

B
20.5
UL
2005
L414
C:2

MATHIEU LAVOIE

**LA RELATION CRITIQUE
DE T. W. ADORNO À S. A. KIERKEGAARD**
La force du sujet au moment de sa chute

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie
pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

JUILLET 2005

© Mathieu Lavoie, 2005



RÉSUMÉ

Le double objectif de cette étude est d'examiner le rôle crucial joué par le concept de sujet dans les pensées d'Adorno et de Kierkegaard et de ressaisir les enjeux de la critique adornienne de la théorie kierkegaardienne du sujet. Pour ce faire, l'étude engage son investigation sur trois fronts. D'abord, elle s'attache à examiner la présentation kierkegaardienne de la théorie du sujet dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*. Ensuite, elle analyse sa critique immanente à l'intérieur de l'*Habilitationsschrift* d'Adorno : *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*. Dans la conclusion, elle opère un retour dialectique sur les deux sections antérieures et fait voir que, si Kierkegaard et Adorno misent sur le sujet comme force de résistance face à l'oppression exercée par la totalité sociale, ils signalent l'inanité de tout volontarisme politique.

*Count not that far that can be had
Though sunset lie between
Nor that adjacent that beside
Is further than the sun.*

(« Ne juge pas si lointain ce qui peut s'atteindre
Bien que le couchant t'en sépare
Ni si proche ce qui, voisin,
Est plus loin que le soleil. »)

Emily DICKINSON

À mes parents

AVANT-PROPOS

Je suis de ceux qui estiment que la philosophie est essentiellement *polémique* ; qu'elle naît du contact des idées et du choc des arguments. Selon moi, un philosophème, quel qu'il soit, ne peut être entièrement compris que s'il est replacé dans le contexte des discussions qui ont présidé à son instrumentation. S'agissant d'un concept aussi complexe et aussi chargé historiquement que celui de sujet, lequel m'intéresse tout particulièrement dans ce travail, je crois qu'il gagne beaucoup en intelligibilité à être ressaisi à travers la confrontation de deux des plus grands penseurs de notre modernité qui, pour avoir tenu ce concept pour une pièce maîtresse de leur théorie respective, n'en ont pas moins critiqué le caractère abstrait qu'il a pu prendre dans la tradition. On comprendra d'entrée qu'étant donné l'étendue et la richesse de la question qui m'occupe, mon analyse ait dû passer sous silence plusieurs détails qui ressortissent à une *histoire* du concept de sujet. Je laisse au lecteur le soin de juger si cette étude, malgré ses nombreuses lacunes, a su entrevoir ne serait-ce qu'un seul aspect de la question pour notre propre époque, qui est assurément celle de la *liquidation* du sujet.

★

Bien que lacunaire, ce travail n'aurait pu être réalisé sans l'appui de nombreuses personnes. Je veux en remercier quelques unes ici. À Émilie Desmeules, Jérôme Guy, Marie-Ève Guy, Mélanie Dionne, Lyne Simard, Catherine Audet, Joëlle Fortin, Mélanie Girard, Éric Van der Schueren et à ma grand-mère, Yvette Arsenault, je tiens à exprimer ma profonde gratitude pour leur support indéfectible et leur amitié. Je veux aussi remercier ma directrice de recherche, Marie-Andrée Ricard, qui, à travers ses conseils, ses commentaires et ses critiques, a toujours su me redonner cette dose de courage sans laquelle aucun travail théorique ne peut être mené à bien. Enfin, je tiens à exprimer ma plus vive reconnaissance à mon père, Serge Lavoie, et à ma mère, Ginette Baron, pour m'avoir soutenu tout à la fois moralement et matériellement au cours de mes études. Ce mémoire leur est dédié.

TABLES DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

1. *Ouvrages d'Adorno*

- DA (en collaboration avec Max Horkheimer) *La dialectique de la raison* [= *Dialectique de l'Aufklärung*]. *Fragments philosophiques*, trad. franç. par É. Kaufholz, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), (1974) 2000.
- DN *Dialectique négative*, trad. franç. par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Éd. Payot & Rivages (coll. « Critique de la politique Payot »), (1978, 1992) 2001.
- KCE *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, trad. franç. par É. Escoubas, Paris, Éd. Payot & Rivages (coll. « Critique de la politique Payot »), 1995.
- MC *Modèles critiques. Interventions—Répliques*, trad. franç. par M. Jimenez et É. Kaufholz, Paris, Éd. Payot & Rivages (coll. « Critique de la politique Payot »), (1984) 2003.
- MM *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. franç. par É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Éd. Payot & Rivages (coll. « Critique de la politique Payot »), (1980, 1983, 1991) 2001.

2. *Ouvrages de Kierkegaard*

- Œuvres *Œuvres : Ou bien... ou bien* [= *L'Alternative*], *La Reprise* [= *La Répétition*], *Stades sur les chemins de la vie* et *La Maladie à la mort*, trad. franç. par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éd. Robert Laffont (coll. « Bouquins »), 1993.
- OC *Œuvres complètes*, trad. franç. par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éd. de l'Orante, 20 volumes dont un index, 1966-1986.
- Pap. *Papirer*, Copenhague, Gyldendal, 20 volumes, 1909-1948.

