



Expression et destitution du “ je ” dans l’éthique de Søren Kierkegaard. Choix de soi et amour du prochain

Magellane Rato

► To cite this version:

Magellane Rato. Expression et destitution du “ je ” dans l’éthique de Søren Kierkegaard. Choix de soi et amour du prochain. Sciences de l’Homme et Société. 2019. dumas-02877592

HAL Id: dumas-02877592

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02877592>

Submitted on 22 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Picardie Jules Verne
Master Philosophie

Magellane RATO

EXPRESSION ET DESTITUTION DU « JE »
DANS L'ETHIQUE DE SØREN
KIERKEGAARD

Choix de soi et amour du prochain

Sous la direction de Madame Layla RAÏD (Professeure à l'Université de Picardie Jules
Verne, Membre de l'UMR CURAPP-ESS)

Soutenu le 13 novembre 2019

*« Je n'ai qu'un seul ami – c'est l'écho. Pourquoi est-il mon ami ?
parce que j'aime ma peine et qu'il ne me l'enlève pas.
Je n'ai qu'un seul confident, – c'est le silence de la nuit.
Et pourquoi est-il mon confident ?
parce qu'il se tait. »*

Søren Kierkegaard, « Diapsalmata », *Ou bien ... Ou bien ...*,
trad. par F et O. Prior et M. H. Guignot, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943.

REMERCIEMENTS

A l'issue de la rédaction de ce travail de recherche, je tiens à remercier les différentes personnes qui lui ont attribué une contribution certaine. En premier lieu, je salue les efforts de ma directrice de mémoire, Madame Layla Raïd, qui a su donner de son temps et apporter son soutien à l'égard de ce projet. De même, je me montre reconnaissante envers Monsieur Christophe Al Saleh pour ses précieux conseils méthodologiques. Je souhaite également exprimer ma gratitude envers Madame Gabrielle Radica, pour son suivi rigoureux et ses encouragements. Par ailleurs, je profite de ces quelques lignes pour souligner l'importance des conversations que j'ai pu avoir avec Monsieur Emmanuel Nardon, dont les enseignements ont toujours été inspirants.

En outre, j'exprime volontiers ma reconnaissance auprès de la Société Søren Kierkegaard dans son ensemble, ayant organisé un important colloque en Mai 2018 où j'ai eu l'honneur de rencontrer Monsieur Vincent Delecroix, qui a eu l'amabilité de répondre à mes interrogations et de bien vouloir me guider dans la problématisation de ce mémoire. De plus, je souhaite exprimer mes meilleurs sentiments à Messieurs André Clair, qui m'a apporté quelques instants de riches discussions, et Jacques Message, qui m'a permis d'adhérer à la Société Kierkegaard.

Enfin, mon entourage plus intime mérite une considération infinie. Tout d'abord, je remercie mes parents ainsi que ma famille, qui m'ont toujours soutenue sans conditions, et m'ont apporté une magnifique illustration de ce que doit être l'amour, aussi bien avec les personnes qui nous sont chères qu'envers chaque individu. Ensuite, mes pensées se tournent vers mon compagnon, qui, malgré toute la distance qui le sépare de la philosophie, a su m'accompagner avec force, en étant le premier témoin de chaque événement. Pour finir, un grand merci à mes amis les plus proches, pour leurs brillantes idées, leur incontestable soutien et leur bonne humeur irremplaçable.

SOMMAIRE

Introduction	3
Chapitre I. Expression de soi : « je » me choisis moi-même dans l'éthique	8
Chapitre II. L'éthique, une sphère où faillit le « je »	35
Chapitre III. « Tu dois aimer ton prochain » : une éthique accomplie sans « je »	58
Chapitre IV. Quand « je » demeure dans le silence	83
Chapitre V. Destitution du « je », édification du « soi »	104
Conclusion	126
Lexique	129
Bibliographie	131
Table des matières	137

INTRODUCTION

Que se passe-t-il lorsque nous disons « je » ? Nous mettons notre « soi » intime et profond à la disposition du monde ; nous nous révélons. Dire « je » est pour l'individu une manière de s'exprimer. Il se rend ainsi visible aux yeux des autres. Dire « je », c'est encore supposer que nous ne sommes pas seuls, que nous avons à nous présenter face à l'altérité. Pour le penseur danois Søren Kierkegaard (1813-1855), l'expression de soi est le propre de l'éthique, définie comme l'une des trois sphères de l'existence. D'une part, l'éthique s'élève contre l'esthétique, où l'individu demeure caché, préférant sa jouissance personnelle au souci d'autrui. D'autre part, elle se différencie du religieux, où l'individu, ayant effectué un saut infini, celui de l'absurde par lequel il découvre la foi en Dieu, s'isole du monde pour découvrir une vérité qui ne concerne que lui. La vérité est alors subjective. Tout l'enjeu de l'existence selon Kierkegaard réside dans une tâche que l'éternité donne à chacun de nous : devenir soi-même.

Nous chercherons à problématiser la question de l'expression du « je » dans l'éthique afin de rencontrer les conditions d'émergence d'une subjectivité. Est-ce que le fait de dire « je » contribue à réaliser la tâche de « devenir soi » ? Répondre à cette question nous amènera à remarquer une dualité de l'éthique chez Kierkegaard. En effet, une « première » éthique est d'abord présentée par un choix subjectif. Pour entrer dans l'éthique, il faut « se choisir soi-même », c'est-à-dire s'engager au sein de sa propre existence et prendre conscience du « devenir soi ». Pourtant, une « seconde » éthique est proposée par Kierkegaard, comme si la première devait être supplée ou secourue. Celle-ci trouve sa source dans le christianisme et est prononcée par une autorité divine qui s'adresse à l'individu pour lui dire « tu dois aimer ton prochain ». Une tension semble alors se glisser entre les deux éthiques. D'une part, est en jeu l'engagement au sein de soi-même, d'autre part, il s'agit d'écouter un commandement qui fait taire le « je », en lui substituant le « tu ». L'expression du « je » semble alors le conduire à sa destitution. L'éthique évolue de telle sorte qu'il n'est plus simplement question de se choisir soi-même, mais de répondre à une voix extérieure qui s'adresse à l'individu.

Selon nous, cette destitution du « je » doit faire l'objet d'une étude approfondie, dans laquelle sera prise en compte la manière dont l'éthique se dit. Du choix de soi censé répondre

à la tâche de devenir sujet de sa propre existence, l'individu est conduit vers une faillite, que nous comprenons comme la faillite du « je ». Cette faillite s'insère entre les deux éthiques et explique la dualité de cette sphère. En réalité, l'individu qui s'affirme dans la première éthique ne se choisit pas seulement lui-même. Il fait un choix dans le général, qui est chez Kierkegaard la sphère de l'éthique, au sein de laquelle chaque être singulier s'exprime. L'expression est alors la manifestation de soi dans un monde commun et partagé. Toutefois, ce monde partagé n'est pas exempt de tout mal puisqu'il est issu d'une histoire commune, dans laquelle s'enracine le péché originel. Par conséquent, l'individu qui se choisit dans l'éthique porte en lui le fardeau de la communauté qui le divise et empêche l'expression de soi dans une unité que serait le « je ». Or, notre objectif est de montrer que l'accomplissement de l'existence est corrélatif de l'éthique. L'enjeu est de soutenir que l'éthique est la seule voie par laquelle un individu peut devenir lui-même, car elle est celle qui initie cette tâche ; et que l'existence la plus authentique est conforme aux principes de l'éthique. Pourtant, l'expression et la destitution du « je » témoignent d'une difficulté à mettre en place une éthique existentielle dans laquelle l'individu peut devenir lui-même.

Ainsi, l'éthique se divise : une première semble être incomplète, une seconde paraît accomplie. Pourtant, dans la première éthique, l'individu se choisit lui-même, il donne concrétude au fait d'être soi et peut dire « je ». Il est alors synthèse du général qu'il exprime et du particulier qu'il est. En revanche, dans la seconde éthique, le « je » est entièrement destitué. L'individu existe seulement à la deuxième personne, désigné par le commandement d'aimer. Notre problème sera donc le suivant : si l'existence individuelle authentique est celle qui répond à la tâche de devenir soi proposée par l'éthique, l'éthique seconde ou accomplie devrait être l'expression la plus haute de la subjectivité. Or, l'éthique accomplie est cause d'une disparition complète du « je », c'est-à-dire de l'expression directe de soi, révélant l'échec de la subjectivité. Comment expliquer alors que l'éthique dans son accomplissement puisse rendre compte d'une faillite du sujet, en faisant de lui un « je » désigné ? Pourquoi l'individu ne pourrait être authentique qu'en étant sujet à la deuxième personne, en n'étant plus auteur de lui-même, condamné à demeurer silencieux parce qu'il ne dit plus « je » ? Faudrait-il en conclure que pour Kierkegaard, devenir « soi » doit se faire en dehors de l'expression du « je » ?

Cette suite interrogative soulève une alternative. Ou bien le « tu » du commandement est la confirmation par le langage que l'individu a échoué face à l'exigence de devenir soi. Ne pouvant jamais être lui-même, il ne subsiste qu'en tant qu'être désigné. Ou bien le « tu » est la

révélation d'une nouvelle conceptualisation de la subjectivité. « Etre soi » ne signifie peut-être pas être en capacité de dire « je », mais accepter d'être humilié par quelque chose de plus élevé que soi, de plus édifiant.

Pour situer la sphère existentielle de l'éthique chez Kierkegaard, il peut être intéressant de voir en quoi elle se rapproche de la « vie morale » hégélienne – la « *Sittlichkeit* » ou encore avec le domaine de la raison pratique chez Kant. En effet, l'éthique kierkegaardienne se présente premièrement comme « monde éthique », lieu de l'accomplissement des mœurs d'une communauté. L'enjeu, comme avec Kant, est de répondre au devoir que nous trouvons toujours en nous-mêmes. Or, ce « monde éthique » évolue et s'éloigne peu à peu de la vie morale. L'éthique se singularise en s'intégrant dans l'individu. Elle n'est plus seulement la morale commune, mais devient une morale individuelle qui s'adresse à l'être singulier pour lui dire « tu dois aimer ». Proche d'un impératif catégorique, cette nouvelle éthique intègre le christianisme et réussit le prodige de faire de l'amour un devoir. De fait, le rapprochement avec Kant prend fin : l'individu doit répondre à un principe qui vient d'un autre que lui-même. Il n'est plus autonome.

Que l'éthique kierkegaardienne puisse être un retour à Kant a été l'objet d'une investigation menée par Paul Ricœur dans l'article « Philosopher après Kierkegaard » publié par la *Revue de théologie et de philosophie*. Il est indéniable que certaines similitudes puissent être relevées entre Kant et Kierkegaard. Cependant, Ricœur remarque que ce dernier fait un pas supplémentaire dans la détermination de l'éthique car il est toujours question, avec elle, de parler d'existence. Or, dès que l'éthique devient existentielle, elle ne peut plus être abstraite. Il ne s'agit pas seulement de formuler un principe moral, mais de le mettre en pratique individuellement. Ainsi Kierkegaard accomplirait cette exigence pratique inhérente à la philosophie morale en encadrant l'existence selon des stades, qui examinent au plus près le devenir de l'individu singulier. L'éthique n'est pas seulement un monde partagé dont il faudrait respecter les coutumes, elle est aussi une manière individuelle d'exister et ce, comme un « soi » qui s'exprime.

Notre problème concernant l'expression et la destitution du « je » dans l'éthique a été discuté dans la littérature secondaire de Kierkegaard. André Clair notamment, insiste dans *Kierkegaard et autour* sur le caractère existentiel de l'éthique que nous retrouvons par la présence du « tu » dans le commandement « tu dois ». Il évoque alors un itinéraire du « devenir soi » que nous suivrons dans la construction de ce travail de recherche. Ce

cheminement inclut la faillite de l'autonomie dans l'acte de réception de la parole divine et la questionne.

D'autres penseurs se sont alors intéressés plus particulièrement aux raisons qui conduisent l'individu à évoluer vers une seconde éthique. Deux événements sont à relever : premièrement, l'exigence infinie de l'éthique et deuxièmement, la conscience du péché et la nécessité du repentir. Par exemple, Darío González, dans son intervention au colloque de Cerisy-la-Salle en 2013, évoque la possibilité que la notion-même d'individu soit une illusion, parce que l'individu se révèle en faillite devant la tâche éthique. En effet, celle-ci demande de « devenir soi », or l'individu ne peut répondre à cette exigence présentement par le choix de soi. En se choisissant, il ne devient pas immédiatement lui-même, mais découvre simplement qu'il *doit* le devenir. Son devoir est alors infini, et, en tant qu'être fini, il ne peut y répondre, à moins de s'en remettre à une autorité divine qui reprend la subjectivité en faillite.

Le second événement nécessitant une réitération de l'éthique est la découverte du péché originel lorsque l'individu se choisit dans le monde. C'est Philippe Chevallier dans *Être soi. Actualité de Søren Kierkegaard*, qui souligne le paradoxe dans lequel se retrouve l'individu qui s'est choisi lui-même en se découvrant pécheur. L'éthique risque alors de devenir sa propre contradiction car si le choix de soi est aussi la prise de conscience d'une culpabilité éternelle, l'éthique se caractérise comme repentir. L'individu a choisi l'éthique et en même temps, il éprouve du remords pour ce qui dépasse sa propre existence. L'éthique devient alors une sphère qu'il faut dépasser pour que d'une part elle puisse trouver une issue afin d'être sauvegardée, et que d'autre part, l'individu en faillite retrouve son unité en tant que « soi ».

Enfin, nous nous appuyons sur les enquêtes menées par Vincent Delecroix autour de la problématique du langage chez Kierkegaard. En effet, c'est dans le discours lui-même qu'est présent l'individu en faillite. Le « tu dois aimer ton prochain » révèle le « je » destitué qui ne peut devenir lui-même qu'en étant un « tu » égal à l'autre dans l'amour. Le « tu dois » n'est donc pas, comme avec Kant, un « je » déguisé, mais bien un « je » désigné par une parole extérieure qui garantit sa subjectivité. Nous rejoignons alors le problème que nous avons posé : si l'accomplissement de la subjectivité n'est possible que dans une reprise de celle-ci par une autorité extérieure, comment comprendre la tâche éthique de « devenir soi » ? Si ce n'est pas « je » qui devient « soi », dans quelles conditions une subjectivité éthique peut-elle apparaître ?

Pour centrer notre travail parmi le vaste champ des écrits de Kierkegaard, nous proposons une étude principalement focalisée sur la deuxième partie de *L'Alternative*, où toute la première éthique est esquissée, puis sur la seconde éthique faisant l'objet des *Œuvres de l'amour*. Toutefois, afin de conceptualiser au mieux l'éthique kierkegaardienne, nous nous autoriserons un détour par l'ouvrage *Crainte et Tremblement*, qui, illustrant la sortie de l'éthique par le récit du patriarche Abraham, offre une nouvelle approche de cette sphère existentielle. L'ensemble des *Œuvres complètes* de Kierkegaard servira d'appui pour éclairer certains concepts bien que nous ne prétendons pas en détenir une connaissance exhaustive. Afin de citer les *Œuvres complètes*, nous utiliserons l'abréviation « OC », communément admise parmi les commentateurs de Kierkegaard, suivie du numéro de tome dont il sera question. Par exemple, les *Œuvres de l'amour* étant publiées dans le tome XIV, figureront ainsi en notes de bas de page : « OC XIV », après avoir été mentionnées une première fois avec la référence complète.

En outre, pour répondre à la problématique posée, nous diviserons notre travail en cinq chapitres, eux-mêmes subdivisés en trois sections. Par conséquent, nos recherches débiteront par l'examen du choix de soi, constitutif du stade éthique dans *L'Alternative*. Il s'agira de mettre en exergue les caractéristiques de la personnalité éthique, en opposition avec l'esthétique, afin de faire émerger l'expression d'un « je » qui se pose et s'affirme. Toutefois, nous verrons que cette éthique présentée dans *L'Alternative* est insuffisante, car en s'exprimant, le « je » entre en contact avec sa propre destitution et faillit toujours devant la tâche de devenir lui-même. Nous essaierons d'apporter différentes preuves pour éclairer l'échec d'une éthique de l'immanence, afin de faire émerger une seconde éthique fondée par le christianisme. De ce fait, un troisième chapitre sera exclusivement consacré à l'étude des *Œuvres de l'amour*, l'occasion pour nous d'observer le déplacement de la subjectivité. Du « je » au « tu », la première place n'est pas restituée à l'individu. Questionnant ainsi la possibilité d'un silence absolu du sujet, nous mettrons en parallèle l'éthique chrétienne avec la « suspension téléologique » de l'éthique dans *Crainte et Tremblement*. Nous envisagerons alors qu'une sortie de la sphère où le « je » exprime le général est nécessaire à la réalisation de soi. Hors de toute expression, il faudrait se taire pour pouvoir écouter. Cette attention à la parole regagne l'éthique. Ainsi, nous remettrons en jeu l'éthique chrétienne à partir de *Crainte et Tremblement* dans le but d'expliquer que devenir soi-même est une tâche éternelle qui confère une place singulière auprès du divin, une place qui n'est peut-être pas celle de l'ego.

CHAPITRE I

EXPRESSION DE SOI : « JE » ME CHOISIS MOI-MEME DANS L'ETHIQUE

Deux notions centrales encadrent nos réflexions : celle d'expression et celle d'éthique. Elles se présentent comme allant de pairs et pour cause, elles nous permettent de resserrer nos questionnements.

Pour définir l'expression, nous nous appuyons sur le sens commun. S'exprimer, c'est se montrer, se dévoiler ou encore se manifester. On utilise ce terme pour évoquer notamment le langage, possibilité reconnue d'expression la plus courante. Lorsque je parle, je m'exprime. Or, nous verrons que chez Kierkegaard, l'expression de soi va au-delà d'un « je parle ». Il s'agit plutôt de mettre au jour des déterminations intérieures, c'est-à-dire de révéler au monde ce qui m'est propre, d'extérioriser une part de moi-même. Dès l'instant où je parle, quelque chose s'extrait de mon intériorité. Nous définissons ainsi l'expression comme un mouvement vers l'extérieur, ce que nous indique assez précisément le préfixe *-ex* ; la sortie de, la séparation avec, ce qui vient après. Quand je m'exprime, je me sépare de moi-même créant une distanciation propre à l'éthique.

Nous en venons ainsi à notre second terme : l'éthique. Chez Kierkegaard, l'éthique ne reçoit pas le titre de science ou de doctrine morale. Elle est comprise comme une sphère de la vie, une étape sur le chemin parcouru par un être singulier, un passage par lequel un individu choisit de s'exprimer dans le monde et d'en suivre les lois ou les coutumes. L'éthique, comme stade existentiel, est donc profondément liée à la notion d'expression. Je suis dans l'éthique quand je m'exprime en son sein. Elle est une sphère publique, un monde visible, celui du langage et de l'action. Dans l'éthique, « je » me montre. Dans l'éthique, « je » parle. De ce fait, je ne suis pas « moi » dans l'éthique, mais plutôt un « soi » qui a déjà pris une distance avec lui-même. C'est pourquoi nous ferons une distinction entre le « moi » propre à l'esthétique, et le « soi » propre à l'éthique.

Ces notions étant clarifiées, il nous est possible de comprendre l'enjeu du stade éthique qui nous intéresse ici. Lorsque je vais entrer dans l'éthique, je vais faire un choix décisif : celui de la séparation, qui paradoxalement est aussi une véritable entrée en soi-même.

Comment comprendre que l'on puisse être soi-même en prenant ses distances avec le « moi » ?

A. LE « MOI » ESTHÉTIQUE OU LA NON-EXPRESSION DE SOI

Qui est le « moi » ? Si la tradition philosophique en fait une instance de conscience permanente de l'individualité, le « moi » kierkegaardien est plutôt une présence capricieuse, celle qui s'écrie à tout instant : « moi je ! ». Celui-ci veut et réclame, mais il ne connaît pas l'objet de son désir. Le « moi » désigne le cri primitif d'un individu évoluant dans la première sphère de l'existence, l'esthétique. Ce stade est celui de l'instantanéité. L'esthète réside uniquement dans le sensible, sans penser à la permanence possible de son être et à son devenir futur. Poète, il chante des vers qui aussitôt énoncés disparaissent dans l'impermanence du « moi », dans l'inconstance de l'immanence qui ne se construit pas. Pourtant, il nous semble bien souvent que l'écrivain ou l'artiste soit celui qui extériorise une part de lui-même. N'est-ce pas une fonction de la peinture que de coucher sur une toile une trace permanente et visible de soi ? Au contraire, l'artiste chez Kierkegaard ne s'exprime pas au sens éthique. Dans l'éthique, je me montre en affirmant ce que je suis. Dans l'esthétique, je me montre pour me fuir, et ce qui est montré est toujours enjolivé. J'extrait une part de moi dont je ne me rends pas responsable, alors même que l'éthicien s'extériorise pour consolider sa personnalité.

Ainsi, l'individu esthétique est toujours en dehors de soi, il réside au sein du « moi », c'est-à-dire celui qui ne peut pas dire « je » parce qu'il ne prend pas de distance. Par ailleurs, prendre une distance avec « soi », c'est réfléchir sur « soi » pour mieux s'affirmer. Mais fuir le « soi » n'est jamais une mise à distance, puisque nous ne voulons plus rien avoir à faire avec le « soi » que nous fuyons. Le « moi » est ainsi perpétuellement solitaire.

1. Le « moi » solitaire

Le « moi » esthétique est solitaire parce qu'il demeure toujours hors de l'éthique que nous avons définie comme le lieu où les individualités s'expriment et où leurs expressions se rencontrent. Le « moi » est constamment étranger à cet échange. Hors de l'éthique, nous pouvons considérer que l'individu esthétique manque quelque chose du réel. Extérieur à toute forme de partage social, il n'est jamais présent au sein de la réalité, c'est-à-dire au monde.

C'est bien en ce sens qu'est décrit le séducteur de *L'Alternative*. En effet, la première partie de cet ouvrage présente les papiers de « A », où sont rassemblées diverses productions esthétiques dont le « Journal du séducteur » qui achève ce premier ensemble.

Il semblerait, d'après l'avant-propos de *L'Alternative*, que le « Journal » n'appartienne pas lui-même à « A », mais ait été trouvé par celui-ci. Ainsi, il débute par une présentation écrite d'une autre main, par un autre « moi », distinct de l'auteur du « Journal ». Cette distance permet de révéler quelque chose de l'individu esthétique :

Étranger à la réalité, il avait cependant fort à faire avec elle. Il la franchissait sans cesse, toujours au-delà dans sa course, même quand il s'y adonnait le plus. Il ne s'en évadait pas pour la cause du bien, ou du mal proprement dit : même aujourd'hui, je n'oserais l'affirmer. Il souffrait d'une certaine *exacerbatio cerebri* [excitation cérébrale] que la réalité était impuissante à stimuler, sauf à de rares moments. La réalité ne l'écrasait pas de son poids ; loin d'être trop faible, il était au contraire trop fort pour la porter ; mais sa vigueur était morbide. La réalité cessant de le stimuler, il était désarmé, et là était son mal. Il en avait conscience même au fort de son exaltation, et c'est dans cette conscience qu'était le mal.¹

Le « moi » esthétique est toujours « étranger à la réalité ». L'auteur veut pourtant nous assurer que la réalité reste présente, même si elle est fuie. S'extraire de la réalité, ce n'est jamais vivre comme si elle n'existait pas, mais la franchir, la traverser en permanence. L'esthète passe donc au-dessus d'elle.

C'est un champ lexical dynamique qui est employé pour décrire cette « course » au-delà du monde, semblable à une évasion. Ce passage offre un portrait de la vie du « moi » esthétique. Celui-ci veut être stimulé sans cesse, tandis que la réalité menace de l'installer, de le tranquilliser. S'exprimer comme « soi » et mettre une distance, c'est se poser dans le monde. Or, l'esthète ne désire pas se poser, car dès lors que le « soi » est installé, il faut faire face à la réalité. Le but du « moi » est justement de fuir cette présence du réel car elle l'oblige à réfléchir sur le bien et le mal, à affronter la réalité du devoir et à faire face à sa responsabilité individuelle. Le « moi » veut tout, mais ne choisit pas la réalité. C'est pourquoi l'éditeur du « Journal » ne dit pas que son auteur est un individu mauvais. Le « moi » ne choisit pas explicitement le mal, puisqu'il ne se place jamais devant le choix, qui constitue précisément le réel. Mais dès lors qu'il n'est pas stimulé, l'esthète se retrouve dans un calme

¹ Søren Kierkegaard, *Œuvres Complètes III. L'alternative. Première partie*, trad. par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet Tisseau, Paris, Editions de l'Orante, 1970, p. 287-288.

morbide qui lui fait prendre conscience de sa fuite perpétuelle. Il entre dans le désespoir. C'est de cela qu'il s'agit à la fin du passage que nous avons cité. Le véritable mal du « moi » n'est pas de vouloir le mal, mais de fuir la possibilité de choisir une vie éthique. Le choix est responsable, il est prise de conscience du mal qui réside en soi. Or, l'esthète qui fuit le choix est mauvais en ce sens qu'il refuse d'accepter cette responsabilité. Là il entre dans le désespoir, qui est son véritable mal.

Etranger à la réalité, le « moi » est donc solitaire, car il est toujours en dehors du monde des relations, en dehors de la sphère de l'éthique. Par conséquent, quand Wilhelm, l'auteur des papiers issus de la deuxième partie de *L'Alternative*, s'adresse à son ami esthète, il lui écrit : « Quand tu es seul avec toi-même dans la sombre pièce des pensées mélancoliques, tu prends bien, parfois, peur de toi-même. »² Individu esthétique, je suis seul avec moi-même. Je n'entre dans aucune relation, même pas celle où le « soi » extériorisé rencontre le « moi » intérieur. Je suis « moi » et rien d'autre ne vient se poser comme medium pour me mettre à distance. C'est bien pour cette raison que je peux prendre peur de moi-même, car il n'y a que moi et l'intériorité qui m'appartient. La « sombre pièce des pensées mélancoliques » en est la métaphore. Ainsi, qualifier Kierkegaard de penseur de l'intériorité peut être incomplet. Kierkegaard pense l'intériorité dans sa capacité à se manifester, c'est-à-dire à s'exprimer et par conséquent, à entrer en relation avec l'extériorité. L'intériorité dissimulée est le propre de l'individu esthétique. Il fuit l'extériorisation car il demeure attaché au « moi » qui pourtant le conduit au désespoir.

2. Le « moi » absent à « soi »

Le « moi » esthétique est hors de la réalité où il ne rencontre pas autrui. Le « Journal du séducteur » est toutefois le témoignage d'une relation, celle avec Cordélia, que Johannes tente de séduire. Quelle interprétation proposer de ce rapport à l'altérité dans le monde de l'esthète ? Si nous tenons compte de l'impossibilité esthétique de s'exprimer dans le monde, la relation à l'autre ne peut être que superficielle. C'est une relation de « moi » à « moi » où autrui n'intervient qu'à titre accidentel. Cordélia n'est pas un autre « soi » pour Johannes, elle est l'instrument de son désir esthétique. Cette hypothèse peut être justifiée par la forme du texte. Il s'agit d'un journal, dans lequel figurent les diverses manipulations du séducteur. Ce

² Søren Kierkegaard, *Œuvres Complètes IV. L'alternative. Deuxième partie*, trad. par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet Tisseau, Paris, Editions de l'Orante, 1970, p. 68.

procédé permet l'écart avec le réel, typique de l'existence esthétique. Nous n'assistons jamais à l'action de Johannes dans le monde. Sa vie est racontée *a posteriori* et sa relation avec Cordélia ne se manifeste qu'indirectement, par le biais du journal.

Par conséquent, si nous pouvons avancer que le « moi » esthétique n'évolue qu'hors de la réalité et ne se raconte qu'hors de son existence-même, il n'est pas seulement absent au monde, il est aussi absent à lui-même. Il vit à travers l'écriture, à travers le récit de ses exploits. Son existence demeure ainsi fictive. Étranger à la réalité, le « moi » est aussi étranger à « soi », et n'est par conséquent jamais véritablement présent à lui-même. Toute possibilité d'extériorité sera donc distancée. Par exemple, cela permet d'expliquer pourquoi Johannes ne demande pas directement Cordélia en mariage. Il ne le fait que par un biais, celui de l'écriture, « comme si le cœur trouvait plus naturel d'écrire que de parler. »³ L'individu esthétique préfère donc son absence à sa présence, son immatérialité à sa réalité, sa non-expressivité à l'éventualité-même d'apparaître dans le monde. Johannes s'explique :

Ma présence matérielle empêcherait l'extase. Mais si je ne suis là que par mon écriture, elle supportera sans peine ma personne ; elle me confondra en quelque mesure avec un être plus universel animateur de sa passion.⁴

La seule quête qui occupe le « moi » esthétique est celle de la jouissance instantanée. Il s'éparpille, cherche à se satisfaire et seule l'excitation de la non-réalité est capable de l'intéresser. Il n'est jamais comblé, il n'est là que par l'existence abstraite, celle où il demeure un étranger, pour l'éthique, c'est-à-dire le monde, mais aussi pour lui-même, c'est-à-dire son existence concrète. Or, cela ne fait jamais du « moi » un être singulier. Tout au contraire, sa présence immatérielle fait de lui un personnage de la vacuité, qu'il est possible de confondre et impossible de distinguer. De fait, l'individu singulier se différencie de l'être universel. Plutôt que de se présenter comme singulier, le séducteur préfère apparaître dans l'écriture, où la singularité disparaît dans les mots qui appartiennent à tous.

En fin de compte, dire que le « moi » est étranger à « soi », revient à utiliser une expression de l'assesseur Wilhelm dans les papiers B : « Tu planes constamment au-dessus de toi-même. »⁵ L'usage des termes n'est pas à prendre innocemment. Planer, désigne au sens propre le vol stationnaire dans les airs. En un sens plus figuratif, c'est bel et bien être en

³ Søren Kierkegaard, *OC III, op. cit.*, p. 346.

⁴ *Ibid.*, p. 360.

⁵ *Id.*, *OC IV, op. cit.*, p. 10.

dehors de la réalité, ou ne pas y prêter attention. L'esthète est de fait volontairement au-dessus de lui-même. Il refuse le « soi » qui s'exprime et s'affirme dans le monde comme individu singulier. Il préfère rester à l'écart.

Tu n'es en toi-même que devant l'obstacle, et c'est aussi pourquoi tu n'es proprement jamais en toi-même, mais toujours en dehors de toi-même. Car, à l'instant où tu assimiles l'obstacle, le silence se fait de nouveau. C'est pourquoi tu n'oses pas l'assimiler ; ainsi, l'obstacle et toi, vous restez en présence, et par suite, tu n'es pas en toi-même.⁶

Kierkegaard souhaite faire entendre dans ce passage une opposition, celle entre le « moi » esthétique et l'entrée en « soi » de l'éthique. Le premier n'est quelque chose qu'en face de son « devenir soi ». Or, ne faisant jamais du « soi » une possibilité concrète pour son propre « moi », il reste toujours devant, ou plutôt au-dessus du « soi » qui n'existe pour lui qu'à titre d'obstacle. Le « moi » demeure perpétuellement en dehors de lui-même. L'absence à soi est la seule manière pour lui d'exister. Ces quelques mots semblent tout à fait paradoxaux : je suis « moi » devant mon existence concrète, sans jamais y entrer. C'est toute l'ambiguïté du stade esthétique. Le « moi » cherche en vain un moyen d'exister hors de soi alors même que la seule existence concrète se situe en soi. C'est pourquoi le « moi » finit toujours par entrer dans le désespoir d'être soi. Il désire plus que tout l'existence singulière mais refuse indéniablement la responsabilité éthique dans laquelle il peut devenir « soi ». Or, il n'y a de singularité possible que pour celui qui s'est engagé dans l'existence. Tant que je plane au-dessus de moi-même, je reste un individu abstrait.

3. Esthète, je ne dis pas « je »

Nous cherchons finalement à découvrir le statut de celui qui dit « je ». Ce « je » est réservé à un individu-sujet, qui est donc sujet de son existence en même temps que sujet grammatical. Dire « je », c'est être dans la capacité d'extérioriser ce qui est moi-même. Dès lors que je dis « je », je ne réside plus simplement au sein de mon intériorité. Un mouvement vers l'extérieur s'est produit. En disant « je », je me suis placé moi-même dans le monde en acceptant d'y appartenir. Dire « je », c'est s'exprimer, c'est-à-dire rendre visible ce qui est intérieur.

⁶ Søren Kierkegaard, *OC IV, op. cit.*, p. 129.

De ce fait, les considérations que nous avons portées juste avant nous permettent d'avancer que le « moi » esthétique ne dit jamais « je ». En effet, étant toujours absent à soi et étranger à la réalité, il n'effectue jamais ce mouvement d'extériorisation propre à l'expression de soi dans l'éthique, procédé par lequel l'intériorité devient extériorité tout en conservant la singularité de l'individu qui s'exprime. Cette position que nous défendrons désormais peut être illustrée par la rhétorique employée dans la deuxième partie de *L'Alternative*. Rappelons que Kierkegaard écrit ici sous la plume de l'assesseur Wilhelm, personnage public qui appartient à la sphère existentielle de l'éthique. Les deux dissertations de Wilhelm qui constituent les papiers « B » sont des lettres adressées à un destinataire jamais nommé, mais que nous savons être un esthète désigné. C'est la forme-même d'écriture qui vient confirmer notre hypothèse. En effet, absent à lui-même, l'esthète n'existe qu'en tant que destinataire ou récepteur des lettres. Ce n'est pas lui qui écrit ; ce n'est pas lui qui dit « je ».

Cela est exposé dès l'introduction à la première dissertation : « De même j'ai sans cesse cherché à te rappeler que je m'adresse à toi. »⁷ L'éthicien dit « je », l'esthète est désigné par le « toi ». Celui qui s'exprime dans le monde se pose toujours comme sujet de sa production. Il occupe d'ailleurs grammaticalement cette place, tandis que le « moi » absent dispose du statut de complément d'objet. Ce dernier ne se manifeste jamais de lui-même et son existence est seulement révélée par l'individu éthique. Cette manière de rappeler à l'esthète qu'il est désigné, que c'est à lui que les paroles de Wilhelm sont adressées, devient un leitmotiv dans toute la dissertation : « je te parle⁸ », « je ne peux que me réjouir de m'adresser à toi⁹ », « je n'écris pas à d'autres qu'à toi¹⁰ », « [...] m'adresser à toi et [de] te faire sentir de toutes manières que c'est à toi que je parle. »¹¹

Cette insistance sur la présence d'un destinataire éveille notre intérêt car elle expose la manière dont la forme littéraire peut être au service d'une pensée. Il y a plusieurs façons de montrer que le « je » esthétique ne s'exprime pas. Cependant, la manière dont le langage seul peut en être une parfaite illustration nous incite à prendre en considération les termes choisis si soigneusement par Kierkegaard et leur place au sein du texte. En outre, si la question de l'éthique kierkegaardienne semble profondément liée à son expressivité, alors le langage ne

⁷ Søren Kierkegaard, *OC IV*, op. cit., p. 5.

⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰ *Ibid.*, p. 111.

¹¹ *Ibid.*, p. 157.

peut être qu'une entrée de choix. Nous veillerons donc à problématiser l'expression de soi par la manière dont la subjectivité éthique peut se dire.

B. LE « SOI » SE CHOISIT LUI-MEME DANS LA SPHERE DE L'ETHIQUE

Celui qui dit « je » n'est autre que l'individu sorti du stade esthétique, qui prend ses distances avec le « moi » pour devenir « soi ». Il choisit alors l'éthique, deuxième sphère de l'existence chez Kierkegaard, qui se présente dans toutes ses manifestations en opposition avec le précédent stade. L'éthique est le choix de « soi ». Si l'esthète est constamment en dehors de lui-même, l'éthicien choisit au contraire d'être lui-même, de se confronter avec son être véritable et d'accepter d'en être responsable. L'éthique est donc le stade de la permanence du « soi », face à l'inconstance du « moi ». Elle est le monde visible où je m'exprime. L'éthique est alors engagement dans l'existence, tandis que l'esthétique en était la fuite.

Comment se caractérise l'entrée de l'individu dans l'éthique ? Dans *L'Alternative*, l'assesseur Wilhelm présente l'éthique par le choix de soi. Le choix est ainsi le propre de l'éthique, il permet de la reconnaître.

1. Le choix comme « expression vraie et rigoureuse de l'éthique »¹²

Wilhelm, s'adressant à son ami esthète, lui explique en quoi constitue le choix éthique de soi. Plus précisément, il montre que celui-ci n'est pas un choix factuel ou accidentel. Je ne choisis pas entre deux possibilités quelconques. Il ne s'agit pas de s'interroger sur le costume que je porterais à une grande occasion, ni même de préférer une carrière à une autre. Un choix éthique est existentiel. C'est donc bien « mon » existence que je choisis. Je me rends responsable de toutes les déterminations qui font de moi un individu. Le choix de soi n'a alors rien de commun avec les choix d'ordre esthétique :

Et voilà, tu as choisi, et non la meilleure part, tu en conviendras sans doute ; mais à vrai dire, tu n'as nullement choisi, ou tu ne l'as fait qu'au figuré. Ton choix est d'ordre esthétique; ce qui n'en est pas un, car, strictement, au sens propre, le choix est l'expression de l'éthique. Partout

¹² Søren Kierkegaard, *Ou bien ... Ou bien ...*, trad. par F. et O. Prior et M.H. Guignot, Paris, Gallimard, 1943, p. 472.

où il est rigoureusement question d'une alternative, on peut toujours être sûr que la vie éthique est en jeu.¹³

Wilhelm compare dans cet extrait le choix esthétique, qui n'est un choix « qu'au figuré » avec le choix éthique, qui en est l'expression la plus rigoureuse. Que signifie pour l'esthétique de faire des choix « au figuré » ? Le terme utilisé par Kierkegaard renvoie à ce qui n'est que forme et non matière. Un choix au figuré a l'apparence d'un choix, mais son contenu n'est pas rigoureusement celui du choix véritable. Car le choix « au sens propre » ne peut appartenir qu'à l'éthique, en tant qu'il en est l'expression. Comment pouvons-nous interpréter ce passage ?

Wilhelm écrit spécifiquement à son ami qu'aucun des choix qu'il a pu faire n'en est réellement un. Nous faisons face à une modification de sens. Le choix reçoit dans ce contexte une signification qui ne concerne qu'une éthique existentielle. Par exemple, si un individu se retrouvait face à ce qu'il considère comme un dilemme – « dois-je mentir pour préserver la sensibilité de mon ami, ou dois-je lui révéler la vérité au risque de briser son cœur ? » – Wilhelm, aussi directement qu'il le fait dans la présente dissertation, lui répondrait : « il n'est pas ici question d'une alternative. Ton choix n'est pas un choix ».

Par conséquent, l'usage du terme « choix » ne peut se comprendre que dans son rapport avec les notions que nous avons définies : expression et éthique. Le véritable choix est l'expression de l'éthique, c'est-à-dire qu'en lui l'éthique est révélée. L'individu qui se choisit, choisit aussi l'éthique et l'exprime, tout comme il s'exprime lui-même. Ainsi, l'expression façonne un lien primordial entre l'éthique et l'existence. Pour que le « soi » existe, il doit se manifester. Pour pouvoir se manifester, il doit d'abord se choisir. Dès lors qu'il se choisit, il entre dans l'éthique. De ce fait, il s'exprime – son intériorité est immédiatement mise en rapport avec le monde extérieur et réel – et exprime l'éthique qu'il a choisie. Ces éclaircissements nous permettent d'interpréter la suite de l'exposé de Wilhelm :

Ainsi, quand une jeune fille suit le choix de son cœur, ce choix, si beau soit-il d'ailleurs, n'en est pas un à vrai dire, puisqu'il est entièrement d'ordre immédiat. Quand un homme, sur le plan esthétique, examine une foule de tâches qu'il pourrait proposer à sa vie, comme toi tout à l'heure, il n'est guère devant un dilemme, mais devant toute une multitude, parce que le facteur personnel qui détermine le choix ne porte pas ici l'accent éthique et que, faute de choisir

¹³ Søren Kierkegaard, *OC IV*, *op. cit.*, p. 151-152.

absolument, on ne choisit que pour le moment, en s'exposant par suite à choisir autre chose le moment suivant.¹⁴

Le choix esthétique, qui selon Kierkegaard n'en est pas un, présente deux caractéristiques. D'une part, c'est un choix immédiat. Il se fait donc dans l'instant et devient tout à fait éphémère. D'autre part, il est multiple. On peut lui trouver une foule de propositions tandis qu'une alternative concerne deux possibilités closes, un « ou bien ... ou bien ». Dès lors que les possibilités concernent l'instant ou sont nombreuses, le choix est seulement esthétique. Cela permet de dégager une caractéristique du choix éthique, qui par opposition au précédent, concerne donc une permanence dans l'être. Lorsque je choisis éthiquement, je choisis absolument, c'est-à-dire pour tout temps et en toute situation, et non relativement.

C'est pourquoi le choix éthique est existentiel. L'existence n'est pas chez Kierkegaard un moment d'une vie, mais l'être permanent, le « soi » absolu qui demeure lui-même et ce, indépendamment de la vie ou de la mort. Par conséquent, le choix de soi ne peut être que « l'expression vraie et rigoureuse de l'éthique », car seule l'éthique exige que je me choisisse en dehors de l'instant. L'esthétique ne le demande aucunement. Dans l'esthétique, je suis « moi » pour quelques temps, mais je ne m'engage pas dans l'infini. L'éthique requiert au contraire de devenir « soi », c'est-à-dire de s'engager dans l'existence, un engagement éternel et absolu.

2. Le « soi » consolidé

Chez Kierkegaard, le choix éthique se distingue du dilemme moral où une solution semblerait bonne, tandis que l'autre serait mauvaise. C'est « ou bien je me choisis ... ou bien je ne me choisis pas ». La question éthique est de ce fait purement existentielle, et pour cause, seule la personne qui s'engage dans le choix est concernée. Le choix de soi vise à former un individu éthique, qui est lui-même impliqué dans ce choix. C'est pourquoi il n'y a pas de choix juste, mais seulement une volonté ferme de choisir. L'enjeu n'est donc pas de bien choisir. Il s'agit plutôt de choisir réellement. C'est toute la différence qui oppose l'esthète et l'éthicien. L'esthète, qui fuit constamment le « soi », plane non seulement au-dessus de lui-même, mais également au-dessus du choix. Peu importe ce qu'il désirerait choisir, son choix

¹⁴ Søren Kierkegaard, *OC IV, op .cit.*, p. 152.

n'en serait pas vraiment un, car il ne serait pas existentiel. Un choix existentiel est effectué avec sérieux et conscience de soi :

Si tu veux bien me comprendre, je dirai volontiers que dans cet acte [l'acte de choisir], il s'agit moins de la justesse que de l'énergie, du sérieux, du pathétique que l'on apporte. Ce faisant, la personnalité s'affirme dans l'infini qu'elle recèle, en quoi encore elle s'affermirait. C'est pourquoi, même dans le cas d'un choix erroné, l'énergie mise en œuvre en cet acte permettra de découvrir que l'on s'est trompé. Comme en effet on entreprend le choix avec toutes les ressources profondes de la personnalité, l'homme s'en trouve purifié en son essence, et il entre en rapport immédiat avec la puissance éternelle dont l'omniprésence pénètre toute la vie. Jamais n'arrive à cette transfiguration, à cette suprême initiation celui dont le choix est strictement d'ordre esthétique. Malgré toute sa passion, le rythme de son âme n'est qu'un *spiritus lenis* [une faible aspiration].¹⁵

Wilhelm souligne que l'essentiel du choix réside dans l'acte lui-même, ce qui nous permet d'avancer l'hypothèse selon laquelle l'éthique kierkegaardienne est active. Au-delà de l'acte lui-même, l'accent est porté sur l'investissement de l'auteur dans cet acte. Ainsi, Kierkegaard ne se préoccupe pas des précédents débats sur la justesse du choix moral. « Mon choix est-il conforme à la raison ? Mon choix prend-il en compte les conséquences de mon acte ? » Au contraire, il s'inquiète « de l'énergie, du sérieux, du pathétique » avec lesquels notre choix s'effectue. Ce qui importe dans le choix de soi est donc une attitude. Un esthète pourra très bien choisir de dire absolument toute la vérité et de ne jamais tromper autrui, si son choix n'est pas investi par le « soi », il ne sera jamais question d'éthique. En revanche, l'éthicien choisit avec sérieux, c'est-à-dire qu'il prend en considération l'importance de se choisir éthiquement. Ce sérieux s'accompagne d'une certaine force, une certaine fermeté dans l'action qui appuie la décision.

