rencontre de deux Amours, 2e édition revue et corrigée, Paris, Editions de la Source, (1962), 1565 p.
- MOUNIER, Emmanuel, Introduction aux Existentialismes, (Paris), Gallimard, NRF (Coll. "Idées": 14), (1962), 191 p.
- PLATON, Ménon ou De La Vertu, dans Oeuvres Complètes, Traduction nouvelle et notes par Léon Robin, Bibliothèque de la Pléiade, (Paris, Gallimard, 1950), Tome I, p. 513-557. *
- PONS, Georges, Gottbold Ephraïm Lessing et le Christianisme, Paris, Didier, 1964, 499 p.
- VERNEAUX, Roger, Histoire de la Philosophie Contemporaine, 1e édition, Paris, Beauchesne et Ses Fils, (1960), p. 21-33.
- VERNEAUX, Roger, Leçons sur l'Existentialisme, Cours et Documents de Philosophie, 4e édition, Paris, Tequi, (1964), 261 p.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos. iv

Introduction. viii

PREMIÈRE PARTIE

Chapitre premier - Mise en route. 2

1. La vérité et la philosophie. 3
2. Réflexions sur l'intelligence humaine. 8
3. L'instant. 15
4. L'intelligence et l'instant. 21
5. Le fil d'arrivée. 26

Chapitre deuxième - L'objectivité: la non-vérité.. 29

1. Un certain préjugé. 30
2. La nature de l'objectivité. 33
3. L'objectivité et le christianisme. 41
4. Quelques exemples d'un christianisme
objectif. 46
5. Conclusion. 59

Chapitre troisième - Le nouvel idéal proposé. . . 61

1. Devenir subjectif. 62
2. L'horizon kierkegaardien. 81

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre premier - La vérité est la subjectivité.. 85

1. Critique d'une définition classique
de la vérité. 86
2. La formulation kierkegaardienne. 93

TABLE DES MATIÈRES	159
Chapitre deuxième - Le penseur subjectif	123
TROISIÈME PARTIE	
Conclusion.	138
Bibliographie.	148

RESUME

RESUME

Notre préface a l'ait connaître au lecteur le motif de votre intérêt personnel pour l'auteur. Nous disions alors qu'au cours de nos lectures, il nous avait été donné de nous mettre en contact avec un texte du Journal de Kierkegaard dans lequel ce dernier s'interrogeait sur l'idée qui, à ses yeux, ayant assez de vérité, mériterait qu'il lui consacraât toute sa vie. L'auteur s'était posé la question que nous, à notre tour, nous nous posions. Résolument, nous nous sommes mis en quête d'y voir un peu plus clair et de déchiffrer le message kierkegaardien.

Y avait-il dans son oeuvre, très féconde d'ailleurs, un endroit précis où Kierkegaard semblait avoir traité du sujet en particulier, ou devons-nous parcourir au complet tout ce qu'il avait écrit, aussi bien ses textes religieux que pseudonymes, pour nous en faire une idée adéquate? Nous inspirant de ce qui peut être considéré comme le testament spirituel de l'auteur---Point de Vue Explicatif de mon Oeuvre---nous nous sommes rendu compte que les Miettes Philosophiques et le Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques offraient ce que nous recherchions. Nous ne sommes certes pas limité à ces deux ouvrages pour

l'élaboration de notre travail. Mais dans notre introduction, en reprenant les propres commentaires de Kierkegaard sur son oeuvre, nous nous sommes efforcé de convaincre le lecteur que les deux oeuvres ci-haut mentionnées pouvaient constituer la source première d'inspiration de notre travail.

Dès lors, il nous a fallu découvrir le sens de cette phrase: "La vérité est la subjectivité". Car tout ce qui était dit et écrit dans ces deux ouvrages semblait être inspiré du sens de cet énoncé. C'était l'idée à laquelle Kierkegaard avait été prêt à consacrer toutes ses énergies

Avec méthode, nous nous sommes mis à la tâche. Il nous est apparu nécessaire de diviser notre travail en trois différentes parties. Dans une première partie, nous jugeons à propos d'élaborer le status quaestionis, dans une seconde, de plonger au coeur même du problème, et enfin, de nous réserver une troisième et dernière partie pour, sinon un jugement sur l'auteur, du moins énoncer les diverses questions que l'étude de cet aspect particulier de la pensée de l'auteur avait soulevées en notre esprit.