INTRODUCTION

Trois questions sont à l'origine de cette étude : le sujet, l'individu dans ce qu'il a d'irréductible — à supposer que ces expressions puissent s'apparenter de quelque manière — a-t-il part à la vérité¹ ? Y a-t-il une *vérité du sujet* que pourrait sinon saisir en son intégralité, du moins entrevoir dans la clarté du concept la raison philosophique ? Quel lien unit le sujet et la vérité ? Ces questions, étroitement liées, on le pressent, paraissent aujourd'hui plus que jamais s'imposer à l'examen. À première vue, pourtant, rien ne semble plus contraire au bon sens. Au moment où, de toute part, on parle d'une soi-disant caducité du concept de sujet, que mettraient en relief tant les sciences humaines et naturelles qu'un certain courant « post-moderniste » dont on laissera à d'autres le soin de tracer les exacts contours, poser la question du sujet et soulever du même coup son urgence semble ni plus ni moins relever des gageures d'un autre âge — de cet âge où, précisément, il n'était pas encore de bon ton de célébrer, avec la mort de Dieu, celle du sujet. Mais alors, pourquoi s'interroger *aujourd'hui* sur le concept de sujet ? Pour l'heure, je me sens incapable de répondre à cette question de manière rigoureusement scientifique. Plus ou moins intuitivement, cependant, je répondrais en avançant deux arguments.

Premièrement, s'il est si important de tenir compte du problème du sujet, c'est peut-être parce que, de tous les problèmes philosophiques, il est celui qui intéresse le plus directement celui ou celle qui s'y frotte. Au cours de cette étude, et cela peut paraître paradoxal, il ne sera pas fait souvent mention de l'intérêt *subjectif* que recèle nécessairement une analyse du concept de sujet. Or, il m'apparaît important de souligner dès à présent que parler du concept de sujet ne revient pas uniquement à considérer une notion technique à travers l'épuration de l'abstraction. Parler du concept de sujet, c'est toujours un peu parler de soi (puisque je suis un sujet), non pas, certes, dans le sens d'un discours narcissique sur soi-même, mais dans celui d'une parole qui me concerne. En abordant le concept de sujet, je

¹ Tout au long de ce mémoire, et sauf indications contraires, je désignerai par « sujet » ce que la tradition a appelé, depuis Kant, « sujet transcendantal » (= l'instance qui assure la formation de l'unité des concepts de l'entendement, et donc, ultimement, la connaissance) et « sujet pratique » (= le sujet de l'expérience morale). Je ne crois pas me tromper en disant que cette acception du sujet est commune à Kierkegaard et Adorno, bien que non réductible à leurs propres définitions du sujet. Par ailleurs, et sauf indications contraires, je désignerai par « objet » l'objet naturel et l'histoire, sous lesquels je range les forces biologiques, psychiques, sociologiques, économiques, *etc.*, qui conditionnent et qui, dans une certaine mesure et à des degrés divers, sont conditionnées par le sujet. En apparentant les concepts de sujet et d'individu, je veux marquer le fait que ce dont il s'agira ici concerne le l'individu en tant qu'il est *conscient* d'être ce qu'il est, c'est-à-dire, précisément, un individu.

risque fort de traiter de quelque aspect de moi-même. Cela ne représente-t-il pas un suprême intérêt ? Deuxièmement, je dirais que l'importance du problème du sujet réside dans son intérêt *objectif* (qui n'est d'ailleurs pas sans comporter un intérêt subjectif, puisque c'est un *intérêt*). Celui-ci peut être regardé selon deux angles distincts : épistémologique et éthico-pratique. Au point de vue épistémologique, d'une part, il est clair qu'une analyse du concept de sujet offre une précieuse occasion de s'informer sur la place exacte que devrait prendre le sujet à l'intérieur de la théorie de la connaissance. Depuis Kant, voire depuis Descartes, on sait qu'il joue un rôle considérable dans le problème de la *constitution* de l'objet de la connaissance². Savoir si ce rôle est toujours tenable en philosophie est cependant une toute autre affaire ; c'est pourquoi on ne pourra pas esquiver ici la question, posée avec insistance par le savoir contemporain, de la *fiction* du sujet, tour à tour dénommée par les expressions d'« illusion de la subjectivité transcendantale », de « mythe de l'intériorité », et que sais-je encore ? Au point de vue éthico-pratique, d'autre part, une étude du concept de sujet paraît s'imposer afin de pouvoir mieux jauger les effets de son effacement *réel*, qu'avalisent aujourd'hui les doctrines de la mort du sujet. À une époque où, plus que jamais, on constate la liquidation effective *des* sujets à travers les guerres, les injustices, les génocides et les suicides (et l'on n'est pas sans savoir à quel point le problème du suicide chez les jeunes hommes affecte la société québécoise), il pourrait s'avérer salutaire de réfléchir à nouveaux frais sur l'espace que devrait occuper le sujet dans une société qui prétend ironiquement n'avoir d'autre but que de favoriser le bien-être des individus qui la composent.

1. Deux penseurs au front

Or, pour ce faire, il serait peut-être utile de se tourner vers ces philosophes — presque toujours oubliés dans la chronologie des manuels — qui ont le plus, et peut-être aussi le mieux réfléchi sur la question du sujet et de l'individu dans sa teneur indissociablement théorique et pratique. Doivent assurément être rangés sous cette appellation Søren Aabye Kierkegaard et Theodor Wiesengrund Adorno³. Je conviendrai qu'il peut sembler étrange, au

² Voir par exemple René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion, (1979) 1992, pp. 71 et suiv. (= *Méditations métaphysiques*, AT, IX, 18 et suiv.) ; et Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. franç. par A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard (coll. « Folio / Essais »), pp. 342 et suiv. (= *Critique de la raison pure*, A 341 / B 399 et suiv.).