Enfin, Wilhelm évoque le *pathos* qui réside dans le choix, *pathos* qui peut nous apparaître curieux, puisque ce qui a trait à la passion se rapproche davantage de la sphère esthétique, d'autant plus que si l'éthique est active, cette nouvelle dimension ne semble pas avoir sa place. En réalité, la passion anime tous les stades de l'existence, de l'esthétique au religieux, car il n'y a d'existence que passionnée. Après tout, l'amour qui est au fondement de l'éthique accomplie, est d'abord une passion. Ainsi, c'est toujours passionnément qu'un individu choisit, car sans passion, il ne peut vouloir être soi, c'est-à-dire entrer dans l'existence. En effet, Kierkegaard écrira plus tard : « Il est impossible d'exister sans passion

¹⁵ Søren Kierkegaard, *OC IV*, op. cit., p. 152.

quand on ne prend pas ce terme au sens banal. »¹⁶ Dans cette perspective, une existence engagée, dont l'individu prend pleinement conscience, ne peut être qu'une existence passionnée. Il y a donc une première dimension active de l'éthique, représentée par l'acte de choisir, et une seconde qui est affective dans laquelle nous pouvons entrevoir l'investissement personnel donné à l'acte de choisir. Pour illustrer une telle passion, Kierkegaard emprunte à Platon le mythe de l'attelage ailé. Il en fait une métaphore de l'existence passionnée. Le coursier sur son cheval qui doit lutter pour arriver au plus vite est comme l'homme passionné d'exister. En revanche, le « paysan ivre qui se couche et s'endort dans la voiture en laissant les chevaux se tirer d'affaire »¹⁷ n'existe pas de manière passionnée, mais considère plutôt l'existence comme une banalité. Il se laisse vivre. Or, exister n'est pas se laisser vivre pour Kierkegaard, mais bien se passionner pour son existence. De ce fait, il y a une différence entre le pathos de l'esthète et le pathos de l'éthicien. La passion esthétique fait que l'individu « s'aliène lui-même¹⁸ », il est donc toujours en dehors de soi. A l'inverse, la passion d'exister « transforme à ses propres yeux toute l'existence de l'existant. »¹⁹

Par conséquent, cette énergie avec laquelle nous choisissons modifie la personnalité. Celle-ci « s'affirme dans l'infini qu'elle recèle ». Comment expliquer cette omniprésence de la notion d'infini, ou encore d'éternité, dans ce passage ? Rappelons que nous avons montré qu'une existence dans laquelle je m'implique réellement, est une existence qui a conscience de sa valeur absolue. Le choix n'est pas relatif à une situation ou un instant donné de la vie. Il est absolu parce qu'il transforme l'existence dans son intégralité et pour une durée permanente. *L'Alternative* n'est certainement pas l'œuvre de Kierkegaard la plus marquée par le christianisme, néanmoins, l'enjeu de l'existence, placé sur le plan de l'éternité, montre bien que la préoccupation éthique dépasse l'ici et maintenant. Toujours absolue, l'éthique de Kierkegaard est existentielle, et l'existence qu'elle concerne n'est pas uniquement terrestre. Il s'agit de l'existence dans toute son infinité. C'est pourquoi il serait probablement erroné de faire du concept d'existence, un synonyme de « vie ». L'existence dépasse une telle notion. Par ailleurs, l'enjeu du choix ne peut que s'absoudre de toutes considérations factuelles. Se choisir éthiquement, est bien plus que faire un choix moral. Il s'agit d'aimer passionnément l'existence, de vouloir pleinement celle-ci, et de la vouloir absolument.

¹⁶ Søren Kierkegaard, *Œuvres Complètes XI. Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques. Volume II*, trad. par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet Tisseau, Paris, Editions de l'Orante, 1977, p. 11.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p.83

¹⁹ *Ibid.*

Une personnalité ainsi impliquée dans le choix ne peut que s'affirmer et s'affermir. Une autre traduction²⁰ dit encore que la « personnalité est consolidée ». Celle-ci connaît alors deux épreuves successives : l'affirmation de soi, et la consolidation de soi. En premier lieu, le « soi » se manifeste. Par le choix, je me révèle à moi-même et découvre la tâche éthique de devenir « soi ». C'est ainsi que la personnalité s'affirme, en ce qu'elle se pose et se rend visible dans le monde de l'éthique. En second lieu, le « soi » se stabilise. Il devient solide et est définitivement installé dans l'éthique, l'individu se détache du « moi » esthétique. Il prend une distance avec l'immédiat en faisant un choix absolu, celui du « soi ». Dès lors, une personnalité éthique apparaît et lui assigne une tâche par laquelle le « soi » sera consolidé : devenir soi dans sa validité éternelle.

De ce fait, même si l'esthète est un passionné, il ne se passionne jamais pour l'existence-même. Ainsi, il ne peut comprendre le sérieux du choix de soi. Ce choix me fait prendre conscience de ma responsabilité face à mon individualité. Je suis alors engagé dans l'existence éthique. Si le « soi » est d'abord affirmé par le choix, parce que le « moi » est mis à distance et que le « soi » peut alors apparaître dans le monde, celui-ci est ensuite consolidé dans l'éthique qu'il a choisie. L'éthique peut donc, de manière conclusive, être présentée comme le stade du « soi » affermi. Elle est ainsi la sphère de l'individu qui se rend visible et qui s'exprime.

3. La répétition du « soi »

L'éthique semble prendre en charge le « moi » pour en faire un « soi » consolidé et visible dans le monde. Nous pouvons alors supposer que le « soi » est de ce fait repris dans l'éthique. C'est le concept kierkegaardien de la répétition qui nous oriente vers cette hypothèse. La répétition est définie par le penseur comme une réminiscence inversée²¹ car elle est ressouvenir, mais tournée vers l'avenir. Il y a quelque chose qui est déjà et qui sera répété : « les choses qui ont été de fait deviennent maintenant actuelles. »²² Ainsi, le choix de soi est aussi reprise de soi. Je choisis ce qui était et je l'actualise en le consolidant.

²⁰ Søren Kierkegaard, *Ou bien ... Ou bien ...*, op. cit., p. 472

²¹ Id., *Œuvres Complètes V. La Répétition*, trad. par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet Tisseau, Paris, Editions de l'Orante, 1972, p. 3 : « Répétition et ressouvenir sont le même mouvement, mais en un sens opposé ».

²² *Ibid.*, p. 21.

Cette position peut être défendue à la lecture des explications de Philippe Chevallier, répondant à la question : « Mais pourquoi donc choisir ce que l'on est ? ».²³ Avant le « soi » affirmé, demeure un « moi » esthétique instantané. Ce « moi » est nécessairement quelque chose, puisqu'il existe. Or, son existence est réduite à ses déterminations biologiques, il n'est pas animé d'une passion d'exister. Autrement dit, « ce que l'on est apparaît d'abord comme pure facticité. »²⁴ Je viens au monde avec un certain nombre de caractéristiques qui me sont d'emblée imposées et dont je ne suis pas maître. Par exemple, je suis issu de telle famille, exerçant telle profession. Je suis né dans tel pays où le gouvernement a imposé telles lois. J'ai un physique avantageux, ou disgracieux. Quelques soient ces cas, je subis leurs effets et la vie que je mène doit composer avec ses potentialités héritées de ma naissance. Le choix intervient alors, non pour créer un « soi » nouveau – je me choisis mais je ne me crée pas – mais pour dire : « Tout ceci, c'est moi. »²⁵ J'accepte alors ce que je suis. Cette acceptation n'est néanmoins pas subie. Au contraire, je fais miennes ces déterminations. Je les prends pour moi, et je m'en rends volontairement responsable.

Par ailleurs, c'est bel et bien de cette façon qu'est conçue la liberté chez Kierkegaard. Elle n'est jamais création *ex nihilo*, indépendance totale et absence de détermination. Elle est plutôt « choix » des déterminations. La liberté actualise ce qui n'était qu'un fait. Ainsi, le fait « X » désignant « l'individu Y est né dans ce pays » est exprimé par le « je » lui-même. Celui-ci dit alors : « C'est bien moi qui suis né dans ce pays ». Le contenu du fait n'est en rien modifié, le pays de naissance demeure identique. Pourtant, toute l'intériorité est changée.

Comment expliquer ce changement ? La répétition revient alors comme réponse. Se choisir soi-même, c'est se répéter. Nous aimerions toutefois formuler une objection. Qu'est-ce que le choix de soi transforme réellement s'il n'y a que « répétition » ? En effet, « répéter » n'est pour le sens commun et la logique formelle qu'une réitération. Il ne s'agit pas plus que d'exprimer plusieurs fois la même chose. La répétition pour un spectacle ne contient rien de plus que ce qui sera présenté au spectacle lui-même. Pourtant, nous ne contredirons pas qu'il y a bien une différence entre la répétition générale et la représentation finale, face au public. En quoi consiste cette différence ? L'enjeu n'est tout simplement pas le même. Les artistes offrent le même spectacle, mais cette fois, ils sentent bien leur passion s'animer. C'est le moment pour eux de s'affirmer, de se montrer, et ce, réellement.

²³ Philippe Chevallier, *Être soi. Actualité de Søren Kierkegaard*, Paris, François Bourin Editeur, 2011, p. 47.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

Dans la répétition, il y a donc mise en place de la réalité. Si je n'existe qu'au sens banal, il n'y a pas de répétition. En revanche, si je prends l'existence au sens propre, alors le « soi » se répète, et cette fois, il est vraiment ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il le choisit. La répétition du « soi » n'est alors pas anodine. Le « soi » étant répété, tout comme les artistes du spectacle, il est mis en relation avec le réel. Ce réel est constitué du monde extérieur, celui dans lequel le « soi » peut désormais s'exprimer. Ainsi la répétition du « soi » semble avoir deux fonctions. D'une part, elle transforme le « moi » esthétique en un « soi » éthique. L'existence est par ce mouvement actualisée. Elle est vécue dans la passion pour elle-même. D'autre part, le « soi » entrant dans l'éthique, devient capable de s'exprimer. Par l'expression il dit volontairement « je » : « Je me choisis, et je suis ce que je suis ». Cette expression de soi est l'entrée en relation. Dès lors que je dis « je », je me pose face à l'altérité. Si le petit enfant confond jusqu'à un certain âge les pronoms personnels, n'ayant pas la possibilité de se distinguer d'autrui par un mot du langage²⁶, c'est bien parce qu'il n'a pas encore conscience d'être un individu parmi les autres. Dès lors qu'il le comprend, il dit « je » pour se désigner comme soi face à ses semblables. Tout se passe comme si l'individu éthique était l'homme quittant l'enfance, intériorisant la relation au monde et faisant de lui un « je » qui s'exprime parmi les autres.

C. L'ETHIQUE OU LA SPHERE DU « SOI » VISIBLE

L'éthique, comme engagement envers soi, est aussi l'engagement dans le monde social. Ainsi, l'expression de soi, dans l'éthique, prend tout son sens puisqu'il s'agit d'extérioriser une part de soi-même, une part que nous rendons visible. L'éthique est alors la sphère de la visibilité, mais aussi du dicible, car le « je » se pose face à l'altérité. En me choisissant, je choisis aussi ce qui m'entoure, affirmant mon appartenance au général, où tous les êtres particuliers se rencontrent et interagissent. De ce fait, l'individu qui se choisit, choisit également les déterminations de la société, les mœurs et les coutumes dans lesquelles il évolue.

²⁶ Nous faisons notamment référence aux travaux de Jean Piaget (1896-1980), sur le développement de l'enfant et à son interprétation du narcissisme primaire propre à cet âge de la vie (Id., *Six études de psychologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1987). Le jeune enfant est autocentré mais pourtant indifférent à lui-même. Ce narcissisme s'explique par l'absence du langage. L'enfant ne sait pas encore comment se désigner lui-même. Par conséquent, il ne peut entrer en rapport avec autrui.

Cependant, il ne semble pas évident qu'un choix individuel engage ce même individu dans une relation à l'autre. Comment expliquer que le choix de soi consiste à choisir le général dans lequel le « je » s'exprime ?

1. Le « soi » se choisit toujours en relation

Philippe Chevallier défend un double aspect du choix. Il est bien sûr d'une part choix de soi, mais il est d'autre part, choix de la communauté. En effet, il écrit :

Ce mouvement qui en apparence isole l'individu est en même temps celui qui le réconcilie avec la communauté humaine, et ceci en deux sens. Tout d'abord, parce qu'il est en notre pouvoir à tous d'accomplir ce mouvement, indépendamment de notre personnalité et de notre force de caractère. Ensuite, parce qu'en me choisissant, je ne choisis pas un moi abstrait, mais le moi éminemment concret que je suis, inscrit dans une histoire et un milieu qui lui donnent sa forme particulière. Je me choisis donc toujours en relation.²⁷

Pour Chevallier, deux explications permettent d'éclaircir une telle affirmation. Premièrement, si je peux me choisir moi-même, je ne suis pas le seul individu à disposer de cette possibilité. Nous pouvons l'illustrer par l'écriture de *L'Alternative* elle-même. En effet, si l'assesseur Wilhelm parle du choix de soi à son ami dans une lettre qu'il lui adresse, c'est parce qu'il considère que ce dernier devrait aussi songer à faire ce choix. Se choisir soi-même, bien que choix individuel, nous concerne tous. De plus, dès le choix effectué, j'entre dans l'éthique, sphère publique dans laquelle d'autres individus se sont choisis eux-mêmes. Je partage donc quelque chose avec eux.

Deuxièmement pour Philippe Chevallier, et c'est sur ce point qu'il reprend avec plus de proximité la pensée de Kierkegaard, il faut distinguer le « soi » abstrait du « soi » concret. Or, le choix étant existentiel, il est la concrétude du « soi ». Je choisis donc un « soi » avec toutes les déterminations qui l'accompagnent, celles-ci rejoignant parfois le domaine public. Kierkegaard, sous la plume de Wilhelm, montre la différence entre un choix concret et un choix abstrait en distinguant la figure du mystique de celle de l'éthicien :

Le mystique se choisit abstraitement ; on peut donc dire qu'il se choisit constamment en dehors du monde ; mais il en résulte qu'il ne peut pas se choisir rentrant dans le monde. Le véritable

²⁷ Philippe Chevallier, *Être soi. Actualité de Søren Kierkegaard*, op. cit., p. 48.

choix concret est celui où, à l'instant même où je me choisis en dehors du monde, je me choisis rentrant dans le monde.²⁸

Cette distinction est liée au repentir, dont nous ferons un traitement plus avancé au deuxième chapitre. Nous pouvons néanmoins ici comprendre que le repentir est conscience d'un fardeau commun, celui de notre famille et de son histoire. Dès lors que je me choisis, je choisis également de porter le passé : « Quand en effet me repentant je me choisis moi-même, je me rassemble dans toute ma nature concrète finie et, me choisissant ainsi hors du monde fini, je suis en absolue continuité avec lui. »²⁹ Le choix est bien à la fois ce qui m'isole et me rapproche du monde, car je me choisis dans ma valeur éternelle – le choix est alors au-dessus de moi-même et de la société – mais je me choisis en même temps entrant dans le monde, parce que le choix est aussi concret. Ce mouvement absolu du choix me permet de comprendre le poids de l'histoire dans laquelle je m'inscris. C'est dans cette communauté que je me choisis et c'est de cette façon que je peux être un individu concret.

En dépit du choix qui se fait toujours en relation, la détermination de « soi » n'est elle aussi possible que par sa dimension relationnelle. « Mon être dépend, si l'on peut dire, du contexte social dans lequel je m'inscris. »³⁰ Adam Diderichsen se pose ainsi la question de savoir si autrui joue un rôle concluant dans la constitution du « soi » et si la clarification de mon être peut se faire sans la présence d'un autre. Son affirmation est la suivante :

Il est évident qu'une telle clarification ne peut s'accomplir que par le biais des discours dans lesquels nous essayons de délimiter notre responsabilité, et donc notre être : la morale, le système judiciaire, l'histoire etc. La clarification et la délimitation de mon être se jouent donc non pas comme monologue, mais comme dialogue – notons au passage que *Le Journal du séducteur* est justement un monologue.³¹

Selon Diderichsen, je ne me clarifie en tant qu'être que par le biais d'un discours général au sein duquel je peux me placer et m'exprimer. Ces discours de clarification de soi sont ceux du monde social. Nous sont donnés les exemples les plus courants, tels que la morale ou les mœurs, les lois d'un pays ou son histoire commune. De ce fait, c'est toujours en relation avec l'extérieur que je peux être ce que je suis. Ce qui retient notre attention dans l'explication de

²⁸ Søren Kierkegaard, *OC IV, op. cit.*, p. 224.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Adam Diderichsen, « Le stade éthique : reconnaissance et communication », Anne-Christine Habbard, Jacques Message (éds), *Søren Kierkegaard. Pensée et problèmes de l'éthique*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, p. 191.

³¹ *Ibid.*, p. 191-192.

Diderichsen, c'est bien la notion de « dialogue » opposée à celle de « monologue ». L'enjeu de l'éthique réside dans son aspect dialogique. C'est bien parce qu'elle est dialogue, c'est-à-dire discours entre au moins deux locuteurs, que l'éthique rend possible l'accomplissement de l'être individuel. Se dresse face à cette conception la vie monologique de l'esthète, qui est exclue de toute relation. Le « Journal du séducteur » est écrit à la première personne, et c'est un « je » exclusivement solitaire, qui ne parle que de lui et qu'à lui seul.

Par conséquent, se choisir et entrer dans l'éthique, c'est s'exprimer au sein du général, communauté des individus qui ont fait eux aussi le choix éthique. Cette sphère de l'existence se présente alors comme celle où les individus se rendent visibles. Se choisissant dans la communauté, ils entrent en relation avec celle-ci et s'y révèlent. Cette révélation est la possibilité d'une détermination et d'une clarification de « soi », un « soi » qui n'est véritablement lui-même qu'en dialogue avec autrui.

2. Le « soi » visible : les figures de l'éthique

Kierkegaard fait alors de l'éthique un monde social, dans lequel tout individu a le devoir d'apparaître. L'exemple le plus évident de cette révélation de « soi » au monde est celui de l'auteur présumé des lettres de la deuxième partie de *L'Alternative*, Wilhelm. Kierkegaard, par le biais de ce personnage, montre l'éthique dans ses déterminations concrètes. Il nous présente un fonctionnaire bien installé, marié et père de famille. Cet assesseur à la Cour est l'illustration du « soi » qui s'exprime.

Nous allons analyser simultanément les différentes facettes de Wilhelm qui nous permettent d'en faire la figure concrète de l'éthique. Tout d'abord, Wilhelm utilise une prose spécifique, l'écriture de lettres. Le principe-même d'un tel procédé est de communiquer directement à un destinataire. Par ce biais, Wilhelm s'est choisi rentrant dans le monde. Ensuite, Wilhelm incarne trois figures exemplaires de l'éthique : le mariage, le foyer et la profession. Nous traiterons les deux premières, omniprésentes dans les papiers de l'assesseur. Quant à la spécificité de sa profession, nous la mentionnerons sous peu.

a. Les lettres, un langage public

L'éthique demeure le lieu où le « je » s'exprime, c'est-à-dire que le « soi » intime et profond entre en relation avec le monde extérieur. L'usage de l'écriture permet de révéler

l'expression du « soi » puisqu'il montre précisément de quelle manière les mots que nous posons prennent une distance avec nous-mêmes. Dès lors que j'écris « je », le « je » que j'ai couché sur le papier s'est espacé de moi. C'est un « je » que je montre au monde, que je révèle.

C'est ainsi que Wilhelm peut se manifester dans l'éthique. Il écrit deux dissertations dans *L'Alternative*, présentées sous forme de lettres, intitulées respectivement « La valeur esthétique du mariage » et « L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité ». Dans ces lettres, il s'adresse à un destinataire unique, son ami qu'il désigne comme appartenant au stade esthétique. Pourtant, ces lettres sont destinées à être lues par un plus large public. N'oublions pas que Kierkegaard choisit volontairement un éditeur pseudonyme aux diverses productions, alors même qu'il est l'auteur de chacune. Par conséquent, faire de Wilhelm l'auteur de lettres privées rendues publiques n'est pas un hasard. Il s'agit bien de rendre visible l'éthique en faisant de ces lettres un langage public. Ainsi, quand Wilhelm s'adresse à son ami, il s'adresse à tous les individus qui sont susceptibles de se choisir dans l'éthique. C'est pourquoi, il justifie l'usage du genre épistolaire au début de « La valeur esthétique du mariage »:

Je n'ai pas voulu renoncer à l'idée d'une missive à toi adressée ; d'une part, le défaut de temps ne m'a pas permis d'apporter à la rédaction le soin qu'exige un traité ; de l'autre, je me suis fait scrupule de négliger l'occasion de t'entretenir sur le ton de pressante exhortation propre au genre épistolaire.³²

Si la première raison donnée par Wilhelm ne présente pas un intérêt certain, la seconde nous concerne bien plus. En effet, l'auteur stipule que l'écriture de lettres est le meilleur procédé pour s'adresser directement à un destinataire et l'inviter à agir. Une lettre concerne, plus que toute autre production écrite, son lecteur parce qu'elle illustre la volonté de s'adresser à quelqu'un. Celui qui lit la lettre est incité à répondre, non pas obligatoirement par des mots, mais aussi par des actes. De ce fait, les lettres de Wilhelm ne peuvent pas être adressées à un unique destinataire. Elles sont volontairement langage public, pour que le choix éthique de soi devienne une possibilité pour la communauté, et non pour un seul individu.

Le genre épistolaire qui caractérise la deuxième partie de *L'Alternative*, est donc un choix volontaire de la part de Kierkegaard. Il s'agit de montrer que l'éthique est la sphère

³² Søren Kierkegaard, *OC IV*, op. cit., p. 5.

dans laquelle autrui m'est rendu visible. Je me choisis moi-même et je choisis également d'apparaître en communauté.

b. Le mariage, un pacte civil

Wilhelm est l'incarnation de l'homme marié, figure représentative de l'éthique. En quoi le mariage manifeste-t-il l'éthique ? Il témoigne d'un engagement dans la relation à l'autre. Se marier, c'est faire un choix qui inclut autrui. Finalement, le mariage est une image très proche du choix éthique de soi, en ce qu'il est aussi choix de la communauté. Lorsque je me marie, j'accepte d'une part mon « soi » et celui de la personne aimée, et j'accepte que nos existences s'inscrivent dans une histoire sociale, celle du monde dans lequel nous évoluons.

Le mariage est ainsi le thème majeur de la première lettre de l'assesseur, qui en fait une figure hautement valorisée. Celui-ci le considère comme une affaire importante, tel qu'en témoigne cet aveu :

Et crois-moi : j'ai tellement à cœur cette question que, malgré ma répugnance à écrire des livres, j'en aurais vraiment l'envie si j'avais l'espoir de sauver une seule union de l'enfer où elle s'est peut-être jetée, ou de rendre deux époux plus aptes à remplir la plus belle des tâches qui soit proposée à l'homme.³³

Wilhelm considère que le mariage détient une valeur ultime, et pour cause, l'objet de cette lettre sera de défendre l'amour esthétique conservé dans le mariage. Le mariage est ce qui protège le premier amour de l'impermanence. Il le sauve du sensible dans lequel il peut aussitôt disparaître. Il lui confère alors une validité éternelle, et réconcilie l'esthétique avec le religieux. Cette « belle tâche » l'est avant tout parce qu'elle est « le sérieux de la vie », qui néanmoins conserve « la chaleur, la beauté, l'érotique et la poésie ».³⁴

Le mariage se présente comme une figure de l'éthique, étant aussi sérieux que le choix de soi. Tout comme ce dernier donne au « soi » une valeur existentielle et éternelle, le mariage offre à l'amour un présent similaire. Par ailleurs, Kierkegaard n'hésite pas à faire ce rapprochement par l'usage d'un jeu de mots en danois. En effet, il emploie le terme « *ægtemand* » pour désigner « l'époux digne de ce nom ». Or, « *ægte mand* » signifie aussi

³³ Søren Kierkegaard, *OC IV, op. cit.*, p. 8.

³⁴ *Ibid.*, p. 9.

« homme authentique ».³⁵ L'époux serait donc l'homme authentique, et le mariage incarnant l'éthique nous montrerait que l'éthique mène à une existence similaire.

c. Le foyer, l'engagement familial

Wilhelm témoigne également d'une autre figure de l'éthique, fortement liée à la première. Il s'agit pour l'éthicien d'avoir un foyer, ce qui représente le sens du devoir envers les personnes que nous aimons. Ceux qui possèdent un foyer « y rattachent l'idée d'un devoir, d'un acte qui leur incombe, mais qui leur est aussi une agréable obligation. »³⁶ Nous avons bien une figure de l'éthique, liée à l'idée de responsabilité et d'engagement.

En outre, le foyer est décrit sous plusieurs angles par Wilhelm. Il évoque par exemple le fait pour un homme ou une femme d'avoir un enfant : « Il est beau, il convient qu'un homme envisage avec un profond sérieux le bien de ses enfants ».³⁷ Cela nous permet de rapprocher une fois encore une figure de l'éthique représentée par Wilhelm avec l'engagement éthique de soi que constitue le choix. En effet, sont décrites les transformations que connaît un homme devenu père, ou une femme devenue mère. Par exemple, celui qui méprisait tout autre que lui-même, soulèverait des montagnes pour l'un de ses enfants :

J'ai vu ces mêmes hommes devenus père : une petite indisposition survenant à leurs enfants a pu les humilier, et une maladie amener la prière sur leurs lèvres orgueilleuses. J'ai vu des hommes qui se faisaient presque gloire de mépriser le Très-Haut et mettre en butte à leurs railleries quiconque les confessait ; je les ai vus, devenus père, prendre à leur service les esprits les plus pieux pour leur confier l'éducation de leurs enfants.³⁸

De ce fait, avoir un foyer bouleverse l'existence. L'arrivée d'un enfant a finalement le même effet que le choix de soi car d'un côté, l'homme orgueilleux et égoïste en vient à prendre au sérieux la moindre misère d'un autre être que lui et de l'autre, l'esthète insoucieux du sérieux de la vie devient passionné par l'existence.

³⁵ Søren Kierkegaard, *OC IV, op. cit.*, p. 113 : le jeu de mot est désigné par la note 112 du traducteur.

³⁶ *Ibid.*, p. 70.

³⁷ *Ibid.*, p. 67.

³⁸ *Ibid.*, p. 68-69.

3. « L'homme général » : expression concrète de l'éthique

Notre objectif est de montrer comment le « soi » se révèle dans l'éthique. Autrement dit, nous souhaitons insister sur la visibilité de l'éthique, sphère de l'extériorité et du relationnel. Pour cela, nous avons annoncé que l'éthique était le lieu du général, celui où toutes les individualités s'expriment. Par ailleurs, le général reçoit chez Kierkegaard un sens bien spécifique. Il n'a ni la signification d'absolu universel – le général n'est pas l'ensemble de tous les individus – mais il n'est pas non plus une généralisation. Le général est plutôt un monde public, un lieu commun où chaque être singulier a sa place. Quand Kierkegaard évoque le général, il parle d'un milieu « dans lequel tous sont concernés, du fait que la chose concerne un seul homme. »³⁹ De ce fait, l'individu est toujours à la fois le général et le particulier. Comment expliquer cette affirmation, qui se présente à première vue comme un paradoxe ?

La logique distingue catégoriquement l'universel du particulier, le général du singulier. L'on ne peut utiliser un même individu « X » pour dire à la fois « cet X-ci » et « tous les X ». Pourtant, chez Kierkegaard, il semble bien qu'il soit possible que l'individu soit à la fois particulier et représentant d'un ensemble plus large. Ceci explique le repentir, où je me choisis tout en choisissant de porter le passé de la communauté. Le « soi » kierkegaardien est toujours en relation, et de ce fait, il ne peut être exclusivement individuel. L'individualité désigne l'intériorité dans son rapport à l'extériorité. C'est encore une manière de dire que l'intériorité se comprend comme « expression ». L'existence individuelle signifie « je m'exprime dans le monde extérieur », c'est-à-dire que je dis « je » pour faire de moi un être singulier appartenant au général.

L'éthique est donc la sphère dans laquelle chaque homme est un individu représentant à la fois le général et le singulier. Cette idée apparaît dans un passage de *L'Alternative* qui a été notamment commenté par Philippe Chevallier :

L'éthique est le général et comme tel l'abstrait. Aussi, en sa complète abstraction, l'éthique formule-t-il toujours une interdiction. Il apparaît ainsi comme loi. Dès qu'il commande, il recèle déjà quelque chose de l'esthétique. Les Juifs furent le peuple de la loi. Aussi comprenaient-ils à merveille la plupart des commandements de la loi mosaïque ; mais le commandement qu'ils ne semblent pas avoir compris est celui auquel le christianisme s'est le plus tenu : tu dois aimer

³⁹ Cité dans Hannah Arendt, *La philosophie de l'existence et autres essais*, trad. par Michèle-Irène Brudny, Anne-Sophie Astrup, Martin Ziegler et Anne Damour, Paris, Editions Payot & Rivages, 2000, p. 84.

Dieu de tout ton cœur. Ce commandement n'est pas non plus négatif, ni abstrait ; il est au plus haut degré positif et concret. L'éthique devenant plus concret, il passe dans les mœurs, sous la détermination de moralité. Mais la réalité de l'éthique ainsi envisagé réside dans la réalité d'une individualité nationale et ici déjà l'éthique s'est incorporé un moment esthétique. Pourtant, l'éthique est encore trop abstrait et se trouvant en dehors de l'individu, ne se prête pas à une entière réalisation. Pour que l'éthique puisse se réaliser, il faut d'abord que l'individu soit lui-même le général. Le secret de la conscience morale, de la vie individuelle, c'est que l'une et l'autre sont à la fois la vie individuelle et le général, sinon immédiatement, du moins selon leur possibilité. Si l'on envisage la vie selon l'éthique, on voit le général ; on fait de sa propre personne l'homme général, non en se dépouillant de sa concrétion, car on n'aboutit de la sorte absolument à rien, mais en la revêtant pour en pénétrer le général. Car l'homme général n'est pas un fantôme, mais tout homme est l'homme général, c'est-à-dire qu'à chacun est assignée la voie par laquelle il le devient.⁴⁰

Pour Philippe Chevallier, ce passage fait référence à Hegel, dans les *Principes de la philosophie du droit*⁴¹, car l'éthique suit un développement historique répondant à une dialectique. Nous pouvons en effet faire un tel rapprochement, bien qu'il soit nécessaire de distinguer la dialectique hégélienne de sa reprise par Kierkegaard. Si pour Hegel, la dialectique est le mouvement par lequel l'Esprit s'accomplit, passant par une première étape positive, puis une seconde négative, avant de devenir synthèse de ces éléments dans une dernière étape conclusive, elle est, chez Kierkegaard, plus aporétique. Le troisième moment de la dialectique n'est jamais une conclusion, mais reste en suspens, bien qu'il soit dépassement des deux précédents. Comment se constitue cette dialectique kierkegaardienne concernant l'éthique ?

L'éthique est d'abord posée dans son extériorité. Elle demeure abstraite et sa formulation ne peut être que négative : au lieu d'émettre une affirmation, elle prononce une interdiction. L'exemple donné par Kierkegaard et repris par Chevallier, est celui des commandements de l'Ancien Testament ; tels que « Tu ne commettras pas de meurtre », « Tu ne commettras pas d'adultère », « Tu ne commettras pas de vol. »⁴² Cela est manifeste : la loi connaît un premier moment d'abstraction qui est négatif. Elle vient uniquement de l'extérieur. C'est la loi que Dieu transmet à Moïse pour qu'elle soit donnée au peuple juif.

⁴⁰ Søren Kierkegaard, *OC IV, op. cit.*, p. 229-230.

⁴¹ Philippe Chevallier, *Être soi. Actualité de Søren Kierkegaard, op. cit.*, p. 55.

⁴² Exode 20, 13-14-15, *La Bible*, version Segond 21, Suisse, Société Biblique de Genève (16^{ème} éd.) 2014.

Dans un deuxième moment, cette loi va être intériorisée en passant dans la détermination des mœurs. Cette mutation significative de la loi correspond au Nouveau Testament et au christianisme. C'est l'instant où Jésus monte sur la Montagne et dit à ses disciples : « Ne croyez pas que je sois venu pour abolir la loi ou les prophètes ; je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir. »⁴³ L'éthique s'accomplit en devenant la morale de l'individu. Plus concrète, sa formulation est cette fois positive : « Tu dois aimer Dieu de tout ton cœur ». Notons que Kierkegaard, dans cette œuvre qui ne place pas encore l'éthique sous le signe du religieux, semble évoquer ce qui sera le principe de la seconde éthique des *Œuvres de l'amour*. Par l'exemple du peuple juif, il place déjà l'éthique dans une perspective chrétienne. Cette remarque nous permettra de ne pas considérer que *L'Alternative* et les *Œuvres de l'amour* sont en rupture l'une avec l'autre. Nous ne pouvons pas découper l'éthique kierkegaardienne en deux moments absolument distincts. Il y a bien sûr une différence entre l'éthique de Wilhelm et l'éthique de l'amour, car la seconde s'est incorporée le christianisme, mais il convient de regarder ces deux œuvres comme les productions d'un seul homme, dont la vie entière a été marquée par des préoccupations religieuses.

Enfin, l'éthique doit connaître un troisième moment pour accéder à la concrétude. Il s'agit du passage de l'individu au général. Le commandement individuel, « Tu dois aimer », « se réalise dans un monde partagé. »⁴⁴ Ce moment est celui du choix. L'individu se choisit et choisit l'éthique qu'il accomplit dans la communauté, avec les autres hommes qui ont eux aussi choisi. Ainsi, l'éthique ne peut passer directement par le général. Les trois étapes sont essentielles, car l'éthique directement générale ne prendrait jamais la forme d'une morale individuelle concrète. L'éthique doit donc effectuer le passage de la négativité à la positivité. Elle doit se concrétiser dans l'individu et ensuite, l'individu doit réaliser l'éthique dans le général.

Cela nous permet de donner une définition de l'éthique kierkegaardienne. L'éthique est l'individu en ce qu'il exprime le général. C'est pourquoi, Wilhelm stipule que tout homme doit être « l'homme général », non pour signifier que l'individu est abstrait, mais pour montrer que l'individu devient concret lorsqu'il exprime le général, c'est-à-dire l'éthique. « L'homme général » nous paraît alors être l'expression la plus concrète de l'éthique. Il s'agit de suivre un chemin, par lequel nous pouvons devenir « soi », un « soi » qui est à la fois lui-

⁴³ Matthieu 5, 17, *La Bible*, op. cit.

⁴⁴ Philippe Chevallier, *Être soi. Actualité de Søren Kierkegaard*, op. cit., p. 55.

même et le monde qu'il partage avec ses semblables. C'est encore en ce sens que le choix de soi est toujours à la fois individuel et commun. Je me choisis dans le monde.

4. Le devoir ou l'expression individuelle du général

Wilhelm formule l'éthique comme devoir, puisque dans sa concrétude, elle n'est pas interdiction, mais un « tu dois » que l'individu reçoit. C'est sous cette forme que l'éthique se présente, et comme le précise André Clair, « on n'oubliera pas que d'abord est affirmé le devoir, qui est ici la qualification propre de l'éthique. [...] Sans la référence au devoir, l'interrogation éthique n'aurait même pas de sens. »⁴⁵ Quelle place occupe une telle notion dans l'éthique de Kierkegaard et en quoi cette détermination nous intéresse-t-elle ?

Le devoir est le général, il est la loi que je partage avec le monde éthique dans lequel j'ai choisi d'entrer. Ainsi, quand je fais mon devoir, j'exprime le général. Je suis alors ce que Wilhelm considère comme le moment éthique concret, « l'homme général ». Cependant, le devoir est bien plus que le représentant d'une instance extérieure. Ici, tout comme Kant, Kierkegaard conçoit le devoir comme quelque chose d'inhérent, que je trouve au sein de mon intériorité. En effet, il ne manque pas de préciser :

Il est assez curieux que, par le mot de devoir, on en vienne peut-être à penser à un rapport extérieur, puisque par étymologie, ce mot désigne un rapport intérieur ; car ce qui m'incombe, et non au titre de l'individu quelconque que je suis, mais selon mon essence vraie, cela se trouve pourtant bien dans le rapport le plus intime avec moi-même. En effet, le devoir n'est pas une chose surajoutée, mais une chose qui m'incombe. Quand il l'envisage ainsi, l'individu montre qu'il s'est orienté en lui-même. Le devoir ne se résoudra donc pas pour lui en une multitude de déterminations particulières, ce qui est toujours le signe que l'on soutient un rapport tout extérieur avec le devoir. L'individu a revêtu le devoir, pour lui l'expression de son essence la plus profonde. Quand il s'est ainsi orienté en lui-même, il s'est alors ancré dans l'éthique et il ne s'exténue pas, toujours à bout de souffle, à remplir ses devoirs. L'éthicien véritable a en lui le calme et l'assurance, parce que le devoir n'est pas en dehors de lui, mais en lui.⁴⁶

⁴⁵ André Clair, *Kierkegaard et autour*, Paris, Cerf, 2005, p. 59-60.

⁴⁶ Søren Kierkegaard, *OC IV*, op. cit., p. 228-229.

Une fois de plus, Kierkegaard joue sur l'étymologie danoise. En effet, le substantif « *Pligt* » désigne le devoir, et le verbe incomber se dit « *Paaligge*⁴⁷ », ces deux mots ayant la même racine, tandis qu'en français, rien ne relie étymologiquement « devoir » et « incomber ». Le devoir est donc un rapport intime avec soi-même. Là où Kierkegaard se détache de Kant, c'est que le devoir ne m'est pas donné par la raison. En effet, l'individu « ne donne pas non plus sa loi. »⁴⁸ Le devoir est bien, et nous le verrons dans les chapitres suivants, quelque chose que je reçois. Il appartient au général ; néanmoins, je le fais mien.

De plus, le devoir est un moyen d'expression du « je ». C'est pourquoi nous ne pouvons pas dire qu'un homme « accomplit le devoir ou les devoirs, mais *son* devoir ; je dis : je fais *mon* devoir ; fais *le tien*. Cela montre que l'individu est à la fois le général et le particulier. »⁴⁹ Nous pouvons alors affirmer que le devoir est toujours existentiel. L'individu accomplit son devoir, et il le fait dans le général, c'est-à-dire dans le monde de l'éthique. André Clair utilise ce passage de *L'Alternative* pour justifier la dimension existentielle de l'éthique :

L'essence de sa vie [à Wilhelm], c'est de réaliser le devoir ; et le magistrat, en traçant son autoportrait, nous donne un portrait de la vie éthique, à résumer dans une formule : l'existence extraordinaire (aussi parfaite que possible) dans la vie la plus ordinaire. Mais le fait même que la vie éthique est présentée dans une histoire individuelle détermine cette problématique comme existentielle.⁵⁰

Clair reprend le portrait que nous avons établi de Wilhelm, homme marié, père de famille et assesseur à la Cour et en fait la figure de l'éthique. Wilhelm n'est pas un personnage que Kierkegaard choisit au hasard. Par ses fonctions de magistrat, il est le représentant de la loi, chargé de faire respecter à chacun le devoir moral.⁵¹ Il est donc l'homme le plus apte à nous parler de l'existence éthique. Cette existence consiste à vivre parfaitement, selon les normes établies par la société, tout en menant une vie ordinaire, « parce que l'ordinaire est la caractéristique principale de tout ce qui relève de l'éthique. »⁵² Or, Wilhelm raconte son histoire et c'est cet indice qui nous mène sur la piste d'une éthique conçue comme existentielle.

⁴⁷ Søren Kierkegaard, *OC IV*, op. cit., p. 228-229 : Cela est expliqué à la note 83 du traducteur.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 236-237.

⁵⁰ André Clair, *Kierkegaard et autour*, op. cit., p. 61.

⁵¹ Voici la troisième figure de l'éthique incarnée par Wilhelm, mentionnée en I, C, 2.

⁵² Søren Kierkegaard, *OC IV*, op. cit., p. 197.

Par ailleurs, la marque subjective du devoir – « je fais *mon* devoir » – rend la première éthique concernée par son propre sujet. Celui-ci est l'individu singulier qui s'exprime dans le général qu'est l'éthique-même. Ainsi, c'est le « je » qui s'est choisi qui devient l'objet de toute la pensée éthique de Kierkegaard. En outre, « je fais *mon* devoir ; fais le *tiens* » démontre également la présence de l'autre « je » dans l'éthique. C'est bien dans le devoir que je rencontre autrui. En faisant mon devoir, j'exprime le général, c'est-à-dire que je fais à la fois ce qui m'est propre et ce que le monde extérieur exige de moi.

Au terme de ce premier chapitre, nous avons pu dégager les principes de la vie éthique présentés dans *L'Alternative*. Elle se manifeste comme rupture avec une existence passive et non consciente d'elle-même. L'itinéraire de l'éthicien commence par le choix. En se choisissant, il se prend de passion pour l'existence et s'y engage absolument. Dès lors, sa vie est transformée par l'éthique. Il reçoit une tâche essentielle, « devenir soi », et la concrétise dans le monde social, car il est « l'homme général », c'est-à-dire à la fois le particulier et le général qu'il exprime en réalisant son devoir. L'éthique est alors celle de l'affirmation d'un « je » existentiel, un individu qui se pose dans le monde et se révèle. Cela ne nous étonnera pas : « tout homme a le devoir de se manifester au grand jour, de se révéler. »⁵³ C'est là la marque de l'éthique. L'esthétique dissimule l'intériorité qui est gardée pour soi, alors que l'éthique la montre. C'est pourquoi les figures de l'éthique sont importantes. Kierkegaard, dans *L'Alternative*, veut que l'esthétique soit l'invisible et que l'éthique soit le visible, c'est-à-dire l'homme marié révélant l'existence au grand jour.

⁵³ Søren Kierkegaard, *OC IV*, op. cit., p. 288.

CHAPITRE II

L'ETHIQUE, UNE SPHERE OU FAILLIT LE « JE »

La rupture qui se pose entre les sphères esthétiques et éthiques de l'existence est celle-ci : abandonner l'intériorité cachée et se rendre visible dans le monde, un monde où l'on entend le devoir qui s'adresse à chacun. C'est néanmoins sur la piste d'un devoir à la fois inhérent et pourtant reçu de l'extérieur, que nous découvrons une faille dans la subjectivité éthique en devenir. Si la tâche éthique est un « tu dois » que j'entends et fais mien, cela ne fait pas de moi l'auteur du devoir. Par conséquent, je ne suis pas non plus l'auteur de l'exigence que l'éthique adresse à la subjectivité, celle qui consiste à devenir soi.

Nous faisons face au surgissement d'un problème pour le « soi » éthique. En quittant le « moi » esthétique, celui-ci décide volontairement de faire face à l'existence et de devenir sujet de l'éthique. Or, il se heurte à l'extériorité, une extériorité qui lui montre d'une part qu'il n'est pas fondateur de sa propre tâche éthique et d'autre part, qu'il est un individu dans le monde recevant ses déterminations comme tout autre. Que devient alors la place tant affirmée de « sujet » qui s'exprime dans l'éthique ?