Le premier chapitre de notre première partie a tâché de faire voir que la pensée de Kierkegaard était tout de même partie de celle de Hegel. Ceux qui s'intéressent à la biographie du penseur danois, s'aperçoivent

que sa vie a été faite d'écarts que Kierkegaard a lui-même jugés imprévisibles. Parce qu'il cherchait à devenir toujours plus conscient de ce qui passait dans sa vie, parce qu'il voulait toujours de plus en plus être présent à lui-même, Kierkegaard était déjà bien préparé à opposer un refus catégorique au déterminisme dialectique du philosophe allemand. Considérer l'existence comme une simple propriété de l'essence, comme Hegel lui paraissait le faire, c'était tout simplement à ses yeux l'éliminer. Lui, au contraire, proclame la primauté de l'existence sur l'essence.

Cette existence de l'homme, elle est paradoxale. Nous sommes synthèse d'éternel et de temporel, des esprits incarnés. Le paradoxe est d'autant plus inscrit dans l'existence que l'esprit humain, découvrant par l'angoisse, par exemple, ses propres abîmes, vient buter contre le Transcendant, contre Dieu. Mais voilà qu'à un moment précis de l'Histoire, de l'espace et du temps, l'Eternel entre dans le temps, la Transcendance assume pour un temps les limites de la contingence. L'intelligence humaine avait besoin de cette Révélation divine pour son salut. Le paradoxe se laisse-t-il dès lors penser par les seules forces de la raison? Evidemment pas. Et du même coup, nous pouvons dire que l'existence ne se laisse pas penser non plus. Hegel a tort.

Notre deuxième chapitre a voulu insister sur ce fait que l'existence ne peut se laisser penser à la manière hégélienne, d'une façon "objective". Hegel part de l'abstraction. Mais l'abstraction fait justement "abstraction" de l'existence. Autant dire que l'abstrait n'existe pas, que seul existe le concret. Sans rejeter complètement la science positive ou expérimentale, Kierkegaard visait autant cette dernière en dénonçant l'objectivité de la méthode hégélienne lorsque nous la disons la meilleure pour comprendre l'existence. Quand nous voulons nous préoccuper de l'existence, seule la subjectivité peut réussir à y "comprendre" quelque chose. Car ce qui existe, c'est aussi l'individuel.

Comme le premier chapitre laissait déjà entrevoir que la pensée de Kierkegaard ne pouvait absolument pas être considérée sans qu'on tienne compte du religieux, nous avons tenu à décrire immédiatement dans notre troisième chapitre ce que signifiait pour l'auteur un christianisme subjectif.

Notre deuxième partie, dans son premier et son second chapitre, n'a fait que reprendre sous un autre angle ce que signifiait le devenir subjectif du christianisme que Kierkegaard disait authentique. En d'autres termes, la vérité est la subjectivité; cela voulait dire qu'il fallait d'abord vivre la vérité comme le font les

"penseurs privés" et non pas comme le professor publicus Hegel. La vérité est subjective en ce sens que le sujet ne peut l'atteindre que s'il se donne complètement à elle. La vérité est la subjectivité, cela signifie encore une invitation pour l'homme à exister authentiquement. L'individuel dont nous parlions un peu plus haut, l'individuel dans l'homme, c'est la liberté, la responsabilité adulte. La vérité est la subjectivité, c'est-à-dire, la vérité est l'existence, ce qui veut dire pour l'homme, pour un sujet particulier existant, un Individu, être libre, être responsable. Exister, c'est encore choisir, s'engager et, pour employer de nouveau l'expression chère à Kierkegaard, c'est se passionner.

Nous nous sommes refusé de juger notre auteur. On ne peut pas que Kierkegaard soit sans faute et sans reproche. Mais nous nous sommes contenté, dans notre troisième et dernière partie, d'établir une série de questions que notre étude avait soulevées en notre esprit parce que nous sommes convaincu que la gloire d'un maître consiste à former un disciple qui puisse plus tard le dépasser. Nous croyons que Kierkegaard est un maître. L'Histoire de la Philosophie ne l'a-t-elle pas d'ailleurs retenu? Comme il faut, semble-t-il, beaucoup, beaucoup de temps pour s'imprégner de la pensée d'un maître---ne dit-on pas qu'Aristote, pendant vingt ans, fut le disciple de Platon---

pour pouvoir ensuite le dépasser, nous croyons que cet
silence méditatif est à la base de ce qui justifie.