³ À ma connaissance, aucun des ouvrages généraux traitant explicitement de la question du sujet ou de l'individu — du moins en français — ne s'est penché sur Kierkegaard et / ou Adorno. Même l'excellent ouvrage d'Alain Renaut, *L'ère de l'individu* (Paris, Gallimard [coll. « Bibliothèque des idées »], 1989), passe sous silence la contribution de ces deux auteurs qui, qu'on le veuille ou non, influencent encore aujourd'hui — le plus souvent silencieusement, il est vrai — le débat sur la question. Quant au livre de Robert Misrahi, *La problématique du*

premier abord, de mettre en rapport des penseurs que tout paraît éloigner. Mais un coup d'œil même furtif sur l'histoire de la philosophie suffit à faire voir que, loin d'être radicalement étrangères l'une à l'autre, les problématiques kierkegaardienne et adornienne du sujet se rencontrent sur plus d'un point.

Disons d'emblée, pour ne parler que de l'histoire des textes, et pour rassurer ceux que les rapprochements inattendus effraient, qu'Adorno a consacré pas moins de trois ouvrages à Kierkegaard, dont l'un, *Kierkegaard. Construction de l'esthétique* (rédigé entre 1929 et 1931), fut même présenté comme thèse d'habilitation (*Habilitationsschrift*) à l'Université de Francfort⁴. Le lecteur familier avec Adorno sait toutefois que, loin de s'afficher comme des œuvres sympathiques à la cause du penseur danois, ces textes se révèlent tous trois très polémiques, quand ce n'est pas quelque peu démagogiques. Je montrerai cependant que, sous le vernis des apparences, et quoique des différences irréductibles empêcheront toujours quiconque d'établir des parallèles trop faciles entre les deux philosophes, un même questionnement, une même préoccupation pour le sujet et son aliénation dans la totalité sociale parcourt, tel un fil rouge, les réflexions d'Adorno *et* de Kierkegaard. Faut-il s'étonner d'une telle communauté de vue ? Oui et non. Oui, parce que la parenté unissant Kierkegaard et Adorno est demeurée tout à fait inconsciente — ou du moins inavouée — chez Adorno lui-même, qui ne rata jamais une occasion de pourfendre le rentier Kierkegaard pour n'avoir pas assez pris en compte les puissances objectives qui oppriment l'existence individuelle. Non, parce que l'on sait aujourd'hui, grâce au travail de quelques pionniers dans le renouvellement des études kierkegaardiennes en France, au nombre desquels il faut compter Henri-Bernard Vergote⁵, que Kierkegaard, notamment dans les *Papirer*⁶, n'a eu de cesse de relier explicitement la question du sujet aux problèmes qui grevaient la société moderne. Peut-on

sujet aujourd'hui (La Versanne, Encre Marine, 1994), s'il a le mérite de s'ouvrir par une étude critique de la pensée de Kierkegaard, il tombe sous le coup d'une interprétation pour le moins surprenante selon laquelle la théorie kierkegaardienne du sujet doit être débarrassée de sa composante chrétienne pour avoir quelque valeur. Je tenterai plus loin de montrer qu'une telle position doit être catégoriquement rejetée.

⁴ Les deux autres textes qu'Adorno consacra exclusivement à Kierkegaard, mis en annexe à KCE, s'intitulent « La doctrine kierkegaardienne de l'amour » (1940) et « Encore une fois Kierkegaard » (1963). Avec la thèse d'habilitation, ils forment ce qu'il est convenu d'appeler le *Kierkegaardbuch* d'Adorno, qui occupe la totalité du second tome de ses *Œuvres complètes* (voir Theodor W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, t. II, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1979).

⁵ Voir notamment Henri-Bernard VERGOTE, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, tomes I et II, Paris, Éd. du Cerf / Éd. de l'Orante, 1982.

⁶ Les *Papirer* constituent un regroupement de textes plus ou moins indépendants qui n'étaient pas destinés à la publication. Le titre *Journal*, utilisé par les traducteurs français de la première partie des *Papirer* (voir Søren A. Kierkegaard, *Journal*, trad. franç. [partielle] par K. Ferlov et J. Gateau, 5 volumes, Paris, Gallimard, 1941-1961) est tout à fait trompeur, car il atteste subrepticement le mythe d'un Kierkegaard solitaire et narcissique qui n'aurait jamais transcendé sa propre existence individuelle pour rejoindre l'ordre du concept. On préférera le mot plus simple de *Papiers* si l'on tient absolument à traduire le danois *Papirer*.

aller jusqu'à faire de Kierkegaard un héraut de la Théorie critique ? La question n'est pas dépourvue d'intérêt, qui retient d'ailleurs l'attention de quelques chercheurs américains⁷. Mais ce qui devrait nous intéresser au premier chef, c'est surtout la façon à la fois semblable et dissemblable dont Kierkegaard et Adorno s'y sont pris pour élaborer une théorie du sujet à une époque où le sujet, justement, ne semblait plus avoir droit de cité.

2. Une polémique suggestive

Tout le propos de cette étude est de comprendre comment Kierkegaard et Adorno peuvent nous aider, à travers leur opposition, à résoudre le problème du rapport du sujet et de la vérité dans son versant théorique et pratique. Tâche ambitieuse, s'il en est, qui risque à tout moment de se solder par des propos trop larges qui compromettraient *eo ipso* sa réussite effective. Afin de limiter le champ de la recherche, il faut donc impérativement se fixer des objectifs très précis. J'en retiendrai trois. Il s'agira premièrement, après avoir circonscrit l'état de la question en ce qui concerne la controverse Adorno-Kierkegaard dans la documentation scientifique (chapitre préliminaire), d'examiner pour elle-même la théorie kierkegaardienne du sujet (chapitre 1). Or, puisque cette dernière est exposée de la manière la plus convaincante au sein du *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, un ouvrage pseudonyme que Kierkegaard désignait lui-même comme « le point central », « le point critique » de toute son œuvre, c'est à ce dernier qu'on devra recourir⁸. Deuxièmement, il faudra examiner patiemment la critique adornienne de la théorie kierkegaardienne du sujet et, à travers elle, la position d'Adorno en ce qui a trait au concept de sujet. Afin de mener à bien ce second objectif, on aura à se pencher sur la thèse *Kierkegaard. Construction de l'esthétique* qui a été rédigée en réaction très nette à la vague de popularité dont jouissait Kierkegaard dans l'Allemagne des années vingt. Enfin, il apparaîtra utile d'effectuer un retour critique sur les sections antérieures en se demandant pourquoi Adorno a senti le besoin de se situer, dans ses écrits de jeunesse comme dans ceux de la maturité, par rapport à Kierkegaard (conclusion). On verra alors qu'une même méfiance à l'égard du terrain politique pourrait expliquer la proximité d'Adorno et de Kierkegaard et déterminer tacitement le pouvoir de résistance qu'ils accordent tous les deux à l'individu.