A. UN « SOI » QUI N'EST PAS A L'INITIATIVE DE L'ETHIQUE

Dire que le « soi » n'est pas à l'initiative de l'éthique qu'il choisit pourtant, c'est contrer la thèse de l'autonomie. L'autonomie, ou le fait pour un sujet de se donner à lui-même sa loi, est le caractère fondamental de la morale kantienne. Or, même si l'individu trouve son devoir à l'intérieur de lui-même chez Kierkegaard, celui-ci ne l'initie pas. En effet, le devoir est ou bien compris comme mœurs et coutumes appartenant au général, ou bien il est une loi transcendante, comme le devoir d'aimer Dieu.

De ce fait, le devoir semble toujours être compris comme rapport, un rapport entre l'extériorité et l'intériorité, un rapport entre le général et l'individu qui l'exprime. Par conséquent, nous défendrons premièrement que l'éthique kierkegaardienne rejette la possibilité de l'autonomie ; deuxièmement, que le « monde éthique » désigné comme une première éthique chez Kierkegaard ne reçoit aucune formulation concrète qui en ferait une

éthique accomplie ; troisièmement, qu'il n'y a pas de « je » qui s'affirme dans l'éthique, sinon celui d'un récit, un « je » qui cherche à se raconter pour accéder à la continuité du soi dans la production écrite.

1. Une hétéronomie du devoir ?

Le problème que nous soulevons dans l'éthique de *L'Alternative* repose sur deux points constitutifs de celle-ci. Entrer dans l'éthique est en premier lieu un mouvement d'affirmation de soi. En effet, c'est bien un choix de sa propre individualité qui initie l'accès à cette sphère. Pourtant, entrer dans l'éthique est en second lieu un processus de rencontre. En me choisissant, je choisis également un historique commun et des mœurs collectives. Ainsi, se choisir n'est jamais un acte purement intérieur. Le choix de soi, loin d'être seulement l'individualité consolidée, est la mise en relation du « soi » avec l'autre, et c'est en celle-ci que je découvre le devoir : « je fais *mon* devoir ; fais le *tiens*. »

Par conséquent, le devoir est toujours compris comme « rapport », terme que nous retrouvons dans les propos précédemment cités de l'assesseur Wilhelm : « Il est assez curieux que, par le mot de devoir, on en vienne peut-être à penser à un rapport extérieur, puisque par étymologie, ce mot désigne un rapport intérieur ». De quelle nature est ce rapport ?

Pour commencer, il convient de définir correctement l'usage du terme. Nous entendons par « rapport », le lien établi entre deux entités. Or, que signifie pour le devoir d'être un rapport intérieur ? Il s'agit d'un lien qui s'installe dans l'intériorité. Le devoir réside donc au sein de l'individu. Pourtant, il est bien rapport entre deux instances. Par le devoir qui est en moi, je m'aperçois que je ne suis pas seul et que mon « soi » ne peut exister qu'en se rapportant à quelque chose qui lui est extérieur. Cette extériorité dans laquelle le « soi » se découvre lui apprend qu'il ne peut se donner à lui-même sa loi, sinon le « soi » demeurerait seul avec lui-même, dans un solipsisme immédiat qui caractérise l'esthète, c'est-à-dire celui pour qui le devoir et la responsabilité qui en découle n'importent pas. Pour avoir conscience de mon devoir, je dois donc être déjà entré en relation. Si j'ai connaissance du devoir qui m'incombe, c'est que je suis déjà dans le général et que j'ai fait mien quelque chose qui en découle.

L'assesseur conseille alors de se fier complètement au devoir. Puisqu'il est rapport intérieur, je n'ai pas à me questionner sans cesse sur sa validité. Je peux alors suivre cette recommandation : « le seul moyen de salut est de laisser parler le devoir ».⁵⁴ Or, comment interpréter une telle invitation ? Laisser parler le devoir, c'est lui accorder une voix, par laquelle il initie lui-même l'éthique, par laquelle il décide de la tâche qui nous sera assignée. Le devoir est alors une parole que j'intériorise, or si celle-ci est une relation, n'est-elle pas la relation entre une altérité intériorisée et moi-même ? Si le devoir est un rapport intérieur, il est alors surtout un rapport que j'intériorise, un rapport entre le « soi » existant et la tâche de l'éthique rencontrée dans le général.

Dans l'éthique, je rencontre ainsi l'échec de l'autonomie, parce qu'en répondant à l'appel du général, je découvre que mon existence ne peut s'accomplir d'elle-même, dans un rapport circulaire allant de « soi » à « soi ». De ce fait, une faille apparaît dans le « devenir-sujet », tâche de l'éthique. Entrant dans l'éthique, je me choisis moi-même et m'affirme dans mon existence. Le soi est répété, consolidé et conscient de la responsabilité assignée à sa vie. Pourtant, dans cette affirmation à la fois éthique et existentielle, le « soi » ne se découvre que dans un rapport à l'altérité. Je ne peux devenir moi-même sans l'existence d'autrui. Que le devoir provienne des mœurs ou d'une altérité transcendante, l'éthique est d'abord toujours reçue puis intériorisée.

Par conséquent, l'éthique nous a présenté deux visages. Elle nous a montré comment elle accomplit l'existence individuelle et comment l'individu devient sujet de l'éthique mais aussi sujet de lui-même qu'il s'approprie. Or, cette appropriation de soi s'accompagne d'une instance extérieure. Je ne suis pas mon propre créateur ni l'initiateur de la tâche que je me donne :

[...] comme l'individu ne s'est pas créé, mais choisi, le devoir exprime ainsi son absolue dépendance et sa liberté absolue dans leur réciproque identité. L'individu s'instruira lui-même du devoir particulier en cherchant vainement des lumières à ce sujet auprès d'autrui, et pourtant il sera encore ici autodidacte *comme* il est théodidacte, *et inversement*.⁵⁵

Le nœud du problème réside dans ce développement qui fait émerger la situation paradoxale de l'individu éthique. Celui-ci ne se crée pas lui-même, il est de ce fait dépendant. Il dispose

⁵⁴ Søren Kierkegaard, *OC IV, op. cit.*, p. 137.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 243. Cité dans Jacques Message, « Idéalité, réalité et langage », Jacques Caron (éd.), *Kierkegaard aujourd'hui. Recherches kierkegaardiennes au Danemark et en France*, Odense, Odense University Press, 1998, p. 150. L'emphasis est ajoutée par Jacques Message.

néanmoins d'une liberté, celle de se choisir, de reprendre à son compte ce qui n'a d'existence que factice. Le devoir révèle à la fois le pouvoir de l'individu à s'approprier l'éthique, et son impossibilité à être l'initiateur de celle-ci. C'est pourquoi André Clair explique que Kierkegaard rompt la dichotomie entre autonomie et hétéronomie.⁵⁶ D'une part, il rejette l'autonomie kantienne considérée comme une erreur logique. Il est impossible que celui qui pose une obligation puisse y répondre sans entrer dans un cercle vicieux. Pour autant, Kierkegaard ne peut revenir à l'hétéronomie. Certes, l'éthique semble être fondée sur un autre que moi-même, mais dans la seconde éthique des *Œuvres de l'amour*, le principe fondateur est l'amour, un amour réciproque entre Dieu et l'individu. Ainsi, le devoir d'aimer est bien initié de l'extérieur, mais son principe réside dans une relation d'égalité entre l'initiateur du devoir et son récepteur. On parlera alors d'une éthique théonome. L'individu trouve en lui la présence du divin qui constitue le rapport intérieur qu'est le devoir.

2. La première éthique, une éthique non formulée

La première éthique est faillible. Nous le découvrons dans la contradiction entre l'affirmation de soi et l'échec de l'autonomie. Or, cette révélation n'est pas le seul indice du non-achèvement de l'éthique dans *L'Alternative*. En effet, il nous est apparu que celle-ci était racontée par un personnage fictif rapportant la vie éthique à ses figures visibles que sont le mariage, le foyer et la profession. L'éthique est donc montrée, désignée, mais est-elle seulement formulée dans une proposition définitive ?

En suivant une lecture linéaire de *L'Alternative*, il apparaît plutôt que l'éthique soit toujours présentée négativement. Par exemple, elle est d'abord manifestée dans sa dualité avec l'esthétique. L'ouvrage, divisé en deux parties, montre par sa forme une opposition tranchée entre l'esthétique et l'éthique, cette dernière n'étant rencontrée que par déduction. L'éditeur nous montre ce qui caractérise la vie esthétique : aphorismes divers dans les « Diapsalmata », analyse d'une œuvre musicale dans les « Stades immédiats de l'éros » ou encore récit intime dans le « Journal du séducteur » ; et nous découvrons la vie éthique comme son antagoniste. Tandis que l'esthète se disperse dans ses productions, l'éthicien trouve une unité en suivant son devoir. Ainsi, nous qualifions l'éthique comme la sphère

⁵⁶ André Clair, *Kierkegaard et autour*, op. cit., p. 76-77.

d'existence où règne responsabilité et conscience de soi. Qu'avons-nous de plus concret pour désigner l'éthique ?

Entrons alors dans les productions de l'éthicien Wilhelm. Celui-ci nous dévoile un récit personnel, celui d'une vie conforme aux principes du monde social et de l'existence au sens propre. C'est donc un récit « sous le mode du particulier⁵⁷ » qui est raconté. Bien qu'il puisse servir d'exemple à tout éthicien, il n'en reste pas moins un cas subjectif. Comment le récit d'un être individuel pourrait-il offrir un portrait objectif de l'éthique ? L'éthique est bel et bien montrée, mais à partir d'un point de vue unique. Encore une fois, nous ne rencontrons pas de formulation propre à la première éthique.

Finalement, c'est un chemin qu'initie *L'Alternative*, un chemin vers l'éthique et le « soi » en devenir, sujet de celle-ci. De ce fait, une « première éthique » est seulement présentée, ou plutôt une idée de l'éthique qui se rapporte à deux principes essentiels : devenir soi et entrer dans le monde. Or, ces deux principes se heurtent l'un l'autre, faisant du « devenir soi » une tâche encore indéterminée et incomplète. L'éthique demeure en mouvement à la fin des lettres de Wilhelm, elle montre qu'elle est encore elle-même en devenir et qu'elle chemine vers l'accomplissement. Par ailleurs, la fin de *L'Alternative* n'est pas conclusive. Elle s'achève sur un « Ultimatum » initié par une prière. Ce court texte est un véritable hapax dans l'ouvrage. Nous pouvons considérer que la rupture de ton qu'il nous offre est en réalité l'annonce d'une autre production, qui sera religieuse. Ainsi, Kierkegaard, après avoir montré deux stades existentiels en opposition, fait apparaître un troisième qui semble dépasser l'éthique, car « envers Dieu nous avons toujours tort⁵⁸ », c'est-à-dire que même la vie exemplaire, en apparence parfaite, menée par Wilhelm demeure insuffisante face à une éthique qui serait exigée de l'être divin.

3. Le « je » qui se raconte : un moyen d'exister

L'éthique de *L'Alternative* est, de fait, présentée à partir d'un récit de soi qui suit le cheminement individuel vers le « devenir-sujet ». Si elle n'est jamais formulée, elle est du moins l'objet d'une production écrite, comme si l'écriture était le moyen par lequel un sujet pourrait s'exprimer lorsqu'il n'est plus autorisé à être l'auteur de sa propre tâche. Ce sujet de

⁵⁷ André Clair, *Kierkegaard et autour*, op. cit., p. 69.

⁵⁸ Søren Kierkegaard, *OC IV*, op. cit., p. 310.

l'éthique est un « je », un individu qui se raconte publiquement au moyen de lettres. Cette manière d'écrire permet de dire « je » et rend visible la tâche éthique. Celle-ci requiert en effet l'expression du « je », comme marque d'une éthique qui n'est pas encore formulée mais qui exige déjà l'affirmation de l'individualité. Vincent Delecroix a accordé une importance particulière à l'écriture chez Kierkegaard et entrevoit, dans l'acte d'écrire, un moyen pour le « je » d'exister. Pour éclaircir ce point, nous partons de l'affirmation que « cette écriture, [est] intimement liée au devenir du sujet, comme au cœur de l'effort pour exister réellement [...] ». ⁵⁹ Nous utiliserons cette thèse pour défendre l'idée selon laquelle l'éthique de *L'Alternative* pose la tâche de devenir soi, alors même qu'elle est encore irréalisable pour l'individu. Le travail de Vincent Delecroix sur l'écriture nous permet de reconsidérer l'expression du « je » comme langage public dans les lettres de Wilhelm. ⁶⁰ Celui-ci tente de s'exprimer, non oralement, mais à l'écrit, pour pouvoir dire « je ». Cette tentative n'est pour nous que la révélation d'une difficulté interne à l'éthique de réaliser sa tâche subjective.

Ecrire, c'est d'abord se mettre à distance. ⁶¹ Tout comme s'exprimer dans l'éthique, c'est mettre à l'écart le « soi », l'écriture dessine une séparation entre celui qui écrit et le « soi » qui est sa tâche, ce vers quoi il tend, c'est-à-dire son devenir. Ce devenir concerne la subjectivité, et c'est bien un « devenir soi » que cherche à atteindre l'individu qui se raconte. Cependant, l'écriture ne vise pas à dire en quoi constitue le « devenir sujet », au contraire, « il faut voir que l'acte d'écrire lui-même appartient au devenir de la subjectivité ⁶² », et que, par conséquent, le « je » qui se raconte est un « je » qui cherche à s'accomplir. Son objectif n'est donc pas seulement de décrire le choix éthique de soi, mais de lui-même répondre à l'exigence éthique qui est existentielle.

Aussi, dans le récit de soi, il y a d'emblée un écart posé entre le « soi » en train d'écrire et le « soi » écrit. Cet écart est lui-même la recherche d'un devenir autre que « soi ». En écrivant, j'essaie d'accomplir la possibilité de me redoubler en prenant mes distances :

⁵⁹ Vincent Delecroix, « Kierkegaard : être, écrire, devenir », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, Vrin, 2009/3 Tome 93, p. 441.

⁶⁰ Cf. I, C, 2, a.

⁶¹ *Ibid.*, p. 445.

⁶² *Ibid.*, p. 447.

Que le Je puisse être un autre, c'est le privilège de l'écriture. Le paradoxe réside alors dans le fait que cette puissance de devenir autre que soi dont elle témoigne, l'écriture peut et doit la muer en puissance de devenir soi.⁶³

Or, si l'écriture est la possibilité d'une reprise de soi, de quelle manière pouvons-nous l'envisager ? Nous reprendrons trois des cinq opérations décrites par Vincent Delecroix, afin de voir en quoi Wilhelm représente une tentative de « devenir soi » dans l'acte d'écrire.

a. *La reprise de « soi » dans le temps*

Le « soi » qui se raconte cherche à acquérir une présence réelle et non pas instantanée, risquant de disparaître. Autrement dit, Wilhelm, en disant « je », cherche avant tout à échapper au piège de l'esthète qui est toujours « absent à lui-même », absence causée par le non-récit de soi. En effet, les diverses productions esthétiques de la première partie de *L'Alternative* témoignent que l'accès au « soi » permanent est sans cesse évité. On pourrait toutefois retenir une objection, le « Journal du séducteur », puisque celui-ci est un véritable récit autobiographique. Pourtant, le « je » du journal est toujours un « je » qui cherche à se dissimuler par l'écriture. Il n'écrit pas pour devenir soi, il écrit pour fuir son histoire réelle. Il n'écrit pas le récit de son existence, mais le récit de ses exploits de séducteur. C'est donc bien dans les lettres de Wilhelm que nous rencontrons la véritable présence à soi, présence temporelle, accordée par l'écriture du « je ».

Par conséquent, il y a reprise de « soi » par une opération de temporalisation, car « l'écriture reprend le passé en inscrivant au présent le passé dans le futur⁶⁴ » puisque le « je » du récit est un « je » antérieur au « je » réel mais qui a été repris par celui-ci, souhaitant accéder au devenir du « je ». La répétition est encore réminiscence inversée, reprise du passé dans l'avenir.

b. *La reprise de soi dans la compréhension*

La compréhension de soi est finalement le motif de toute reprise. L'indice de cette compréhension est sans aucun doute l'usage du genre épistolaire auquel se livre Wilhelm. Dès lors que l'écriture s'adresse à un destinataire, il y a signe de répétition du « soi », d'un « soi » qui est en dialogue avec autrui. En outre, écrire à l'autre, c'est entrer dans l'éthique tout en

⁶³ Vincent Delecroix, « Kierkegaard : être, écrire, devenir », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, op. cit., p. 447.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 451.

invitant son interlocuteur à en faire de même. Ainsi, nous avons vu que les lettres de l'assesseur étaient volontairement langage public, parce que la tâche de l'éthique est de se choisir et de choisir la communauté, car tous sont invités eux aussi à choisir. En réalité, l'éthicien qui dit « je » en s'adressant à l'autre prépare déjà une seconde éthique, où il est question du prochain et de l'amour que nous pouvons lui porter :

[...] il faudrait insister, là encore, sur l'effet d'entraînement que produit cette écriture adressée, car l'écriture-à-l'autre, si l'on peut dire, semble d'une part préparer le dialogue avec l'Autre (qui est aussi la lutte de la prière) comme ce qui constitue le fond de toute écriture, bloquant ainsi la tentation de l'hermétisme qui borde dangereusement le rapport singulier à Dieu, mais aussi, d'autre part, réaliser la tâche éthique d'aider (indirectement) l'autre à lui-même se mettre en chemin. La voilà prise, en effet, dans la question de savoir ce que l'on peut faire pour le prochain – faire qu'il se comprenne lui-même, que lui-même, ainsi, entre dans le devenir réel. Jusque dans la violence des imprécations finales, Kierkegaard notera que c'était là, bien que d'une manière déroutante, témoigner de ce que, aussi, il avait beaucoup aimé les hommes.⁶⁵

Finalement, le « je » qui se raconte, loin de devenir de plus en plus fondateur de lui-même, découvre dans le récit de soi le rapport à l'altérité, et plus encore son rapport avec un créateur divin qui le met en relation avec autrui. Il répond donc à la tâche éthique mais s'aperçoit également que cette tâche doit être comprise dans une relation plus intime avec l'autre.

c. *La reprise de soi dans la réduplication*

Ce que nous appelons « réduplication », est la reprise de soi dans le réel. C'est lorsque le « je » de l'écriture redevient un « je » dans la réalité ; « rédupliquer, c'est être ce qu'on dit »⁶⁶ L'écriture a donc vertu à appuyer l'existence, à inciter le sujet à agir en tant que tel. Peut-on alors considérer que Wilhelm opère ce mouvement de réduplication ? Là est bien notre problème puisque l'assesseur est un être fictif, un pseudonyme emprunté par Kierkegaard pour offrir un portrait exemplaire de la vie selon les mœurs. Est-ce Kierkegaard lui-même qui se reprend par réduplication dans le monde réel en se comportant comme le parfait éthicien de *L'Alternative* ? Il serait difficile d'être affirmatif sur ce point. Après tout, Kierkegaard était fiancé, et tout à l'opposé de Wilhelm, a choisi de rompre ses fiançailles

⁶⁵ Vincent Delecroix, « Kierkegaard : être, écrire, devenir », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, op. cit., p. 455.

⁶⁶ Søren Kierkegaard, *Papirer*, IX A 208 : cité dans Vincent Delecroix, « Kierkegaard : être, écrire, devenir », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, op. cit. p. 457.

plutôt que de s'installer dans le mariage, optant pour une existence religieuse qui transgressait le stade éthique.

Le « je » de *L'Alternative* qui se raconte pour devenir « soi » s'arrête alors sur la reduplication impossible. La première éthique n'est donc pas accomplie dans la réalité. Elle demeure une étape fictive, qui appartient au récit individuel d'un personnage formé de toutes pièces. L'expression du « je » dans *L'Alternative* ne passe que par l'écriture, elle n'est pas expression concrète, où l'individu pourrait émettre une parole en tant que sujet éthique.

B. LA PREMIERE ETHIQUE ET L'AUTRE « SOI »

L'éthique s'est manifestée comme une sphère de dialogue, celle où le « soi » rencontre l'altérité, et se révèle dans un monde constitué par son histoire, sa morale et ses lois. L'éthicien est l'homme général. Cependant, que fait-il de cette détermination ? L'individu se constitue dans son rapport à l'autre, mais de quelle nature est ce rapport ? L'autre n'est-il qu'un moyen de se déterminer soi-même, de se clarifier en tant qu'être ?

Nous nous permettons de soulever cette interrogation, car la première éthique se présente comme l'affirmation d'un « soi » qui se choisit toujours en relation. Il semblerait que l'autre soit seulement l'instrument de révélation du « soi ». Le monde extérieur me permet de m'exprimer. Or, nous avons également observé que le « soi » qui s'affirme par le biais d'autrui n'est pas à l'initiative de l'éthique qu'il choisit. Il reçoit le devoir. Comment devons-nous interpréter la relation à l'autre dans une éthique qui affirme d'une part la prédominance du « soi » et d'autre part, son absence d'autonomie ?

1. L'éthique ou le refuge de la subjectivité

En questionnant ainsi la relation à l'autre dans l'éthique de *L'Alternative*, nous nous rapprochons de la critique de Levinas adressée à Kierkegaard dans *Totalité et Infini*, critique mentionnée par David Brézis.⁶⁷ Chez Levinas, le sujet individuel est institué de deux manières. D'une part, il est compris dans son intériorité qui lui sert de refuge et d'autre part, il

⁶⁷ David Brézis, « L'intériorité en question. Regards croisés sur Kierkegaard et Levinas », *Rue Descartes*, Paris, Collège international de Philosophie, 2004/1 n°43, p. 16-28.

est appelé, au sein de ce refuge, à découvrir les limites de son règne subjectif, et ce, par la rencontre avec l'altérité. Levinas reproche à Kierkegaard d'ignorer ce second point, en faisant de l'individu un sujet replié sur lui-même, dans un « souci égoïste du salut. »⁶⁸ Bien que nous ne cherchons pas à montrer qu'en définitive, l'éthique kierkegaardienne serait égocentrique – David Brezis ne le souhaite pas également puisqu'il montre que ce reproche est infondé – nous nous interrogerons sur les éléments qui, dans la première éthique et uniquement celle-ci, sont en faveur de la critique lévinassienne.

L'assesseur Wilhelm est l'auteur d'un aveu dans la lettre sur le mariage. Cet aveu répond à un reproche de la part de son ami l'esthète, celui de s'être « trop retiré du monde. »⁶⁹ L'emploi du passé composé par Kierkegaard est significatif : l'éthicien s'est retiré du monde, insinuant qu'il a bel et bien été dans le monde, mais qu'il s'en est par la suite éloigné, lui étant devenu étranger. Ce dernier ne dément pas. Il répond plutôt : « La raison en est, comme je te l'ai dit alors, que j'ai mon foyer. »⁷⁰ Il nous semble ainsi que l'éthique s'essouffle. L'individu, après avoir choisi l'engagement dans la sphère du général, finit par se complaire dans l'univers qu'il a apprivoisé. Il a accompli le mouvement vers l'éthique, et celle-ci lui a présenté ses devoirs : le mariage, le foyer et la profession. Or, le foyer lui devient « une agréable obligation⁷¹ » qui l'installe paisiblement.

L'éthique présentée dans *L'Alternative* paraît rencontrer ses limites. Elle propose une tâche, celle de devenir soi-même, et demande à l'individu de l'accomplir dans le monde. Avec un tel objectif, l'éthique semble complète. Pourtant, elle échoue. L'individu finit par se retirer du monde parce qu'il découvre les joies d'un univers plus petit et plus proche de lui, attaché à sa propre subjectivité. Son « devenir soi » semble alors suspendu, comme arrêté dans sa course, parce que quelque chose est manquant, quelque chose qui doit dynamiser l'éthique pour l'accomplir. Là où l'éthique trouve sa force, elle y rencontre aussi son insuffisance. Elle constitue le « soi », or, en le consolidant, elle oublie qu'il doit encore devenir, et que sa tâche n'est pas achevée. L'éthicien de *L'Alternative* semble s'être installé dans l'éthique. En faisant son devoir, il se complaît aussi dans ce dernier et devient de moins en moins présent en société. En s'écartant ainsi de l'expression, il cesse de « devenir soi ». Pour quelle raison l'éthique montre-t-elle une telle contradiction ? Elle exige en vérité deux actions

⁶⁸ David Brezis, « L'intériorité en question. Regards croisés sur Kierkegaard et Levinas », *Rue Descartes*, op. cit., p. 17.

⁶⁹ Søren Kierkegaard, *OC IV*, op. cit., p. 71.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 70.

inconciliables. Elle dit en premier : « tu dois devenir toi-même » et elle dit ensuite : « tu dois accomplir le général en te mariant et en fondant une famille ». Or, d'une part elle demande un acte constant et éternel, de l'autre, elle requiert le temporel, des devoirs qui concernent ma vie terrestre. « Devenir soi » ne signifie pas qu'une fois entré dans l'éthique, la tâche est accomplie. « Devenir » suggère un mouvement progressif, accentué par la découverte du « soi » dans sa validité éternelle. Devenir un individu existant est une dynamique de longue haleine. Ainsi, l'éthique ne peut demander à la fois une tâche infinie et son accomplissement dans un monde fini.

Par conséquent, si Wilhelm est accusé de s'être retiré du monde, si Kierkegaard est assimilé à un penseur de la subjectivité égoïste, c'est peut-être parce que l'éthique ne peut se résoudre à sa première détermination. L'éthique doit se dépasser elle-même, et *L'Alternative* ne peut pas être sa seule présentation.

2. La figure du foyer : une retraite du monde ?

Quand l'esthète reproche à Wilhelm de s'être retiré du monde, celui-ci avoue : « j'ai mon foyer ». Nous avons montré que les trois figures de l'éthique, et particulièrement celles du mariage et du foyer, étaient utilisées pour désigner l'éthique dans sa visibilité. Toutefois, le foyer semble désormais se présenter comme l'explication d'une retraite prise sur le monde social. Tout se passe comme s'il y avait alors deux mondes. Le premier serait la société, un macrocosme dans lequel l'individu se choisit et s'affirme, tandis que le second serait la famille, un microcosme hérité du macrocosme. Le monde social produit des exigences qui se transforment en un univers réduit dans lequel l'individu s'installe et se retire petit à petit. L'individu réfugié dans son foyer prend alors sa retraite du monde :

Je le répète, on sent assez souvent combien l'on fait peu dans le monde. Je ne le dis pas par découragement ; je n'ai aucun reproche à m'adresser ; je crois m'acquitter de mes fonctions en conscience et avec satisfaction ; je crois que je ne me sentirai jamais tenté de m'occuper de ce qui ne me regarde pas avec l'espoir de faire davantage ; mais mon activité n'en est pas moins très limitée, et c'est dans la foi seulement que l'on a l'assurance de faire œuvre qui vaille. Mais, à côté, j'ai aussi mon foyer.⁷²

⁷² Søren Kierkegaard, *OC IV*, op. cit., p. 73.

Wilhelm formule l'aveu de l'insuffisance de la sphère éthique. Celle-ci est limitée. Elle n'engage pas assez l'individu dans le monde. Elle ne le porte pas à agir, à faire changer le cours des choses. L'assesseur semble même dénoncer une certaine abstraction éthique. L'éthique supposée se concrétiser dans l'homme général, est en réalité une éthique que nous ne retrouvons pas dans le monde. Elle fait peu pour les hommes. C'est une éthique qui transforme l'individu, mais qui ne transforme pas le lieu dans lequel il vit.

Pourtant, Wilhelm ne se considère pas impuissant. Il n'est pas dans l'incapacité de réaliser une action importante pour la société. Simplement, cela ne concerne pas l'éthique, du moins pas celle de *L'Alternative*. Elle ne vise pas à agir pour les autres au point d'intervenir sur le déroulement historique. L'éthique ne demande à l'individu qu'une inscription du « soi » dans le général. Il n'a qu'à se rendre visible, et il le fait en se mariant. De ce point de vue, Wilhelm est tout à fait en conformité avec l'exigence éthique et il en a connaissance : « je crois m'acquitter de mes fonctions en conscience et satisfaction. » Il sait aussi qu'il n'a pas besoin de faire plus dans le monde, parce que cela ne le regarde pas.

Ce n'est donc pas dans la première éthique, que nous sommes véritablement en présence du monde au point d'agir pour lui, « de faire œuvre qui vaille ». Cette « œuvre » ne sera possible que dans une seconde éthique qui porte justement ce titre dans les *Œuvres de l'amour*. La première éthique est alors limitée, car bien que caractérisant l'entrée dans le monde, elle ne peut poursuivre son engagement. Elle exige le général, une manifestation extérieure de l'intériorité, mais elle ne peut exiger davantage car quelque chose lui manque. Cette inconnue est donnée par Wilhelm : « c'est dans la foi seulement que l'on a assurance de faire œuvre qui vaille ».

3. La foi : un véritable accès au monde ?

La première éthique dresse un fossé entre la tâche de devenir soi et le souci que nous devrions accorder aux autres hommes. Ce fossé, ne peut selon Wilhelm être franchi que par la foi. Celle-ci dépasse tous les stades de l'existence. Elle devance l'esthétique, où l'individu déambule allègrement dans le monde mais n'est jamais rien pour personne et l'éthique, où l'individu s'est finalement retiré du monde pour agir dans son foyer et être aimant avec ceux qui lui sont proches. La foi elle, demande d'aimer tous les hommes de cette manière et faire

« œuvre qui vaille » pour tous. Pouvons-nous faire de la foi le seul véritable accès au monde et aux hommes qui le composent ?

Cette question revient à se demander comment il est possible, pour un être individuel, d'être ce qu'il est dans le monde et d'agir dans celui-ci. Clare Carlisle, reformule l'interrogation kierkegaardienne ainsi : « *How to be a human being in the world ?*⁷³ », c'est-à-dire, comment être un homme dans le monde ? Elle met ainsi en exergue l'ambivalence existentielle et éthique qui consiste à être soi et être dans le monde. Selon elle, la question « *how to be a human being in the world ?* » ne se pose pas si naturellement, tout comme celle qui lui est corrélée : comment être chrétien dans la chrétienté ? L'une comme l'autre semblent vouloir interroger l'évidence. Dans le monde, il y a bien des êtres humains, et dans le monde chrétien, il y a des chrétiens. Ces questions sont en vérité d'ordre existentiel. Elles ne portent pas sur le fait d'être – un homme ou un chrétien – mais sur l'authenticité de ce que l'on est. Cette authenticité est rendue possible par l'engagement de l'individu dans une sphère plus grande que lui-même. Pour Carlisle, la réponse à « *how to be a human being in the world ?* » est fondamentalement chrétienne : « Kierkegaard's version of the ironic question about how to be human is distinctively Christian in its recognition that being human must involve taking up a certain relationship to the world. »⁷⁴

Pour Clare Carlisle en effet, demander comment être un homme dans le monde est avant toute chose une question typique de l'ironie socratique. Il s'agit d'interroger un fait qui semble nécessaire, et qui pourtant ne l'est pas, de remettre en question un univers fermé et d'en montrer les limites. Si nous demandons « comment », cela signifie qu'être au monde ne va pas de soi, qu'il faut faire un effort pour être un individu dans le monde. Cet effort est celui du chrétien, qui essaie de faire quelque chose pour son prochain, c'est-à-dire de faire « œuvre qui vaille ». Alors, nous faisons de l'inscription de l'être humain dans son milieu un enjeu existentiel puisqu'il s'agit pour l'homme d'être authentique. Carlisle n'hésite pas à expliquer que ce type de questions, à la fois ironiques et existentielles, faisant de Kierkegaard un penseur aussi bien socratique qu'existentialiste, montrent qu'être chrétien ou être homme ne se réfère pas uniquement à ce qui est visible. Elle prend, dans le christianisme, un exemple

⁷³ Clare Carlisle, « How to be a Human being in the World? Kierkegaard's Question of Existence », Arne Grøn, René Rosfort, K. Brian Söderquist (éds), *Kierkegaard's Existential Approach*, Berlin, De Gruyter, coll. « Kierkegaard studies », 2017.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 116.

Nous proposons une traduction de ce passage : « La version que propose Kierkegaard de l'ironique question du comment être humain est typiquement chrétienne dans sa reconnaissance du fait qu'être humain doit impliquer la reprise d'une certaine relation au monde. »

très simple. Si nous entrons dans une église un dimanche matin et demandons : « y-a-t-il un chrétien ici ? », il se peut que l'on nous réponde : « bien sûr, en voici plusieurs ». Or, notre question interroge l'authenticité de l'existence chrétienne. Être un chrétien n'est pas, chez Kierkegaard, se présenter tous les dimanches à l'église, pas plus qu'être homme ne signifie apparaître dans le monde. Etre homme ou être chrétien, c'est mener une existence authentique, dans laquelle j'agis en tant que je suis ce que je suis. Etre « soi » ne peut pas consister à apparaître en tant que tel. Il s'agit d'être réellement tel que j'apparais. L'existence authentique est donc réduplication : être réellement ce que je prétends être.

C'est pourquoi Wilhelm avoue faire peu dans le monde et que seule la foi pourrait fournir plus d'efforts. L'éthique de *L'Alternative* montre que nous pouvons nous révéler à l'autre, mais elle ne nous dit pas encore comment être véritablement ce que l'on est. Comment être un homme dans le monde ? Il ne s'agit plus seulement de se rendre visible à l'altérité, mais d'agir avec authenticité pour que mon action me révèle comme individu du monde.

C. ÊTRE SOI ET RECONNAÎTRE SON STATUT DE PÉCHEUR

L'éthicien l'avoue lui-même : il fait peu dans le monde. Il n'est pas à la hauteur des exigences de l'éthique. La différence majeure qui oppose l'éthicien à l'esthète, c'est que celui-ci a conscience de ne pas répondre à la demande extérieure. L'individu esthétique ne prend pas la responsabilité de son existence et de sa tâche. Pour Kierkegaard, tout homme est pécheur, car il participe au péché originel d'Adam. En effet, « l'individu est lui-même et le genre humain⁷⁵ », c'est-à-dire que l'individu est toujours issu d'une histoire dont la racine est commune à tous les êtres de l'espèce. Or, l'esthète est pécheur deux fois. Il l'est parce qu'il appartient à la communauté des hommes, mais il réside également dans un péché actuel, parce qu'il fuit la réalité du péché originel. L'éthicien, quant à lui, sort du péché actuel car il a justement conscience de son appartenance à l'humanité pécheresse. C'est pourquoi il se repent dans l'éthique, en prenant sur lui le fardeau de l'histoire commune.

Cependant, cela signifie que répondre à la tâche éthique de devenir soi, c'est aussi reconnaître que nous sommes pécheurs, et que le « soi » tant affirmé, est en réalité un « soi »

⁷⁵ Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, trad. par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 187.

destitué. Le « je » de l'éthique semble avoir pour fonction d'exprimer le général, mais avec lui, le repentir.

1. L'impossibilité d'une auto-fondation du « soi »

L'individu qui dit « je » s'affirme dans l'éthique qui consolide sa personnalité. Il se désigne lui-même comme appartenant à la communauté des autres hommes. Bien qu'il ait conscience de l'altérité, par son appartenance au général et sa connaissance du devoir, « il lui manque le sens d'une altérité stricte, comprise comme différence incommensurable. »⁷⁶ Autrement dit, l'éthique est toujours en échec parce qu'elle est une sphère de l'exigence. Elle exige une perfection du « soi » que celui-ci ne peut atteindre dans le général. Elle est irréalisable sans une confrontation véritable avec l'autre, mais un autre qui fasse autorité, et non celui que je rencontre dans le monde extérieur, ni même celui avec lequel je me marie. Cet autre doit pouvoir guider le « soi » pour qu'il accomplisse la tâche éthique, car « devenir soi-même est impossible sans les autres⁷⁷ », stipule notamment Dominic Desroches. Ce dernier souhaite mettre en avant l'impossibilité de se réaliser soi-même sans un principe de médiation ou de différenciation. Cela explique l'échec de l'autonomie. Je ne peux me donner ma loi tout comme je ne peux me réaliser sans l'intervention d'un tiers. En effet, l'absence de médiation ne peut que me faire entrer dans un cercle vicieux, où le « soi » veut devenir soi, sans même avoir l'idée d'un « soi » qui serait complet.

Desroches revient alors sur le problème de la fondation éthique. L'éthique de *L'Alternative* est donnée par l'individu, un « soi » concret qui se choisit et choisit l'éthique comme tâche existentielle. Or, l'éthique est aussi un monde partagé, elle doit donc s'élever à la hauteur de l'universel. Cela est d'autant plus vrai que l'individu doit être « l'homme général ». Est-ce seulement possible que l'individu puisse fonder l'éthique et l'ériger comme universelle ?

⁷⁶ André Clair, *Kierkegaard et autour*, op. cit., p. 75.

⁷⁷ Dominic Desroches, *Expressions éthiques de l'intériorité. Ethique et distance dans la pensée de Kierkegaard*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2008, p. 77.

C'est dire que si l'éthique se veut universelle, elle doit *présupposer* qu'on peut sortir de soi pour accéder à une loi qui s'applique à tous. Or sortir de soi, sauf en imagination, est impossible dans le cadre strict d'une pensée existentielle puisque ce serait sortir de sa subjectivité.⁷⁸

L'éthique existentielle est problématique. D'un côté, celle-ci doit pouvoir être universelle, de l'autre, elle est une éthique de la subjectivité. Cela signifie qu'elle exige à la fois de s'appliquer à tous et de ne concerner qu'un « soi » unique, supposé se fonder lui-même par le choix et fonder également l'éthique. Il faut alors accepter que le « soi » n'en est pas en mesure, car il est toujours en-dessous de l'universel. C'est ainsi que conclut Dominic Desroches : « On doit donc admettre que le moi éthique *n'est pas posé* par lui-même, mais par un autre. Et c'est là toute la dimension transcendante de l'éthique. »⁷⁹

On retrouve ainsi le « sens d'une altérité stricte » mentionnée par André Clair. Pour que l'éthique puisse être à la fois éthique – c'est-à-dire universelle – et existentielle, il faut qu'elle soit fondée par un autre ; elle devient alors transcendante. L'éthique va donc être remaniée, pour qu'elle puisse s'accomplir comme éthique existentielle. Ce renouveau de l'éthique est rencontré dans le christianisme, par la formulation d'une parole divine s'adressant à l'individu pour lui dire : « Tu dois aimer ton prochain ». Cette parole est salvatrice, car elle seule permet l'accomplissement existentiel du « soi ». Par conséquent, comme le remarque Vincent Delecroix :

C'est toute la différence entre le «tu» qui se fait entendre dans l'impératif catégorique (je déguisé) et le «tu» du «Tu dois [Du skal] aimer ton prochain» (je destitué) - et ce qui d'ailleurs signale la solidarité entre le soi comme ego destitué par le tu et l'autre comme objet de l'amour, c'est-à-dire le prochain: pas de soi sans prochain auquel il est lié.⁸⁰

Delecroix souligne le renversement de l'éthique. Elle ne peut plus dire seulement « tu dois », car dans la présence du sujet seul – le « tu » – l'éthique ne peut pas s'accomplir. En revanche, l'éthique fondée sur une altérité stricte précise : « Tu dois aimer ton prochain » ; autrement dit, elle pose l'altérité nécessaire au « devenir soi ». Elle donne au « soi » la possibilité de s'accomplir face à l'autre, au prochain qu'il doit aimer. Cependant, le « tu » est un « je destitué » pour Vincent Delecroix alors que le « tu dois » de l'impératif catégorique de Kant se comprend immédiatement comme un « je dois », car le « je » est autonome. C'est sur ce

⁷⁸ Dominic Desroches, *Expressions éthiques de l'intériorité. Ethique et distance dans la pensée de Kierkegaard*, *op. cit.* p. 145.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 146.

⁸⁰ Vincent Delecroix, « Kierkegaard et la destitution de l'ego », *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 145, Cahiers III-IV, Genève, 2013, p. 264.

point que nous porterons désormais notre intention. Le « je » de Kierkegaard est toujours en-dessous de la tâche de devenir soi et ne peut, seul, se constituer comme sujet. Il doit donc rencontrer le prochain, mais c'est aussi dans cette rencontre qu'il se découvre comme « je » destitué, un « soi » en échec face à l'exigence d'une éthique qui demande l'accomplissement de la subjectivité à la hauteur d'un principe universel.

2. « Je » est pécheur

Le « je » entrant dans l'éthique se sait être en-dessous de sa tâche, et c'est là sa quête : s'accomplir et accomplir l'éthique. Nous l'avons remarqué, l'éthicien se distingue de l'esthète par sa reconnaissance du péché originel. Il admet venir au monde avec le péché et se choisit dans l'éthique en s'en rendant responsable. Or, cela fait de l'éthicien un individu qui tente de devenir « soi » alors qu'il est mis de côté par rapport à sa tâche. Le « je » qui veut entrer dans l'éthique doit paradoxalement se reconnaître comme « je » faillible. La première éthique est condamnée à l'échec parce qu'elle ne peut soutenir un sujet qui prétend pouvoir être au fondement de lui-même alors que sa subjectivité le dépasse.

Ainsi, *L'Alternative* se présente seulement comme un premier pas vers l'éthique et la subjectivité accomplies. Elle révèle au sujet son appartenance au général où il se reconnaît immédiatement comme pécheur. Wilhelm désigne cet aveu comme « repentir ». Comment le définit-il ?

Il [l'Individu] ne peut renoncer à aucune partie de la totalité, ni à la plus douloureuse, ni à la plus accablante, et pourtant, le terme qui caractérise cette lutte, cette acquisition, c'est le repentir. Il se repent rétrospectivement en lui-même, en sa famille, dans l'espèce, jusqu'à ce qu'il se trouve lui-même en Dieu. Cette condition est la seule lui permettant de se choisir absolument lui-même, et elle est la seule qu'il veut, car il ne peut se choisir absolument lui-même que de cette manière. Qu'est-ce donc que l'homme sans amour ? Mais il y a bien des sortes d'amour ; j'aime un père autrement qu'une mère, et ma femme encore autrement, et chaque espèce d'amour a sa forme particulière ; mais il est aussi un amour où j'aime Dieu ; le langage n'a qu'un seul mot pour l'exprimer : le repentir.⁸¹

Kierkegaard explique encore que l'individu exprime la totalité. Or, être soi et exprimer le monde extérieur, c'est prendre sur soi à la fois ce qu'il y a de meilleur dans l'humanité, mais

⁸¹ Søren Kierkegaard, *OC IV*, op. cit., p. 195.

aussi ce qu'il y a de pire, à savoir le péché originel. Le sujet de l'éthique est donc toujours en lutte, mais cette lutte est contradictoire en ce qu'elle consiste d'une part à toujours vouloir acquérir la totalité, même son côté le plus sombre, et d'autre part, à désirer plus que tout de se libérer du péché par le repentir. Il y a donc un mouvement d'acquisition couplé d'une dynamique de rejet. Je prends sur moi la totalité et je me repens du péché qu'elle porte. En quoi consiste exactement le repentir ?

Kierkegaard précise que celui-ci est rétrospectif. Je ne me repens pas d'un péché actuel, mais d'un péché originel, qui prend racine dans le passé. Paradoxalement, c'est en moi-même que je me repens. Cela signifie que je trouve en moi l'origine de l'humanité, que c'est en moi que je découvre le péché du premier homme. Cela ne nous semble-t-il pas curieux ? Comment puis-je rencontrer dans le « soi » actuel quelque chose qui lui est antérieur dans le temps ? Comment puis-je trouver le péché, alors que ma naissance le dépasse de plusieurs siècles ? Pour le comprendre, il ne faut pas penser chronologiquement mais concevoir plutôt l'existence sous l'angle de l'éternité. Le « soi » se découvre dans sa valeur éternelle, et non comme un « soi » du présent. Dans sa valeur éternelle, le « soi » n'est pas seul avec lui-même. Il participe à l'humanité depuis son commencement. C'est pourquoi le repentir est à la fois rétrospectif et intérieur. En choisissant le « soi », je fais un choix infini. Brisant toutes les barrières de la temporalité, je découvre ma participation au Tout, un Tout qui est à la fois totalité des êtres et totalité du temps. Cependant, nous pouvons nous permettre d'interroger Kierkegaard : à quoi conduit le repentir ? Quel est son but ?

Il semble que la réponse soit dans la gradation suivante : « Il se repent rétrospectivement en lui-même, en sa famille, dans l'espèce, jusqu'à ce qu'il se trouve lui-même en Dieu. » L'individu se découvre pécheur successivement en lui-même, puis en sa famille, c'est-à-dire ceux qui lui ont transmis directement la faute commune, et enfin dans l'espèce. Cette gradation suit un chemin du plus intérieur au plus extérieur, du particulier au général, et finalement, l'individu revient à lui-même, mais le « soi » ainsi dépouillé se découvre cette fois en Dieu. Allant vers la totalité et se repentant, la subjectivité éthique destituée se retrouve en face de son Créateur, le seul qui puisse l'accomplir. Le but du repentir est alors de remplir la tâche éthique. L'individu ne peut se choisir absolument que s'il se repent, s'il accepte sa participation au péché originel. Sans cela, il n'entre jamais dans l'éthique et demeure dans l'esthétique, qui est le péché actuel, car refus du repentir.

Comment expliquer alors que soudainement, Wilhelm face intervenir le concept d'amour, en posant la question : « Qu'est-ce donc que l'homme sans amour » ? Kierkegaard souhaite déjà faire dire quelque chose à son assesseur, figure de l'éthique. Celui-ci assimile le repentir à l'amour pour Dieu. Se repentir, c'est aimer Dieu. Cet amour est différent de l'amour pour un membre de sa famille et de l'amour érotique, que nous rencontrons plus aisément dans la première partie de *L'Alternative*. Cependant, nous apprenons désormais qu'il existe un amour dans lequel nous aimons Dieu, le repentir. Cela signifie que lorsque je me repens en moi-même, en ma famille et dans l'espèce, et que je me repens ensuite en Dieu que je découvre en moi-même, je fais déjà preuve d'amour. L'amour est alors destitution du « soi », il est conscience du péché et repentir. David Brezis, commentant également ce passage, explique :

Pour Kierkegaard [également], le sujet est d'emblée aux prises avec l'antériorité d'un passé ou d'un péché qui, l'ayant toujours devancé, lui vient d'avant sa liberté. Passif qu'il vit comme dette ou retard inéluctable par rapport à Celui qui l'a « aimé en premier ». Mais aussi et surtout, passif qu'il n'assume (si tant est qu'il soit assumable) qu'en prenant sur lui ce qui dépasse sa sphère propre. Comme Kierkegaard le fait dire à l'éthicien, ne s'assume réellement que celui qui, se choisissant essentiellement comme coupable, se repent de « plus que de sa propre faute ».⁸²

Précédant l'acte de liberté, c'est-à-dire le choix de soi, il existe un passé porté par tout individu. Ce passé nous devance constamment, et l'individu est alors toujours en dette vis-à-vis de celui-ci, n'étant jamais premier. Il ne peut donc pas être au fondement de l'éthique et de sa propre subjectivité, car avant même d'exister, il est déjà aimé par quelqu'un d'autre, Dieu. Or, s'il désire entrer dans l'éthique, l'individu doit assumer ce passé. C'est alors qu'il se repent. Mais assumer quelque chose qui le dépasse est toujours une tâche infinie, qui semble trop exigeante pour que l'individu y parvienne. Le problème de la subjectivité éthique est alors le suivant : pour s'accomplir dans l'éthique, l'individu doit devenir responsable de son passé. Ce passé est néanmoins un fardeau qui le dépasse, car il appartient à la totalité, et il ne peut l'assumer complètement. Le « soi » entrant dans l'éthique apprend alors deux choses : il doit devenir soi, et pour cela, il lui faut se repentir. Or, l'éthique exige d'assumer une responsabilité qui excède la subjectivité, qui est bien plus que sa propre faute et qu'elle ne peut assumer seule. Pourquoi l'individu devrait-il être coupable de plus que ce dont il est

⁸² David Brezis, « L'intériorité en question. Regards croisés sur Kierkegaard et Levinas », *Rue Descartes*, op. cit., p. 27. Brezis fait référence successivement à Søren Kierkegaard, *OC XIV. Les Œuvres de l'amour*, p. 94 et p. 162 puis *OC IV*, op. cit., p. 195 et p. 215.

l'auteur ? Cela ne va en effet pas de soi. Philippe Chevallier fait notamment état de cette question :

Mais pourquoi me repentir de la sorte de ce qui excède mes actes personnels ? Parce que je suis toujours déjà engagé dans l'existence, avant même de m'être véritablement choisi. Le libre arbitre, répète à satiété Kierkegaard – et en cela il n'est pas un existentialiste de salon, ou de café – est une fiction, « un non-sens pour la pensée ». Si je regarde les premières années confuses de ma vie, ces périodes de rage incertaine où j'avais tête baissée – mais avec aux pieds des chaussures payées par mes parents –, je suis dans l'incapacité de reconnaître ma part de responsabilité dans ce qui, alors, m'était donné. Pour faire la part des choses, qui seule permettrait de porter un jugement sur ce qui m'échoit vraiment, il me faudrait remonter à mon premier acte libre. Or la liberté ne connaît pas de pur commencement : embarquée dans l'aventure d'une vie, elle se reconnaît comme ayant toujours déjà posé des choix. Chercher le premier acte libre reviendrait à peu près à chercher dans le temps l'origine du temps.⁸³

Pour le sens commun, il est tout à fait normal de se repentir de ses actes personnels. En revanche, il n'y a aucune raison de porter une faute que je n'ai pas commise et d'en éprouver du remords, puisque par définition, je n'ai de remords que pour ce dont je suis la cause. Or, Philippe Chevallier montre que la distinction que nous faisons entre nos actes propres et ceux qui nous devancent n'est pas évidente. La liberté individuelle n'est rencontrée que dans un acte unique : le choix de soi. Le choix n'est toutefois qu'un choix des déterminations qui me précèdent, c'est un choix de ce qui existe déjà, car je ne me crée pas. Je choisis simplement de réaliser mon existence en la rendant concrète.

Chevallier exemplifie alors son exposé. Le jeune enfant ne sait pas vraiment distinguer ce dont il est responsable de ce dont il ne l'est pas. Lorsqu'il déambule sur le chemin de l'école, il paraît être à l'initiative de cet acte, mais tout en lui ne ressort pas de sa liberté. Les vêtements qu'il porte ont été choisis et achetés par ses parents, et le fait même de se rendre à l'école est institué de l'extérieur. De quel acte devrait-il se repentir s'il ne devait être responsable que de ce qui est de son ressort ? La liste en serait probablement très réduite et pour cause, il est impossible de distinguer véritablement les faits dont je suis l'initiateur et ceux que je subis. Chevallier précise que pour faire la part des choses, il faudrait être en mesure de remonter au commencement de ma liberté, or celle-ci n'en a pas. Je découvre toujours la liberté postérieurement. Quand je suis libre, c'est que je choisis ce qui a déjà été

⁸³ Philippe Chevallier, *Être soi. Actualité de Søren Kierkegaard*, op. cit., p. 52. Philippe Chevallier fait référence à Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse. OC VII*, p. 151.

posé. La liberté n'est jamais initiatrice. Faudrait-il alors refuser toute responsabilité ? Kierkegaard répond négativement. Si je me choisis, c'est que je me rends responsable de ce que je suis, peu importe si j'en suis véritablement l'auteur. L'existentialisme dont il fait preuve n'est donc pas celui de ses successeurs, je n'éprouve pas l'angoisse devant ma liberté absolue. Au contraire, l'angoisse que je ressens provient de ce que le péché est entré en moi par les générations précédentes, il n'est pourtant pas mon acte propre et malgré tout, j'en suis responsable. Là est véritablement l'angoisse existentielle.

Par conséquent, revenons à notre interrogation initiale : pourquoi le « je » émergeant de la première éthique est un « je » toujours déjà destitué ? Parce que dès l'instant où le « je » se choisit dans l'éthique, il se choisit dans une totalité qui fait peser sur lui une faute antérieure à son existence. Pourtant, cette faute, il doit s'en repentir, parce qu'il en est responsable comme il l'est de lui-même. Le « je » entrant dans l'éthique se découvre immédiatement comme pécheur, devant assumer le poids du passé. Or, il ne peut porter seul un tel fardeau. Destitué du primat de la subjectivité, le « je » est alors en faillite dans l'éthique.

3. « Je » est en faillite

L'individu prend conscience de la réalité du péché qu'il porte dans l'éthique exigeant sans cesse de lui un dépassement de sa propre immanence. Ne pouvant se fonder lui-même, il doit alors outrepasser les limites du « soi » pour accomplir la tâche éthique. Or, « seul un événement extérieur [...] – à savoir l'événement de l'amour 'divin' – serait capable de rompre le cercle de l'immanence. »⁸⁴ C'est pourquoi l'amour est lié au repentir, parce que dès lors que je me repens en moi-même du péché historique, je sors du cercle de l'auto-fondation. Il y a l'intervention d'un élément extérieur, qui transcende l'éthique subjective. L'éthique de *L'Alternative* va donc être transformée en une éthique chrétienne, où l'amour que Dieu porte à l'être singulier lui permet d'accomplir son devenir « soi » en se repentant.

Cette éthique seconde n'est véritablement annoncée qu'à partir du *Concept de l'angoisse* et sera concrétisée plus tard dans les *Œuvres de l'amour* de Kierkegaard. Dans le premier ouvrage, elle est exposée comme dépassement nécessaire de l'éthique de l'immanence. En effet, dans l'introduction, Kierkegaard écrit :

⁸⁴ Darío González, « Amour pour le prochain et recommencement de l'éthique », Flemming Fleinert-Jensen et Jacques Message (dir.), *Kierkegaard, l'œuvre de l'accomplissement*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 306.

La première éthique échouait sur la peccabilité de l'individu. Bien loin de pouvoir l'expliquer elle ne faisait qu'en grossir la difficulté et la rendre plus énigmatique encore de son propre point de vue, puisque le péché de l'individu s'élargissait en péché de tout le genre humain. Alors est venue à l'aide la dogmatique avec le péché originel. La nouvelle éthique la présuppose et avec elle le péché originel, dont elle se sert ensuite pour expliquer le péché de l'individu, tout en posant en même temps comme but l'idéal, non par une descente de l'idéal à l'homme, mais par une montée inverse.⁸⁵

Une seconde éthique qui s'érige sur l'échec de la première est annoncée. Elle n'est pas encore préparée par la notion d'amour pour le prochain, mais elle se présente comme le passage de la réalité individuelle à l'idéalité transcendante. Elle remplace alors l'éthique de *L'Alternative*, qui a échoué sur la découverte du statut du « je » pécheur, ne pouvant l'expliquer dans l'immanence. Ainsi la sphère de l'éthique demeure celle de l'exigence « tellement infinie que l'individu fait toujours faillite. »⁸⁶

Le résultat de l'éthique serait donc une faillite, celle de l'individu. Or, il ne semble pas y avoir d'échec plus conséquent pour une éthique existentielle que celui de faire faillir son propre sujet. Darío González reprend l'idée d'une faillite de la subjectivité individuelle et stipule :

Dans l'espace creusé dans la subjectivité par la force du repentir, quelque chose a fait faillite, quelque chose a infiniment échoué, à savoir « l'individu [*Individet*] ». Il faudrait peut-être redonner à ce dernier terme sa valeur étymologique : ce qui « fait faillite », c'est l'illusion d'une subjectivité éthique in-dividuelle, indivise.⁸⁷

Lorsque nous parlons d'un individu en faillite, nous mettons en exergue un paradoxe. L'individu est ce qui est unique et indivisible. Or, la faille est une rupture, une fracture de l'unité. Qu'il existe une subjectivité indivisible est donc une illusion, la subjectivité n'est pas nécessairement individuelle. Ainsi, quand un « je » s'exprime, il n'est pas seul.

L'éthique de l'immanence échoue donc sur une contradiction. Elle demande un devenir subjectif mais elle exige aussi le repentir. Or, la première exigence est retardée par la seconde, parce que le repentir est la révélation de la faillite de la subjectivité individuelle. González

⁸⁵ Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, op. cit., p. 177.

⁸⁶ Id., *Œuvres complètes LX. Stades sur le chemin de la vie*, trad. par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet Tisseau, Paris, Editions de l'Orante, 1978, p. 438.

⁸⁷ Darío González, « Amour pour le prochain et recommencement de l'éthique », Flemming Fleinert-Jensen et Jacques Message (dir.), *Kierkegaard, l'œuvre de l'accomplissement*, op. cit., p. 310.

ajoute que cette contradiction est de nature temporelle : l'éthique demande d'une part une action tournée vers l'avenir – le « devenir soi » – mais elle présente d'autre part un sentiment négatif, celui du péché originel, tourné quant à lui vers le passé.⁸⁸ Par conséquent, « l'échec de l'éthique de l'immanence n'est pas l'échec d'une science ou l'insuffisance d'une doctrine : il est la faillite d'une certaine position de la subjectivité. »⁸⁹ En effet, le sujet de l'éthique rencontre d'abord l'exigence de devenir soi en se choisissant, puis il fait face à l'échec du soi dans son propre péché. Ainsi, c'est la position du sujet qui faillit : tiraillé entre affirmation et négation de soi, il ne peut plus être à la première personne.

Au terme de ce deuxième chapitre, nous avons rencontré les limites de la première éthique, celle de *L'Alternative*. Au premier abord, la sphère éthique manifeste l'affirmation de la subjectivité individuelle qui se découvre dans son rapport au général, qui s'exprime alors dans le monde et accomplit les devoirs de la société. L'assesseur Wilhelm en est l'illustration la plus parfaite. Pourtant, même une telle perfection échoue. Ce n'est pas seulement l'individu qui est en cause, mais l'éthique elle-même, contradictoire de son propre point de vue. Alors qu'elle exige le « devenir soi », elle me met également sur le chemin de l'infini, où je découvre à la fois que ma tâche est éternelle et qu'elle est entravée par un fardeau, celui de la communauté. Or, dès l'instant où je me choisis, j'entre en relation avec elle, et je me repens du passé qui pourtant précède mon existence. Découvrant ainsi le péché, l'éthique me demande de l'assumer et aussitôt, la subjectivité individuelle devient une illusion. L'individu ne peut être pleinement « soi » car il lui est impossible de se fonder lui-même. Contraint de faire entrer une instance extérieure pour se construire, il est alors destitué de sa position de sujet. Le « je » qui émerge de la première éthique est en faillite, et va alors être repris dans une éthique transcendante, une éthique fondée sur une parole extérieure, celle d'un autre grâce auquel je vais pouvoir me construire comme « soi » et accomplir ainsi une éthique existentielle.

⁸⁸ Darío González, « Amour pour le prochain et recommencement de l'éthique », Flemming Fleinert-Jensen et Jacques Message (dir.), *Kierkegaard, l'œuvre de l'accomplissement*, op. cit., p. 314.

⁸⁹ *Ibid.*

CHAPITRE III

« TU DOIS AIMER TON PROCHAIN » : UNE ETHIQUE ACCOMPLIE SANS « JE »

La première éthique rencontre ses limites et l'impasse dans laquelle elle s'immisce devient un terrain fertile à la construction d'une seconde éthique, qui s'élève sur les échecs de la première. Dès lors que l'éthique se veut existentielle, elle doit pouvoir se réaliser dans l'accomplissement de la subjectivité éthique. Or, l'éthique de *L'Alternative* révèle la peccabilité du sujet, sans pouvoir l'en extraire. « Je » en faillite, l'individu éthique demeure en quête de son devenir.

Dès lors, nous supposons que si Kierkegaard fait le choix de distinguer deux éthiques dans deux productions bien distinctes, respectivement *L'Alternative* et les *Œuvres de l'amour*, c'est qu'il a en tête de présenter ce que devrait être une éthique accomplie, dans laquelle l'individu peut répondre à la tâche subjective. Une telle éthique, d'abord annoncée dans *Le Concept de l'angoisse*, fait l'objet d'un traitement abouti avec les *Œuvres de l'amour*.

L'ouvrage dont il est question se distingue par sa forme et son contenu. Œuvre autonome, elle se compose d'une suite de méditations chrétiennes divisée en deux séries, prenant la forme d'un discours. Qu'elle justification pouvons-nous apporter à ce choix ? Le discours suppose que son contenu est adressé. Kierkegaard n'est pas ici l'auteur d'un monologue qui serait gardé pour soi. Au contraire, il écrit pour être lu par un destinataire. De ce fait, c'est une relation dialogique qui est instaurée entre l'auteur et son lecteur, mais aussi entre l'émetteur de la parole chrétienne et son récepteur. De quelle nature est ce dialogue ? Ces interrogations nous mèneront à questionner le rapport immédiat entre l'éthique et l'existence. Comment l'éthique s'adresse-t-elle directement à l'individu singulier ? Comment ce dernier répond-il à cet appel ?

A. L'ETHIQUE ACCOMPLIE : UN DISCOURS ADRESSE A L'INDIVIDU

La première éthique est racontée depuis l'expérience d'un être individuel. La seconde éthique s'énonce autrement. Plutôt qu'un récit de vie, elle prend ici la forme d'un énoncé

biblique, une parole existentielle qui s'adresse à chaque individu pour lui dire : « Tu dois aimer ton prochain comme toi-même ». Cette reprise kierkegaardienne du commandement évangélique⁹⁰ fait ressortir sa dimension impérative par la présence très marquée du verbe « devoir », « *Du skal* » en danois.

1. « Tu “dois” aimer » ou l'amour qui est un devoir

La première série des *Œuvres de l'amour* a pour but de mettre au jour le lien indéfectible entre l'amour et son caractère impératif. Ainsi, cinq divisions rythment cette série, tandis que le commandement évangélique est repris dans la deuxième, elle-même subdivisée en trois intitulés : Tu « dois » aimer, Tu dois aimer « le prochain », « Tu » dois aimer le prochain. L'œil avisé se demande alors : qu'elle différence y-a-t-il entre les trois ? En vérité, la différence est de taille, car même si le contenu est inchangé, Kierkegaard souhaite insister sur les différents aspects qui mettent en lumière la formulation de la seconde éthique. En traitant chacune de ces parties du commandement, nous serons à même de considérer l'éthique de l'amour comme une éthique ayant pour objectif l'accomplissement existentiel du « soi ».

Le choix de Kierkegaard se porte d'abord sur la notion de « devoir ». L'éthique est alors l'objet d'une seule proposition, « tu dois aimer », qui n'est pas sans rappeler l'impératif catégorique kantien. En effet, chez Kant, la morale prend la forme d'un impératif universel, un « tu dois » qui est à la fois la maxime que je me donne, et celle que tous doivent pouvoir appliquer. Cet impératif devient chez Kierkegaard celui de l'amour, alors même que ce dernier ne peut jamais devenir un principe moral pour Kant.⁹¹ Pourtant, faire de l'amour un devoir ne va pas de soi. En effet, on rattache à l'amour toutes les idées de passions, d'impulsions ou d'inclinations. Aimer, c'est être porté par le sentiment. Le devoir est au contraire ce que la raison gouverne. Il est réfléchi, modéré. C'est pourquoi les grandes écoles en philosophie morale combattent autour de deux thèses principales : ou bien la morale est le fruit du sentiment, ou bien elle est celui de la raison. Kierkegaard sort volontairement de cette

⁹⁰ Le texte biblique sur lequel s'appuie Kierkegaard est : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Matthieu, 22, 39). Notons la différence marquée entre la forme du commandement au futur – « tu aimeras » – et sa reprise par Kierkegaard au présent : « tu dois aimer ». Søren Kierkegaard, *OC XIV. Les Œuvres de l'amour*, trad. par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet Tisseau, Paris, Editions de l'Orante, 1980, p. 16.

⁹¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. par Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1985, p. 119.

dichotomie, en remplaçant « l'impératif catégorique dans une problématique existentielle. »⁹² L'interrogation éthique n'est plus : mon action est-elle guidée par la raison ou par un sentiment porté vers autrui ? Elle est désormais existentielle, et ce lien entre l'éthique et l'existence est garanti par l'amour chrétien, qui a la particularité d'être un devoir. Kierkegaard spécifie que l'amour a toujours existé, mais l'amour qui est un devoir est une nouveauté apportée par le christianisme. Toutefois, le terme « devoir » n'apparaît pas dans la formulation originale du commandement. L'évangile dit seulement : « tu aimeras ». Comment interpréter la reprise kierkegaardienne de la parole divine ?

A contenus certes identiques, les deux propositions – « tu aimeras » et « tu dois aimer » – marquent une évolution dans la réception de l'éthique. Quand le discours de Matthieu fut prononcé pour la première fois, il s'agissait seulement de faire de l'amour un compagnon pour l'existence. Choisir de répondre au commandement signifiait inclure l'amour dans son quotidien et vivre en pensant « j'aime le prochain ». Cependant, quand Kierkegaard prononce de nouveau l'évangile, il ne s'agit plus de penser l'amour pour le prochain dans une perspective future. Il n'y a pas un progrès vers lequel tendre. La présence insistante du devoir, « *Du skal* », pointe l'actualité de l'éthique. Je dois agir maintenant, je dois aimer tout de suite. L'évolution de la formulation de l'éthique témoigne d'une certaine urgence d'accomplir la loi. Pourquoi Kierkegaard nous invite-il à devoir ainsi aimer ? Pourquoi l'amour ne peut-il survivre que sous cette forme impérative ?

La réponse nous est donnée en deux temps. D'une part, la deuxième partie de *L'Alternative* est l'esquisse d'une explication analogue. Selon l'assesseur Wilhelm, seul le mariage permet de conserver l'authenticité du premier amour, autrement dit, seule une institution ou une loi, peut rendre éternel ce qui est de l'ordre du sentiment, à la fois immédiat et inconstant. D'autre part, Kierkegaard écrit, dans les *Œuvres de l'amour* :

*C'est seulement quand l'amour est devoir, et alors seulement qu'il est à jamais préservé de tout changement, à jamais affranchi dans une bienheureuse indépendance, à jamais dans le bonheur à l'abri du désespoir.*⁹³

Il explique ainsi que l'amour peut changer s'il n'est pas garanti par un principe plus haut que lui-même. Le devoir donne à l'amour l'éternité, et l'amour qui est éternel ne peut jamais se transformer, ni être altéré. En outre, l'amour devenu devoir est indépendant, car il ne répond

⁹² André Clair, *Kierkegaard et autour*, op. cit., p. 59.

⁹³ Søren Kierkegaard, *OC XIV*, op. cit., p. 27.

qu'à la loi de l'éternel, et non à l'objet auquel il serait lié. Par exemple, l'amour d'un homme pour un autre peut être dépendant de cet autre. En cas de rejet, cet amour peut être changé en haine ou en jalousie, si l'être aimé se découvre des sentiments pour une nouvelle personne. Or, si l'individu entend « tu dois aimer le prochain », jamais cet amour ne changera, car il est indépendant de son objet, le commandement étant éternel. Enfin, l'amour qui est un devoir échappe au désespoir, que Kierkegaard définit comme la maladie du non-chrétien, de celui qui n'a pas découvert l'éternité. La seconde éthique propose ainsi de faire de l'amour un devoir donnant à celui-ci l'assurance de l'éternel.

2. « Tu dois aimer “le prochain” » : lien existentiel entre deux « tu »

Le lecteur peut être surpris de découvrir le concept de « prochain » postérieurement à celui du « devoir ». En effet, si l'éthique concerne l'existence, si elle est encore la sphère publique, le prochain devrait être immédiatement rencontré. Pourtant, dans la formulation de l'éthique accomplie, c'est le « tu dois » que Kierkegaard place au premier plan ; pour quelles raisons ?

Pour commencer, il nous faut mettre en avant une définition du « prochain ». « *Næsten* » en danois, le prochain est construit à partir du radical « *næst* » qui signifie « proche ». Or, il ne faut pas confondre la proximité affective – j'aime cette personne qui appartient à mon cercle de proches – et la proximité spatiale, plus conforme à la description du « prochain » à laquelle se livre Kierkegaard. Le prochain est à la fois tous les hommes et le premier homme que je vois. Ainsi, le prochain n'est pas l'être que je choisis d'aimer, car la prédilection n'est pas la caractéristique de l'amour chrétien. Nous pouvons par exemple reprendre la métaphore utilisée par Kierkegaard de la longue route à travers le monde. Je peux suivre cette route pendant un nombre incalculable d'années sans jamais y rencontrer l'être que je choisirai d'aimer. En revanche, le prochain se trouve toujours sur mon chemin et je n'ai pas besoin de le chercher. De plus, je ne peux jamais me tromper sur le prochain, car tous les hommes sont le prochain, tandis que je suis moi-même le prochain.

Qu'est-ce alors que le prochain ? Nous pouvons finalement le comprendre comme un rapport d'égalité entre tous les individus. « Je » suis le prochain, « tu » es le prochain, « il » est le prochain, « nous » sommes les prochains ; et cela n'instaure aucune différence. Le prochain est à la fois cet individu particulier que je rencontre sur ma route, comme il peut être

n'importe quel être de mon espèce. Par ailleurs, c'est cette conception du prochain qui a attiré les critiques de grands lecteurs de Kierkegaard, notamment Adorno, lui dénonçant un caractère abstrait. Adorno s'appuie, en outre, sur la proposition suivante de Kierkegaard : « le prochain n'a même pas besoin d'exister⁹⁴ », qu'il appose comme la preuve d'une éthique sans contenu concret, où le prochain, concept pourtant fondamental, est en fin de compte réduit à un principe universel d'autrui.⁹⁵ Le prochain est-il alors seulement réel ? Telle est la question qu'Adorno soulève et que nous sommes en droit de nous poser.

Pour Kierkegaard, le prochain existe bel et bien, il est le redoublement du « moi ».⁹⁶ Nous serions alors tentés d'assimiler le prochain à l'*alter ego*, c'est-à-dire l'autre « je ». Pourtant, ce n'est pas l'objectif recherché par Kierkegaard ; la seconde éthique ne mentionne jamais le « je ». Tout au contraire, celui-ci est transformé en « tu », faisant du prochain, non pas un autre « je », mais plutôt, un autre « tu », marquant alors toute la différence entre l'amour qui est prédilection – l'amour pour un être choisi – et l'amour chrétien que nous portons au prochain, fait pour sa part de renonciation :

Mais le prochain n'en est pas moins l'intermédiaire caractéristique de la renonciation à soi ; il s'interpose entre le je et le je de l'amour égoïste de soi, mais aussi entre le je de l'amour humain et de l'amitié, et l'autre je, [l'*alter ego*].⁹⁷

Le concept du prochain vient ainsi entraver les élans du « je » qui veut toujours se mettre au premier plan. Le prochain apprend au « je » à renoncer à lui-même en s'interposant entre le « je » qui aime et le « je » objet de son amour. L'éthique accomplie formule un commandement qui ne s'adresse plus au « soi » comme « je », sujet à la première personne de l'éthique, mais comme « tu », c'est-à-dire comme prochain lui-même qui doit aimer l'autre. C'est pourtant toujours à « soi » que la parole est dédiée, mais le rapport subjectif est modifié. Si le « soi » est celui que je choisis en me répétant dans l'existence, le « soi » de la seconde éthique est aussi redoublement : « Ce redoublement [Fordoblelse] n'est pas à entendre comme une répétition à l'identique, mais comme une modification du rapport à soi. »⁹⁸

⁹⁴ Søren Kierkegaard, *OC XIV, op. cit.*, p. 20

⁹⁵ Theodor W. Adorno, « La doctrine kierkegaardienne de l'amour », *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, trad. par Eliane Escoubas, Paris, Payot & Rivages, 1995, p. 263.

⁹⁶ Søren Kierkegaard, *OC XIV, op. cit.*, p. 20.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 51

⁹⁸ Philippe Chevallier, « La “doctrine” kierkegaardienne de l'amour », *Recherches de sciences religieuses*, Paris, Centre Sèvres, Tome 89, 2001/1, p. 93.

Dans l'amour du prochain, je me découvre comme « autre tu », mais c'est toujours un rapport à soi qui est conservé. Le « soi » n'est jamais une entité brute que nous pourrions découvrir dans son unité. Il est plutôt une relation et c'est pour cette raison qu'il tend à s'exprimer. L'expression est l'instauration d'une double dimension de la subjectivité. C'est autant le « soi » en ce qu'il est intérieur, que le « soi » en ce qu'il est extérieur. Le « soi » est toujours un rapport entre son intériorité et sa manifestation. L'amour du prochain modifie simplement le rapport à soi comme conscience de l'existence d'un autre. Si la première éthique part de mon propre point de vue pour me faire aller à la rencontre du monde extérieur, la seconde me révèle comme étant également membre de ce monde. Au lieu de partir de soi-même et de se demander ensuite, « qui est le prochain ? », le principe de l'amour me fait comprendre que je suis aussi le prochain, que je suis aussi un « tu », identique à l'autre que moi. La meilleure illustration de la modification du rapport à soi est sans doute la reprise de la parabole du bon Samaritain par Kierkegaard. Celle-ci est racontée par Jésus à un professeur de la loi qui lui pose la question : « Et qui est mon prochain ? ». Ce dernier lui raconte l'histoire d'un pauvre malheureux qui croise le chemin de brigands malhonnêtes. Dépouillés par les malfrats, il se retrouve immobilisé sur la route. Trois personnes passent alors près de lui. Le premier, un prêtre, l'évite soigneusement. Le deuxième, un Lévite, en fait de même. Enfin, un Samaritain arrive et s'occupe de l'infortuné.⁹⁹ En connaissance de ce récit, Kierkegaard écrit :

Après avoir raconté la parabole du bon Samaritain, Christ dit en effet au pharisien : « Lequel de ces trois te paraît avoir été le prochain de celui qui était tombé entre les mains des brigands ? » (Luc 10, 36), et le pharisien répond correctement : « C'est celui qui a exercé la miséricorde envers lui » ; en d'autres termes : en reconnaissant ton devoir, tu découvres aisément qui est ton prochain. La réponse du pharisien est impliquée dans la question de Christ qui, par sa forme, l'oblige à répondre comme il le fait. Celui envers qui j'ai à exercer le devoir est le prochain, et quand je l'accomplis, je montre que je suis le prochain. Pour Christ, en effet, il ne s'agit pas de savoir qui est le prochain, mais de le devenir soi-même, de se montrer miséricordieux, à l'exemple du Samaritain qui, par sa conduite, prouva, non que le malheureux était son prochain, mais qu'il était lui-même le prochain de cet infortuné.¹⁰⁰

L'explication kierkegaardienne de la parabole du bon Samaritain vise à montrer que le prochain n'est pas seulement celui que je dois aider. Quand le professeur interroge Christ, il espère apprendre à reconnaître une personne dans la misère pour qui il pourrait témoigner de

⁹⁹ Luc 10, 25-37, *La Bible*, op. cit.

¹⁰⁰ Søren Kierkegaard, *OC XIV*, op. cit., p. 21.

l'amour qu'exige la loi. Or, lorsque Jésus lui demande son avis sur l'histoire qu'il vient de lui conter, il oriente sa question d'une autre manière. Il ne demande pas : « qui est le prochain dans cette histoire ? », auquel cas le professeur aurait pu répondre : « le malheureux qui est tombé entre les mains des brigands », mais bien « lequel des trois ? », sous-entendant que le prochain est l'un des trois personnages passant sur le chemin de l'infortuné. Le prochain est non seulement celui envers qui je dois exercer mon devoir, celui qui a besoin de mon aide, mais je suis aussi le prochain en accomplissant mon devoir. Si Jésus oriente ainsi la question posée, c'est pour insister sur l'importance, non pas de découvrir son prochain – car le prochain est le premier individu que je rencontre sur ma route et il est aisé de le trouver – mais d'être soi-même le prochain de l'autre.

Revenons alors à notre interrogation initiale : pour quelle raison Kierkegaard se permet-il d'envisager d'abord le devoir, avant même de traiter la question du prochain, dans une éthique de l'amour ? En réalité, la réponse vient de nous être donnée : « en reconnaissant ton devoir, tu découvres aisément qui est ton prochain. [...] Celui envers qui j'ai à exercer le devoir est le prochain, et quand je l'accomplis, je montre que je suis le prochain. » Il est primordial de reconnaître d'abord le devoir d'aimer, pour découvrir que le prochain est à la fois moi-même comme « tu », celui à qui est adressé le devoir, et « l'autre tu ». Ainsi, dans le « tu dois aimer le prochain », je me découvre sous un rapport nouveau. Ce n'est plus à partir de mon propre point de vue que je deviens « soi », mais à partir de celui du prochain, que je rencontre en connaissant mon devoir.

3. « “Tu” dois aimer le prochain » : la subjectivité éthique en question

Selon le cheminement suivi par Kierkegaard dans son analyse du commandement d'amour, c'est au « tu » qui initie la parole évangélique qu'est consacrée la dernière subdivision. Le lecteur s'attend alors à une analyse grammaticale de la présence du pronom sujet de la deuxième personne. Pourtant, Kierkegaard tarde à mentionner le « tu », et se met plutôt à discourir sur le rejet de la prédilection par l'amour chrétien. Nous laisse-t-il libre d'interpréter l'usage du « tu » par le commandement ?

a. « Tu » et « le prochain » sont égaux dans l'éternité

L'amour chrétien, qui a reçu la marque de l'éternité, pose tous les hommes à égalité devant Dieu. Par conséquent, la première remarque de Kierkegaard dans ce nouveau développement est la suivante : « Ainsi donc, va et observe le commandement ; pour aimer le prochain, laisse nos différences où nous recherchons nos pareils, laisse celle de la prédilection. »¹⁰¹ L'amour du prochain demande d'ignorer la différence. Il ne demande pas d'aimer un ami en particulier, ou un amant désiré, mais bien d'aimer le prochain, c'est-à-dire de voir autrui et de l'aimer du point de vue de l'éternité, qui a fait tous les hommes égaux. Cela implique d'aimer même son ennemi, car sans la différence posée par le regard de la prédilection propre à l'amour païen, l'ennemi est tout autant le prochain que l'ami. En quoi consiste cette égalité chez Kierkegaard ? S'agit-il d'aimer indifféremment tous les êtres de son espèce, d'une manière qui serait potentiellement abstraite, puisque ne marquant pas la spécificité individuelle ?

En effet, l'amour du prochain pourrait s'avérer n'être qu'un concept très vague, dans lequel il s'agirait d'aimer un ensemble de personnes, sans même les considérer dans leur singularité. Kierkegaard se défend de cette objection en affirmant que l'amour « embrasse tous les hommes en aimant chacun en particulier, mais aucun spécialement. »¹⁰² L'amour sait aimer universellement chaque être en particulier, sans marquer de différences entre eux, ce qui ne signifie pas pour autant être indifférent à l'amour qui leur est porté. Le commandement exige que l'individu s'élève au rang de l'universel, capable de se rapporter au particulier sans faire d'exceptions. En termes kierkegaardiens, nous pouvons définir l'universel comme l'ensemble des particuliers, compris sous la notion d'égalité. Qu'est-ce qui rend cela possible ? C'est bien pour Kierkegaard la marque de l'éternité, qu'il oppose à la temporalité, caractéristique de la vie sur Terre. L'équité parfaite ne peut jamais être obtenue dans le monde actuel. La tâche de rendre les individus égaux du point de vue temporel dépasse les limites du possible. L'effort à fournir pourrait durer aussi longtemps que nous puissions l'imaginer, il demeurerait toujours éloigné de son objectif :

En revanche, le christianisme, grâce au raccourci de l'éternité, est d'un coup au but : il laisse subsister toutes les différences, mais il enseigne l'égalité propre à l'éternité. Il enseigne que chacun doit *s'élever* au-dessus des différences terrestres. Notons bien son impartialité ; il ne dit pas que l'homme de peu doit s'élever, alors qu'il appartient peut-être au puissant de s'abaisser ;

¹⁰¹ Søren Kierkegaard, *OC XIV, op. cit.*, p. 58.

¹⁰² *Ibid.*, p. 63.

non, pareil propos ne serait pas impartial ; et l'égalité ainsi établie n'est pas celle du christianisme ; elle est selon le monde. [...] Le christianisme laisse subsister toutes les différences de la vie terrestre, mais le commandement d'aimer le prochain comporte justement cette égalité où l'on s'élève au-dessus de nos différences ici-bas.¹⁰³

Kierkegaard sépare alors le plan temporel propre à la vie terrestre du plan éternel que confère le christianisme. Ce dernier ne peut rien pour l'égalité terrestre, qui est impossible à établir. En effet, le point de vue des hommes est limité par les barrières du temps qui ne sont pas permanentes. Ainsi, c'est depuis une vision obstruée que nous tentons vainement d'ajuster les rapports entre les hommes. L'exemple de Kierkegaard, concernant l'élévation du plus pauvre et le rabaissement du plus noble, illustre parfaitement la vision que nous nous faisons de l'égalité. Il n'est pas rare, jusqu'aux sociétés les plus contemporaines, que le peuple réclame une équité basée sur un ajustement de ce type. Il faudrait, en somme, réduire les cotisations des foyers les plus modestes, et augmenter celles des plus aisés, afin d'obtenir un niveau de vie équivalent entre les citoyens. Le christianisme ne procède pas ainsi. Au lieu d'agir depuis la temporalité, il opère dans l'éternité qui élève immédiatement tous les individus sans exception, des plus pauvres aux plus riches. Seul le commandement d'aimer dispose d'une telle perfection. Lui seul peut élever tous les hommes au-dessus des différences.

De ce fait, cette égalité sur laquelle insiste Kierkegaard a pour but d'assimiler le « tu » au « prochain ». S'il fait d'abord cas du prochain dans la division précédente, c'est pour montrer ici que ce dernier est égal au « tu » devant Dieu, devant l'amour qui est éternel. Par conséquent, même si le « tu » ne semble pas être expressément étudié dans ces quelques pages, il en est bel et bien question. En effet, il ne faut pas omettre que « tu » est aussi le prochain, et que dans « tu dois aimer le prochain », le « tu » est le prochain de son prochain. L'amour qui exclut la prédilection et la différence devient simplement une autre manière de le dire.

b. « Tu », témoin d'un dialogue spécifique

Kierkegaard fait un usage original de l'expression : « l'amour est aveugle ». Cette manière pour l'amour chrétien de ne pas marquer les hommes de leurs différences est similaire au fait de ne pas voir, de rester paupières closes sur ce qui est visible dans le monde. En effet, si j'ouvre les yeux, je peux voir qu'une personne me plaît ou me déplaît, et je favorise alors l'instinct de prédilection propre à l'amour qui n'est pas chrétien. Le

¹⁰³ Søren Kierkegaard, *OC XIV, op. cit.*, p. 68.

commandement évangélique nous dispose au contraire à rester « aveugles » face aux différences. Si je ferme ainsi les yeux, quel sens me reste-t-il pour accueillir mon devoir d'aimer le prochain ? Kierkegaard nous répond :

Quand ainsi ton esprit n'est ni troublé ni distrait par la vue de l'objet de ton amour et par ce qui le distingue des autres, tu es alors tout oreilles aux termes du commandement et tu l'entends te dire, à toi seul, que « tu » dois aimer le prochain.¹⁰⁴

Quand l'amour est aveugle, il écoute. C'est dans ce passage que Kierkegaard mentionne explicitement le « tu », pour la première fois de cette subdivision qui lui est consacrée. Cet usage n'est pas pris au hasard puisqu'il fait alors du « tu » le témoin de la réception d'une parole, celle du commandement d'aimer. Que nous révèle alors le « tu » dans « tu dois aimer ton prochain » ? Il est l'indice d'une dualité. L'éthique n'est pas enfouie au sein de l'individu unique, mais elle réside dans un dialogue. Il y a une parole qui est énoncée pour un destinataire, au même titre que les méditations chrétiennes en forme de discours écrites par Kierkegaard. Le commandement suppose un rapport dialogique, mais de quelle nature ?

La question se doit d'être posée, car tout rapport dialogique implique que le destinataire réponde à l'appel qui lui est adressé. Or, le « tu » éveillé par la parole divine répond-il ? A aucun moment dans les *Œuvres de l'amour* nous ne sommes témoins d'une réponse audible de l'individu à celui qui lui commande d'aimer. L'adresse au « tu » est-elle alors le silence du « je » ? Parce qu'une voix s'élève et exige d'aimer, le « je » se retrouve-t-il dans l'impossibilité de répondre ?

En fin de compte, l'aspect dialogique de l'éthique est double, mais ce qui garantit le rapport entre les termes du dialogue dans ce double aspect est identique. Pour commencer, faisons cas de la relation la plus simple à approcher : celle entre « tu » et « le prochain ». En effet, qu'il y ait dialogue entre deux êtres affirmés comme égaux, cela nous semble évident. Ce dialogue est assuré par l'éthique, qui exige toujours communication, visibilité et expression. Ainsi, quand le commandement me dit « tu dois aimer le prochain », il me place, ainsi que mon prochain, au sein d'un même espace dans lequel je peux échanger avec lui. Je suis alors toujours dans le monde, et Kierkegaard ne manque pas de préciser : « jamais homme n'a vécu sans revêtir un aspect de la diversité terrestre. »¹⁰⁵ Bien que placé sous l'angle de l'éternité par l'amour, je demeure dans la sphère publique qui est aussi l'éthique et

¹⁰⁴ Søren Kierkegaard, *OC XIV, op. cit.*, p. 64.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 66.

c'est justement l'amour qui me met en relation avec le prochain. Comment puis-je néanmoins répondre au commandement divin ? Nous questionnons désormais le second rapport dialogique, d'une nature toute différente. En effet, si l'éthique est dialogue, quelle place occupe l'individu face à Dieu dans celui-ci ? En réalité, cette place est elle aussi garantie par l'amour. C'est en aimant que je me rapproche de Dieu. La réponse au commandement est donc plus immédiate que l'usage de la parole, et pour cause, il n'y a aucun mot du langage pour répondre au « tu dois aimer ». Nous pouvons alors comprendre la transformation de l'énoncé biblique par Kierkegaard, le passage du « tu aimeras » au « tu dois aimer », faisant résonner l'éthique comme une urgence. C'est dans l'immédiateté de l'action que je réponds au commandement. De ce fait, je ne parle pas, mais j'agis, je fais alors « œuvre d'amour ». Si Dieu s'adresse à moi et me demande d'aimer, je lui réponds simplement en lui montrant que j'aime, et « l'amour se reconnaît à ses fruits¹⁰⁶ », c'est-à-dire aux actes qui le rendent manifeste. « Tu dois aimer le prochain » est donc un dialogue très particulier, dans lequel l'éternité s'adresse à l'individu tandis que ce dernier répond en exécutant le commandement tel qu'il lui est énoncé.

c. *L'amour, lien existentiel entre « Tu » et le « prochain »*

C'est toujours ainsi l'amour qui garantit le rapport entre deux êtres. Il est le lien entre « tu » et son prochain, mais aussi entre « tu » et Dieu. Par conséquent, dans tout rapport où l'on aime, il y a toujours trois termes : l'amant, l'être aimé et l'amour.¹⁰⁷ Kierkegaard reprend cette clarification à Saint Augustin.¹⁰⁸ Or, Dieu étant amour, aimer le prochain revient à l'aider à aimer Dieu. Ainsi, Dieu assure l'amour qui lie « tu » et son prochain. Je découvre en premier lieu le prochain parce que j'aime Dieu, ce qui explique qu'il faille d'abord connaître son devoir d'aimer pour aller ensuite vers autrui : « quand tu vas dans la seule compagnie de Dieu et que tu le mets dans tout ce que tu comprends, tu découvres alors [...] le prochain. »¹⁰⁹

Nous sommes portés à qualifier l'amour de « lien existentiel », parce qu'il relie réciproquement « tu » à Dieu, le prochain à Dieu, et « tu » au prochain et qu'il vient alors se poser comme l'élément fondamental de l'éthique. Élément de l'éthique exclusivement ? En

¹⁰⁶ Søren Kierkegaard, *OC XIV, op. cit.*, p. 10.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 111.