⁷ On consultera, pour avoir une idée générale de la question, James L. MARCH, « Kierkegaard and Critical Theory », dans Martin J. MASTUSTÍK, Merold WESTPHAL (éd.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press (coll. « Studies in Continental Thought »), 1995, pp. 199-215.

⁸ Le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* figure aux tomes X et XI des *Œuvres complètes* de Kierkegaard.

3. Une question de méthode

Réaliser tous ces objectifs serait à mettre au compte de l'illusion pure si de strictes balises méthodologiques ne venaient pas encadrer notre recherche. Quoiqu'il puisse paraître surprenant de se soucier ici de méthode, il faut pourtant remarquer que, faute d'avoir explicité la teneur de leurs présupposés, certaines interprétations philosophiques ont sombré dans des considérations fantastiques qui sont allées jusqu'à faire dire à ceux sur lesquels elles faisaient réflexion l'absolu contraire de ce qu'ils voulaient signifier⁹. Par malheur, la pensée kierkegaardienne, plus qu'une autre, se trouve au nombre des victimes de ces fâcheux contresens que les problèmes de traduction n'arrivent pas toujours à expliquer.

Sans vouloir entrer dans les méandres du débat qui oppose les partisans d'un « historicisme radical » (au nombre desquels je rangerais notamment Kurt Flasch, cet auteur d'une *Introduction à la philosophie médiévale* qui a provoqué une véritable onde de choc chez les médiévistes — et que certains historiens de la philosophie moderne auraient intérêt à méditer¹⁰) et ceux de ce que l'on pourrait appeler un « holisme méthodologique » (dont ferait partie, par exemple, le philosophe québécois Claude Panaccio¹¹), il apparaît nécessaire d'examiner au moins brièvement, *dans leurs versions les plus extrêmes*, les approches qui sont offertes à tout chercheur en histoire de la philosophie, quelle soit ancienne ou moderne, occidentale ou orientale. On évitera peut-être ainsi les écueils sur lesquels des perspectives trop étroites ne manquent jamais d'achopper.

Insistant sur la nécessité de replacer dans son contexte historique les philosophèmes qu'ils se proposent d'étudier, les partisans de l'historicisme radical (qu'on pourrait plus simplement appeler « relativisme historique ») déclarent que toute philosophie n'a de réelle portée qu'au sein de l'espace-temps où elle a été constituée. Kurt Flasch, qui représente de manière paradigmatique cette tendance, résume la ligne de fond de l'historicisme lorsqu'il stipule qu'« il faut [...] situer une philosophie qui appartient au passé dans le contexte où elle

⁹ On verra plus loin qu'Adorno lui-même ne peut échapper totalement à cette critique, quoiqu'il ait toujours pris soin d'argumenter ses choix méthodologiques.

¹⁰ Voir Kurt FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, trad. franç. par J. de Bourgknecht, Fribourg / Paris, Éd. Universitaires de Fribourg / Éd. du Cerf (coll. « Vestigia / Pensée antique et médiévale »), 1992.

¹¹ Voir à ce sujet les mises au point de Panaccio à l'endroit des présupposés herméneutiques sur lesquels repose son dernier livre, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Occam* (Paris, Éd. du Seuil [coll. « Des travaux »], 1999), dans Claude PANACCIO, « Réponses de l'auteur [aux contributions présentées par quelques chercheurs autour d'une table ronde formée à l'occasion de la parution de son ouvrage]. De quelques variations sur un thème séculaire », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 2, juin 2001, pp. 262-265 et 270-272.

est née » ; qu'« il faut [...] juger cette philosophie en fonction des solutions qu'elle propose » aux problèmes de son temps¹². La conséquence la plus manifeste d'une telle conception des choses est qu'une philosophie ancienne, à cause de sa radicale hétérogénéité, ne puisse en rien nous aider à répondre aux questions que l'on pourrait aujourd'hui lui adresser.

Sans faire, à l'inverse, l'économie de tout contexte, les tenants du holisme méthodologique croient quant à eux qu'il est tout à fait légitime de scruter une philosophie du passé en fonction d'interrogations qui ne l'auraient pas explicitement travaillée. D'après eux, et comme le soutient vigoureusement Panaccio dans l'article précédemment cité, il peut être « éclairant *en histoire de la philosophie même* d'examiner l'évolution des doctrines du passé à partir de certaines préoccupations typiques de la philosophie récente [...]»¹³. Ce qui fonde une telle supposition, c'est l'argument selon lequel les théories philosophiques, qu'elles soient anciennes ou contemporaines, ont nécessairement des implications logiques que n'aperçoivent pas leurs auteurs. Comme ces implications sont pour ainsi dire infinies, il devient loisible à chacun de sélectionner celles qui sont le plus susceptibles de répondre à son propre questionnement. On a affaire ici à une méthode de *reconstruction* de l'argumentaire philosophique qui n'est certainement pas étrangère, on aura l'occasion d'y revenir, à l'entreprise d'Adorno dans sa thèse d'habilitation.