¹⁰⁸ L'indication est donnée par André Clair, « Existence et amour. Regards sur *Les Œuvres de l'amour* », Flemming Fleinert-Jensen et Jacques Message (dir.), *Kierkegaard. L'œuvre de l'accomplissement*, Paris, Classique Garnier, 2017, p. 286.

¹⁰⁹ Søren Kierkegaard, *OC XIV, op. cit.*, p. 72.

réalité, et André Clair le remarque également dans *Existence et éthique*, l'amour est l'élément persistant des trois stades existentiels :

La vie d'un homme est un chemin vers soi-même. Or l'élément qui unifie ce chemin, c'est l'amour. La philosophie de l'existence est philosophie de l'amour. L'amour est l'objet mais d'abord le sujet de l'existence. L'existence est amour, elle part de l'amour, elle va vers l'amour, elle est mue par l'amour ; l'amour est peut-être le seul élément commun à tous les stades.¹¹⁰

L'amour est avant tout une passion, qui éprend la vie d'un homme. Par ailleurs, nous avons déjà entrevu la passion pour l'existence, chère à l'éthicien Wilhelm. Cette passion pour son propre devenir-sujet est déjà l'amour. En outre, l'amour rythme le stade esthétique, bien qu'il soit fugace et voué au désespoir, il se concrétise par le mariage dans le stade éthique et devient un amour universel dans l'éthique chrétienne. Ainsi, l'amour est à chaque tournant du « chemin vers soi-même ». Ce chemin, c'est la tâche existentielle, celle de devenir soi. Par conséquent, si l'amour accomplit cette tâche, il accomplit à la fois l'éthique et l'existence puisque d'une part, « l'amour est l'accomplissement de la loi¹¹¹ » – quand Dieu s'incarne en Christ qui se sacrifie par amour pour les hommes, la loi de l'Ancien Testament devient effective, elle est accomplie dans le christianisme – et d'autre part, je m'accomplis en rencontrant mon prochain que j'aime comme moi-même.

Nous remarquons néanmoins un point d'obscurité dans ce double accomplissement. Est-il si évident que je puisse m'accomplir moi-même parce que je découvre le prochain à aimer ? En effet, aimer le prochain c'est aussi renoncer à soi-même. Est-il possible que de la renonciation à soi découle l'accomplissement de l'individu ?

B. ETHIQUE ACCOMPLIE ET DISPARITION DU « JE »

Aimer son prochain, c'est renoncer à l'amour égoïste de soi. Comment cela se manifeste-il dans le discours de l'éthique accomplie ? *L'Alternative* fait de l'éthique la sphère de l'affirmation du « je » qui se révèle au monde. Les *Œuvres de l'amour* montrent une éthique où l'individu semble plus discret, effacé derrière le commandement qui s'adresse à lui. L'indice grammatical le plus éloquent est sans doute la disparition du pronom personnel sujet, « je ». Dans l'éthique accomplie, je ne suis plus « je » qui se choisit, mais « tu » à qui

¹¹⁰ André Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 87.

¹¹¹ Søren Kierkegaard, *OC XIV, op. cit.*, p. 84.

l'on me dit « tu dois aimer ton prochain ». Or – cette question fera l'objet des développements suivants – comment expliquer que l'éthique accomplie soit cause d'une disparition totale du « je » ? Si l'éthique doit être l'accomplissement du « devenir soi », pourquoi le « soi » n'est plus « je » ?

1. Une éthique existentielle sans sujet ?

En voyant ainsi disparaître le « je » de l'éthique, nous sommes en droit de nous demander si Kierkegaard ne serait pas l'auteur d'une philosophie sans sujet, dans laquelle tout « soi » auto-fondateur serait réduit au néant. En effet, si Descartes fait du *cogito ergo sum* – « je pense donc je suis » – la première certitude philosophique, ou si même Kant, dans la formalisation de l'impératif catégorique – « tu dois » – montre en réalité un « je déguisé », auteur de son propre principe d'action, c'est que ces auteurs font tourner toute perspective philosophique autour d'un individu-sujet fortifié qui s'érige comme principe.

Voici qu'à l'inverse, Kierkegaard, penseur de l'existence, révèle un sujet faillible, dont le pronom qui le détermine finit même par disparaître dans l'éthique accomplie. André Clair formule le problème ainsi :

[...] La seconde éthique, fondant l'action sur le rapport à la loi d'un autre, opère un renversement de l'éthique de l'immanence, de telle sorte que le principe soit en un autre que l'homme, en Dieu. Comment cette éthique, que l'on dira peut-être éthique de l'hétéronomie, est-elle l'éthique de l'accomplissement de l'homme ?¹¹²

Comment expliquer en effet la construction d'une éthique existentielle où l'individu doit s'accomplir, sur la base d'un « je » en faillite ? Kierkegaard fait-il disparaître le sujet de l'éthique ? Une réponse positive ne peut nous satisfaire, puisque l'éthique kierkegaardienne est amorcée par l'énoncé d'une tâche que la seconde éthique ne supprime pas : devenir soi. Dès lors, il n'est pas envisageable de devenir soi-même en renonçant à la subjectivité éthique. Clair poursuit en affirmant qu'il y a toujours un sujet demeurant dans l'éthique, mais un sujet précaire, qui ne peut pas être réhabilité sans le soutien d'un autre que soi, cet autre étant le fondateur de l'éthique, l'auteur du commandement :

¹¹² André Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, op. cit., p. 99.

Si donc l'éthique existentielle est une éthique de la subjectivité, ce n'est pas au sens où le sujet serait autofondateur, étant un sujet duel, divisé, et plus exactement un sujet faillible ou peccable, toujours sur le point d'être en faute. Ce que le sujet découvre en soi n'est pas une loi mais la division et le conflit, et ce conflit où aucun des éléments ne peut être principe est la manifestation d'une déficience originelle.¹¹³

Ce conflit que mentionne André Clair est celui de la dualité humaine. L'homme est toujours synthèse d'éléments contradictoires. Il est âme tout comme il est corps, il appartient à la dimension temporelle tout en se choisissant éternellement, il est un être fini au devenir infini et de fait, il est toujours le lieu d'une affirmation et d'une négation simultanées. Nous retrouvons la marque d'une dialectique, où l'individu serait la synthèse d'un développement progressif. Or, cette synthèse n'est pas historique. La dialectique entre affirmation et négation qui prend place dans l'individu n'est pas un processus chronologique, elle est immédiate. L'homme est âme en même temps que corps, fini en même temps qu'infini, et c'est dans cette contradiction qu'il se découvre. Par conséquent, un « je pense donc je suis » serait inconcevable pour Kierkegaard. Qu'un « je » puisse être principe éthique ou épistémique est une illusion, car l'individu n'est jamais ce qu'il est, c'est-à-dire unité indivisible. Tout au contraire, il s'agit de penser l'unité comme ce qu'il y a de plus contradictoire. Être individu, c'est rencontrer en soi la division et le conflit, c'est être la négation de soi-même à chaque instant. Le « soi » ne peut alors jamais être au fondement, n'étant pas fondé par lui-même. Or, si nous parlons du « soi », c'est qu'il y a bien une subjectivité éthique chez Kierkegaard, mais celle-ci est toujours en faillite. Par ailleurs, c'est comme telle qu'elle se découvre.

La disparition du « je » n'est donc pas l'annihilation de la subjectivité, mais la révélation d'une subjectivité niée par elle-même, qui doit être reprise par un autre. Le sujet demeure présent, mais seulement comme désigné. C'est pourquoi nous ne dirons pas que le « je » est supprimé, mais remplacé par le « tu » dans la formulation de l'éthique accomplie.

2. « Tu » : un « je » à la deuxième personne

Selon nous, le passage du « je » au « tu » ne devrait pas être interprété comme la disparition de la subjectivité éthique, mais plutôt comme la démonstration que cette subjectivité est en faillite. « Tu » est, au même titre que « je », un pronom sujet. Ce qui

¹¹³ André Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, op. cit., p. 99.

instaure la différence entre ces deux pronoms réside dans leur position. Pour parler de moi-même, j'utilise le pronom à la première personne. Je me positionne ainsi au premier plan. Si l'on parle de moi, ma position est différente, je deviens sujet à la deuxième personne. Je ne suis pas celui qui parle, mais celui qui est désigné par une parole. Pourtant, le sujet reste identique, il s'agit toujours de moi. La distinction réside ainsi dans le fait que, d'un côté, je suis à l'origine de l'instauration de ma subjectivité – c'est le « je » qui se choisit de la première éthique – et de l'autre, je suis désigné par une tierce personne qui révèle ma propre subjectivité, parce que j'en suis moi-même incapable : c'est le « tu » de la seconde éthique.

Cependant, cette remarque entre en contradiction avec deux points fondamentaux que nous avons soulevés. Premièrement, la seconde éthique est une éthique accomplie. Deuxièmement, une éthique accomplie est la condition du devenir-sujet, c'est-à-dire d'une existence accomplie elle aussi. Or, et nous ne nous opposons pas en ce sens au problème posé par André Clair, comment expliquer que l'éthique accomplie soit celle où le sujet est à la deuxième personne, désigné par un autre ? Pour répondre, il nous faudra prendre plusieurs clés en main et ouvrir avec elles les portes de la pensée existentialiste de Kierkegaard. En premier lieu, il s'agira de creuser un peu plus le problème posé, afin de cerner ensuite ses enjeux.

Par conséquent, que signifie pour le sujet de l'éthique d'être posé à la deuxième personne ? Le statut du « je » est d'être premier, c'est pourquoi il est d'ailleurs le premier pronom sujet. De ce fait, le « tu » est second, d'une part au sens grammatical du terme – il est le pronom de la deuxième personne – mais d'autre part, en un sens plus profond. Le « tu » est toujours un « je » déplacé au second plan. Quand l'éthique dit « tu », c'est elle qui parle ; le sujet est alors destitué de la première place. Vincent Delecroix explique notamment l'importance de la formulation grammaticale de la seconde éthique qui met volontairement le « tu » à la place du « je » :

Ce qui est nécessaire, c'est moins la loi que la grammaire impérative du *commandement*, destituant le je-ego : il dit *tu* (« Tu dois »). Certes, l'ego n'est pas destitué en étant « mis à l'accusatif », mais, comme le montrent les *Œuvres de l'amour*, en ce que le commandement met le tu à la place du je [...].¹¹⁴

¹¹⁴ Vincent Delecroix, « Kierkegaard et la destitution de l'ego », *Revue de théologie et de philosophie*, op. cit., p. 264.

Que l'*ego* ne soit pas mis à l'accusatif, cela ne manque pas de nous rappeler l'esthéticien à qui Wilhelm s'adresse dans ses lettres. Celui-ci n'est jamais un « je », ni même un « tu », mais plutôt un « toi », qui n'accède pas à la position de sujet. Dans l'éthique de l'amour, l'individu conserve une telle position, en subissant toutefois un déplacement, parce qu'en découvrant sa faille, il lui est impossible de se fonder lui-même. Cette formulation grammaticale semble soigneusement étudiée. Il nous paraît qu'une éthique existentielle accomplie qui dit « tu » soit un choix volontaire de Kierkegaard. Il fait dire quelque chose à ses *Œuvres de l'amour* sur les conditions d'émergence de la subjectivité.

Cependant, nous aurions pu imaginer que l'éthique de l'amour résoudrait l'impasse sur laquelle s'achevait la première éthique. En effet, l'être advenu à soi s'aperçoit qu'il est tiraillé entre l'exigence éthique et la peccabilité de sa nature. Il ne peut jamais répondre à la tâche qui lui est assignée. Ainsi, une éthique seconde aurait pu réhabiliter le sujet, en affirmant un « je » absout du péché et du désespoir. Pourtant, à la lumière de l'observation purement grammaticale, le passage du « je » au « tu », il semblerait plutôt que la seconde éthique n'intervienne que pour confirmer l'échec du « soi » en le révélant dans son propre discours. L'éthique s'accomplit alors que l'être individuel doit renoncer à son propre *ego*.

3. Construction du « soi » : de l'enfance à la maturité

Ce passage du « je » au « tu » est identifié dans les *Œuvres de l'amour* de manière très précise. Par ailleurs, c'est en cela que nous pouvons considérer une telle tournure grammaticale comme volontaire de la part de Kierkegaard. En effet, celui-ci écrit, à la fin de la division consacrée au « tu » :

Le propre de l'enfance est de dire : *moi veut ; moi – moi ;* le propre de la jeunesse est d'affirmer : *je – et je – et encore je ;* le propre de l'âge mûr et la consécration de l'éternel, c'est de vouloir comprendre que ce je ne signifie rien s'il ne devient le tu à qui l'éternité s'adresse sans cesse et dit : « Tu » *dois, tu dois, tu dois.*¹¹⁵

Nous avons notamment remarqué que pour un chapitre sur le « tu », Kierkegaard ne mentionnait celui-ci que peu. C'est réellement dans ce dernier passage que les observations qui ont été faites prennent sens. Nous identifions aisément trois moments dans la vie d'un

¹¹⁵ Søren Kierkegaard, *OC XIV, op. cit.*, p. 83.

individu. En lecteur kierkegaardien, nous associons ces moments aux stades de l'existence. Ainsi, l'enfance correspondrait à l'esthétique, la jeunesse à l'éthique, et l'âge mûr à l'éthique de l'amour ou au religieux. Entre les deux premiers stades et le dernier, il y a une rupture qui est « la consécration de l'éternel ». L'être atteint l'éternité et celle-ci est sa maturité. Par conséquent, le « devenir soi » semble se résoudre dans l'éternel et dans l'éthique de l'amour, là où le « je » n'est plus ; là où il devient « tu ».

Faisons cas des pronoms utilisés dans ce passage. Nous avons tout d'abord le « moi », puis le « je » et enfin le « tu ». La première remarque que nous pouvons apporter est la différence de forme entre les pronoms personnels. D'un côté, nous avons deux pronoms sujets – « je » et « tu » – qui s'opposent au complément d'objet « moi ». De l'autre, il y a également opposition entre deux pronoms de la première personne – « moi » et « je » – et celui de la deuxième personne, « tu ». Tout se passe comme si le stade esthétique était le lieu d'un individu autocentré qui n'accède pourtant pas à la position de sujet, restant à l'accusatif. Le « moi » esthétique est celui qui ne tourne qu'autour de lui-même, sans jamais vouloir s'engager dans l'existence. Ensuite, le « je » est univoque. C'est l'individu qui s'affirme comme sujet de l'éthique et se croit autonome. Pour finir, le « tu » appartient au religieux. Il sort de la temporalité et prend conscience qu'il n'est pas seul et même, qu'il n'est pas à l'initiative de lui-même. Il se sait appartenir à un ordre infiniment plus grand, duquel découle son existence.

En outre, les pronoms personnels ne sont pas le seul objet d'intérêt du texte. Notons la manière avec laquelle Kierkegaard oppose les verbes « vouloir » et « devoir », appartenant respectivement à l'esthétique et au religieux, tandis que l'éthique est curieusement le seul stade où le sujet n'est sujet de rien. De ce fait, l'individu évolue dans l'existence en comprenant que vouloir est vain et que le seul accomplissement possible est dans le devoir. Entre les deux, il veut s'affirmer mais ne peut se donner de contenu. Être sujet est un fait, mais il s'agit toujours d'être sujet de quelque chose. L'individu s'aperçoit que le « je » qu'il tente d'exprimer, de l'esthétique à l'éthique, est en réalité inutile. Le « je » n'a de signification que s'il est désigné par l'éternité, parce qu'il est toujours en faillite dès qu'il tente de se poser lui-même. Par conséquent, comme le fait remarquer Vincent Delecroix, « le

tu est *condition* du je. »¹¹⁶ Ce serait uniquement par le « tu » que le « je » pourrait être exprimé. Alors, Kierkegaard conclut :

Le propre du jeune homme est de se croire le seul *je* dans le monde ; le propre de l'adulte est d'entendre ce *tu* en se l'appliquant, quand bien même il ne serait adressé à nul autre. Tu dois, *tu* dois aimer le prochain. Oh ! mon cher auditeur, ce n'est pas à *toi* que *je* parle, mais à moi, à qui l'éternité déclare : *tu* dois.¹¹⁷

Comment l'existence parvient-elle à maturité ? C'est lorsque que l'individu ne se croit plus seul. Il intègre alors les catégories de l'éternité, il ne s'observe plus comme « je », qu'il sait être faillible et destitué, mais comme prochain. Le « je » est alors le « tu » et c'est seulement par la marque de la deuxième personne qu'il intègre l'altérité. Justement, c'est parce qu'il devient deuxième personne qu'il peut comprendre qu'il n'est pas seul. Ainsi, le solipsisme ne conduit jamais à l'affirmation de soi. En effet, comment être sûr que j'existe si je suis le seul à pouvoir le dire ? En revanche, dès lors que Dieu me dit « tu », le « je » devient possible car j'obtiens la confirmation de mon existence, comprise comme exigence. Si l'éternité me dit « tu », je sais que « je » dois. Le « tu » est donc bien condition du « je ».

Nous sommes alors disposés à comprendre pourquoi l'éthique accomplie fait disparaître le « je » du discours. Le sujet se reconnaît comme tel en étant désigné. Notre interrogation reste néanmoins d'actualité. Si le « je » est conditionné par le « tu », reste-t-il une place pour l'expression de soi par un « je » ? Afin d'entrevoir une solution, nous allons questionner les membres actifs du discours évangélique. Qui parle et qui écoute ? Quelles positions occupent les différents acteurs du dialogue dans une éthique de l'amour du prochain ?

C. AUTORITE ET RECEPTION DE L'ETHIQUE DE L'AMOUR

Il nous semble que si le « je » n'est pas à l'initiative de l'éthique, puisqu'il est désigné à la deuxième personne par un commandement qui s'adresse à lui, l'auteur de l'éthique soit une tierce personne qui entame un dialogue avec son récepteur, ramenant toujours l'éthique sur le plan relationnel. Ici, l'éthique n'est pas seulement le monde visible, elle est aussi ce qui doit pouvoir se dire.

¹¹⁶ Vincent Delecroix, « Kierkegaard et la destitution de l'ego », *Revue de théologie et de philosophie*, op. cit., p. 264.

¹¹⁷ Søren Kierkegaard, *OC XIV*, op. cit., p. 83.

1. Qui peut dire « tu dois aimer » ?

En ce qui concerne la parole éthique, notre premier point est porté vers l'autorité du commandement. Si la question serait d'abord « qui dit l'éthique ? », elle s'oriente plutôt vers la possibilité. Nous demandons : « qui *peut* dire l'éthique ? ». Kierkegaard pose cette question dans les *Œuvres de l'amour* lorsqu'il met en exergue l'apparente contradiction du commandement. « Tu dois aimer » est une parole insensée pour l'homme parce qu'elle contraint l'individu à éprouver ce qu'il y a de plus spontané : le sentiment d'amour. Ainsi, Kierkegaard précise qu'elle ne peut pas être une parole humaine, ce qui explique par ailleurs que le « je » de l'individu ne puisse pas être autonome. Je ne peux pas me donner à moi-même la loi d'aimer :

Quel courage il faut pour dire une première fois : « Tu *dois* aimer », ou plutôt, quelle divine autorité pour bouleverser par ce mot toutes les idées de l'homme naturel ! Car au point où le langage humain s'arrête, où le courage défaille, à cette limite surgit la révélation en sa divine origine, et elle proclame une chose facile à comprendre en sa profondeur ou dans sa comparaison avec les choses humaines, sans avoir pourtant surgi du cœur de l'homme.¹¹⁸

La question est bien « qui peut dire ? » parce que « tu dois aimer » n'est pas naturel. Il faut du courage pour prononcer ces mots. Or, celui-ci ne suffit pas, car il est humain et peut, tout comme le « soi », se découvrir dans sa faiblesse. Pour que l'amour soit un devoir, il faut qu'il soit garanti par une instance éternelle, qui est divine. Ainsi, pour Kierkegaard, seul Dieu dispose de l'autorité nécessaire à une telle injonction. Il parle alors d'autorité divine, traduit du danois « *guddommelig Myndighed*. »¹¹⁹ Nous prenons le terme « autorité » au sens étymologique le plus strict : être l'auteur de, c'est-à-dire être à l'initiative de. En un second sens, l'autorité est également ce qui pousse à agir, ce qui donne la règle. Encore une fois, seul Dieu peut commander à l'homme « tu dois aimer », car si un autre individu se tournait vers nous pour nous ordonner d'aimer, notre réaction serait celle de la mécompréhension.

Pourtant cette difficulté à comprendre le « tu dois aimer » n'est pas interne au commandement. Si un être fini me demande d'aimer, je ne comprends pas parce que, comme le remarque Alain Cugnot, « l'amour ne se commande pas. »¹²⁰ Mais si Dieu me le demande, alors je suis à même de le comprendre, car il dispose de cette autorité. Seul Dieu peut

¹¹⁸ Søren Kierkegaard, *OC XIV, op. cit.*, p. 23.

¹¹⁹ Id., *Samlede Værker. Bind 12. Kjerlighedens Gjerninger*, København, Gyldendal, 1963, p. 30.

¹²⁰ Alain Cugnot, « Kierkegaard, les paradoxes de l'amour », *Études* 2012/6 (Tome 416), p. 775.

prononcer une parole qui bouleverse les notions que l'être fini construit. Ainsi, l'amour n'est pour moi qu'un sentiment sélectif que je porte à des personnes qui me sont chères. Devoir aimer le prochain n'existe pas dans le monde terrestre. La révélation divine est nécessaire pour que le discours « tu dois aimer » soit possible, pour qu'il puisse signifier quelque chose.

Par conséquent, l'origine divine de la seconde éthique est évidente, ce qui la différencie de la première. Si l'éthique de l'immanence, où le « soi » s'exprime dans le monde, peut se passer de toute intervention extérieure (en cela elle est similaire à la morale kantienne que l'homme rencontre en lui-même, ce qui explique que le prochain ne soit jamais à aimer chez Kant, mais seulement à respecter, parce qu'il est porteur lui aussi de la loi morale), l'éthique de l'amour, quant à elle, ne part pas de l'homme. Elle est initiée par Dieu qui la place ensuite dans le cœur de chacun. La seconde éthique est donc un échange tout différent, celui entre une autorité infinie et un être fini, qui participe alors de l'infini. En outre, elle est profondément chrétienne, car certes, le christianisme n'a pas apporté l'amour – le paganisme le connaissait déjà sous sa forme sélective – mais il est le seul à avoir fait de l'amour un devoir.

2. De l'éthique à sa communication

L'éthique est d'origine divine. Pourtant, il faut bien qu'elle soit communiquée aux hommes car une éthique muette serait ineffective, et en cela, ne serait plus éthique. Nous posons alors la question de la réception de l'éthique. Comment, en tant qu'individu fini, puis-je entendre une parole qui est uniquement divine ? L'éthique doit toujours pouvoir être dicible, sinon elle n'est jamais réelle. Elle doit pouvoir être comprise, sinon, elle n'est pas applicable. Pourtant, elle est une parole absolue et éternelle, qui dépasse le monde sensible.

a. Peut-on dire l'éthique dans une proposition ?

Poser l'éthique dans la problématique de sa communication, c'est demander si une proposition éthique est possible. Pour Wittgenstein par exemple, une proposition se rapporte aux faits du monde, elle est soit vraie, soit fausse. Or, en comparant différentes expressions, Wittgenstein remarque dans la *Conférence sur l'éthique*, que certaines ne sont que des descriptions de faits, tandis que d'autres portent un jugement de valeur. Il distingue alors les termes qui ont un sens relatif – c'est le cas du mot « bon », dans « un bon pianiste » ou « une bonne chaise », l'objet désigné n'est bon que parce qu'il répond à une certaine finalité,

comprise dans la description de l'objet – et ceux qui ont un sens absolu. Il place les jugements éthiques dans la seconde catégorie. Ce sont des jugements non exprimables dans une proposition de faits. En effet, toutes les propositions qui portent sur des faits sont équivalentes en termes de valeur. Elles ne comportent rien de plus les unes que les autres. En revanche, un jugement de valeur est plus important, plus signifiant et en cela, est extérieur au monde des faits. La conclusion sur laquelle se pose Wittgenstein est que l'on ne peut pas dire l'éthique : « It seems to me obvious that nothing we could ever think or say should be *the thing* ». ¹²¹ Pourtant, il y a bien une tendance dans la nature humaine à vouloir s'exprimer sur ce qui dépasse les limites du langage. Pour Wittgenstein, la tentative de dire l'éthique en est la révélation. Nous voulons atteindre l'absolu et dire l'indicible.

Là où Wittgenstein se rapproche de Kierkegaard, dont il est le lecteur, c'est qu'ils s'interrogent tous deux sur la possibilité d'expression d'un absolu. Curieusement, il est possible chez Kierkegaard de rencontrer une parole éthique, mais celle-ci est précisément d'origine divine, c'est-à-dire elle-même absolue. Dans quel langage pouvons-nous exprimer l'absolu ? La réponse de Wittgenstein concerne aussi Kierkegaard. L'absolu ne s'exprime pas dans une proposition factuelle. Peut-il se manifester autrement ?

b. Peut-on témoigner de l'éthique pour en faire un récit ?

Si l'éthique doit se résoudre à l'incommunicable, nous sommes face à un problème fondamental. D'une part, l'éthique véritable n'a pour initiateur que l'être divin. D'autre part, seul le chrétien authentique peut lui donner sens. L'éthique devient-elle exclusive ? Sommes-nous dans un rapport d'absolu à absolu auquel l'individu ne peut même pas prendre part ?

Cela n'est pas l'objectif de Kierkegaard car si l'amour se reconnaît à ses fruits, s'il y a des œuvres de l'amour, c'est que l'éthique est réalisable. Dès lors, il y a un discours éthique, un absolu exprimable, non par un énoncé de faits mais par un récit qui témoigne de la vie de l'éthique. A y regarder de plus près, ce témoignage prend deux formes et concerne ainsi l'éthique toute entière. Nous avons effectivement rencontré deux témoins. Le premier, Wilhelm, nous a présenté l'éthique dans ses différentes figures, à travers un récit de vie. Il avoue lui-même la fonction de ses écrits à la fin de *L'Alternative* : « Je ne suis qu'un témoin, et c'est à ce titre seulement qu'à mes yeux cette lettre a une certaine autorité ; car le

¹²¹ Ludwig Wittgenstein, *Conférence sur l'éthique*, trad. par Elisabeth Rigal, Mauvezin, T.E.R., 2001, p. 13. Traduction française : « Il me semble en effet évident que rien de ce que nous pouvons jamais penser ou dire ne pourrait être l'Éthique *même*. » Nous remarquons par ailleurs que dans le texte original de la conférence, le terme « Ethics » n'est justement pas mentionné.

témoignage de celui qui parle par expérience a toujours de l'autorité. »¹²² Il se désigne comme simple témoin disposant d'une certaine autorité qui n'est pas celle de l'éthique elle-même. Cette remarque d'humilité est présente dans la forme négative de sa prose : « je ne suis que ». Le témoin n'est donc pas celui à qui revient la fondation de l'éthique, mais il occupe le rôle du révélateur. Le témoin montre l'absolu à travers le récit.

Notre second témoin n'est autre que Kierkegaard dans les *Œuvres de l'amour*. Son récit n'est pas autobiographique, mais il vise à présenter l'éthique, en insistant sur sa manifestation la plus évidente : les œuvres de l'amour. Ce n'est pas un hasard si l'ouvrage se termine par un chapitre consacré à « L'œuvre de l'amour qui consiste à faire l'éloge de l'amour ». Il est à nouveau question de révéler l'éthique en renonçant à soi pour se détacher de tout ce qui n'est pas l'amour. Faire l'éloge de l'amour ne consiste pas en de grands discours mais en actes. Ainsi, Kierkegaard s'appuie sur le dicton : « L'art n'est pas de dire, mais de faire ».¹²³ La renonciation à soi est primordiale, car si je fais moi-même l'éloge de l'amour, alors même qu'il est absolu et divin, je vais, en tant qu'être fini, dénaturer l'amour. Se faire témoin de l'éthique de l'amour, c'est donc renoncer à soi pour laisser Dieu parler en moi. C'est ainsi que Kierkegaard est écrivain, un écrivain au service de la foi.

Par conséquent, la communication éthique semble toujours devoir passer par une forme narrative. Je peux montrer l'éthique à travers un récit de soi, mais je peux également révéler la véritable éthique dans la renonciation, et me faire témoin de la parole divine. Nous pouvons néanmoins nous interroger sur la présence du témoin. A quel point s'efface-t-il devant l'éthique ? Demeurant un « je » qui écrit pour dire l'éthique, il renonce toutefois à lui-même.

3. Le « je » de l'éthique : entre présence et distance

L'éthique, qui se manifeste avant tout comme parole est comme telle communicable. Si un énoncé de faits ne peut pas décrire l'expérience absolue que constitue l'éthique, elle s'offre à nous à travers le récit de ses témoins. Or, nous avons observé que la seconde éthique modifiait sa formulation. Elle s'adresse à l'individu qui n'est plus « je », mais « tu ». Pourtant, les témoins de l'éthique écrivent à la première personne. Quel est alors le statut du « je » dont

¹²² Søren Kierkegaard, *OC IV*, op. cit., p. 289.

¹²³ Id., *OC XIV*, op. cit., p. 332.

le rôle semble être de montrer l'éthique ? Est-il un « je » actif, ou un « je » qui se distance de lui-même dans l'écriture ?

Reprenons les exemples utilisés plus haut : le « je » de Wilhelm, et le « je » de Kierkegaard. Manifestement, ils ne peuvent pas être le même « je », parce que leur témoignage n'est pas identique. De plus, Wilhelm étant un pseudonyme, Kierkegaard ne vise pas le même objectif en écrivant tantôt sous un autre nom, tantôt, de sa main propre. Comment identifier ce qui différencie les deux « je » appartenant aux deux éthiques ? Pourquoi ne sont-ils pas les mêmes ? Afin d'éclaircir ce point, nous empruntons à André Clair la distinction effectuée dans *Existence et éthique* :

Toute l'œuvre est à comprendre en fonction de cette pensée, selon une corrélation entre le je poétique et le je personnel. Si, par exigence d'analyse, Kierkegaard insiste sur la différence entre le discours indirect des pseudonymes et le discours existentiel d'un je affirmateur de soi, marquant ainsi la différence entre une subjectivité fictive (non existante, donc désubjectivée) et la subjectivité réelle d'un je personnel, il y a pourtant aussi une corrélation ou une circularité entre ces deux subjectivités [...].¹²⁴

Les deux « je » identifiés par André Clair correspondent d'un côté au « je » des pseudonymes, c'est le « je » de Wilhelm par exemple, et de l'autre, au « je » autonome de Kierkegaard, comme dans les *Œuvres de l'amour*. Le premier « je » est celui d'un discours indirect. C'est aux leçons sur *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* qu'il faut se référer, distinguant une communication directe, où l'on s'adresse immédiatement à l'auditoire, d'une communication indirecte, son contraire. La forme la plus vraie de communication est la communication directe, c'est la seule qui puisse être éthico-religieuse. D'ailleurs, Kierkegaard stipule :

L'un des malheurs du monde moderne tient justement à ce qu'il a supprimé le 'Je', le Je personnel ; aussi bien la communication éthico-religieuse proprement dite est-elle comme éclip­sée.¹²⁵

Par conséquent, le « je » véritable est celui qui parle directement d'éthique, et non celui qui met en scène sa propre expérience pour montrer l'éthique. En effet, la transmission de la vérité ne peut se faire que de « je » à « je ». Doit-on en conclure que le discours de Wilhelm est rendu obsolète ? Justement, Kierkegaard justifie l'usage des pseudonymes :

¹²⁴ André Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, op. cit., p. 17-18.

¹²⁵ Søren Kierkegaard, OC XIV, *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, op. cit., p. 375.

Et je me fais un mérite d'avoir en introduisant des personnalités fictives (mes pseudonymes) qui disent « Je » au milieu de la vie réelle contribué dans la mesure du possible à habituer mes contemporains à réentendre parler un Je, un Je personnel [...]. Une personnalité poétique est toujours mieux acceptée par un monde déshabitué à entendre parler un Je. Et sans doute n'irai-je jamais plus loin. Je ne m'enhardirai sans doute jamais à user directement de mon propre Je. Mais il est une chose dont je suis sûr : le temps viendra où, dans le monde, s'élèvera un Je qui dira tout bonnement « Je » et parlera à la première personne. Aussi bien sera-t-il le premier à communiquer vraiment la vérité éthique et éthico-religieuse au sens le plus strict.¹²⁶

Ainsi, les pseudonymes ont une fonction bien précise. Le « je » poétique est un véritable « je », mis en scène stratégiquement, parce que le monde contemporain de Kierkegaard ne communique plus de « je » à « je ». Wilhelm écrit « je » pour que le lecteur ait la sensation d'observer l'expression d'un « je » réel. La fiction a donc pour fonction de présenter la vérité et de l'introduire au regard du monde. La première éthique est exprimée par un « je » poétique, pour que son destinataire puisse s'habituer à son immersion existentielle. La seconde s'accomplit, c'est donc le « je » réel qui en parle. Pourtant, Kierkegaard reste à distance. Il avoue préférer user d'une première personne fictive, tandis qu'il espère voir un jour un véritable « je » communiquer directement l'éthique. Quelles interprétations nous offre ce passage ? Il est possible que Kierkegaard se décide à ne pas assumer sa prise de position réelle dans les *Œuvres de l'amour* qu'il rédige la même année que ses leçons sur la communication. Ainsi, il est conscient d'utiliser un « je » réel mais il souhaite présenter ses cours sans l'affirmer, pour que le « je » reste poétique et soit mieux accepté par son auditoire. Il est néanmoins possible que Kierkegaard pense sincèrement ne pas avoir encore réussi à réintroduire un « je » réel, capable d'exprimer l'éthique au sein de l'existence. Selon cette hypothèse, nous serions amenés à confirmer la position que tiendra plus tard Wittgenstein : dire l'éthique dépasse les limites du langage. L'individu qui dit « je » est encore loin de pouvoir parler véritablement d'éthique.

De ce fait, les leçons sur la communication éthique et éthico-religieuse ne sont pas achevées, parce qu'il n'y a pas encore de point final pour résoudre le problème de l'expression du « je ». Kierkegaard est face à une impasse. L'éthique doit être communiquée, car il faut bien témoigner des œuvres de l'amour pour que celles-ci soient effectives. Or, dans toute communication, il y a un contenu, et dès lors que ce contenu est objectif – c'est le cas lorsque l'on donne un cours, ou une conférence sur l'éthique – nous en faisons disparaître

¹²⁶ Søren Kierkegaard, *OC XIV, op. cit.*, p. 376.

toute la vérité, toute l'authenticité, parce que la vérité est subjective pour Kierkegaard. Elle est communiquée par le sujet existentiel, et dès lors qu'il produit un discours sur l'éthique, il l'objective, perdant la vérité. L'éthique est donc toujours tiraillée entre sa nécessité d'expression, et le fait d'être une éthique de l'intériorité non-exprimable. Ces remarques, que nous appuierons pour finir avec les propos de Dominic Desroches, confirment le problème d'une expression du « je », c'est-à-dire d'une subjectivité intérieure dans le monde extérieur :

Kierkegaard tente donc d'apporter une solution réelle aux problèmes de la communication éthique. Cependant, il n'a pas exposé ses solutions dans l'œuvre publiée, c'est-à-dire les œuvres pseudonymes ou édifiantes, mais dans ses notes, comme pour lui-même. Cela ne fait qu'illustrer toute la difficulté de communiquer existentiellement dans une éthique de l'intériorité. [...] *Tout se passe comme si la difficulté à communiquer sa propre pensée s'entrelaçait avec le défi de porter l'éthique au langage.*¹²⁷

A l'issue de ce troisième chapitre, nous avons fait la rencontre d'une seconde éthique, considérée comme accomplie. Pourtant, répondant aux problèmes de la première, cette dernière soulève de nouvelles interrogations qui creusent un peu plus la faille de la subjectivité. En effet, l'individu qui échoue à la tâche de devenir soi demeure un être destitué, ce dont témoigne la formulation de l'éthique de l'amour. La subjectivité ne s'exprime plus, l'individu ne dit plus « je ». L'éthique accomplie ne serait alors que la manifestation claire d'une faillite de l'intériorité qui ne parvient pas à l'expression. Pourtant, l'éthique doit être dite, et seul un « je » peut la révéler telle qu'elle est. Ou bien l'éthique se résout au silence : le « je » destitué ne peut plus parler et ne produit plus de témoignage existentiel de l'éthico-religieux. Ou bien, le « tu » n'est pas l'occlusion du « je » mais son atténuation dans un but bien précis qu'il nous resterait à déterminer. Afin d'explorer la première hypothèse, nous allons mettre en parallèle la difficulté d'expression de soi dans l'éthique avec la condamnation au silence dans une autre œuvre pseudonyme de Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*.

¹²⁷ Dominic Desroches, *Expressions éthiques de l'intériorité. Ethique et distance dans la pensée de Kierkegaard*, op. cit., p. 159.

CHAPITRE IV

QUAND « JE » DEMEURE DANS LE SILENCE

L'éthique de l'amour a été le témoin d'une faillite, celle du « je » personnel et subjectif. Bien que l'éthique soit toujours considérée comme la sphère du langage et de l'expression, l'individu ne peut plus se mettre en avant, parce qu'il est en échec face à l'exigence. Qu'un être demeure ainsi dans le silence est une possibilité que Kierkegaard a profondément explorée dans l'ouvrage *Crainte et Tremblement*, écrit sous la plume de Johannes de Silentio. L'œuvre fait entièrement référence au récit biblique d'Abraham et pose la question de l'impossibilité de s'exprimer hors de l'éthique.

Nous serons portés à interroger la manière dont ce récit s'inscrit dans la pensée de Kierkegaard, afin de déterminer son rôle. Abraham sorti de l'éthique est-il la preuve que le « je » doit pouvoir s'exprimer dans la sphère publique uniquement ? Au contraire, Abraham est-il l'illustration de l'éthique de l'amour qui ne répond qu'à l'ordre de Dieu, et ainsi, témoigne-t-il de la faillite de la subjectivité ? Quels liens pouvons-nous établir entre une éthique accomplie sans « je » et un récit extrait du silence religieux ?

A. LE RECIT D'ABRAHAM

Abraham est un personnage clé de l'Ancien Testament. Mis à l'épreuve par Dieu, il montre que la foi est sans pareilles, qu'elle est comprise à la fois comme confiance et obéissance, au-delà encore de la croyance. Voici les quelques mots qui initient le récit :

Après cela, Dieu mit Abraham à l'épreuve. Il lui dit : « Abraham ! » Celui-ci répondit : « Me voici ! » Dieu dit : « Prends ton fils unique, celui que tu aimes, Isaac. Va-t'en au pays de Morija et là, offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je t'indiquerai. »¹²⁸

Ces versets offrent la plus grande contradiction. Dieu demande explicitement de sacrifier l'être aimé, celui à qui il a initialement donné la vie. Quelle utilisation Kierkegaard fait-il de ce passage ? En quoi permet-il d'illustrer les implications de sa pensée ?

¹²⁸ Genèse 22, 1-2, *La Bible*, op. cit.

1. Le départ du foyer

Le sacrifice demandé à Abraham est incompréhensible du point de vue de l'éthique. En effet, Dieu demande d'offrir Isaac en holocauste. Pour l'éthique, il s'agit d'un infanticide, soit d'un crime odieux. De ce fait, nous partirons du postulat que le récit du sacrifice d'Isaac se situe hors de toute éthique, aussi bien éloigné de la première que de la seconde. Pour appuyer notre propos, nous utiliserons les premières pages de *Crainte et Tremblement*.

Suite à l'ordre de Dieu, Abraham part dès le lendemain avec Isaac en direction des montagnes de Morija, dans l'intention d'honorer la demande qui lui a été adressée. Ce départ matinal est aussi le départ du foyer car Abraham a une femme, Sara, qu'il laisse derrière lui. C'est d'ailleurs depuis le point de vue de cette dernière qu'est raconté ce premier moment du récit : « Sara les regarda descendre dans la vallée jusqu'à ce qu'elle ne les vît plus. »¹²⁹ Plusieurs remarques peuvent être apportées. Tout d'abord, il est possible d'identifier le foyer que constituent Sara, Abraham et Isaac, comme une figure de l'éthique, à l'image de *L'Alternative*, qui a par ailleurs été écrite la même année que *Crainte et Tremblement*. Effectivement, avoir un foyer est l'illustration parfaite de l'engagement éthique : concrétisation de l'amour dans une institution, établissement des devoirs sociaux et familiaux, souci d'autrui. Dès lors que Dieu offre à Abraham un fils unique, il lui donne la possibilité d'entrer dans l'éthique et d'accomplir sa tâche. Pourtant, Dieu exige brutalement que cette construction stable soit brisée.

C'est donc sur une deuxième remarque que nous nous posons : le départ du foyer peut être considéré comme une sortie de l'éthique. Si le foyer d'Abraham constitue une figure de l'éthique, l'acte d'en sortir exclut celle-ci. Lorsque Sara se retrouve seule à regarder son mari et son fils partir, le foyer n'existe plus, et l'éthique est suspendue. Par conséquent, que Kierkegaard raconte le départ d'Abraham depuis le point de vue de Sara, passage qu'il ajoute au récit biblique, n'est pas anodin. Il souhaite montrer que depuis l'éthique – que Sara incarne – Abraham est sorti. Il quitte Sara ; il quitte l'éthique.

Enfin, la sortie de l'éthique est progressive. Abraham et Isaac descendant dans la vallée est sans doute une métaphore qui représente la décision d'Abraham. Plus celui-ci s'éloigne de la maison et descend vers la montagne, plus il descend dans la foi. Il accepte la volonté de Dieu et consolide son choix. Cette descente dans le religieux est simultanément une longue

¹²⁹ Søren Kierkegaard, *Œuvres Complètes V. Crainte et Tremblement*, trad. par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet Tisseau, Paris, Editions de l'Orante, 1972, p. 106.

retraite prise sur l'éthique jusqu'au point de rupture : « elle ne les vît plus ». Alors, Abraham et Isaac ont disparus. Cet usage du sens visuel nous rappelle le caractère manifeste de l'éthique. Lorsqu'Abraham n'est plus dans le champ de vision de Sara, et par conséquent dans celui de l'éthique, il ne lui appartient plus. Hors de la visibilité, Abraham est aussi hors de l'éthique.

Par ailleurs, Kierkegaard rend compte de la suspension de l'éthique par la figure du silence, omniprésente dans *Crainte et Tremblement*. En effet, si Abraham quitte la visibilité éthique, il quitte aussi toute possibilité de parler, et donc de s'exprimer. Dès qu'il n'est plus visible dans le monde éthique, il devient incapable de prononcer une parole : « Ils allèrent trois jours en silence ; le matin du quatrième, Abraham ne dit pas un mot, mais, levant les yeux, il vit dans le lointain les monts de Morija. »¹³⁰ Il ne peut plus parler et ne peut plus être vu. En revanche, il peut voir, et la seule chose qui s'offre à lui est la consécration du religieux, le saut de la foi qu'il est sur le point d'effectuer en sacrifiant son fils. Ainsi, il ne reste pour lui plus rien de l'éthique. Abraham est devant la montagne, mais aussi devant le dernier stade existentiel : le religieux. Stade ultime, il semble se présenter comme l'accomplissement de l'existence individuelle, le but à atteindre. Pourtant, il est l'instant le plus ambigu. L'individu est au sommet du paradoxe : impossibilité de s'exprimer, suspension de l'éthique et réalisation d'un acte criminel. Est-ce donc cela l'aboutissement de l'existence chez Kierkegaard ?

2. Le saut de l'absurde

Dans l'épisode de la Genèse, Abraham ne semble pas hésiter avant de sacrifier son fils. Une fois arrivé sur la montagne, il prépare l'holocauste. Cependant, Kierkegaard raconte avec plus de détails. Quatre divisions au sein de *Crainte et Tremblement* relatent le sacrifice d'Isaac. Dans la première, la relation entre Abraham et Isaac durant le voyage est plus poussée. Nous observons l'hésitation du père et la mécompréhension du fils. Abraham lui fait volontairement peur, pour que celui-ci ne croit pas être sacrifié pour Dieu et ne perde pas la foi. La deuxième version est plus brève, il n'y a aucun dialogue entre Isaac et Abraham. La troisième version ne va pas jusqu'au sacrifice. Elle montre Abraham en crise, conscient que l'infanticide est un péché, mais que ne pas répondre à la volonté de Dieu l'est aussi. Enfin, la

¹³⁰ Søren Kierkegaard, *OC V, op. cit.*, p. 106.

quatrième version est centrée sur le point de vue d'Isaac, qui perd la foi en Dieu car son père a voulu le sacrifier. A l'exception de la première version, Abraham reste muet pendant la préparation de l'holocauste. La thématique du silence est particulièrement accentuée dans la deuxième version, qui est probablement la plus proche du récit biblique :

Ils cheminèrent en silence ; le regard d'Abraham resta fixé sur le sol jusqu'au quatrième jour ; alors, levant les yeux, il vit à l'horizon la montagne de Morija, et il baissa de nouveau les yeux. Il prépara le bois en silence, et lia Isaac ; en silence il tira le couteau ; alors il vit le bétail auquel Dieu avait pourvu.¹³¹

A la fin de ce passage, nous comprenons que Dieu sauve Isaac. Dans la Genèse, l'ange de Dieu s'interpose et offre un animal à sacrifier. Ainsi, le religieux se montre véritablement comme le stade du paradoxe. Dieu exige un crime aux yeux de l'éthique, puis ne le laisse pas être exécuté. Il souhaite seulement mettre à l'épreuve la foi d'Abraham. Jusqu'où Abraham est-il prêt à aller en vertu de son amour pour Dieu ? En préparant l'holocauste, il fait le saut de l'absurde que seule la foi rend possible. Dans « Eloge d'Abraham » qui suit les quatre versions du récit biblique, Johannes de Silentio dessine le portrait de la foi, une foi qui croit en vertu de l'absurde, car en effet, exiger le sacrifice du fils unique, celui qui a été offert miraculeusement, est la plus grande absurdité. Il écrit ainsi :

[...] quel paradoxe inouï est la foi, paradoxe capable de faire d'un crime un acte saint et agréable à Dieu, paradoxe qui rend à Abraham son fils Isaac, paradoxe que ne peut réduire aucun raisonnement, parce que la foi commence précisément où finit la raison.¹³²

Une fois de plus, nous sommes portés à dissocier clairement les sphères éthiques et religieuses, faisant de Wilhelm le représentant de l'une, et d'Abraham le représentant de l'autre. Ainsi, Wilhelm fait le choix du mariage et du foyer, tandis qu'Abraham les sacrifie en vertu de l'absurde. Le premier choisit d'écrire et de s'exprimer, tandis que le second ne le peut. Cela n'est peut-être pas un hasard que son récit ne soit raconté qu'*a posteriori*, sous la plume d'un pseudonyme qui se nomme lui-même « Du Silence », Johannes de Silentio. Ce dernier fait apparaître au grand jour ce qui ne peut pas être révélé directement, parce que l'éthique est exprimable mais le religieux ne l'est pas. Ce n'est donc pas étonnant que « la foi commence précisément où finit la raison ». Tant que nous répondons à la raison, nous pouvons parler. Il en va ainsi de l'étymologie de ce terme : la « raison » se dit « λογος »

¹³¹ Søren Kierkegaard, *OC V, op. cit.*, p. 108.

¹³² *Ibid.*, p. 145.

[logos] en grec, qui désigne aussi « le discours ». De fait, l'individu qui souhaite exprimer l'absurde se résout au silence, parce que l'absurde est au-delà de la raison et comme tel, ne peut être rapporté par des mots.

C'est donc bel et bien le silence qui se fait l'indice de la sortie de l'éthique, ou d'une dualité entre l'éthique et le religieux. En outre, comme le fait remarquer Dominic Desroches¹³³, l'éthique est la rupture entre deux formes de silence : celui du démoniaque et celui du divin. Le premier est le silence de l'esthéticien, qui vit dissimulé et se refuse au monde. Le second est celui d'Abraham, qui fait l'expérience de l'indicible. Plus loin, Desroches confirme : « Abraham marche deux jours et ne parle pas : il *défie* l'éthique par son silence religieux. »¹³⁴ Le religieux se présente donc comme une remise en question de l'éthique ; comme si l'individu, qui cheminait jusqu'alors vers l'expression de soi, était condamné à terminer sa quête dans le silence, pour ne plus s'exprimer.

Pourtant, François Bousquet¹³⁵ – confirmant ainsi la lecture de *Crainte et Tremblement* – considère que l'éthique n'est pas abolie par le religieux mais est seulement « suspendue », puisqu'en effet, la seconde éthique est héritée du christianisme. Nous devons alors considérer que la rupture entre éthique et religieux n'a pas pour but d'écarter définitivement l'éthique.

3. Le retour au foyer

Si l'éthique n'est pas perdue, c'est parce que le fils est rendu. Effectivement, Abraham rentre au foyer avec Isaac. Nous avons ainsi interprété la figure du départ comme une sortie de l'éthique, nous pouvons retourner le mouvement sur lui-même : Abraham regagnant le foyer retrouve aussi l'éthique. Nous disons alors qu'il y a eu suspension de l'éthique. Comme le terme l'indique, une suspension implique une cessation qui n'est que momentanée. La foi est alors un point de rupture dans la vie continue de l'éthique, et il semblerait que l'éthique demeure le stade ultime :

¹³³ Dominic Desroches, *Expressions éthiques de l'intériorité. Ethique et distance dans la pensée de Kierkegaard*, op. cit., p. 187.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 188.

¹³⁵ François Bousquet, *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister, une question aux contemporains*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus Christ », 1999, p. 112.

Alors ils revinrent à la maison, et Sara se hâta à leur rencontre ; mais Isaac avait perdu la foi. Jamais il n'en fut parlé au monde, et Isaac ne dit jamais rien à personne de ce qu'il avait vu, et Abraham ne soupçonna pas que quelqu'un avait vu.¹³⁶

Tout se passe comme si l'expérience religieuse vécue par Abraham n'était qu'un passage traversant l'éthique. Sara retrouve les siens, Isaac n'a plus la foi, et rien de ce qui s'est passé n'est raconté. Ce qui a lieu en dehors de l'éthique est invisible et indicible. Nous verrons pourtant que l'éthique ainsi retrouvée n'est pas forcément identique à celle qui a précédé le saut de l'absurde. En effet, l'expérience religieuse dont elle ressort laisse un impact qui va la modifier.

Kierkegaard explique la suspension de l'éthique sous forme de problème : « Y a-t-il une suspension téléologique de l'éthique ? »¹³⁷ Il fait alors intervenir plusieurs concepts : le général, l'Individu et la notion de τέλος [télos] qui signifie la finalité ou le but. Premièrement, l'éthique est le général. L'individu compris comme être immédiat a son τέλος dans le général. Qu'elle est alors la tâche éthique ? Il s'agit pour lui de s'exprimer dans le général. Ainsi, il réalise son but. En revanche, si l'individu souhaite se revendiquer comme être unique, il n'accomplit plus sa finalité vis-à-vis de l'éthique. Pour le dire autrement, dès que l'individu cherche à faire entendre sa singularité, se marquant comme exception, il est pécheur pour l'éthique. Kierkegaard explique que si tel est le cas, l'éthique est le stade supérieur et ne peut pas être suspendue. Or, dans la foi, l'individu se tient au-dessus du général ; c'est le cas d'Abraham. Ainsi, la foi doit être supérieure, sinon « Abraham est perdu, il n'y a jamais eu de foi dans le monde. »¹³⁸ Abraham a donc un τέλος qui dépasse l'éthique et ainsi la suspend, car il n'a rien à voir avec elle où toute forme d'institution qui s'inscrit dans le général. La seule finalité d'Abraham est d'aimer Dieu, elle est donc particulière, puisqu'il s'agit d'un rapport exclusif.

Le problème pour Kierkegaard est que si l'Individu a son τέλος en dehors du général, alors même qu'il devrait être d'exprimer le général, il est pécheur et condamné par l'éthique. Peut-il encore exister comme individu ? Il y est autorisé, puisqu'il accomplit la volonté de Dieu comme tel, or comment peut-il être sûr de ne pas pécher ? L'Individu au-dessus du général ne peut pas se référer à une instance lui indiquant ce qu'il peut ou ne peut pas faire. Pourtant, il faut accepter le paradoxe selon lequel Abraham dépasse le général en tant

¹³⁶ Søren Kierkegaard, *OC V, op. cit.*, p. 109.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 146.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 147.

qu'individu. L'éthique est donc nécessairement suspendue, et cela téléologiquement, parce que le *τέλος* d'Abraham n'est pas en elle. Cela fait d'Abraham le père de la foi, – si l'éthique n'était pas suspendue, il serait un meurtrier – une figure d'exception que nous ne pouvons pas comprendre, car tout ce qui sort de l'éthique n'apparaît que comme paradoxe. Pourtant, « la foi est une passion¹³⁹ », et comme il n'y a d'existence que passionnée, il faut bien que l'Individu en fasse l'expérience s'il veut s'accomplir existentiellement.

B. HORS DE L'ETHIQUE, « JE » SE TAIT

L'expérience vécue par Abraham se situe dans la suspension de l'éthique. Dès qu'il quitte cette dernière, il devient incapable de parler ou d'entrer en contact avec autrui. Nous avons de ce fait la confirmation que l'éthique est d'une part, la sphère du langage et d'autre part, celle où je suis en rapport avec l'altérité visible. Comment le récit d'Abraham peut-il nous éclairer sur le passage d'une éthique de l'immanence à une éthique chrétienne ?

1. Le religieux ou l'expérience de l'indicible

Qu'est-ce qui caractérise ainsi le stade religieux qu'Abraham représente ? En dehors du saut de l'absurde et de la profession de foi, il y a une indication qui marque l'opposition entre les sphères éthiques et religieuses. Pour André Clair, celle-ci est aisément découverte : « Le signe que la position d'Abraham n'est pas éthique, c'est qu'elle n'est pas dicible [...]. »¹⁴⁰ Par conséquent, le religieux se présente comme l'expérience de l'indicible. En outre, ce n'est pas tant la détermination de celui-ci qui est mise en avant par André Clair, mais plutôt celle de l'éthique. En effet, *Crainte et Tremblement* n'est pas seulement le récit d'une vie religieuse, il est aussi l'occasion d'une conceptualisation nouvelle de l'éthique, en montrant comment elle se distingue de la religiosité.

Cette nouvelle conceptualisation nous est donnée par le langage. L'éthique est désignée comme la sphère du général et de l'expression des individus en son sein. Le religieux va être son opposé, caractérisé par le silence. Pourquoi Abraham doit-il se taire ? S'il veut parler de son expérience individuelle, il ne peut être compris :

¹³⁹ Søren Kierkegaard, *OC V*, op. cit., p. 157.

¹⁴⁰ André Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, op. cit., p. 71.

Abraham se refuse à la médiation ; en d'autres termes : il ne peut parler. Dès que je parle, j'exprime le général, et si je me tais, nul ne peut me comprendre. Dès qu'Abraham veut s'exprimer dans le général, il lui faut dire que sa situation est celle du doute religieux ; car il n'a pas d'expression plus haute, tirée du général, qui soit au-dessus du général qu'il franchit.¹⁴¹

Par médiation, nous entendons le fait d'entrer en lien avec les autres, par le biais de la communication. Dire qu'Abraham se refuse à la médiation, c'est aussi dire qu'il garde le silence ou simplement qu'il n'entre pas en contact. Pourquoi ? L'explication est donnée de suite. Parler est le propre de l'éthique. Entrer dans le langage, c'est le partager avec autrui et donc, exprimer le général qui est alors un lieu commun, rassemblant les expressions individuelles. Chaque individu s'exprime et le moindre mot prononcé appartient au général. De ce fait, c'est en tant que monde commun et partagé que se caractérise l'éthique, et le langage en est l'illustration la plus exacte.

Finalement, qu'est-ce que dire « je » ? C'est utiliser un mot que nous avons en partage, pour désigner quelque chose qui est « soi ». Mais qu'est-ce que parler de « soi » ? C'est encore faire l'usage d'un terme général pour désigner une réalité individuelle. Par conséquent, quoi que je dise, j'exprime le général, parce que j'utilise le langage qui appartient à tous. Nous pouvons ainsi répondre à la question : pourquoi Abraham se refuse-t-il à la médiation ? Parce que sa situation est au-delà du général. Il ne peut pas l'exprimer. S'il le souhaite, il doit utiliser un terme qui appartient au général, mais dans ce cas, il ne décrit jamais exactement l'expérience religieuse ; il la réduit. Abraham est devant le paradoxe : soit il parle, soit il se tait. S'il parle, il est en quelque sorte toujours dans le général qu'il a pourtant dépassé. Les mots qu'il posera sur son expérience seront toujours à côté de celle-ci ; ils ne la décriront jamais parfaitement. A l'inverse, si Abraham se tait, il demeure incompris, car personne, du point de vue de l'éthique, ne peut comprendre l'infanticide. Il est donc toujours en souffrance, tiraillé entre le langage et le silence, entre l'impossibilité de s'exprimer comme individu, et le fait d'être réellement « Individu », parce qu'il est une exception qui ne peut se révéler dans le général et qui reste muet dans le religieux.

Ainsi, c'est bien l'expérience de l'indicible qui caractérise la religiosité d'Abraham, parce qu'il franchit le général et se dégage de toute possibilité d'expression de soi. Abraham ne dit pas « je », car s'il le dit, il n'est plus cet être individuel. L'expression du « je » est le

¹⁴¹ Søren Kierkegaard, *OC V, op. cit.*, p. 152.

propre de l'éthique. Or, dire « je », ce n'est pas être individuel, mais exprimer le général, tandis que l'individu singulier ne parle plus.

2. Le religieux ou la transgression de l'éthique

Nous dirons alors que le religieux est transgressif, et ce, en deux sens. Il est d'une part ce qui dépasse les limites de l'éthique. Nous pouvons dire qu'il la franchit. D'autre part, il transgresse la loi morale et bouleverse les règles du monde social. Si le deuxième sens a déjà été évoqué – Abraham, en répondant à la demande divine d'offrir son unique enfant en holocauste, dévaste par là-même tous les principes établis dans la moralité – le premier reste à étudier.

L'individu demeure en-dessous de sa tâche dès qu'il entre dans l'éthique, ce qui n'est pas le cas d'Abraham qui, par l'expérience de la foi, passe au-dessus de toute la sphère éthique :

La foi est en effet ce paradoxe suivant lequel l'Individu est au-dessus du général, toutefois, chose importante, de telle manière que le mouvement se répète, et que, par conséquent l'Individu, après avoir été dans le général, s'isole désormais comme Individu au-dessus du général.¹⁴²

Ce passage, non loin de faire résonner l'évidence, révèle la situation paradoxale de l'Individu qui réside dans la foi. Celui-ci est désigné comme « Individu au-dessus du général ». Or, cela comporte un double aspect. L'Individu n'a pas toujours été comme tel. Etre au-dessus du général est paradoxal parce que cela signifie avoir été dans le général et l'avoir franchi. Si cette situation peut sembler ne comporter aucune contradiction, il suffit de se référer à la description de « l'Individu » qui est donnée peu avant :

Posé comme être immédiat, sensible et psychique, l'Individu est l'Individu qui a son τέλος dans le général ; sa tâche éthique consiste à s'y exprimer constamment, à dépouiller son caractère individuel pour devenir le général. Dès que l'Individu revendique son individualité vis-à-vis du général, il pèche, et il ne peut se réconcilier avec le général qu'en le reconnaissant.¹⁴³

¹⁴² Søren Kierkegaard, *OC V*, *op. cit.*, p. 147.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 146.

Qu'est-ce qu'être individu pour l'éthique ? Il s'agit d'avoir pour finalité d'exprimer le général, c'est-à-dire de le devenir soi-même. Or, cela est contradictoire avec l'idée que nous nous faisons d'un individu. L'individu est pour le sens commun ce qui est unique. Plus encore, la logique désigne par « individu », ce qui ne comporte plus aucune division, ce qui ne peut plus être un concept général. Comme tel, l'individu est « singulier ». Pourtant, si l'individu, dans l'éthique, souhaite revendiquer ce qu'il est, c'est-à-dire un être singulier, il faillit à l'expression du général. Il a alors son *τέλος* en dehors de ce dernier.

Tout le paradoxe de l'individu se tient ici. Etre individu, c'est soit nier son individualité pour exprimer le général, soit la revendiquer et être en faute vis-à-vis de l'éthique dans laquelle s'expriment les individus. C'est pourquoi la foi doit exister, car elle est ce qui peut franchir le paradoxe, alors même qu'elle en crée un nouveau. L'Individu dépasse le général, parce qu'il se pose comme exception. Or, selon la définition de l'individu comme celui qui a son *τέλος* dans le général, il ne devrait plus être individu. Pour plus de clarté, nous pouvons reprendre le cas d'Abraham. Abraham est un individu. Il exprime le général et réalise son *τέλος* en restant auprès de Sara et d'Isaac. Pourtant, un jour Dieu s'adresse à lui et le désigne comme un être singulier, l'invitant à revendiquer son individualité. En se posant alors comme tel, Abraham sort du général, en même temps qu'il est Individu, ce qui est impossible pour l'éthique car l'individu est ce qui est dans le général.

Ce mouvement, qui est à la fois affirmation de son individualité dans le général et transgression nécessaire de l'éthique, isole l'individu, car il ne peut plus s'exprimer. Par conséquent, il n'est pas étonnant que dans le religieux, je ne dise pas « je », puisque dire « je », c'est se désigner par le général, c'est être soi-même le général. Ainsi, je ne peux être un individu singulier qu'hors du langage, mais dans ce cas, seul Dieu peut garantir mon individualité. Si la foi n'existe pas, alors l'Individu qui se revendique comme tel n'est plus. Par conséquent, Kierkegaard avoue qu'il est bien plus difficile d'être Individu que de vivre dans le général lorsqu'il écrit : « [...] il n'y a rien de plus terrible qu'exister en qualité d'Individu. »¹⁴⁴

Nous serions alors en droit de penser qu'Abraham, s'il réalise le plus dur – être Individu – est la figure de l'accomplissement existentiel ; ce qui est néanmoins tout à fait contraire à la position que nous souhaitons soutenir. Si le religieux est l'accomplissement de l'existence, et qu'il s'oppose à l'éthique en ce que celle-ci est le manifeste tandis qu'il est la vie cachée de

¹⁴⁴ Søren Kierkegaard, *OC V, op. cit.*, p. 165.

l'Individu¹⁴⁵, alors l'éthique n'est pas l'objet d'une existence authentique. Devrait-on supposer que la faillite du « je », illustrée parfaitement par Abraham, est en réalité l'aboutissement de l'existence ? Nos réflexions nous ont en effet amenées à distinguer la possibilité de dire « je » avec le fait d'être un Individu singulier. Dire « je » n'est finalement pas revendiquer son être véritable, mais seulement répondre à l'appel du général et le devenir soi-même. Au contraire, il semble que le silence caractérise le singulier. En revanche, celui-ci est isolé. Qu'en est-il alors du « devenir soi » impossible sans les autres ?¹⁴⁶

3. Le religieux ou le sacrifice de l'autre

Seul devant Dieu, individu caché qui tombe dans le silence, le stade religieux semble avoir quelques points communs avec l'esthétique. En effet, dans le premier stade de l'existence, l'individu vit dissimulé. Il ne voit jamais l'autre et ne cherche en aucun cas à entrer dans le monde. La véritable différence entre le religieux – qui lui aussi est étranger au général – c'est que son silence est divin, tandis que celui de l'esthète est démoniaque. La vie cachée du premier n'est pas dissimulée à Dieu : elle est revendication de sa singularité devant lui. Pourtant, cela ne signifie pas moins que la sphère religieuse soit celle où l'autre semble s'éclipser. Nous avons effectivement montré que l'entrée dans la foi était une suspension de l'éthique, par laquelle l'Individu transgressait tout ce stade. Ainsi, il est incompris par le général, dans lequel il ne peut pas s'exprimer.

Le rapport à l'altérité – ici au sens de l'autre individu et non du divin – est un élément fondamental de chaque stade. Dans l'esthétique, l'autre m'est simplement inconnu et je ne m'y intéresse pas. Dans l'éthique, j'entre en lien avec lui parce que ma tâche est d'exprimer le général. Dans le religieux néanmoins, l'autre est littéralement sacrifié. L'exemple d'Abraham est éloquent de ce point de vue, puisqu'il sacrifie, au sens propre, Isaac. Par cet acte, il sacrifie l'être aimé, et se coupe de toute relation. En dépit de cela, Abraham sacrifie au sens figuré d'autres liens, notamment ceux avec son foyer. Un chapitre dans *Crainte et Tremblement* est consacré à cette question : « Peut-on, du point de vue éthique, justifier le silence d'Abraham vis-à-vis de Sara, d'Éliézer et d'Isaac ? »¹⁴⁷

¹⁴⁵ Søren Kierkegaard, *OC V*, op. cit., p. 171.

¹⁴⁶ Cf. Note 78, II, C, 1.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 171.

Le sacrifice de l'autre est expliqué par le silence. Se taire, c'est abolir la médiation. Si je ne parle pas, j'élimine le général, et ainsi toute possibilité de me lier à l'altérité :

Abraham a donc gardé le silence ; il n'a parlé ni à Sara, ni à Eliézer, ni à Isaac ; il a négligé les trois instances éthiques ; car l'éthique n'avait pour Abraham de plus haute expression que la vie de famille.¹⁴⁸

Du point de vue de l'éthique, Abraham est en faute, car elle exige l'expression dans le général. Le général est pour Abraham sa famille, c'est-à-dire son épouse, son fils et son serviteur. Ce sont celles-ci les « trois instances éthiques ». Dès lors qu'il se tait, il coupe tous liens avec eux, et du point de vue éthique, il n'y a aucune justification. C'est pourquoi Kierkegaard ne cesse de rappeler : ou bien l'éthique n'est pas la sphère la plus élevée, ou bien Abraham est perdu. Si l'éthique est la sphère suprême, Abraham est un criminel et mérite d'être condamné. Si la foi existe, Abraham est alors le père de celle-ci, car il en est l'exemple.

Cela confirme néanmoins que le religieux est bel et bien le sacrifice de l'autre. En sortant de l'éthique, je ne peux plus m'exprimer dans le monde, mais je me coupe également des liens les plus intimes : ceux avec mes proches. Comment pouvons-nous expliquer que le stade de l'existence le plus élevé soit celui où l'individu se retrouve absolument seul ? L'existence authentique est-elle pure solitude ? L'individu semble toutefois s'en remettre à Dieu. Mais il reste seul devant le divin. De plus, comment s'assurer que l'unique dialogue existant, celui entre l'individu et une volonté suprême qui lui est invisible, ne soit pas imaginé ? A quel moment l'individu franchit-il la limite entre la foi et la folie ? Si je suis coupé du monde et que la seule voix par laquelle je me laisse guider est celle de Dieu, suis-je réellement religieux ou simplement fou ?¹⁴⁹ Nous nous demandons alors si le religieux tel qu'il est présenté dans *Crainte et Tremblement* peut être réellement l'expression la plus haute de l'individu.

En fin de compte, Kierkegaard distinguera deux formes du religieux. La première, nommée « A », est sans doute celle d'Abraham et de l'Ancien Testament. Elle est liée au

¹⁴⁸ Søren Kierkegaard, *OC V, op. cit.*, p. 199.

¹⁴⁹ Cette objection très éclairante est apparue lors d'une discussion orale avec Emmanuel Nardon. Il demanda : « Comment m'assurer que lorsque j'entends la voix de Dieu, je ne suis pas fou ? Quelle différence y-a-t-il entre le chrétien, le mystique et le fou ? » (29 novembre 2018). Cette interrogation nous invite à observer la foi de l'extérieur. L'être qui se tient hors du monde nous apparaît toujours comme déraisonnable. Or, dès que nous opposons la foi et la raison, ou bien la folie et la raison, fait-on réellement une différence entre la foi et la folie ?

pathos existentiel¹⁵⁰ mais elle n'est pas encore spécifiquement chrétienne. Ce sera le cas de la religiosité appelée « B » dans le *Post-Scriptum*. Par conséquent, il semblerait que le récit d'Abraham ne soit pas encore l'illustration la plus parfaite de l'accomplissement de l'individu. En effet, il nous paraît impossible de concevoir un individu totalement isolé, qui ne peut dire « je » car se refuse à l'expression, et ne peut pas non plus dire « tu ». Le véritable Individu est peut-être seul devant Dieu, il répond à la définition de l'unique, de l'exceptionnel, mais il n'est pas l'objet de nos recherches. En distinguant le « je » et l'individu, nous nous apercevons que le « je » est plus fortement attaché à l'expressivité et à l'éthique. Il ne peut aucunement s'accomplir dans la religiosité A. Il doit en premier lieu retrouver l'autre sacrifié, le « tu » pour pouvoir de nouveau être exprimé. Cependant, après avoir vécu l'expérience de la foi, l'éthique retrouvée ne sera pas indemne de tout changement.

C. LE RETOUR A L'ETHIQUE INCLUANT L'EXPERIENCE DE LA FOI

L'éthique n'étant que suspendue, elle est retrouvée lorsqu'Abraham rejoint les siens. Pouvons-nous seulement supposer que l'éthique ainsi réhabilitée soit identique à celle de *L'Alternative* ? Cela ferait de l'expérience de la foi un hapax dans la vie vécue de l'individu, n'ayant aucun impact sur celle-ci. Or, il s'est passé quelque chose après Abraham. Le peuple Juif a été guidé jusqu'au christianisme et nous ne manquerons pas de préciser qu'entre l'Ancien et le Nouveau Testament, une transformation s'est opérée. Dieu a cessé de contraindre les hommes pécheurs par la crainte, et leur a offert le fruit de son amour, Jésus Christ, qui, par son sacrifice, instaure le pardon et l'amour éternel. Le point de mutation dans l'éthique est alors déjà trouvé : il s'agit de l'amour.

1. Retrouver l'autre dans l'éthique de l'amour

Autrui semble être la grande victime de la suspension de l'éthique, puisqu'il est entièrement sacrifié au profit de l'obéissance à la volonté divine. Cependant, le retour à l'éthique est pour Abraham les retrouvailles avec sa famille. Le fils sacrifié est sain et sauf, et

¹⁵⁰ Søren Kierkegaard, *Œuvres Complètes XI. Post-Scriptum définitif et non scientifique aux Miettes Philosophiques. Volume II*, trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet Tisseau, Paris, Editions de l'Orante, 1977, p. 237-238.

l'épouse et le serviteur sont regagnés. Plus encore, Dieu donnera d'autres enfants à Abraham et Sara. L'éthique est comme telle consolidée.

Nous supposons de fait que l'éthique de l'amour n'est pas étrangère à l'épisode du saut de l'absurde. Même si *Crainte et Tremblement* précède les *Œuvres de l'amour*, il y a quelque chose dans l'éthique retrouvée que nous pouvons associer à la seconde éthique. Il nous paraît que les *Œuvres* soient une tentative de retrouver l'autre sacrifié par la religiosité A, grâce à l'amour du prochain. Sorti de la première éthique, l'individu éprouve sa solitude et descend dans la foi. Il y rencontre la volonté de Dieu, mais y découvre aussi l'amour, à la fois celui que Dieu lui porte, et celui qu'il se porte à lui-même.¹⁵¹ Non compris comme l'amour égoïste de soi, l'amour pour soi-même est la reconnaissance de l'amour de Dieu en soi et ainsi, la possibilité d'aimer l'autre que nous appréhendons comme « autre soi ». Abraham découvre donc un amour différent de celui qu'il peut avoir pour Isaac ou Sara. D'une certaine façon, c'est cet amour soumis à l'épreuve de l'éternité, qui va le rediriger vers l'éthique, mais une éthique désormais religieuse et plus précisément, chrétienne. L'épreuve de la foi comme religiosité A est la condition d'un retour vers l'éthico-religieux dans une éthique chrétienne, qui est elle-même la religiosité B.

Tout se passe comme si l'éthique répondait elle aussi à une dialectique. D'abord éthique de l'immanence, caractérisée par le respect des mœurs et l'expression du général, elle se nie elle-même dans sa propre faillite, lorsque l'individu se découvre pécheur et se repent. Alors il quitte l'éthique et s'individualise. Etranger au général, isolé du monde, il le franchit par la foi se présentant comme la négation de l'éthique. Pourtant, il y découvre aussi l'amour, qui n'existe pas sans prochain à aimer. L'individu retrouve alors l'éthique et s'accomplit dans le christianisme. En réordonnant ainsi le cheminement éthique, nous nous apercevons qu'entre la première et la seconde éthique, il y a cette expérience d'Abraham qui vient accentuer la dialectique, soutenir le paradoxe, et rendre compte de l'individu dépouillé du général.

Irons-nous jusqu'à dire que *Crainte et Tremblement* est une propédeutique aux *Œuvres de l'amour* ? Cette hypothèse se rapproche de celle proposée par Philippe Chevallier, qui revendique une parenté entre l'épreuve d'Abraham et l'éthique de l'amour. Il soutient que la demande de Dieu de sacrifier Isaac ne peut être comprise qu'au sein du commandement

¹⁵¹ Søren Kierkegaard, *OC V*, op. cit., p. 151.

d'aimer.¹⁵² Le premier argument mis en œuvre est celui d'une éthique qui se précède toujours elle-même, sans commencement défini. La preuve qui est apportée est que je découvre le prochain comme étant déjà sous le commandement de l'amour. Le devoir m'est donné avant le prochain et lorsque je suis en face de celui-ci, l'éthique a déjà commencée :

Il ne faut pas se demander ce qui pourrait, dans le sujet, fonder son obéissance. La validité du commandement ne se reconnaît qu'*a posteriori*, parce que je suis toujours déjà tourné vers autrui par lui.¹⁵³

Ainsi, l'éthique de l'amour pourrait très bien être déjà en place, avant même qu'elle ne fasse l'objet d'un ouvrage qui lui soit consacré. L'amour de Dieu pour les hommes existe déjà dans l'Ancien Testament, même si la preuve ultime en est donnée par le sacrifice de Jésus. Par ailleurs, Philippe Chevallier utilise un passage de *Crainte et Tremblement* qui témoigne déjà de l'injonction d'aimer :

Le devoir absolu peut alors conduire à faire ce que l'éthique interdirait, mais il ne peut aucunement inciter le chevalier de la foi à cesser d'aimer. C'est ce que montre Abraham. Au moment où il veut sacrifier Isaac, l'éthique dit qu'il le hait. Mais s'il le hait réellement, il peut être sûr que Dieu ne lui demande pas ce sacrifice ; en effet, Caïn et Abraham ne sont pas identiques. Il doit aimer son fils de toute son âme; quand Dieu le lui demande, il doit l'aimer si possible encore plus, et c'est alors seulement qu'il peut le *sacrifier*.¹⁵⁴

Dans ce passage, il est indéniable qu'Abraham aime Isaac plus que tout. Cet amour est précisément ce qui vient faire la différence entre le sacrifice et le meurtre. Si Abraham n'aimait pas son fils, il serait un assassin. Or, qu'il le sacrifie en dépit de son amour pour lui est la preuve qu'il n'en est pas un, mais qu'il répond à une demande qui dépasse l'appel de l'éthique.

Pour Philippe Chevallier, l'amour que porte Abraham à Isaac est d'une nature toute particulière. Il ne s'agit pas seulement de l'amour naturel d'un père pour son fils, ni du devoir étatique d'aimer ses enfants. D'un côté, Chevallier reconnaît que l'amour chrétien n'est pas conceptualisé ainsi dans *Crainte et Tremblement* et que les termes « il ne peut [...] cesser d'aimer » montrent qu'il n'y a aucune différence entre les deux formes d'amour

¹⁵² Philippe Chevallier, « Abraham et le commandement de l'amour chez Kierkegaard », *Archives de Philosophie*, Paris, Centre Sèvres, Tome 67, 2004/2, p. 322.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 323.

¹⁵⁴ Søren Kierkegaard, *OC V, op. cit.*, p. 164. Cité dans Philippe Chevallier, « Abraham et le commandement de l'amour chez Kierkegaard », *Archives de Philosophie, op. cit.*, p. 327.

précédemment citées et un amour qui serait celui du commandement. De l'autre côté, il remarque l'invitation à aimer « encore plus », comme s'il y avait déjà une possibilité d'aimer autrement ou avec au moins plus de force.

Par ailleurs, Chevallier utilise une note de Kierkegaard¹⁵⁵ pour mettre en lumière un aspect de la suspension de l'éthique qui nous avait jusqu'ici échappé. Si l'éthique n'est que suspendue, c'est parce qu'elle existe toujours comme tentation pour l'individu. En comparant Agamemnon, qui doit sacrifier sa fille pour la Cité, et Abraham, qui sacrifie son fils pour l'amour de Dieu, nous nous apercevons que l'éthique est toujours présente. Elle me permet de discerner mon désir et mon devoir. Ainsi, je désire mon enfant parce que je l'aime, et si je dois le sacrifier, l'éthique s'interpose comme référence : est-ce que je réponds simplement à mon désir, et dans ce cas je n'agis pas moralement, ou est-ce que l'acte qui m'est demandé par l'éthique blesse ma sensibilité ? Là où Abraham se distingue d'Agamemnon c'est qu'il doit renoncer à la fois au désir et au devoir, tandis que le héros tragique ne renonce qu'au désir. Abraham utilise aussi l'éthique, qui n'est donc que suspendue, pour vérifier que son désir – l'amour pour Isaac – est bien présent. Dans son cas néanmoins, la tentation est l'éthique elle-même et c'est pourquoi il agit contre elle. De plus, Agamemnon finit par renoncer à sa fille. Il n'y a donc plus d'objet aimé. En revanche, Abraham ne semble jamais renoncer à Isaac, il l'aime toujours autant, même lorsqu'il est prêt à le sacrifier.

Nous pouvons dès lors considérer cette dernière remarque comme un indice que l'amour d'Abraham pour son fils a quelque chose de plus que le seul désir paternel. Ce dernier doit à la fois renoncer à son désir tout en conservant l'amour pour l'autre. Selon Philippe Chevallier, ce n'est donc pas un hasard si Isaac est sauvé par Dieu : « la restitution d'Isaac signifie que lorsqu'il n'y a plus d'objet du désir, le sujet peut toujours avoir foi qu'il y a encore quelqu'un à aimer. »¹⁵⁶ Nous retrouvons alors l'écho avec les *Œuvres de l'amour*. En effet, Kierkegaard y affirme que le prochain n'a même pas besoin d'exister pour être aimé. Si Adorno en avait retenu que le concept de prochain n'était que pure abstraction, nous pouvons désormais le comprendre autrement. Aimer véritablement le prochain, c'est apprendre que même dans le renoncement à sa présence, même dans la plus profonde solitude, l'amour demeure car il est éternel. C'est ainsi que Philippe Chevallier conclut :

¹⁵⁵ Søren Kierkegaard, *OC V, op. cit.*, p. 168 : note de bas de page.

¹⁵⁶ Philippe Chevallier, « Abraham et le commandement de l'amour chez Kierkegaard », *Archives de Philosophie, op. cit.*, p. 334.

Il n'y a plus personne, et pourtant il y a encore quelqu'un. Dans ce paradoxe, se rencontrent et s'éclairent mutuellement l'amour dont Abraham aime son fils et l'amour chrétien des *Œuvres de l'amour*.¹⁵⁷

De cette lecture, nous proposons notre propre hypothèse : l'épreuve d'Abraham est significative pour l'éthique et essentielle pour découvrir l'éthique de l'amour. Il nous semble en effet que l'individu retiré de toute éthique, isolé face à la volonté divine, responsable d'un acte qui va contre son désir le plus cher, est le seul qui puisse, par le biais d'une telle épreuve, découvrir qu'il doit aimer le prochain. Par conséquent, Abraham paraît répondre à l'éthique de l'amour. Dieu exige déjà l'amour dans cet épisode de l'Ancien Testament, même s'il manque encore la conceptualisation d'une éthique chrétienne pour donner sens à l'acte sacrificiel.

2. Le « soi » témoin de l'absolu

L'individu qui a suspendu l'éthique y retourne, tel Abraham qui rentre à la maison. Or, si l'éthique ainsi retrouvée ne peut plus être la même, le « soi » doit être lui aussi transformé. Après l'expérience du silence, il ne peut plus dire « je ». Son retour dans l'éthique est celui du « je » désormais désigné. Ainsi, *Crainte et Tremblement* explique que nous ne pouvons pas revenir à *L'Alternative*, celle-ci a déjà été dépassée par la foi. L'éthique prend alors une autre forme, celle des *Œuvres de l'amour*. Si alternative il y a, celle entre l'esthétique et l'éthique est remplacée. Kierkegaard propose désormais de choisir entre d'une part les sphères esthétiques et éthiques et d'autre part, la sphère religieuse ou même encore, entre l'éthique de l'immanence et l'éthico-religieux. Cela est finalement présent dans l'« Ultimatum », dernier texte de *L'Alternative*, où le religieux fait son apparition, annonçant déjà l'existence d'un troisième stade.¹⁵⁸ Ou bien nous choisissons le général, et nous nous installons dans l'éthique de l'immanence à l'image de l'assesseur Wilhelm ; ou bien nous choisissons de ne pas le réaliser, mais d'affirmer notre singularité individuelle. Alors, nous entrons dans le religieux et la seule éthique possible est celle du christianisme où chaque individu est à la fois un être singulier et un membre de la communauté.

¹⁵⁷ Philippe Chevallier, « Abraham et le commandement de l'amour chez Kierkegaard », *Archives de Philosophie*, op. cit., p. 334.

¹⁵⁸ Jean Wahl, *Études kierkegaardienes*, Paris, Vrin (3ème éd.), 1967, p. 80 : soulève la présence du troisième stade dans *L'Alternative*.

Que représente alors une figure comme celle d'Abraham dans *Crainte et Tremblement* ? Il incarne le « soi » qui s'est dépouillé de l'expression pour retrouver l'éthique de l'amour. D'une certaine façon, nous pouvons le comprendre comme témoin lui aussi¹⁵⁹, mais un témoin bien plus énigmatique que Wilhelm ou Kierkegaard.¹⁶⁰ Il est en effet le témoin qui ne parle pas. Il nous est de fait possible d'établir une fois encore un parallèle entre la pensée de Wittgenstein sur l'expression de l'absolu et le récit de l'expérience de la foi. Pour celui-ci, il n'y a aucune proposition éthique dans le monde, autrement dit, nous ne pouvons pas parler de ce qui est absolu. Cependant, qu'est l'épreuve d'Abraham sinon celle de l'absolu, indicible absolument ? Abraham montre ainsi qu'il est impossible de décrire dans le langage des faits quelque chose qui soit absolu, comme le saut de l'absurde. Il est de même impossible d'expliquer que par amour, je puisse être sur le point de sacrifier mon propre enfant. Aucune proposition factuelle ne peut s'approcher de l'absolu. Si la conclusion de Wittgenstein est que l'éthique est indicible, *Crainte et Tremblement* pourrait bien proposer une approche parallèle.

Dans le fait de raconter une histoire, il y aurait une possibilité de parler d'absolu, précisément parce que nous ne parlons pas directement. Le récit relaté par Johannes de Silentio témoigne d'une distance prise avec les faits ; il s'agit d'une communication indirecte. Ce n'est pas comme si Abraham narrait lui-même son histoire. C'est quelqu'un d'autre, particulièrement éloigné dans le temps, qui porte l'habit du conteur. Ainsi, il n'y a aucune proposition de faits, mais une production romancée. Abraham qui ne peut dire l'absolu, s'en fait indirectement le témoin, à travers la distance du récit. Il est alors un autre « soi » pour l'éthique, parce qu'en la suspendant, il devient une figure d'exception que le monde retient. Par son expérience, qui n'est donc jamais racontée immédiatement mais uniquement *a posteriori*, il témoigne de la possibilité d'une éthique supérieure, qui a pour fondement un amour jusqu'ici jamais rencontré : l'amour qui demeure au-delà de la présence de l'autre. Ceci est sans doute la meilleure expression de l'absolu et explique d'une certaine façon l'usage des pseudonymes. Les témoins fictifs peuvent raconter des histoires qui présentent une vérité indicible. Ils peuvent rendre compte de l'absolu, sans le dénaturer par une simple description factuelle, ce que risquerait de faire celui qui chercherait à conceptualiser directement l'éthique.

¹⁵⁹ Emmanuel Housset, « Témoignage et intériorité selon Kierkegaard », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2002/2 Tome 86, Paris, Vrin, p. 224.

¹⁶⁰ Cf. III, C, 2, b.

3. Le recommencement de l'éthique

Nous avons fait de l'éthique de l'amour une « seconde éthique », nous appuyant sur l'annonce de celle-ci dans *Le Concept de l'Angoisse*. Cependant, l'épreuve d'Abraham a orienté d'une manière nouvelle notre vision de l'éthique. Le saut de l'absurde intervient entre une éthique des mœurs et une éthique chrétienne accomplie. Or, après une telle expérience, l'individu est nécessairement transformé. Il s'est retiré du général pour revendiquer son individualité devant Dieu. L'éthique ayant été suspendue, elle doit reprendre, mais elle ne le peut qu'à partir du religieux.

Cette idée que l'éthique doit « reprendre » nous invite à penser qu'il faudrait, plutôt que de parler d'une « seconde éthique », décrire celle-ci comme le fruit d'un recommencement, d'une reprise, suivant le concept de répétition.¹⁶¹ L'éthique se répète après Abraham et devient chrétienne, parce que l'individu sait désormais qu'il existe un amour par lequel il peut toujours aimer, puisqu'il en a le devoir. La thèse selon laquelle l'éthique de l'amour ne serait pas seconde mais recommencement est soutenue par Darío González :

Le commencement de l'éthique de l'amour est en tout cas un commencement répétitif : l'éthique seconde *recommence* chaque fois que l'Individu est interpellé par une parole qu'il interprète comme parole éternelle. De ce point de vue, l'éthique dite « seconde » n'est rien d'autre que l'éthique elle-même dans sa capacité de recommencer, de se réinscrire comme exigence à partir d'une parole qui n'est pas la sienne. L'éthique seconde, éthique de la répétition, est en toute rigueur une répétition de l'éthique.¹⁶²

Darío González utilise aussi la répétition pour montrer que l'éthique seconde n'a pas de réel point de départ, ce que nous avons également rencontré chez Philippe Chevallier, pour qui l'éthique de l'amour se précède toujours elle-même et nous devance constamment ; et pour cause, la parole dont elle est issue est éternelle : elle dépasse nécessairement les êtres finis que nous sommes. Plutôt que de séparer une première et une seconde éthique, nous parlons alors d'une éthique qui « recommence » à partir de la parole divine. Cette parole est déjà entendue par Abraham que nous pouvons considérer désormais comme l'annonciateur de l'éthique de l'amour. Cette seconde éthique est donc toujours l'éthique, mais dans « sa capacité de recommencer », c'est-à-dire de se renouveler à partir de la parole éternelle et de l'amour qu'elle apporte.