Les deux approches dont je viens de faire la synthèse, sans doute de façon trop lacunaire, ont chacune leurs avantages et leurs inconvénients. Le principal avantage de l'historicisme est qu'il ménage une place de choix au « champ de problématisation », pour employer une expression à la mode), dans lequel une théorie philosophique a été instrumentée, ce qui a pour effet d'attirer l'attention sur l'*intention* de cette théorie, c'est-à-dire sur ce pour quoi elle a été concrètement avancée, et à qui elle s'est adressée. Le principal inconvénient, par contre, de cette perspective, est qu'elle fait d'une philosophie du passé une sorte d'artefact que seul un nombre très limité d'historiens-philosophes peut prendre plaisir à contempler. Quant au holisme méthodologique, il insiste avec beaucoup de pertinence sur le moment d'universalité qu'abrite le penser philosophique. Il nous permet de comprendre pourquoi une théorie même très ancienne peut nous faire signe malgré des différences d'époque et de milieu. Sans postuler pour autant un « éternisme » philosophique selon lequel les problèmes de la pensée reviendraient toujours aux mêmes à travers le temps, il indique

¹² Les deux citations ont été tirées de Kurt FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 17.

¹³ Claude PANACCIO, « Réponses de l'auteur... », *art. cit.*, p. 264.

que, bien qu'il puisse être décliné dans une infinité de variations, un même thème peut se retrouver exploité à l'intérieur d'horizons que tout, apparemment, semble écarter. Cependant, ce point de vue n'est pas lui non plus sans comporter quelque danger. Celui qu'il m'apparaît important de mettre en lumière, pour n'évoquer que le plus compromettant pour mon propos, a trait au problème des normes sur lesquelles il faut s'appuyer pour juger de la vérité d'une philosophie du passé. On verra plus loin qu'Adorno, tout en voulant lire, dans *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, à travers la pensée kierkegaardienne, articule son interprétation à partir d'axiomes qui lui sont radicalement *extérieurs*, empruntant tantôt à Marx, tantôt à Lukács, tantôt à Benjamin, tel ou tel outil conceptuel. Or, la question que l'on pourrait poser à Adorno, comme aux autres tenants du holisme méthodologique (quoiqu'on aurait avantage à se demander plus longuement si l'on peut en toute impunité ranger Adorno sous la bannière de cette approche¹⁴), consiste à savoir s'il est légitime d'analyser une théorie philosophique d'après les critères d'une autre philosophie ou d'après les normes que l'on aurait soi-même pris soin de fixer *a priori*. Pour les partisans de l'historicisme, en tout cas, une perspective qui agirait de la sorte devrait être énergiquement combattue, parce qu'elle serait considérée comme trop abstraite. Et, en effet, il faut admettre qu'en ne prenant pas assez en compte les normes appartenant en propre à une théorie philosophique (c'est-à-dire les moyens qu'elle s'est donnés pour répondre à une question ou à un ensemble de questions), on court le risque de se priver de ce qui fait aussi *sa* vérité, c'est-à-dire de son moment d'irréductible singularité.

Parce qu'elles sont toutes traversées par cette dialectique de l'universalité et de la singularité, les théories philosophiques prêtent le flanc à des méthodes d'investigation contradictoires qu'il ne nous appartient certes pas de dépasser, mais de *tenir ensemble*, fût-ce dans un extrême écartèlement ; dans une croix. J'ai déjà souligné, au début de cette « Introduction », que mon objectif était de voir comment Kierkegaard et Adorno pouvaient nous aider à résoudre le problème du rapport du sujet et de la vérité. C'était là supposer qu'il pouvait être intéressant de regarder vers des philosophies du passé pour répondre à une question jugée actuelle. C'était là emprunter la voie tracée par ce qu'on a appelé le « holisme méthodologique ». Toutefois, j'ai fait remarquer que mon analyse s'effectuera par le biais d'une enquête de nature résolument historique, qui s'attachera à retracer les conditions réelles — tant matérielles que culturelles — qui ont déterminé les théories du sujet de Kierkegaard et

¹⁴ Je reviendrai sur la méthode d'Adorno dans la seconde partie de ce travail.

d'Adorno. C'était là faire crédit à l'historicisme, qui veut qu'on replace tout philosophème dans son strict contexte d'énonciation. La tâche qui nous est maintenant impartie est de mener de front ces deux perspectives de recherche. Il m'apparaît raisonnable de prétendre pouvoir relever un tel défi pour deux principales raisons. D'une part, la confrontation d'Adorno et de Kierkegaard est historiquement datée, elle est pour ainsi dire sédimentée au sein de textes qui sont directement accessibles. Il ne s'agit pas d'une discussion philosophique imaginée dans une vague « histoire des problèmes » où pourraient se rencontrer, autour du thème de l'indicibilité du langage, par exemple, des figures aussi insolites que Wittgenstein, Bergson et Laozi. D'autre part, et c'est ce qui est le plus important, le contexte historique au sein duquel cette controverse a eu lieu ressemble pour beaucoup au nôtre. Kierkegaard et Adorno se sont imposés comme des analystes impitoyables de phénomènes qui définissent sans contredit notre modernité : l'avènement de la presse, l'idée de progrès, le triomphe du libéralisme et, *last but not least*, le déclin de l'individu et du sujet. Pour toutes ces raisons, je soutiens qu'il nous est permis de puiser chez ces deux philosophes, tout en prenant bien sûr garde d'occulter la singularité de leurs visées respectives, des réponses à nos propres questions.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE : L'ÉTAT DE LA QUESTION