¹⁶¹ Cf. I, B, 3.

¹⁶² Darío González, « Amour pour le prochain et recommencement de l'éthique », Flemming Fleinert-Jensen et Jacques Message (dir.), *Kierkegaard, l'œuvre de l'accomplissement*, op. cit., p. 318.

La position de Darío González vient confirmer la nôtre, en ce qu'elle fait de l'éthique de l'amour une répétition de l'éthique elle-même. Nous pouvons concevoir que cette répétition est engendrée par l'expérience de la foi. L'individu seul devant Dieu suspend l'éthique pour la reprendre. Elle recommence à partir de la parole éternelle. Par ailleurs, cette hypothèse n'est pas inédite. González l'emprunte à Arne Grøn :

La segunda ética no es meramente segunda en el sentido de reemplazar a la primera ética, la ética humana, o en el sentido de competir con ella. La relación entre la ética en tanto que primera y la ética en tanto que segunda es más íntima. *Que la ética encalle en la realidad del pecado, he ahí el punto de partida para la segunda ética, aquello que transforma la ética, aquello que la convierte en otra ética. Es otra ética, en el sentido decisivo de ser una ética condicionada por un derrumbe. La tesis que quiero sostener es, por lo tanto, que la segunda ética es la ética en tanto que transformada.*¹⁶³

Nous proposons la traduction suivante :

La seconde éthique n'est pas seulement seconde dans le sens de remplacer la première éthique, l'éthique humaine, ou dans le sens de rivaliser avec elle. La relation entre l'éthique en tant que première et l'éthique en tant que seconde est plus intime. Que l'éthique échoue dans la réalité du péché, voilà le point de départ pour la seconde éthique, celui qui transforme l'éthique, qui la convertit en autre éthique. Elle est autre éthique, au sens décisif d'être une éthique conditionnée par un effondrement. La thèse que je veux soutenir est, par conséquent, que la seconde éthique est l'éthique en tant que transformée.

Arne Grøn refuse ainsi de séparer radicalement la première et la seconde éthique. Elle en fait une seule et même éthique, caractérisée par sa chute, qui est le point de départ à sa transformation future en éthique de l'amour, dite « éthique seconde ». Ce commencement est bel et bien celui du religieux. Ainsi, le seul élément qui différencie la première de la seconde éthique, est un changement de point de vue qui se caractérise par une compréhension de ce qu'est l'éthique. Il n'y a pas réellement une éthique de l'immanence et une éthique chrétienne pour Arne Grøn mais une transformation de l'éthique qui passe de la simple détermination de l'action – j'agis éthiquement – à la question du « comment » se déroule mon action. Ce « comment » prend en compte la relation à l'autre.

¹⁶³ Arne Grøn, « La ética de la repetición », trad. espagnole par Darío González, *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, 29 (1998), Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, p. 42.

De ce fait, comment puis-je prendre conscience de ce qu'est réellement l'éthique ? Il faut d'abord que l'individu se soit isolé au point de renoncer au désir d'autrui – à l'amour pour Isaac dans le cas d'Abraham – pour qu'il découvre dans la suspension de la sphère éthique la possibilité d'aimer au-delà du devoir social et de son désir. Alors l'individu comprend ce qu'est l'éthique et il peut y retourner car il entrevoit l'importance de la relation à l'autre. Celle-ci n'est plus pour lui le désir ou le devoir, elle est l'amour qui demeure en dépit de l'absence. L'individu transforme ainsi l'éthique tout comme il se transforme. Tout est répété : le « soi », l'autre « soi » retrouvé et l'éthique elle-même.

Au terme de ce quatrième chapitre, nous avons fait la rencontre d'Abraham avec qui nous descendons dans les profondeurs de la subjectivité en faillite. L'éthique dans sa contradiction est suspendue, et l'individu ne s'exprime plus, il ne dit plus « je », terme qui appartient à l'éthique. Ainsi, Abraham nous permet de confirmer que le « je » ne peut s'exprimer que dans le général et que sa tâche est elle-même d'exprimer le général. Or, comme telle, l'éthique n'est pas la sphère la plus haute de l'existence. Si elle est suspendue, c'est pour le religieux dans lequel l'individu découvre sa singularité. Cependant, ce dernier ne peut pas s'exprimer, car il est sorti du langage. Mais cette mise à l'épreuve est nécessaire à la compréhension de ce qu'est réellement l'éthique et surtout, de ce qu'elle doit être. C'est alors que l'éthique est réhabilitée, dans l'amour chrétien uniquement. Même si le récit d'Abraham précède l'éthique de l'amour, elle préexiste déjà, car elle est préparée par l'amour du père pour son fils, un amour qui augmente lorsque le fils doit être sacrifié, un amour qui ne renonce donc jamais, parce qu'il est éternel. Par conséquent, l'étude de *Crainte et Tremblement* nous a permis de réinvestir l'éthique de l'amour à partir de l'expérience religieuse, qui est son point de départ. Nous sommes désormais dans l'éthico-religieux, seul accomplissement possible de l'éthique et de l'existence. L'individu retrouve une forme d'expression dans l'amour, même s'il n'est toujours pas celui qui dit « je ». Pourtant, il n'est plus condamné au silence et s'il est désigné par le commandement, c'est bien dans l'intention d'inclure le « soi » expressif dans une existence authentique.

CHAPITRE V

DESTITUTION DU « JE », EDIFICATION DU « SOI »

De l'expérience religieuse à l'éthique de l'amour, nous avons assisté aux multiples épreuves de la subjectivité. Le « soi » tantôt s'affirme, tantôt se nie, jusqu'à être complètement destitué de la tâche éthique pour devenir, non pas un « je » qui s'exprime, mais un « je » désigné. Nous avons rejeté la possibilité que cette disparition du « je » dans la formulation de l'éthique accomplie soit synonyme d'une faillite totale de l'existentiel. Un « soi » individuel demeure, même s'il se meut dans le silence.

Il nous est apparu également que le « tu » du commandement n'était pas un « je » déguisé, mais avait une véritable fonction. Révélateur du statut du « soi » sur les chemins de l'existence, le « tu » ne nous montre pas uniquement l'échec de la subjectivité, ni l'isolement de l'individu singulier. Il manifeste toute la dimension négative qui entoure la dynamique du « devenir soi ». Le « soi » doit d'abord se dire puis se taire, et lorsqu'il se tait, il semble que, contre toute attente, il soit en mesure de s'accomplir pleinement en réalisant sa tâche. Comment le silence de l'individu peut-il être salvateur pour l'existence et pour l'éthique ? Parce qu'avant tout, l'éthique et l'existence cheminent ensemble vers le même but : rendre possible la tâche de devenir soi.

A. NEGATIVITE DU « SOI »

Il y a une dimension négative particulièrement présente dans l'œuvre de Kierkegaard, et celle-ci entoure constamment la notion de « sujet », c'est-à-dire le « soi » individuel. Nous avons déjà observé que l'individu paraît toujours de l'affirmation à la négation, comme s'il répondait à une dialectique, dont le but serait la synthèse des éléments précédents. Ainsi, il est synthèse du temporel et de l'éternel, du fini et de l'infini, de la matière et de l'esprit.¹⁶⁴ Bien que nous ayons déjà pu constater l'omniprésence du négatif, nous cherchons dorénavant à montrer que l'individu se comprend définitivement dans la négativité. Loin d'osciller simplement entre affirmation et négation de « soi », il est celui qui ne peut s'accomplir qu'en

¹⁶⁴ Cf. III, B, 1.

se niant ou en étant nié. Ainsi, Kierkegaard propose une dialectique véritablement distincte de celle de Hegel, puisque la négation n'est pas une étape que le « soi » dépasserait mais une part importante de lui-même sur laquelle il semble s'arrêter, refusant à la dialectique sa conclusion définitive.

1. Négativité dans les stades existentiels

Afin de mener cette investigation, nous allons procéder à l'examen de la dimension négative présente dans chacune des sphères de l'existence. En effet, il semble que le négatif ne soit pas seulement rendu manifeste dans l'éthique de l'amour, où le « je » est nié explicitement par le « tu ». Selon Vincent Delecroix, « tous les “stades” constituent des expériences négatives¹⁶⁵ », et pour cause, il ne peut y avoir de succès à la tâche éthique sans que le « soi » se mette à distance, en décalage avec son devenir. D'une certaine façon, les stades existentiels sont la preuve que l'individu tente constamment de répondre à la tâche. Paradoxalement, s'il s'en approche trop, il défaille et ne peut réussir. En revanche, il trouve dans cette défaillance la distance nécessaire, celle qui lui permet d'entrevoir clairement l'enjeu du « devenir soi ».

Par conséquent, la subjectivité véritable est celle qui se nie elle-même. Cette pensée du négatif est contre-intuitive dans une tradition philosophique où toute connaissance est supposée prendre racine dans l'affirmation d'un *ego* qui s'établit de lui-même. Ici, Kierkegaard défait l'édifice du « je » fondateur. Je ne suis moi-même que dans la négation, dans la distance et dans la défaillance. De l'*ego*, je ne peux affirmer qu'un non-*ego*, c'est-à-dire un « soi » qui ne dit pas « je ». Ainsi, nous n'embrassons la subjectivité que par une approche négative, ce que Paul Ricœur a tenté de conceptualiser dans *Soi-même comme un autre* :

Sujet exalté, sujet humilié : c'est toujours, semble-t-il, par un tel renversement du pour au contre qu'on s'approche du sujet : d'où il faudrait conclure que le « je » des philosophies du sujet est *atopos*, sans place assurée dans le discours.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Vincent Delecroix, « Kierkegaard et la destitution de l'ego », *Revue de théologie et de philosophie*, op. cit., p. 267.

¹⁶⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 27.

Ricœur remarque l'ordre avec lequel le sujet apparaît. L'approche négative semble toujours prendre le dessus. Ainsi, il s'interroge sur la place que nous pouvons accorder au « je », une place qui pose problème puisque ce dernier oscille entre affirmation et destitution et n'occupe jamais un lieu qui lui soit propre. Le « soi » n'est jamais à sa place, car précisément il n'en a pas. La négativité n'est donc pas seulement une phase de la subjectivité, mais un moyen de l'aborder. Comment est-elle présentée dans les différents stades ?

a. *La négativité dans le stade esthétique*

Nous retournons alors au « Journal du séducteur », où Johannes est un sujet que seule l'écriture peut faire apparaître. S'il s'affirme dans son journal, il se montre aussi à travers l'absence à soi, propre à l'esthétique. Cette absence peut toutefois être comprise comme distance négative, qui présente la subjectivité de la seule manière possible, par le non-ego :

J'ai l'air d'être absent ; cependant, ma présence est bien la cause de son étonnement contemplatif. Mon être est à l'unisson du sien. Quand on la voit ainsi, on vénère et l'on adore une jeune fille en gardant le silence, comme devant certaines divinités.¹⁶⁷

Dans la même phrase, Kierkegaard fait apparaître la présence et l'absence de l'individu. N'est-ce pas exactement ce qu'aurait essayé de transcrire Ricœur ? Le sujet est dans le discours tantôt affirmé, tantôt nié. De la présence, Johannes se manifeste par l'absence. Il est bien là et pourtant, c'est dans son silence qui est distance à soi, effacement volontaire, que son être apparaît.

En outre, c'est bien la présence qui étonne, et non l'absence. Tout se passe comme si la possibilité d'être à sa place, serait pour le sujet un fait discordant, impropre ou malaisant. Johannes semble être absent et c'est ainsi qu'il est entrevu. De cette manière, il paraît être en son lieu propre, comme si le lieu de la subjectivité était le négatif. Par conséquent, le stade esthétique est déjà une expérience négative, où l'individu n'est lui-même que dans la distance, en s'effaçant de la scène.

b. *La négativité dans le stade éthique*

L'individu parvenu au stade éthique trouve-t-il sa place ? Peut-il s'affirmer positivement ? Au sein de notre premier chapitre, nous avons essayé de le démontrer et pour cause, l'éthicien est le seul qui puisse réellement dire « je ». Or, le dit-il « réellement » ? Là

¹⁶⁷ Søren Kierkegaard, *OC III, op. cit.*, p. 354.

est bien le problème, l'individu représentant le stade éthique est fictif. Kierkegaard utilise un pseudonyme pour dire ou plutôt écrire « je ». Comment interpréter le fait que le seul sujet dont l'*ego* trouve une place dans le discours soit issu d'une mise en scène ?

Une fois encore, c'est la distance qui révèle le « je ». Dans l'éthique, il y a bien un sujet qui s'exprime positivement, mais il n'est observé que par le décalage que produit l'écriture, dont la fonction est bel et bien de mettre à l'écart le « soi ». En effet, nous avons déjà vu que le récit de soi était un moyen pour le sujet de se retirer de lui-même pour rencontrer son propre devenir.¹⁶⁸ En reprenant cette idée, il nous semble que le « je » éthique soit une fois de plus approché par le négatif. En revanche, cette négativité a un rôle car c'est en se distançant de soi-même que l'on apprend à devenir soi. Nous pouvons le comprendre en revenant à la notion d'expression. Un « je » qui s'exprime est un individu qui affirme sa place de sujet dans l'éthique, c'est-à-dire publiquement. Or, tout en l'affirmant, il doit se mettre à distance parce que dire « je » c'est faire usage d'un mot du langage que l'on place entre le « soi » intérieur et le « soi » que l'on souhaite révéler au monde. Ce mot est précisément ce qui crée la distance, ce qui produit la négativité. En disant « je », je me désigne déjà négativement, parce que je suis à l'écart du « soi » que j'exprime dans mon discours.

c. La négativité dans le stade religieux

Après la négativité dans le stade éthique, il convient de l'observer dans la dernière sphère de l'existence, le religieux. D'une certaine manière, c'est là que le négatif est le plus évident puisque l'expérience religieuse est celle du silence du « je ». Nous pouvons néanmoins creuser le problème entrevu avec Paul Ricœur par l'illustration suivante :

D'une part, la foi a l'expression du suprême égoïsme : elle accomplit le terrifiant, qu'elle accomplit pour l'amour d'elle-même ; d'autre part, elle a l'expression de l'abandon le plus absolu, elle agit pour l'amour de Dieu.¹⁶⁹

Du sujet exalté au sujet humilié, c'est ainsi que la foi présente l'individu. Elle est à la fois « l'expression du suprême égoïsme » et « l'expression de l'abandon le plus absolu », c'est-à-dire le positif et le négatif, deux possibilités contradictoires. Comment peut-on être égoïste et s'abandonner soi-même simultanément ?

¹⁶⁸ Cf. II, A, 3.

¹⁶⁹ Søren Kierkegaard, *OC V, op. cit.*, p. 162.

La clé de voûte de ce passage est l'amour. L'individu qui agit pour l'amour de Dieu s'aime aussi lui-même, car Dieu l'aime, et aimer Dieu, c'est reconnaître l'amour que celui-ci me porte. Si je ne m'aime pas, c'est que je refuse l'amour, et dans ce cas, je ne peux me montrer aimant, ni envers Dieu, ni envers le prochain. L'amour est donc ce même mouvement qui me lie à moi-même et à l'altérité, mais qui explique également que le religieux soit synthèse de l'affirmation et de la négation de soi. La foi, c'est la possibilité de m'aimer moi-même tout en renonçant à moi-même pour aimer l'autre. Or, comment se manifeste-t-elle ? De nouveau, c'est la renonciation qui est le signe du religieux. L'individu est toujours révélé dans la négativité, qui est ici l'abandon de soi.

d. *La négativité dans l'éthique de l'amour*

Sans vouloir faire de l'éthique de l'amour un « quatrième stade » existentiel chez Kierkegaard puisqu'elle appartient à l'éthico-religieux, nous souhaitons, en examinant la négativité en son sein, rester fidèle à la distinction effectuée entre le religieux issu de l'épreuve d'Abraham et le religieux chrétien des *Œuvres de l'amour*.

Dans le huitième chapitre de la deuxième série des *Œuvres*, il est question de la façon dont l'amour lutte contre le mal. Kierkegaard prend l'exemple d'un combat entre un esprit charitable et un esprit mauvais. Le premier souhaite faire triompher le bien et le second, le mal. En réalité, l'esprit charitable lutte deux fois. D'une part, il veut garder le bien en lui ; d'autre part, le bien doit avoir raison du mal. Le combat n'est pas seulement entre l'esprit charitable et l'esprit malfaisant, car le charitable se bat pour garder le bien. En faisant cela, il se place du même côté que l'ennemi. Il s'humilie devant le bien qu'il essaie de conserver. La lutte n'est plus contre l'assaillant, mais pour lui : « et contre qui ? Contre soi-même, si l'on veut, c'est faire œuvre d'amour. »¹⁷⁰ Le plus important dans la bataille n'est plus soi-même, mais l'adversaire, une humiliation que seul l'amour peut supporter.

Nous observons alors la présence du sujet dans la négativité. L'esprit charitable, sujet de l'éthique de l'amour, se manifeste dans sa dissimulation : « l'esprit charitable se cache lui-même. »¹⁷¹ Tout comme les pseudonymes, il existe dans la distance et c'est grâce à elle qu'il est véritablement : « Pour ne pas jeter le trouble, il est pour ainsi dire présent de façon purement occulte alors que s'impose aux regards la noble majesté du bien et du vrai. »¹⁷² Le

¹⁷⁰ Søren Kierkegaard, *OC XIV, op. cit.*, p. 310-311.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 315. La note de bas de page ajoute : « C'est-à-dire : évite de se manifester directement ».

¹⁷² *Ibid.*

sujet accompli de l'éthique seconde est celui qui laisse le bien triompher et qui s'efface pour le rendre visible. La négativité est encore ce qui caractérise l'individu entré dans l'amour.

Deux éléments ne sont donc pas à négliger. La tâche éthique est de devenir soi et tout accomplissement existentiel doit être la réalisation de cette tâche. Pourtant, il nous appartient d'accepter qu'entre « soi » et le « devenir soi » il n'y a pas de fusion immédiate, mais un écart que le sujet ne peut éviter. Au contraire, il se manifeste ainsi, ce qui nous permet d'affirmer que la négativité n'est pas une étape vers le « devenir soi », mais un élément inhérent à la subjectivité.

2. La négativité inhérente à la construction du « soi »

La négativité ne doit pas être entrevue comme un passage du « soi » destitué au « soi » accompli. Il n'y a pas un itinéraire du négatif au positif, où le « soi » serait d'abord posé, puis nié, avant de s'affirmer définitivement. Au contraire, la négativité semble prendre part à la notion de subjectivité. Elle montre en elle-même le « soi ». C'est en reposant la tâche existentielle que la négativité devient un élément de construction du « soi ». Parce qu'il y a un écart entre le sujet et son devenir, un espace est laissé pour le négatif, qui pose lui-même la subjectivité.

Arne Grøn défend une position similaire, en insistant sur le fait que si l'individu est devant la tâche de devenir soi, c'est que précisément il « n'est alors *pas* lui-même, – il doit le devenir. »¹⁷³ L'emphasis sur la négation est volontaire, afin de montrer que la tâche éthique et existentielle révèle la négativité inhérente à la subjectivité. C'est bien parce que le sujet n'est pas lui-même qu'il doit le devenir, et c'est pour cette raison qu'il est toujours présent au négatif, parce qu'il est toujours négation de lui-même.

Cependant, Arne Grøn va plus loin, car cette forme de négativité reste primitive. Il en existe une autre, plus forte mais également plus problématique, qui consiste pour le sujet à « se défaire de soi. »¹⁷⁴ Il s'agit en quelques sortes de se décentrer de l'*ego*, de ne plus faire de « soi » le centre de soi-même. Or, comment puis-je devenir moi-même si je dois m'éloigner de moi ? En réalité, ce dessaisissement est la possibilité d'une ouverture à l'autre. Dans

¹⁷³ Arne Grøn, « Le problème de la subjectivité », trad. par Else-Marie Jacquet Tisseau, *Les Cahiers de Philosophie*, 8/9 (Kierkegaard), Lille, automne 1989, p. 45.

¹⁷⁴ *Ibid.*

l'esthétique, il est la vénération – certes démoniaque – de Johannes pour Cordélia ; dans l'éthique, il est le choix des normes et du général ; dans le religieux et l'éthico-religieux, il est l'amour pour Dieu et pour le prochain. C'est seulement lorsque le « soi » entre en relation qu'il peut se construire. La négativité fait donc partie de la subjectivité, premièrement parce que le sujet n'est pas lui-même – il doit le devenir – et deuxièmement parce qu'il doit se séparer de lui-même pour se retrouver comme un prochain parmi les autres.

Darío González utilise l'expression « antinomie du soi » pour évoquer la négativité inhérente au sujet. Cela lui permet de mettre en exergue l'infinité de la tâche de devenir soi. Nous ne sommes jamais complètement nous-mêmes et ainsi nous demeurons dans le négatif, mais paradoxalement, nous ne renonçons jamais assez à nous-mêmes.¹⁷⁵ Si nous devons expliquer l'infini chez Kierkegaard, c'est ainsi que nous le décrivions. Se choisir infiniment signifie que la tâche qui est posée au « soi » est intemporelle. Elle demeure inlassablement. C'est pour cela que la négativité est toujours présente au sein de la construction du « soi » individuel. Il ne peut y avoir de « soi » sans tâche de devenir soi, c'est-à-dire sans la présence du fait incontestable que l'on n'est jamais vraiment « soi ».

De ce fait, comprendre que la négativité fait partie de la subjectivité, que par ailleurs elle est ce par quoi le « soi » est ce qu'il est, nous permettra de résoudre l'interrogation qui ne cesse de mouvoir notre réflexion : pour quelle raison l'éthique supposée accomplie ne réhabilite-t-elle pas le « je » destitué ? Il semblerait que l'éthique n'ait tout simplement pas à le faire. S'il existe une subjectivité éthique, c'est en tant que négativité. Le « je » qui s'affirme et l'existence qui s'accomplit deviennent deux possibilités différentes. Etre l'auteur de son propre « je » n'est pas synonyme d'accomplissement. C'est plutôt en tant que « je » destitué que le « soi » advient à l'existence authentique.

3. S'accomplir en tant que « je » désigné

Des considérations précédemment menées, nous choisissons de défendre l'hypothèse selon laquelle l'accomplissement de la subjectivité n'est possible que lorsque le « je » est désigné, c'est-à-dire lorsqu'il est celui à qui l'on dit « tu », comme cela se produit dans l'éthique de l'amour. Dans un premier temps, nous allons montrer comment cette hypothèse

¹⁷⁵ Darío González, « Amour pour le prochain et recommencement de l'éthique », Flemming Fleinert-Jensen et Jacques Message (dir.), *Kierkegaard, l'œuvre de l'accomplissement*, op. cit., p. 314.

est confirmée par Kierkegaard pour ensuite nous pencher sur les éléments de cet accomplissement individuel. En effet, que je ne puisse m'accomplir dans l'existence qu'en tant qu'être désigné ne va pas de soi et il nous faut l'expliquer.

Comment Kierkegaard montre-t-il que nous sommes authentiques lorsque nous délaissions la première place sur la scène de l'existence ? De nombreuses illustrations pourraient être apportées à partir des *Œuvres de l'amour*. Examinons par exemple le passage suivant :

Quand je dis : « Grâce à moi, cet homme est indépendant », et que je dis vrai, ai-je fait pour lui le maximum ? Voyons la chose de plus près. En tenant ce propos, j'entends qu'il est « indépendant, et uniquement grâce à mon aide » – mais alors, il n'est pas indépendant, il n'est pas devenu son maître, puisqu'il me doit tout ce qu'il est – et qu'il le sait. Aider quelqu'un de la sorte, c'est proprement le tromper. [...] En revanche, si l'on dit : « Cet homme est indépendant – grâce à mon aide », et si l'on dit vrai, l'on a fait dans ce cas tout ce qu'un homme peut accomplir pour un autre ; on l'a rendu libre, indépendant, on a fait de lui son maître ; on l'a aidé à acquérir son indépendance en gardant secrète l'aide apportée. Nous disons donc : être indépendant – grâce à l'aide d'autrui.¹⁷⁶

Dans ce passage, Kierkegaard oppose deux manières d'apporter son aide à autrui. Si le but visé est de rendre l'autre indépendant, une seule de ces deux propositions permet d'y parvenir. A contenus identiques, elles diffèrent pourtant par leur forme. Il nous est permis de noter l'importance de la prose et de la manière d'exprimer une idée. Lorsque j'ai aidé autrui, je peux dire deux choses : « grâce à moi, cet homme est indépendant » ou « cet homme est indépendant – grâce à mon aide ». Quel que soit l'acte que j'ai pu accomplir pour autrui, si j'en parle suivant la première formule, alors je n'ai pas aidé l'autre à s'accomplir, tandis que si je m'exprime selon la seconde, j'ai fait pour lui le maximum. La différence est que dans le premier cas, c'est de moi que je parle. Je me mets en avant et ainsi, l'autre n'est pas vraiment parvenu à l'indépendance grâce à moi puisque précisément, je lui fais savoir que c'est seulement « grâce à moi ». Dans le second cas en revanche, ma présence est à peine remarquée, le « je » est dissimulé derrière le tiret. Il ne s'agit même plus de « moi », mais de « mon aide ». Ainsi, mon acte prévaut sur ce que je suis, et c'est alors que je fais œuvre d'amour envers autrui. J'accomplis vraiment mon objectif lorsque je me mets en retrait.

¹⁷⁶ Søren Kierkegaard, *OC XIV, op. cit.*, p. 253-254.

Il en est de même de l'individu qui se montre charitable en offrant un vêtement au malheureux. S'il le fait publiquement, il sera sans doute acclamé par la foule, mais sera-t-il authentiquement bienveillant ? Le cas évoqué par Kierkegaard sert d'illustration à certains passages des évangiles, où il est question de faire des dons en secret ou de prier dans l'intimité plutôt qu'aux yeux des autres.¹⁷⁷ Dans le christianisme et dans l'éthique de l'amour, l'individu qui se met en avant n'est jamais louable, car son attitude ne démontre pas un amour véritable pour le prochain, mais seulement un amour égoïste pour soi-même. Dans cette perspective, l'accomplissement de soi n'est possible que dans l'humilité. Si j'aide réellement l'autre à s'accomplir, en restant discret pour ne pas me glorifier, je deviens également un « soi » authentique grâce à l'amour. De ce fait, la clé de l'accomplissement individuel est l'amour quand il est un devoir éternel, quand il est véritable, partagé entre Dieu et tous les hommes.

Pourquoi est-il alors si important de se taire devant l'amour, de s'effacer devant l'autre pour accomplir la tâche éthique et existentielle ? Selon Peter Kemp, « celui qui se tait devant Dieu devient capable d'écouter. »¹⁷⁸ Rester dans le silence comme Abraham ce n'est pas seulement nier la parole, mais tendre l'oreille. C'est pourquoi, il nous semble que l'épreuve de la foi et du sacrifice de l'autre est nécessaire. Elle astreint l'individu à s'humilier. Il se tait, et c'est alors qu'il peut entendre le commandement d'amour. Il reste un être désigné, mais en ce lieu il peut s'accomplir. Nous savons en effet que l'individu auto-fondateur est une illusion qui fait faillite dès l'entrée dans l'éthique. Le « soi » est alors confronté à deux possibilités : ou bien il demeure dans l'angoisse qui est la conscience de son statut de pécheur éternel et ne peut jamais répondre à la tâche de devenir soi, ou bien il se repent et apprend à se taire, à s'humilier pour entendre une parole salvatrice, qui le porte de nouveau au rang d'individu éthique et qui lui autorise de devenir lui-même devant Dieu.

C'est à l'un des discours chrétiens de Kierkegaard que Peter Kemp fait référence, celui qui s'intitule « Le lis des champs et l'oiseau du ciel » dans lequel le lis et l'oiseau sont utilisés comme modèles à suivre dans l'apprentissage du silence :

Il [celui qui prie] est devenu muet et, chose qui, si possible, s'oppose à la parole plus encore que le silence, il est devenu capable d'écouter. Il a cru que prier, c'est parler, il a appris que prier, ce n'est pas seulement se taire, mais écouter. Et il en est bien ainsi ; prier, ce n'est pas s'écouter

¹⁷⁷ Par exemple : Matthieu 6, 1-8, *La Bible*, op. cit.

¹⁷⁸ Peter Kemp, « Éthique et langage : de Levinas à Kierkegaard », *Les Cahiers de Philosophie*, 8/9 (Kierkegaard), Lille, automne 1989, p. 203.

parler, mais en venir à se taire, à demeurer dans le silence et l'attente jusqu'à ce que l'on entende Dieu.¹⁷⁹

Nous avons interrogé la possibilité d'un dialogue avec le divin depuis la proposition dialogique du commandement.¹⁸⁰ Nous découvrons ici que le dialogue avec Dieu est difficile, parce que l'homme parle et ne sait pas écouter la voix de l'éternité. Lorsqu'il essaie vraiment d'entrer en communication avec Dieu, il le fait avec « beaucoup de crainte et de tremblement. »¹⁸¹ C'est à Abraham que nous pensons, qui a suspendu l'éthique pour se retrouver seul devant Dieu. Alors celui-ci s'est tût. Ce discours nous apprend que le silence d'Abraham n'est pas seulement le contraire de la parole, mais plutôt le synonyme d'une faculté, celle d'écouter. Écouter, ce n'est pas simplement entendre, mais prêter volontairement attention à quelque chose. Le dialogue avec Dieu est alors particulier. Ma prière n'est pas uniquement le dépôt d'une parole que j'adresse au divin, elle est aussi l'écoute d'une voix éternelle qui me dit « tu dois aimer ».

Par conséquent, nous pouvons affirmer que l'individu ne découvre l'authenticité de la tâche éthique que lorsqu'il est désigné, c'est-à-dire non pas lorsqu'il dit « je », mais lorsque l'éternité s'adresse à lui en disant « tu ». C'est ainsi qu'il aime vraiment, lorsqu'il ne dit pas « moi – je » mais au contraire, lorsqu'il écoute. Cependant, comment comprendre que l'accomplissement de « soi » ait à voir avec le fait d'aimer vraiment ? Dois-je en conclure que c'est uniquement lorsque je donne que je peux exister réellement ? Pour Kierkegaard, seul l'amour chrétien rend possible la réalisation de la tâche éthique, et comme tel, l'amour édifie l'individu.

B. L'EDIFICATION DU « SOI »

Si la subjectivité éthique est en faillite, si le « soi » ne peut être conservé qu'en étant désigné, c'est aussi de cette manière qu'il est édifié. En effet, l'amour édifie et ceci n'est possible que dans l'humilité acquise par le silence du « je ». « Je » se tait pour écouter et de ce fait, il est aussi édifié. Alors, nous allons être à même d'expliquer l'opération d'accomplissement qui se rencontre dans l'éthique de l'amour.

¹⁷⁹ Søren Kierkegaard, *Œuvres Complètes XVI. Six discours*, trad. par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet Tisseau, Paris, Editions de l'Orante, 1971, p. 299.

¹⁸⁰ Cf. III, A, 3, b.

¹⁸¹ Søren Kierkegaard, *OC XVI, op. cit.*, p. 299.

1. « L'amour édifie »

« L'amour édifie » est le premier intitulé de la deuxième série des *Œuvres de l'amour*. Kierkegaard aborde l'édification par un autre terme : la transposition. Il explique comment un mot répété à l'identique peut recevoir deux sens différents, selon qu'il appartienne au langage primitif – qui est celui du jeune homme qui n'a pas encore effectué le mouvement vers l'infini – ou au langage de l'esprit ; en ce second sens, nous disons que le terme a été transposé. Cette transposition intervient à un certain moment de l'existence, quand l'homme prend conscience de son appartenance à un monde spirituel au-delà du charnel. Par exemple, le discours de l'Écriture est déjà transposé. Kierkegaard emploie alors le mot « édifier » qui est utilisé par le texte biblique en ce sens ; toutefois, il choisit d'abord de l'expliquer en son sens usuel.

En danois, édifier se dit « *obbygge* », composé du verbe « *bygge* » signifiant « construire » et du préfixe « *ob* » désignant un mouvement vers le haut, selon le mot qu'il accompagne. Cependant, Kierkegaard montre que le sens « construire vers le haut » ne suffit pas à représenter la notion d'édification. Il prend l'exemple de la construction d'une maison. Ajouter simplement quelques mètres en hauteur ne signifie pas que l'on a édifié sa maison.¹⁸² Ce qu'il manque pour « édifier une maison », c'est une base, que nous appelons « les fondations ». En conclusion, édifier signifie « construire en hauteur à partir de fondations »¹⁸³ ; l'élément essentiel n'étant pas l'élévation mais le fondement.

Que pouvons-nous alors dire de l'édification au sens transposé ? Il semblerait qu'être édifié pour un individu signifie recevoir des fondations solides à partir desquelles il peut s'élever. Or, si le sens usuel utilise l'édification pour évoquer un bâtiment ou tout attribut matériel, l'édification transposée au langage de l'esprit ne semble concerner que l'amour. Bien que nous aimerions l'appliquer à toutes choses de l'esprit et en faire « le plus vaste emploi »¹⁸⁴, il est possible, pour Kierkegaard, que ce vaste emploi soit toujours finalement lié à l'amour car celui-ci peut être partout.

Plusieurs exemples sont alors apportés. Prenons le cas de l'homme aux maigres ressources qui se démène pour survivre, et celui de la mère de famille, dans la même situation financière, qui fait de son mieux pour nourrir chacun de ses enfants. Nous trouvons louable le premier homme, mais sa situation ne nous édifie pas, contrairement à celle de la mère de

¹⁸² Søren Kierkegaard, *OC XIV*, op. cit., p. 195.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 197

famille. Qu'est-ce qui différencie les deux ? Il s'agit de l'amour, que nous observons auprès de la mère de famille. Elle ne fait pas des économies pour survivre – même si cela nous impressionnerait – mais avant tout par amour – et cela nous édifie. Kierkegaard donne un exemple encore plus simple et plus éloquent. Le fait de dormir ou d'observer quelqu'un plongé dans le sommeil n'a en soit rien d'édifiant. Pourtant, si nous regardons un enfant dormir auprès de sa mère, nous sommes édifiés, parce que ce spectacle est celui de l'amour.¹⁸⁵ Par cet exemple, Kierkegaard souhaite montrer que toute situation, si l'on peut y voir l'amour, est édifiante, et qu'ainsi l'amour peut-être partout, mais que lui seul édifie : l'édification est le propre de l'amour. Il nous rappelle alors que l'édification se fait toujours à partir de fondations. Concernant le sens transposé du terme, cette base est tout simplement l'amour. Ce que l'homme doit ensuite élever – construire en hauteur – c'est encore l'œuvre de l'amour.

Par ailleurs, comment se déroule l'édification pour l'individu ? Lorsqu'il écoute le « tu dois aimer », il est en présence de l'amour. En aimant son prochain, il suppose que celui-ci a également entendu le commandement et qu'il porte aussi l'amour en lui. Par conséquent, en aimant, j'édifie et je suis édifié. Il est alors important que je sois un « tu » et non un « je ». En effet, si je suis « je » et l'autre « tu », je me mets de nouveau au premier plan et je ne vois pas l'altérité comme égalité. Il y a seulement « moi » et « l'autre que moi ». Pour que l'amour soit édifiant, il faut que la relation soit entre deux « tu », relié entre eux par un tiers, qui n'est autre que l'amour lui-même, à partir duquel je peux être « tu » tout comme l'est mon prochain. Cette position est défendue notamment par Ingolf Dalferth pour qui un amour authentique ne peut être qu'une relation entre deux « tu », et non entre « je » et « tu » :

If the neighbor is not the other self but *the other you*, then this implies that the lover relates to « the *other you* » as a *you* and not as an *I* : a relation of true love is not an *I-you-relation* of a self relating to another self but rather a *you-you-relation* of two selves both of which are a *you*. But they cannot be *you* in a reciprocal *I-you-relationship* but only with respect to a third relative to whom they are both *you*.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Søren Kierkegaard, *OC XIV*, op. cit., p. 198.

¹⁸⁶ Ingolf U. Dalferth, « Selfless Passion: Kierkegaard on True Love », *Kierkegaard Studies Yearbook*, Berlin, De Gruyter, Issue 1, Volume 2013, p. 174.

Nous proposons notre traduction : « Si le prochain n'est pas l'autre soi mais *l'autre tu*, cela implique ensuite que celui qui aime se rapporte à "*l'autre tu*" comme un *tu* et non comme un *je* : une relation d'amour authentique n'est pas une *relation-je-tu* d'un soi se rapportant à un autre soi mais plutôt une *relation-tu-tu* de deux soi, les deux étant un « tu ». Mais ils ne peuvent pas être *tu* dans une relation réciproque de *je-à-tu* mais seulement respectivement à un tiers à partir duquel ils sont tous deux *tu*. »

Il semblerait alors que l'amour n'édifie que lorsque je suis « tu », car si je suis un « je » se rapportant à un autre, ou si je me rapporte à l'autre en me considérant comme un « je » et non comme un « tu » qui lui est égal, la relation amoureuse ne sera pas vraie. Or, pour qu'une telle relation soit possible – une relation depuis laquelle mon prochain et moi-même sommes deux « tu » – il faut se placer du point de vue de l'amour lui-même. De ce fait, seul l'amour édifie et pour ce faire, je dois être de son point de vue un « tu ». C'est ainsi que l'individu est édifié ; c'est ainsi seulement qu'il s'accomplit.

2. L'édification au-delà de la pédagogie

Nous pouvons alors nous demander comment l'édification par l'amour s'opère. De quelle façon suis-je édifié ou puis-je édifier autrui ? Kierkegaard nous met face à une alternative : ou bien l'individu dépose l'amour dans le cœur d'un autre, ou bien il suppose l'amour chez l'autre.¹⁸⁷ Soit il apprend à l'autre comment aimer, soit il part du postulat que l'autre aime déjà. Or, il est impossible de créer l'amour. Seul Dieu peut le déposer dans le cœur de l'homme car, rappelons-le, il faut une autorité divine pour prononcer un « tu dois aimer ». Kierkegaard s'arrête de fait sur cette explication :

*L'être qui aime suppose la présence de l'amour dans le cœur d'un autre homme ; par cette supposition même, il fonde et fait surgir en cet autre homme l'amour – pour autant qu'avec amour il suppose cet amour comme fondement.*¹⁸⁸

La seule possibilité pour édifier un autre est de supposer l'amour en lui. Paradoxalement, c'est en présupposant qu'il y a déjà de l'amour que l'on parvient à poser l'amour comme fondement. Cette affirmation est en effet étonnante. Je peux faire surgir l'amour uniquement en partant du principe que l'amour est déjà présent, autrement dit, que je n'ai pas à le créer. En outre, c'est ainsi que j'aime véritablement mon prochain. Cela est expliqué par le fait que l'amour dont il est question est l'amour divin, éternel et infini. Ainsi, au regard de l'éternité, il est tout à fait possible de supposer que l'amour existe déjà avant de le faire surgir, car l'amour n'étant pas limité par des bornes temporelles, il nous devance toujours, avant même que nous ne puissions le voir surgir.

¹⁸⁷ Søren Kierkegaard, *OC XIV, op. cit.*, p. 200.

¹⁸⁸ *Ibid.*

Comment puis-je alors édifier autrui ? Il n'est certainement pas question d'enseigner l'amour car l'édification n'est pas une pratique éducative. Autrement dit, il n'y a pas d'apprentissage possible de l'éthique de l'amour. Si cette idée pourrait être considérée comme une réponse à Ménon dans le dialogue éponyme de Platon,¹⁸⁹ elle montre aussi que l'édification n'a qu'une pratique, celle de l'amour. En aucun cas, celui-ci ne peut être inculqué. Jamie Ferreira, commentant ce passage sur l'édification, explique que prétendre enseigner l'amour à autrui, c'est vouloir prendre le contrôle de ce dernier, le soumettre à notre mesure, et ainsi ne pas l'aimer.¹⁹⁰ Si je suis l'auteur de l'amour insufflé à l'autre, je prends le pouvoir sur lui. Je me félicite d'avoir ainsi édifié mon prochain. Je me mets alors encore au premier plan.

En revanche, présupposer l'amour en l'autre, sans prétendre l'édifier soi-même, c'est être vraiment disposé à l'aimer, car alors, je l'édifie, sans m'en glorifier. Je vois l'amour surgir en lui, celui que j'ai supposé, et celui que je lui porte. Devant ce spectacle, je suis moi-même édifié. Ainsi, l'édification ne peut jamais être une pédagogie, car l'amour ne s'enseigne pas, il se voit. A travers ses œuvres, nous reconnaissons l'amour. En outre, de même que les témoins de l'éthique ne doivent pas communiquer directement sur l'amour pour en faire un savoir, l'éthique de l'amour ne peut jamais être l'objet d'un discours magistral supposé instructif. D'un côté, il est question de témoigner, et le témoignage est toujours un rapport entre deux individus singuliers et authentiques ; de l'autre, il s'agit d'enseigner devant la foule, dans la confusion du bavardage.¹⁹¹

Par conséquent, l'édification n'est jamais le fruit de l'action d'un individu sur un autre ou sur toute une communauté. Je ne suis pas habilité à édifier autrui, et pourtant je le peux, précisément en n'agissant pas, en demeurant caché et en supposant simplement l'amour en lui. Ce faisant, l'autre est édifié par l'amour que je fais surgir parce que je l'ai supposé ; toutefois, je ne dois jamais m'en féliciter car je n'ai rien eu à faire pour autrui. C'est cela faire œuvre d'amour et être édifié, c'est s'humilier suffisamment pour ne pas avoir le dessus sur l'autre, c'est voir l'amour en lui et l'aimer. Dès que l'amour est présent dans une œuvre,

¹⁸⁹ Platon, *Ménon*, 70a, trad. par Monique Canto-Sperber, Paris, Flammarion (2^{ème} éd.), 1993, p. 125 : « Peux-tu me dire, Socrate, si la vertu s'enseigne ? ».

¹⁹⁰ M. Jamie Ferreira, *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 141-142.

¹⁹¹ Peter Kemp fait référence à l'opposition entre témoignage et enseignement dans le cadre du conflit qui a opposé Kierkegaard à l'évêque Martensen, ce dernier ayant confondu le témoin de la vérité avec de faux précepteurs de l'Eglise. Voir « Éthique et langage : de Levinas à Kierkegaard », *Les Cahiers de Philosophie*, op. cit., p. 190.

même la plus banale, il y a édification. Pour cela, le « je » n'a pas besoin d'être un enseignant ou un précepteur, il doit juste être un « tu » qui a écouté la parole divine.

3. Aimer et dire « tu »

Si le propre de l'amour est d'humilier le « je » jusqu'au silence, il est aussi de se tourner vers le « tu » ; à la fois le « tu » que je suis, et le « tu » qu'est l'autre. L'édification par l'amour amenant une relation authentique entre deux « tu », nous pouvons conclure que le « tu » est l'accomplissement de la subjectivité. Rappelons que si la tâche éthique est de devenir soi, elle n'a jamais été de dire « je ». Si le « je » s'accomplit, ce n'est pas en tant que tel, mais « au contact du *Tu*, je deviens *Je* en disant *Tu* »¹⁹² pour reprendre les termes de Martin Buber. Celui-ci entrevoit la relation entre « je » et « tu » comme une rencontre fondamentale qui structure toute vie véritable. Ce qui nous intéresse, c'est la possibilité de s'accomplir, non en étant le seul « je », mais en étant en relation avec « tu ». Plus encore chez Kierkegaard, l'authenticité n'est plus entre « je » et « tu », mais bien entre « tu » et « tu ». Par conséquent, si le terme « édifier » comporte un sens usuel et un sens transposé dans le langage de l'esprit, il se peut que l'individu soit lui aussi touché par une transposition. Du « je » au « tu », le « soi » est édifié, mais comment ? Par l'amour, il accomplit le passage vers le langage de l'esprit. Un tel langage serait alors celui où le sujet accompli est « tu ». Tout se passe comme si l'individu avait lui aussi été répété pour recevoir une signification nouvelle. Du « je » au « tu », il est transposé dans un nouveau discours, celui de l'éthique chrétienne qui dit « tu dois aimer ».

Cependant, nous pouvons observer que les *Œuvres de l'amour* sont écrites par un « je », celui de Kierkegaard, qui s'était pourtant avoué incapable d'écrire un jour avec son propre « je ». Quel « je » se permet-il de coucher sur le papier ? Emmanuel Housset nous apporte peut-être une réponse :

La vérité ne pourra plus être comprise comme étant relative à l'intériorité humaine, mais elle possédera un caractère essentiel d'altérité par lequel le je transcendantal sera destitué de sa toute puissance pour devenir plus humblement le « témoin de la vérité » qu'il a à être. On ne peut pas minimiser la profondeur du renversement effectué par Kierkegaard en substituant au moi qui se retrouve lui-même dans le monde le témoin qui accueille une vérité qu'il n'est pas. On ne peut

¹⁹² Martin Buber, *Je et Tu*, trad. par G. Bianquis, Paris, Aubier, 1969, p. 30.

donc comprendre ce que signifie témoigner de la vérité sans saisir en quoi l'existence est une épreuve de l'altérité qui est en quelque sorte toujours manquée dès que l'on fait du monde la seule altérité.¹⁹³

La vérité est celle de devenir sujet. Housset montre le paradoxe entre cette tâche assignée à l'individu et le fait qu'il ne puisse la reconnaître que dans l'altérité. Tâche intérieure, elle demeure irréalisable tant que l'individu est confinée à son intériorité. Pour porter la vérité, le « je » doit être destitué et n'être présent qu'à titre de témoin. Tel est le témoignage des pseudonymes, comme Wilhelm, pour qui l'autorité de ses paroles n'a de valeur qu'en tant qu'il demeure un simple témoin ; tel est aussi le témoignage de Kierkegaard dans les *Œuvres de l'amour*. Le seul « je » qui soit autorisé à s'exprimer est celui d'un témoin. En revanche, que signifie que ce dernier « accueille une vérité qu'il n'est pas » ?

Nous revenons à la négativité. L'individu a pour tâche de devenir soi parce qu'il n'est pas lui-même. Il doit témoigner de cette vérité subjective et existentielle, tout en ne l'ayant pas encore accomplie. En étant le « je » témoin, il prend en compte l'altérité. En effet, le témoin a une mission, celle de rapporter son témoignage à l'autre. Housset montre qu'il ne suffit pas d'entrer dans le monde par le choix de soi pour former un lien avec autrui. Cela est le propre du « je » qui s'affirme au-dessus de tout. Devenir témoin, c'est plutôt s'adresser à l'autre en ayant conscience de ne pas être soi, de ne pas pouvoir dire « je suis ». De quoi suis-je alors le témoin ? Je montre seulement que mon édification est le fruit d'un amour divin, infiniment plus élevé que moi : « Dans le témoignage, je suis d'abord dessaisi de ma parole, silencieux, et c'est ensuite que la vérité de ma parole, sa véracité, tient à ce fait d'être dessaisi par la vérité dont je témoigne. »¹⁹⁴ Paradoxalement, mon témoignage me force au silence. Il s'agit très exactement de l'épreuve d'Abraham, témoin d'une vérité qui dépasse toute l'éthique de l'immanence et qui ne peut être dicible. En perdant l'usage du discours, en m'éloignant de l'expression du « je », je suis la preuve que la tâche éthique transcende l'individu. Cette dernière n'est pas temporelle, mais éternelle, et seul l'amour chrétien qui édifie peut m'y faire parvenir.

L'amour est donc celui qui dit « tu ». D'une part, ce « tu » désigne l'individu destitué en quête de soi. D'autre part, le « tu » est l'autre, face auquel l'individu se construit. Si je deviens « tu », c'est pour mieux devenir « soi », parce que ma tâche n'est réalisable que du

¹⁹³ Emmanuel Housset, « Témoignage et intériorité selon Kierkegaard », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2002/2 Tome 86, Paris, Vrin, p. 206.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 224.

point de vue de l'amour, aux yeux de qui je suis un « tu » toujours en relation, puisque l'amour est par principe, relation entre deux êtres. De ce fait, le « tu » n'est rien d'autre que la transposition du « je ». En étant « tu », je suis édifié car je suis repris directement par l'amour. Or, partout où l'amour est présent, il y a édification. Ainsi, en étant désigné, je peux entendre le commandement d'aimer et dès lors qu'il m'est adressé, il m'édifie et je m'accomplis.

C. EPREUVES DE LA SUBJECTIVITE : LES CONDITIONS D'EMERGENCE DU SUJET

Dans ces dernières pages, nous récapitulerons l'itinéraire que suit l'individu en quête de devenir soi. Nous ne nous contenterons pas de reprendre les étapes déjà évoquées dans les précédents chapitres, mais plutôt de concevoir la fabrique du sujet comme parsemée d'épreuves. Devenir soi est une tâche que pose l'éthique à l'individu, et comme toute tâche, elle éprouve celui qui souhaite l'accomplir. Or, il s'agira de comprendre que les épreuves de la subjectivité représentent les conditions d'émergence du sujet. C'est parce qu'il est mis à l'épreuve qu'un « soi » peut jaillir.

1. Initiation et consolidation du « soi »

Le « soi » est comme une instance négative, un « ne pas » qui reçoit une tâche : être ce qu'il est censé être et que pourtant il n'est pas. Etre soi c'est naître en même temps que cette tâche, indicatrice d'une négation primitive de la subjectivité. Encore au stade esthétique, l'individu ignore cette exigence. Nous parlions alors d'un « moi » plutôt que d'un « soi », pour représenter l'être qui plane toujours au-dessus de sa propre subjectivité. Il est un « soi » en puissance, que la nature a posé comme tel, mais qui demeure aveugle à toute possibilité d'émergence.

Quand il fait le choix de soi, il choisit précisément d'être soi, c'est-à-dire d'être réellement et volontairement ce qu'il est accidentellement par nature. Il transforme la contingence en nécessité. En fin de compte, tout individu naît au monde en tant que « soi », mais il y a une différence entre « naître en tant que » et « être ce que l'on est ». Etre ce « soi » que l'on est, c'est actualiser son être véritable. Pourtant, ce « soi » n'est toujours pas lui-même quand il se choisit. En effet, accédant au « soi », il découvre qu'il doit devenir lui-même, autrement dit, il se choisit dans la négativité, dans ce qu'il n'est pas.

De fait, le choix de soi n'est qu'une initiation à la subjectivité. Se choisir soi-même, c'est choisir ce que l'on n'est pas encore. Le choix répond alors à la négativité qui est néanmoins la consolidation du « soi ». Dire que je me choisis moi-même reste présomptueux car je choisis finalement de *devenir* moi-même. Cependant, choisir sa tâche, c'est déjà consolider le « soi ». En revanche, consolider n'est rien d'autre qu'une volonté de se rendre soi-même plus stable, plus solide et plus durable ; la tâche n'est donc pas accomplie, elle est seulement connue.

En consolidant le « soi » que je choisis, je décide de ne plus planer au-dessus de moi, d'être authentique, ce qui n'est encore seulement qu'une décision. Accompagné de la volonté d'être « soi », je me retrouve face à la tâche éthique. Alors que je me suis choisi, celle-ci me dit que je dois devenir moi-même. Pour l'exprimer autrement, l'éthique me dit que je ne suis pas encore ce que je suis. Le sujet faillit devant cette immense contradiction de l'éthique : je choisis d'entrer dans l'éthique et d'être enfin moi-même et celle-ci me répond que je dois devenir moi-même, que donc je ne le suis pas. Plus encore, elle assume ouvertement que je ne peux être moi-même sans me débarrasser du péché originel que je porte en moi parce que je suis le général et qu'en me choisissant, j'ai choisi d'exprimer à la fois ce que je suis et le monde auquel j'appartiens.

Que peut alors faire l'individu ? Entré dans l'éthique, il est sa propre négation, il a choisi le « soi » qu'il doit seulement devenir. Il se découvre destitué et pécheur. Ou bien il demeure dans l'éthique en tant que sujet en faillite, ou bien il rompt avec l'éthique et pèche vis-à-vis d'elle. Dans les deux cas, l'individu vit dans l'angoisse, car il se sait en mauvaise posture quoiqu'il arrive. L'éthique a été claire : il doit devenir lui-même ; or, s'il exprime le général, il n'est jamais véritablement lui-même, mais « l'homme général ». S'il sort de l'éthique, il devient un Individu singulier, parce qu'il affirme être lui-même et personne d'autre, mais aussi parce qu'il s'exclut de toute relation humaine. Pourtant, qu'est un Individu singulier sinon un être en train de devenir lui-même ? En conclusion, l'éthique se dépasse elle-même car elle demande à l'individu qui la rencontre de s'en extraire aussitôt. Elle lui dit : « tu dois devenir toi-même », c'est-à-dire « tu dois devenir un individu singulier », et même encore « tu dois donc suspendre l'éthique ».

Qu'est alors le « soi » consolidé ? Il est représenté par la négativité. Se consolider dans l'éthique, c'est affirmer le « soi » que l'on a à être, découvrir que nous ne le sommes pas encore, mais aussi que nous ne pouvons pas l'être en demeurant dans l'éthique comme tel. Se

consolider comme « soi » signifie rendre solide une non-détermination du sujet. « Je me choisis moi-même dans l'éthique » revient à dire : « je choisis de devenir ce que je ne suis pas dans une sphère où je me découvre destitué, pécheur et en faillite ». La tâche de devenir soi doit donc être reprise sur les jalons que pose la négativité, et non se renverser en positivité.

2. Continuation du « soi »

C'est pourquoi nous affirmons que le « soi » doit continuer. Partant de la confirmation qu'il doit devenir le « soi » éthique qu'il prétend être, il doit y avoir une continuation, à la fois du « soi » et de l'éthique. Qu'est-ce que signifie le fait de devoir continuer ? Il est question de prolonger, de donner suite à soi-même. Le « soi » ainsi choisi n'est pas au bout de sa tâche. Issu de sa propre destitution, il continue dans la reprise que constitue l'éthique de l'amour.

L'idée de continuation est en lien avec la temporalité. En effet, donner suite à quelque chose, c'est supposer qu'elle dispose d'un passé, d'un présent et d'un avenir, ce vers quoi la continuation se tourne. Parler d'une continuation du « soi », c'est donc envisager toute l'étendue de l'existence. Or, de la temporalité, n'allons-nous pas vers l'éternité ? Si le « soi » doit continuer, chemine-t-il vers une fin déterminée, ou est-il repris infiniment ? Rappelons que dans le choix éthique de soi, la personnalité est consolidée en s'affirmant dans l'infini qu'elle contient. L'existence humaine est toujours comprise entre temporalité et infinité. Dire du « soi » qu'il doit continuer, c'est supposer l'infini en lui.

Dominic Desroches se penche sur la question de la continuité dans l'œuvre de Kierkegaard, jugeant celle-ci trop peu étudiée par la littérature secondaire. Il écrit :

Pour lui [Kierkegaard], le divin en l'homme ne réside pas dans la pensée pure, mais dans l'effort qui consiste à imprégner à la vie l'unique continuité humaine possible : l'appropriation éthique de soi. S'il faut arriver à la continuité *dans* l'existence, c'est parce que l'on n'arrive à se reconnaître soi-même qu'en vertu de la continuité de son action. De même que la faillite de la raison pure à connaître au-delà de l'expérience ouvre la voie à la raison pratique chez Kant, l'impossibilité qu'a l'homme de pouvoir penser l'éternité ouvre la voie à la continuité éthique, qui pointe vers un infini mouvement d'appropriation de soi.¹⁹⁵

¹⁹⁵ Dominic Desroches, *Expressions éthiques de l'intériorité. Ethique et distance dans la pensée de Kierkegaard*, op. cit., p. 84.

L'homme rencontre le divin dans le fait d'être actif. Le divin n'est donc pas l'objet d'une contemplation mystique. Au contraire, c'est en répondant à la tâche éthique que l'individu fait face à la possibilité d'une continuité infinie. Il découvre alors la part divine qui réside en lui. Le « soi » ne peut pas rompre avec la continuité, sinon, il est incapable de donner sens à son existence, de se l'approprier. Desroches dresse un rapport analogique d'une part entre le divin et la continuité éthique chez Kierkegaard ; d'autre part entre la raison pure et la raison pratique chez Kant. La raison pure, c'est ce que peut la raison seule, c'est-à-dire sans le secours de l'expérience sensible. La raison pure s'intéresse aux questions de la métaphysique : Dieu, l'âme et la liberté. Or, elle ne parvient jamais à s'accorder sur ces objets. Sa seule issue est dans le domaine de la morale, où la raison pratique postule Dieu, l'âme et la liberté pour réaliser son action.

Depuis la perspective de Kierkegaard, qui n'évoque pas de raison pure ou pratique, l'homme est tiraillé entre la pensée de l'éternité et sa finitude. Ainsi, la raison pure qui s'occupe des idées de la métaphysique est assimilable à l'individu qui recherche le divin sans pouvoir penser l'infini. La raison pratique, quant à elle, est la vie éthique qui consiste à répondre à une tâche à la fois universelle et adressée à chaque individu. Comme être temporel, l'homme ne peut jamais concevoir l'infini et pourtant, le « soi » tend vers une continuité qui dépasse la temporalité. En se continuant dans l'éthique, celui-ci découvre l'infini, non comme idée pure, mais comme s'appliquant à sa tâche. Le rapport de l'homme à l'éternité tient à un mouvement infini d'appropriation de « soi ».

De ce fait, la continuation de soi est aussi une épreuve pour la subjectivité. Elle est la rencontre avec l'infini. De la négativité – « je ne suis pas moi-même » – le « soi » découvre qu'il doit devenir lui-même continuellement pour pouvoir donner suite à son existence, et ce, infiniment.

3. Une philosophie du devenir

La tâche éthique de devenir soi suppose alors un mouvement infini d'appropriation de soi-même. C'est pourquoi il nous est impossible d'offrir une détermination positive de l'individu. Il doit « devenir », et non pas « être ». La tâche ne fixe pas de ligne d'arrivée. Il ne s'agit aucunement de se poser pour dire « je suis moi », mais plutôt de continuellement devenir ce que l'on est et ainsi, rester dans la négativité. Pas de « soi » définitif, mais un

« soi » en construction, tel un bâtiment que l'on édifie. Edifié, il l'est, mais au sens transposé. « Je deviens » est la nouvelle façon de concevoir la subjectivité. L'*ego* ne peut être que destitué, il n'y a plus de « je pense donc je suis » ou du moins, il pourrait en rester un « je pense, donc je deviens ». François Bousquet montre également que la notion de « devenir-sujet » implique un mouvement infini, une continuation éternelle du « soi » qui n'a pas de point final :

Pour lui [Kierkegaard] le sujet n'est pas le tout « devenu », dont la nécessité se saisit au terme du processus. Le sujet est chaque existant, l'individu en ce qu'il a d'unique, de singulier, dont on n'a pas fini de rendre raison si l'on néglige de prendre en compte son intérêt infini pour l'existence, et la manière dont il s'oriente vers l'avenir.¹⁹⁶

Selon François Bousquet, Kierkegaard se distingue définitivement de la dialectique hégélienne, cette dernière postulant un terme au devenir, une issue qui marque la fin d'un processus. Le sujet kierkegaardien n'est pas le produit fini, mais celui dont la transformation est en cours, continuellement, infiniment. Le devenir doit donc se comprendre à la fois dans son instantanéité – je suis en train de devenir moi-même – et dans son infinité – je dois toujours être en train de devenir moi-même. De plus, cet « intérêt infini pour l'existence » est tourné vers l'avenir. Je ne suis pas devant moi ; c'est plutôt le « soi » qui est devant moi. Je m'oriente vers lui avec passion, celle qui anime l'existence.

Cependant, cette conception du « soi » appartenant à un mouvement de devenir infini peut nous paraître décevante. Nous avons suivi le « soi » jusqu'à sa destitution, à la recherche d'une expression du « je » dans une éthique existentielle, et nous concluons finalement que le « je » ne s'exprime pas à la première personne et que l'individu qu'il représente ne s'accomplit pas, si l'on considère que s'accomplir c'est, conformément à la définition du terme, atteindre un point final dans la production de « soi ». L'éthique trouve pourtant une forme accomplie dans le christianisme. Pour quelle raison alors ne dis-je pas « je » dans l'éthique de l'amour ? Pourquoi suis-je toujours désigné et jamais désignateur ?

Pour le comprendre, il nous faut revenir sur la valeur édifiante de l'amour. En faisant du « je » un « tu », l'amour sauve la subjectivité en faillite. En effet, un « je » qui s'exprime est toujours dans le général et ne peut advenir comme singulier qu'en étant dans le paradoxe, paradoxe qu'il le fait apparaître pécheur aux yeux de l'éthique s'il affirme son individualité, et

¹⁹⁶ François Bousquet, *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister, une question aux contemporains*, op. cit., p. 128.

destitué s'il ne devient pas « soi », c'est-à-dire individu singulier. De part et d'autre, le sujet faillit toujours et finit par devenir silencieux. Pourquoi l'éthique de l'amour devrait-elle lui donner l'occasion de dire à nouveau « je » ? Au lieu d'une répétition – c'est-à-dire une réminiscence tournée vers l'avenir – elle serait un retour en arrière. L'individu ne serait pas « repris », mais enlisé dans un cercle vicieux. Que fait alors l'éthique de l'amour en disant « tu » ? Elle sauve l'expressivité de l'existant. Il ne dit pas « je » et pourtant, il continue d'apparaître grâce à l'amour, qui se reconnaît à ses fruits. L'amour rend l'individu visible parce qu'elle l'édifie, mais elle lui confère son intériorité en ne l'exposant pas au péché dont il est issu. Dans l'amour, je reste désigné mais cela me permet de cheminer vers l'accomplissement. J'en fais ma propre tâche, une tâche infinie parce qu'elle me met en rapport avec Dieu. En outre, l'amour n'exclut pas non plus le général, il instaure une relation avec chaque individu que je dois aimer en le distinguant comme singulier, mais en le traitant avec égalité.

Nous concluons que la philosophie de Kierkegaard est une philosophie du devenir. Posant la tâche éthique de devenir soi, elle fait de l'individu le centre de ses préoccupations. L'individualisme de Kierkegaard ne vise toutefois pas le solipsisme puisque l'homme se construit toujours en relation. Philosophie du devenir, du « devenir soi », du devenir relationnel et du devenir éthique, la pensée de Kierkegaard accompagne le sujet le long de sa quête. Il se découvre comme être fini en rapport avec une puissance infinie. Sa tâche prend sens dans l'amour. L'individu est édifié et c'est comme « tu » qu'il s'accomplit. Si je dis « je », je clôture le « devenir soi ». En disant « je », je montre au monde une image figée de moi-même, un « je suis » que l'on considérera comme définitif. En revanche, le « tu » me désigne et me permet de continuer ma quête. Il est la possibilité de devenir éternellement.

CONCLUSION

Que se passe-t-il réellement lorsque je dis « je » ? Pour Søren Kierkegaard, cela signifie s'exprimer soi-même tout en exprimant le général, c'est-à-dire le monde de l'éthique. Dans une telle sphère d'existence, mon devoir est avant tout de me rendre visible, d'être moi-même devant les autres. Cependant, exprimer le général est aussi l'occasion de se choisir soi-même avec tous les éléments extérieurs qui déterminent ce que je suis. En me choisissant, je ne peux faire abstraction de ma naissance et de mon histoire. La liberté dont je me rends responsable consiste à prendre pour « soi » toute l'extériorité dont je dépends. Ainsi, lorsque je dis « je », je n'exprime pas seulement le général, j'exprime aussi les fardeaux d'une histoire collective, qui abrite un péché dont je ne peux m'absoudre.

Entré dans l'éthique, je découvre une tâche : celle de devenir moi-même, d'être le sujet de ma propre existence. Dans l'espoir d'y répondre, je choisis de m'exprimer, de dire « je ». Dès lors, je me rends coupable d'être ce que je suis : un individu du général qui porte aussi le péché. L'éthique se fragilise car de l'expression de la subjectivité consolidée qui n'est qu'une tentative par l'écriture de poser un « je », elle se transforme en repentir, seule manière pour l'individu de rester dans le général. Autrement, il s'en retire, mais alors il ne peut plus dire « je ». Pire encore, il ne peut simplement plus parler. Sortir de l'éthique est irrémédiablement nier l'expression de soi. Pourtant, c'est de cette façon uniquement que l'individu se singularise, parce que d'une part il est seul, et parce que d'autre part, il revendique son individualité, son caractère indivisible.

Suis-je devenu authentique en suspendant l'éthique ? Cette possibilité est d'emblée exclue, car devenir soi-même est la tâche de l'éthique. Sa réalisation ne peut se faire en dehors d'elle-même. Dois-je alors retourner dans l'éthique, exprimer de nouveau le général et me repentir ? Cette alternative n'est pas envisageable car elle nous plongerait dans une boucle sans fin et rendrait la pensée existentielle stérile. Pourtant il faut choisir, et c'est pourquoi Abraham écoute la seule voix désormais audible : la parole divine qui demande d'aimer au-delà du devoir institué, du désir naturel et de la présence réelle. Le silence du « je » devient alors la possibilité de se rendre attentif à l'autre. En cessant de m'exprimer, je découvre ma subjectivité reprise par les mots de l'éternité, qui me dit : « tu dois aimer le prochain ». Alors l'éthique recommence à partir de la foi que j'ai su accorder en l'amour que Dieu me porte.

Comment puis-je devenir moi-même dans l'amour ? Premièrement, en cessant à tout prix de vouloir dire « je », ce « je » pernicieux qui cherche toujours à être premier. En étant second, je me rends soucieux des œuvres de l'amour. Or, en toutes choses, dès que nous pouvons y observer l'amour, nous sommes édifiés. Ne plus être « je » devient essentiel car l'authenticité de l'existence passe par l'édification. J'y découvre une nouvelle conception de la subjectivité. S'accomplir soi-même, c'est répondre à une tâche que je ne peux appréhender uniquement dans la rencontre avec l'infini dont je recèle. Cette tâche demande de « devenir », c'est-à-dire de faire un effort perpétuel pour être moi-même. Par conséquent, « être soi » est toujours une détermination négative. Être soi, c'est recevoir la tâche de le devenir, parce que je ne le suis pas encore. Mais être soi, c'est encore apprendre à renoncer à soi-même et laisser parler la voix d'autrui.

Dans ce travail de recherche nous avons volontairement mis de côté une approche traditionnelle de Kierkegaard qui en fait un philosophe sombre, pour qui l'existence n'oscillerait qu'entre le désespoir et l'angoisse. Cette lecture est néanmoins justifiée puisque si nous prêtons attention aux différentes étapes de l'itinéraire du « soi » que nous avons tracé, les concepts posés ont toujours une connotation négative. En premier lieu, l'individu esthétique est conduit au désespoir, parce qu'il fuit toujours la réalité de son existence. Pourtant, entrer dans l'éthique ne lui offre pas le repos, car dès lors qu'il prend conscience de sa peccabilité et de son impossibilité à répondre à l'exigence éthique, l'individu se confronte à l'angoisse devant la liberté, une liberté qui est celle de se choisir et de se rendre responsable de l'histoire dans laquelle il s'inscrit. Enfin, l'attention à une parole divine qui lui propose une éthique accomplie reste pour lui l'écho d'une destitution de la subjectivité. L'existence que décrit Kierkegaard comprend une dimension passionnelle souffrante où être soi signifie être humilié par l'auto-fondation impossible et être désigné par un commandement qui garantit la présence d'une subjectivité éthique. Si une dialectique est à l'œuvre, sa conclusion n'est jamais, à l'image de Hegel, une fin définitive. Le « devenir soi » n'est pas résolu, comme s'il y avait toujours encore quelque chose à surmonter. Notre regard sur Kierkegaard met pourtant l'accent sur une détermination positive de la faillite du « je ». Loin de peindre le portrait d'une philosophie à l'issue malheureuse, nous avons choisi d'éclairer les concepts de Kierkegaard d'une lumière nouvelle, où la destitution du « soi » ne se résout pas à un pessimisme immodéré, mais se comprend comme la clé d'ouverture d'un cheminement nouveau, où le « soi » est autorisé à évoluer, à se construire dans la main de Dieu et à rester en relation avec ses semblables grâce à l'amour. La négativité inhérente à la subjectivité éthique

est sans repos, non parce que le « soi » serait toujours errant, mais parce qu'elle bâtit le sujet et l'édifie. Ainsi, nous comprenons ce non-repos comme une porte ouverte sur un avenir actif de l'éthique.

En définitive, la pensée existentielle de Kierkegaard vise à redéfinir la subjectivité éthique. Le sujet est celui dont la place dans le discours doit être modifiée. Etre sujet, ce n'est plus dire « je », mais être celui à qui l'on dit « tu » ; parce qu'être soi, c'est se nier soi-même pour pouvoir devenir ce que l'on n'est pas. Dans la négativité, le « soi » se redécouvre comme tel. Etre sujet à la deuxième personne est à mon avantage, car j'entre véritablement en relation avec mon prochain, qui m'apparaît comme un égal. Seul l'amour peut s'adresser à moi de la sorte. Devant lui, je suis édifié, et l'être dépouillé de son *ego* l'est aussi du péché. C'est alors que je suis authentique. S'accomplir dans l'existence est bel et bien rendu possible par l'éthique, mais une éthique conforme à la tâche qu'elle propose : devenir soi-même. Cette éthique est celle de l'amour chrétien. De l'expression à la destitution du « je », je me retrouve moi-même lorsque la subjectivité est reprise dans l'acte d'aimer. C'est en tant que « tu » que l'on aime et c'est en aimant que l'on devient soi-même.

LEXIQUE

INDIVIDU : L'individu désigne d'une manière générale l'être qui advient à l'existence et qui chemine à travers les stades. Toute la pensée de Kierkegaard tourne autour de l'authenticité possible d'un individu. Il peut être esthétique, éthique ou religieux, mais l'individu véritable est « l'Individu singulier », celui qui s'oppose à la foule. L'Individu détient la vérité, parce que dans sa singularité, il a fait le choix de soi en découvrant son appartenance à l'éternité.

SUJET ET DEVENIR-SUJET : Le terme « sujet » est d'avantage employé par le commentaire de Kierkegaard que par Kierkegaard lui-même, à l'exception du *Post-Scriptum* dans une section consacrée au devenir subjectif. Le sujet est l'être individuel qui détient la vérité. Il n'y a pas de vérité objective qui ferait l'objet d'un savoir. La vérité est la tâche de devenir sujet. Le sujet est donc le but d'une philosophie de l'existence. Etre sujet, c'est être soi-même. Dans les recherches que nous avons menées, nous avons employé le terme « sujet » tantôt au sens d'un sujet grammatical – littéralement le « je » et le « tu » – tantôt au sens de l'individu qui répond à la tâche de devenir soi.

STADES : Les stades sont les trois *étapes* de l'existence : esthétique, éthique et religieux. Progressifs, ils constituent un cheminement vers la réalisation de la tâche subjective. Chaque stade est un passage où l'individualité est transformée, où la singularité reçoit un nouveau sens. Les stades sont aussi des *sphères* qui correspondent à des manières de vivre.¹⁹⁷ Ainsi, il y a une sphère esthétique, dans laquelle l'individu suit une existence poétisée, une sphère éthique où règne le souci du devoir et des responsabilités, et une sphère religieuse où la consécration de l'éternel est la seule préoccupation.

ETHIQUE : Conformément aux deux manières de comprendre la notion de « stade », l'éthique est à la fois une étape sur le chemin individuel – comme telle, elle est celle qui donne la tâche de devenir soi-même, mais qui doit aussi être dépassée par le religieux – mais aussi une sphère d'existence déterminée par le devoir et les obligations morales. Dans ce cas, elle peut être le choix définitif d'un individu, qui décide de mener une vie selon les mœurs. Or, elle est conduite encore à son propre dépassement, cette fois dans le christianisme qui accomplit l'éthique en lui apportant l'amour du prochain comme l'unique devoir à suivre.

¹⁹⁷ François Bousquet, *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister, une question aux contemporains*, op. cit., p. 88-89.

EXPRESSION : Sans avoir conceptualisé « l'expression », Kierkegaard en a fait un terme fondamental de la sphère éthique. Exprimer et s'exprimer vont de pairs avec le général que représente l'éthique. L'expression est la médiane entre l'intériorité et l'extériorité. Lorsque je m'exprime, je suis à la fois le singulier et le général, car je révèle au monde mon individualité. Ainsi, l'éthique requiert l'expression, car elle demande d'être « l'homme général », c'est-à-dire l'intériorité rendue visible, par opposition à l'intériorité dissimulée de l'esthéticien.

GENERAL : Dans *Crainte et Tremblement* tout comme dans *L'Alternative* le général est immédiatement assimilé à l'éthique. Il est ce qui s'applique à chacun et à chaque instant. Autrement dit, le général recense la somme des particularités dans un seul ensemble, celui de la communauté. Le général représente la visibilité dans laquelle l'individu qui en est issu a le devoir d'apparaître. Ainsi, le général se situe entre l'esthétique – où l'individu est caché par le démoniaque – et le religieux, où l'individu est dissimulé par le divin. Vis-à-vis du général, je suis en faute dès lors que je refuse d'en être l'expression.

SINGULIER : Le singulier est par définition ce qui s'oppose au général. Il ne reçoit plus aucune division, et devient l'être unique. Dans *Crainte et Tremblement*, le singulier est l'individu qui revendique son individualité, qui refuse de se réaliser dans le général et qui le franchit. En revanche, dans *L'Alternative*, il est possible d'être à la fois le singulier et le général, en réalisant son devoir. En effet, lorsque je fais *mon* devoir, je rends singulier le général en l'intériorisant. En réalisant mon devoir, j'exprime ainsi le général, mais à partir de ma propre singularité.

REPETITION : Le concept de répétition fait l'objet d'un ouvrage chez Kierkegaard, mais est en réalité omniprésent dans l'œuvre. Il est défini à partir de Platon comme une réminiscence inversée, c'est-à-dire un souvenir tourné vers l'avenir. La répétition a donc toujours à voir avec la temporalité. Il s'agit d'amener le passé dans le futur, de reprendre quelque chose qui a été et que l'on transforme. Dans notre travail, nous avons appliqué ce concept à l'individu et à l'éthique. En effet, la définition de l'individu évolue dans l'œuvre de Kierkegaard et nous pouvons considérer qu'il se reprend lui-même à chaque stade, pour être enfin repris par l'éthique de l'amour jusqu'à l'accomplissement. De même, l'éthique est le fruit d'une transformation. De l'immanence, elle accède à la transcendance. Or, plutôt que d'envisager deux éthiques différentes, nous avons considéré que la première éthique était répétée, à la manière d'une transposition, afin d'accéder au langage de l'éternité.

BIBLIOGRAPHIE

I. LITTERATURE PRIMAIRE

1. ŒUVRES COMPLETES DE SØREN KIERKEGAARD EN DANOIS

KIERKEGAARD, S., *Samlede Værker*, 20 volumes, København, Gyldendal, 3ème édition, 1962-1964

2. ŒUVRES COMPLETES DE SØREN KIERKEGAARD, TRADUCTION FRANÇAISE DE REFERENCE

KIERKEGAARD, S., *Œuvres complètes. 20 volumes*, tr. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet Tisseau, Paris, Editions de l'Orante, 1966-1986

3. ŒUVRES DE SØREN KIERKEGAARD, AUTRES TRADUCTIONS

a. Collection « Bibliothèque de la Pléiade » (Gallimard)

Kierkegaard. Œuvres I, II, tr. R. Boyer, Paris, Gallimard, 2018

b. Collection « Tel » (Gallimard)

Ou bien... Ou bien, tr. F. et O. Prior et M. H. Guignot, n° 85, Paris, 1984

Le concept de l'angoisse, tr. K. Ferlov et J.-J. Gateau, n°164, Paris, 1990

II. LITTERATURE SECONDAIRE

1. OUVRAGES

ARENDT, H., *Essays in Understanding. La philosophie de l'existence et autres essais*, tr. M.-I. Brudny, A.-S. Astrup, M. Ziegler et A. Damour, Paris, Payot, 2000

AUGUSTIN, *De Trinitate. De la Trinité*, tr. S. Dupuy-Trudelle, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008

BUBER, M., *Ich und Du. Je et Tu*, tr. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1969

CLAIR, A., *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993

CLAIR, A., *Kierkegaard. Existence et éthique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997

CLAIR, A., *Kierkegaard et autour*, Paris, Cerf, 2005

COLETTE, J., *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994

DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques. Objections et réponses* suivies de quatre *Lettres*, Paris, Flammarion (rééd.), coll. « Garnier-Flammarion », 2011

DESROCHES, D., *Expressions éthiques de l'intériorité. Éthique et distance dans la pensée de Kierkegaard*, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2008

FERREIRA, M. J., *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, Oxford, Oxford University Press, 2001

HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Principes de la philosophie du droit*, tr. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, coll. « Garnier-Flammarion », 1999

KANT, E., *Kritik der praktischen Vernunft. Critique de la raison pratique*, tr. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, 1985

KANT, E., *Die Metaphysik der Sitten. Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. V. Delbos, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Livre de Poche », 1993

LEVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers (4^{ème} éd.), coll. « Phaenomenologica », 1984

PASCAL, B., *Les pensées*, (édition Sellier), Paris, Librairie générale française, coll. « Livre de Poche », 2000

PLATON, *Μένων. Ménon*, tr. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion (2^{ème} éd.), 1993

VERGOTE, H.B., *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Paris, Cerf/Orante, 1982

WAHL, J., *Études kierkegaardiennes*, Paris, Vrin (3^{ème} éd.), 1967

WITTGENSTEIN, L., *Lecture on Ethics. Conférence sur l'éthique*, tr. E. Rigal, Mauvezin, T.E.R, 2001

2. ARTICLES ET CHAPITRES

ADORNO, T.W., « La doctrine kierkegaardienne de l'amour », *Kierkegaard : Gesammelte Schriften II. Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, tr. E. Escoubas, Paris, Payot & Rivages, 1995

BREZIS, D., « L'intériorité en question. Regards croisés sur Kierkegaard et Levinas », *Rue Descartes*, 2004/1 (n° 43), Paris, Collège international de Philosophie, p. 16-28

BOUSQUET, F., « Passion d'exister et devenir-sujet », *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister, une question aux contemporains*, Paris, Desclée, 1999

BÜHLER, P., « Nouveaux outils de travail pour les études kierkegaardiennes », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Vol. 145, Cahiers III-IV : Søren Kierkegaard (1813-1855) : à l'occasion du bicentenaire de sa naissance, Genève, ASSH, 2013, p. 345-354

CARLISLE, C., « How to be a human being in the world », GRØN, A., ROSFORT, R., et SODERQUIST, K., B. (éd), *Kierkegaard's Existential Approach*, Berlin, De Gruyter, coll. « Kierkegaard Studies. Monograph series », 2017

CHEVALLIER, P., « L'homme ordinaire et l'éthique », *Être soi. Actualité de Søren Kierkegaard*, Paris, François Bourzin éditeur, 2011

CHEVALLIER, P., « L'éthique au-delà d'elle-même : l'amour », *Être soi. Actualité de Søren Kierkegaard*, Paris, François Bourzin éditeur, 2011

CHEVALLIER, P., « La “doctrine” kierkegaardienne de l'amour », *Recherches de sciences religieuses*, Tome 89, 2001/1, Paris, Centre Sèvres, p. 87-112

CHEVALLIER, P., « Abraham et le commandement de l'amour chez Kierkegaard », *Archives de Philosophie*, Tome 67, 2004/2, Paris, Centre Sèvres, p. 321-335

CLAIR, A., « Récit de soi et théorie éthique. Les chemins de Kierkegaard », MESSAGE, J. et HABBARD, A.-C. (éds.), *Søren Kierkegaard. Pensée et problème de l'éthique*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, coll. « Philosophie contemporaine », 2009

CLAIR, A., « Existence et amour. Regards sur Les Œuvres de l'amour », FLEINERT-JENSEN, F. et MESSAGE J. (dir.), *Kierkegaard. L'œuvre de l'accomplissement*, Paris, Classique Garnier, 2017

CUGNOT, A., « Kierkegaard, les paradoxes de l'amour », *Études*, 2012/6 (Tome 416), Paris, S.E.R, p. 771-782

DALFERTH, I. U., « Selfless Passion : Kierkegaard on True Love », *Kierkegaard Studies Yearbook*, Berlin, de Gruyter, Issue 1, Volume 2013, p. 159-180

DELECROIX, V., « Kierkegaard : être, écrire, devenir », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 3, Paris, Vrin, 2009, p. 441-462

DELECROIX, V., « Kierkegaard et la destitution de l'ego », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Vol. 145, Cahiers III-IV : Søren Kierkegaard (1813-1855) : à l'occasion du bicentenaire de sa naissance, Genève, ASSH, 2013, p. 253-268

DIDERICHSEN, A., « Le stade éthique : reconnaissance et communication », MESSAGE, J. et HABBARD, A.-C. (éds.), *Søren Kierkegaard. Pensée et problème de l'éthique*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, coll. « Philosophie contemporaine », 2009

FLEINERT-JENSEN, F., FORGET, M., et MESSAGE, J., « Traductions françaises des textes de Søren Kierkegaard », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Vol. 145, Cahiers III-IV : Søren Kierkegaard (1813-1855) : à l'occasion du bicentenaire de sa naissance, Genève, ASSH, 2013, p. 337-343

GONZALEZ, D., « L'amour pour le prochain et le recommencement de l'éthique », FLEINERT-JENSEN, F. et MESSAGE J. (dir.), *Kierkegaard. L'œuvre de l'accomplissement*, Paris, Classique Garnier, 2017

GRØN, A., « La ética de la repetición », tr. D. González, *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, 29 (1998), Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, p. 35-45

GRØN, A., « Le problème de la subjectivité », tr. E.-M. Jacquet Tisseau, *Les Cahiers de Philosophie*, 8/9 (Kierkegaard), Lille, automne 1989, p. 41-54

HOUSSET, E., « Témoignage et intériorité selon Kierkegaard », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2002/2, Tome 86, Paris, Vrin, p. 205-228

KEMP, P., « Éthique et langage : de Levinas à Kierkegaard », *Les Cahiers de Philosophie*, 8/9 (Kierkegaard), Lille, automne 1989, p. 187-210

MESSAGE, J., « Idéalité, réalité et langage », CARON J. (éd), *Kierkegaard aujourd'hui. Recherches kierkegaardiennes au Danemark et en France*, Odense, Odense University Press, 1998

RICOEUR, P., « Philosopher après Kierkegaard », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Vol. 13, 1963, p. 303-316

TABLE DES MATIERES

Remerciements

Sommaire

Introduction	3
Chapitre I. Expression de soi : « je » me choisis moi-même dans l'éthique	8
A. Le « moi » esthétique ou la non-expression de soi.....	9
1. Le « moi » solitaire.....	9
2. Le « moi » absent à « soi »	11
3. Esthète, je ne dis pas « je ».....	13
B. Le « soi » se choisit lui-même dans la sphère de l'éthique	15
1. Le choix comme « expression vraie et rigoureuse de l'éthique »	15
2. Le « soi » consolidé	17
3. La répétition du « soi »	20
C. L'éthique ou la sphère du « soi » visible.....	22
1. Le « soi » se choisit toujours en relation	23
2. Le « soi » visible : les figures de l'éthique	25
a. <i>Les lettres, un langage public</i>	25
b. <i>Le mariage, un pacte civil</i>	27
c. <i>Le foyer, l'engagement familial</i>	28
3. « L'homme général » : expression concrète de l'éthique	29
4. Le devoir ou l'expression individuelle du général.....	32
Chapitre II. L'éthique, une sphère où faillit le « je »	35
A. Un « soi » qui n'est pas à l'initiative de l'éthique.....	35
1. Une hétéronomie du devoir ?.....	36
2. La première éthique, une éthique non formulée	38
3. Le « je » qui se raconte : un moyen d'exister	39
a. <i>La reprise de « soi » dans le temps</i>	39
b. <i>La reprise de soi dans la compréhension</i>	41
c. <i>La reprise de soi dans la réduplication</i>	42

B.	La première éthique et l'autre « soi ».....	43
1.	L'éthique ou le refuge de la subjectivité.....	43
2.	La figure du foyer : une retraite du monde ?	45
3.	La foi : un véritable accès au monde ?.....	46
C.	Être soi et reconnaître son statut de pécheur	48
1.	L'impossibilité d'une auto-fondation du « soi ».....	49
2.	« Je » est pécheur.....	51
3.	« Je » est en faillite	55
Chapitre III. « Tu dois aimer ton prochain » : une éthique accomplie sans « je »		58
A.	L'éthique accomplie : un discours adressé à l'individu	58
1.	« Tu “dois” aimer » ou l'amour qui est un devoir.....	59
2.	« Tu dois aimer “le prochain” » : lien existentiel entre deux « tu »	61
3.	« “Tu” dois aimer le prochain » : la subjectivité éthique en question.....	64
a.	« Tu » et « le prochain » sont égaux dans l'éternité	65
b.	« Tu », témoin d'un dialogue spécifique	66
c.	L'amour, lien existentiel entre « Tu » et le « prochain »	68
B.	Ethique accomplie et disparition du « je »	69
1.	Une éthique existentielle sans sujet ?	70
2.	« Tu » : un « je » à la deuxième personne	71
3.	Construction du « soi » : de l'enfance à la maturité.....	73
C.	Autorité et réception de l'éthique de l'amour	75
1.	Qui peut dire « tu dois aimer » ?.....	76
2.	De l'éthique à sa communication.....	77
a.	Peut-on dire l'éthique dans une proposition ?	77
b.	Peut-on témoigner de l'éthique pour en faire un récit ?	78
3.	Le « je » de l'éthique : entre présence et distance	79
Chapitre IV. Quand « je » demeure dans le silence		83
A.	Le récit d'Abraham	83
1.	Le départ du foyer.....	84
2.	Le saut de l'absurde	85
3.	Le retour au foyer	87

B.	Hors de l'éthique, « je » se tait.....	89
1.	Le religieux ou l'expérience de l'indicible	89
2.	Le religieux ou la transgression de l'éthique	91
3.	Le religieux ou le sacrifice de l'autre	93
C.	Le retour à l'éthique incluant l'expérience de la foi	95
1.	Retrouver l'autre dans l'éthique de l'amour	95
2.	Le « soi » témoin de l'absolu.....	99
3.	Le recommencement de l'éthique.....	101
Chapitre V. Destitution du « je », édification du « soi »		104
A.	Négativité du « soi »	104
1.	Négativité dans les stades existentiels	105
a.	<i>La négativité dans le stade esthétique</i>	<i>106</i>
b.	<i>La négativité dans le stade éthique</i>	<i>106</i>
c.	<i>La négativité dans le stade religieux.....</i>	<i>107</i>
d.	<i>La négativité dans l'éthique de l'amour.....</i>	<i>108</i>
2.	La négativité inhérente à la construction du « soi ».....	109
3.	S'accomplir en tant que « je » désigné	110
B.	L'édification du « soi »	113
1.	« L'amour édifie »	114
2.	L'édification au-delà de la pédagogie.....	116
3.	Aimer et dire « tu ».....	118
C.	Epreuves de la subjectivité : les conditions d'émergence du sujet.....	120
1.	Initiation et consolidation du « soi ».....	120
2.	Continuation du « soi ».....	122
3.	Une philosophie du devenir	123
Conclusion		126
Lexique.....		129
Bibliographie		131