Avant d'aller plus loin, j'aimerais ne pas sacrifier à la tradition plus ou moins obligée des mémoires et des thèses qui veut que l'on passe en revue ce qui s'est dit sur le sujet sur lequel on prétend apporter du neuf. Autrement formulé, j'aimerais faire, dans les limites que m'imposent mes modestes connaissances, un état de la question qui m'occupe. Je ne pourrai toutefois pas embrasser d'un même regard toute la documentation scientifique sur Adorno et sur Kierkegaard, et ce, pour deux raisons déterminantes. Premièrement, je ne dispose pas des compétences linguistiques qui me seraient nécessaires pour éplucher un corpus qui se décline aussi bien en français qu'en danois, en allemand, en anglais, en italien et en japonais, pour ne nommer que ces quelques langues. Deuxièmement, je suis bien obligé d'admettre que je n'ai pas tout lu (ne serait-ce qu'en français) sur Adorno et sur Kierkegaard : la documentation qui les concerne est tout simplement pléthorique¹⁵. Par contre, et j'oserais dire : par chance, en ce qui a trait au *rapport* d'Adorno et de Kierkegaard (c'est-à-dire au rapport d'Adorno à Kierkegaard, d'une part, et au rapport d'opposition et / ou de ressemblance que peuvent entretenir les théories des deux penseurs, d'autre part), peu de choses ont été écrites, et les quelques articles ou bribes d'ouvrages qui s'y sont consacrés jusqu'à maintenant m'apparaissent, à quelques exceptions près, très peu convaincants.

1. Deux perspectives antagonistes

On pourrait expliquer cet état de fait en avançant plusieurs arguments, mais je crois que l'un des facteurs en jeu qu'il serait important de mentionner réside dans cette espèce d'« esprit de discipline » qui caractérise le monde universitaire d'aujourd'hui, plus que jamais rétif à toute entreprise théorique qui refuserait de se cantonner par avance dans telle ou telle spécialité, fût-elle appelée « philosophique ». Dans le cas des analyses qui se sont penchées sur le rapport d'Adorno et de Kierkegaard, cette spécialisation du savoir s'est traduite par une scission entre deux perspectives de recherche complètement hétérogènes : une perspective

¹⁵ Pour avoir une idée de l'étendue des études consacrées à Adorno, on consultera notamment William PARKER, *T. W. Adorno. A Bibliography of Work in English*, à l'adresse électronique : <http://www.ucs.mun.ca/~wbarker/adorno.html>. L'ouvrage de Bourahima Ouattara, intitulé *Adorno et Heidegger : une controverse philosophique* (Paris / Montréal, L'Harmattan [coll. « L'ouverture philosophique »], 1999), contient une excellente bibliographie en français, aux pp. 275-313. Pour ce qui est de la bibliographie des études sur Kierkegaard, on consultera, entre autres instruments de recherche, Jacques MESSAGE, *Sélection de bibliographie française récente*, à l'adresse électronique : <http://www-bsg.univ-paris1.fr/nordique/kierkegaard.htm>.

« kierkegaardienne », d'une part, dont se réclameraient les spécialistes de Kierkegaard, et une perspective « adornienne », d'autre part, dont se réclameraient les spécialistes d'Adorno.

Du côté de la première, on a voulu montrer qu'Adorno n'a rien compris à Kierkegaard, et que sa façon d'entrevoir la pensée du Danois devait conséquemment être rejetée en bloc. C'est ainsi que Merold Westphal, un commentateur américain de Kierkegaard, a pu déclarer, en faisant référence à la méthode d'Adorno : « Ce qui, probablement, constitue le livre le plus irresponsable jamais écrit sur Kierkegaard est justement construit sur une telle confusion. Le *Kierkegaard. Construction de l'esthétique* de Theodor Adorno explore les écrits pseudonymes de Kierkegaard et lui assigne les vues de ses pseudonymes, nous donnant à lire, pour sûr, une construction, mais non pas tant de l'esthétique, que d'un Kierkegaard absolument fictif¹⁶. » De même, Henri-Bernard Vergote a pu dire, rattachant l'interprétation d'Adorno à celle de Sartre :

Lorsque c'est J.-P. Sartre ou bien Th. W. Adorno qui s'intéressent à Kierkegaard, c'est au combat qu'il mena contre la raison hégélienne que tout d'abord ils s'intéressent et bien plus qu'à celui qu'il mena contre la chrétienté. Ils veulent pourtant montrer que ce combat était désespéré. Mais c'est qu'ils laissent entendre aussi bien que Kierkegaard n'aurait à opposer à la raison du "système" que le fragile argument de sa propre subjectivité. Une subjectivité "sans contenu" comme est nécessairement, pour Adorno, la subjectivité d'un "petit-bourgeois chrétien"; une "conscience malheureuse", comme est nécessairement, pour Sartre, toute conscience d'un homme encore en vie qui s'angoisse aussi bien de savoir qu'il succombera finalement sous les explications de la raison qui le "comprend". Seule y pourrait [...] résister la pensée rigoureuse de la christianité. Ni Sartre ni Adorno n'y font cependant allusion [...]¹⁷.

Du côté de la seconde, on a cherché à faire voir qu'Adorno a non seulement compris la pensée de Kierkegaard, mais l'a ni plus ni moins digérée pour mieux la rejeter par après. Paul-Laurent Assoun, un spécialiste français de l'École de Francfort, a écrit dans cette veine : « *Kierkegaard. Construction de l'esthétique* est [...] juste contemporain de la naissance de la Théorie critique [...]. Kierkegaard y est considéré comme une réfutation de l'identité qui se

¹⁶ Merold WESTPHAL, *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, West Lafayette (Indiana), Purdue University Press (coll. « Purdue University Press Series in the History of Philosophy »), 1996, p. 9. Je traduis.

¹⁷ Henri-Bernard VERGOTE, *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard. Kierkegaard chez ses contemporains danois*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1993, p. 9.

stérilise finalement en se rabattant sur la trompeuse foi en l'immédiateté¹⁸. » Tout en étant beaucoup plus nuancé dans son propos, Simon Jarvis a soutenu quant à lui :

L'insistance sur l'individualité irréductible du sujet a pour objectif de remplacer ce que Kierkegaard considère être le sujet abstrait de l'idéalisme [...] par un individu concret et irréductible. Mais Adorno en déduit que son effet réel dans le propre travail de Kierkegaard est de réduire le sujet à un " x vide et aveugle " qui est [...] encore plus abstrait que le sujet transcendantal lui-même [...]¹⁹.

Pour justes que puissent être ces deux optiques en ce qu'elles font état de certaines lacunes inhérentes à l'exégèse d'Adorno, d'une part, et à la philosophie de Kierkegaard, d'autre part (j'y reviendrai), elles n'en ratent pas moins l'essentiel : montrer, d'abord, que les pensées d'Adorno et de Kierkegaard obéissent à des *logiques* différentes, et que ce qui est vrai pour l'une ne l'est pas nécessairement pour l'autre ; faire admettre, ensuite, qu'Adorno est loin de rejeter *toutes* les thèses de Kierkegaard.

2. Le pour et le contre : les études de Sherman, Colette et Rumble

On serait en droit d'attendre des quelques articles qui se sont intéressés de manière un peu plus critique à la polémique d'Adorno contre Kierkegaard un meilleur éclairage²⁰. Qu'en est-il vraiment ? Si l'on se fie à l'étude la plus étoffée sur la question à ce jour, celle de David Sherman²¹, il faut croire que cet éclairage est demeuré assez limité. L'analyse de Sherman, on doit l'admettre, excelle à mettre au jour les principaux ressorts de la critique adornienne de Kierkegaard, ainsi que la solution qu'apporte Adorno aux problèmes qui grèvent la pensée kierkegaardienne ; ce qui constitue, de toute évidence, un apport très positif à la recherche. Cependant, lorsqu'elle essaie de montrer, suivant son objectif initial, qu'Adorno a conservé presque malgré lui des éléments importants de la dialectique kierkegaardienne²², l'analyse de

¹⁸ Paul-Laurent ASSOUN, *L'École de Francfort*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Que sais-je ? »), (1990) 2001, p. 29.

¹⁹ Simon JARVIS, *Adorno. A Critical Introduction*, New York, Routledge, 1998, p. 195. Je traduis.

²⁰ Les articles « un peu plus critiques » sont les articles qui se sont consacrés, en tout ou en partie, mais toujours de manière explicite, à la relation d'Adorno et de Kierkegaard. Je donne, dans la « Bibliographie » qui clôt ce mémoire, la liste de toutes les études « critiques » que j'ai consultées. Cette liste ne prétend pas être exhaustive, mais elle offre, à mon avis, un bon aperçu de l'état des recherches sur la question. Voir *infra*, p. 156.

²¹ Voir David SHERMAN, « Adorno's Kierkegaardian Debt », dans *Philosophy and Social Criticism*, vol. 27, n°1, 2001, pp. 77-106.

²² L'auteur en dénombre trois principaux : (i) une aversion commune pour la pensée hégélienne de l'identité entre l'être et la pensée (voir *ibid.*, p. 90) ; (ii) une insistance commune sur la *négativité* qui régit les rapports dialectiques entre sujet et objet, individu et société, etc. (voir *ibid.*, p. 92) ; et (iii) une perspective commune sur la nature de la *communication* en tant qu'elle n'est étrangère ni à son contenu conceptuel ni au destinataire à qui elle s'adresse (voir *ibid.*, p. 94).

Sherman ne fait pour ainsi dire aucun cas de ce qu'a dit littéralement Kierkegaard dans son œuvre²³. On avouera qu'il est pour le moins surprenant qu'une étude qui s'intéresse explicitement à l'influence de Kierkegaard sur Adorno fasse l'économie de l'examen du corpus dans lequel se déploient les concepts qui l'ont peut-être inspiré. Cette critique, qui est de nature assez formelle, j'en conviens, n'invalide pas le fond de l'article de Sherman, mais jette tout de même un soupçon sur une interprétation qui oblitère plus ou moins consciemment l'un des pôles de la relation critique d'Adorno à Kierkegaard.

Que penser, maintenant, des articles et comptes rendus qui ont su éviter l'écueil de ce qu'on pourrait appeler une certaine « partialité » ? Rien, sinon que, en raison de leur brièveté ou de la portée somme toute étroite de leur investigation, ils ne nous fournissent pas — et là n'était de toute façon pas leur but — une appréciation globale de la portée de la confrontation d'Adorno à Kierkegaard. Ce qui ne signifie aucunement qu'ils ne peuvent se révéler être de précieux outils pour notre recherche. Ouvrons, pour nous en convaincre, deux études qui ont fait justice à la fois à Adorno et à Kierkegaard : celle de Jacques Colette, d'abord, et celle de Vanessa Rumble, ensuite²⁴.

L'étude de Colette, qui est en fait un long compte rendu, s'avère étonnante. Après avoir excellemment résumé la ligne d'argumentation d'Adorno dans sa thèse et mis en relief ses forces et ses faiblesses, elle soutient que la valeur de son interprétation demeure nulle et non avenue au point de vue philosophique. Qu'est-ce à dire ? Selon Colette, l'élément le plus positif de l'analyse d'Adorno serait d'avoir montré que la pensée kierkegaardienne court toujours le risque d'un repli sur soi face aux puissances objectives (la nature et l'histoire) qui la déterminent presque malgré elle : « [...] il faut reconnaître le mérite de cette brillante analyse qui résulte d'une lecture de Kierkegaard prenant les mots pour ce qu'ils disent et qui, aux prix de généralisations excessives, a défini la véritable faiblesse de Kierkegaard ; celle dont il fut conscient lui-même lorsqu'il écrivait : “ donnez-moi un corps ” (*Pap.*, X 3 A 115) et lorsqu'il décidait que son rôle serait celui d'un “ correctif ”²⁵. » L'élément le plus répréhensible de la lecture d'Adorno résiderait quant à lui dans le fait d'avoir généralisé à

²³ Il est notable que Sherman, sur un total de cinquante-quatre citations, ne fait référence aux ouvrages de Kierkegaard que quatre fois.

²⁴ Voir Jacques COLETTE, « Bulletin d'histoire de la philosophie : Kierkegaard » [critique de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* de T. W. Adorno], dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 54, 1970, pp. 654-664 ; et Vanessa RUMBLE, « Sacrifice and Domination. Kantian and Kierkegaardian Paradigms of Self-overcoming », dans *Philosophy and Social Criticism*, vol. 20, n° 3, 1994, pp. 19-35.

²⁵ Jacques COLETTE, « Bulletin d'histoire de la philosophie... », *art. cit.*, p. 664.

l'ensemble de la production kierkegaardienne une structure du sujet qui est puisée dans ce que Kierkegaard considérait lui-même comme un simple point de départ dans la dialectique existentielle, c'est-à-dire la sphère esthétique²⁶. C'est précisément en raison de cette « généralisation » que Colette estime que l'analyse d'Adorno n'apporte rien d'intéressant pour l'appréciation *philosophique* de Kierkegaard. Il note : « Plutôt qu'une discussion philosophique, l'ouvrage de jeunesse d'Adorno provoque une réflexion sur le métier de critique qu'il a brillamment exercé. Tout s'est passé comme si la richesse du texte kierkegaardien avait poussé [Adorno] à achever ce texte, à écrire, en quelque sorte, le *Point de vue explicatif*²⁷. » Ce qui est ici étonnant, c'est que la conclusion de Colette est formulée après qu'il eut reconnu que l'ouvrage d'Adorno avait réussi à mettre le doigt sur la faiblesse principale de Kierkegaard. On pourrait inférer de cette position apparemment contradictoire que, pour Colette, Adorno se serait contenté de critiquer Kierkegaard sans toutefois apporter d'arguments qui amèneraient une quelconque remise en cause de sa pensée. J'espère être en mesure de prouver, dans les pages qui vont suivre, qu'Adorno ne se contente justement pas de critiquer Kierkegaard, mais qu'il cherche — et parvient — à nous faire réfléchir sur les conséquences désastreuses que pourraient avoir, pour le sujet, certains éléments de sa théorie de la subjectivité comme vérité.

Tournons-nous maintenant vers l'étude de Vanessa Rumble. Disons tout de suite que, en comparaison des autres articles que j'ai rapidement survolés jusqu'ici, l'exposé de Rumble paraît extrêmement solide. Cela tient peut-être d'abord à l'attitude avec laquelle l'auteure aborde le *polemos* Adorno-Kierkegaard. Dès les premières pages de son article, elle démontre, malgré son scepticisme à l'endroit de la *méthode* d'Adorno, une certaine ouverture face à ses *résultats* :

Étant arrivée à cette conclusion avec quelque soulagement [c'est-à-dire à la conclusion selon laquelle le travail d'Adorno peut être aisément rejeté si l'on s'en tient à ce que Kierkegaard a littéralement dit dans son œuvre], je me suis néanmoins trouvée embarrassée. Sa vision de la force qui gouverne la production de Kierkegaard est pénétrante. Adorno discerne dans l'épistémologie et l'éthique de Kierkegaard le même mouvement de la raison

²⁶ Voir *ibid.* Rappelons que, pour Kierkegaard, il y a trois sphères de l'existence : l'esthétique, l'éthique et le religieux. Pour le dire vite, la sphère esthétique connote la multiplicité, la diversité ou en tout cas l'absence d'un principe organisateur qui viendrait fédérer l'activité propre du sujet. La vie éthique, quant à elle, veut désigner *a contrario* une existence gouvernée par un principe unificateur incarné dans un projet de vie concret. Elle signifie pour Kierkegaard l'entrée de l'individu dans la sphère subjective du choix de et par soi. La vie religieuse, quant à elle, se caractérise par la prise de conscience de l'insuffisance de l'instance subjective dans la détermination de l'existence et, corrélativement, de la nécessité de la référer par le saut de la foi à la puissance qui l'a fondée, c'est-à-dire à Dieu.

²⁷ *Ibid.*

instrumentale : d'abord dans sa description de la rencontre de l'entendement avec le Paradoxe absolu, [...] ensuite dans son exclusion de l'amour préférentiel à partir d'une éthique chrétienne de l'amour [...]²⁸.

Mais la ligne de force de l'article de Rumble réside dans le retournement qu'elle opère à l'endroit de l'interprétation d'Adorno. Alors que ce dernier souhaitait montrer que la théorie kierkegaardienne succombe aux affres de la raison instrumentale, Rumble soutient qu'elle aurait au contraire voulu en contrecarrer les effets sur le sujet. D'après Rumble, c'est à travers la théorie du Paradoxe absolu que Kierkegaard se serait employé à rompre le charme d'une volonté d'identification entre le sujet et l'objet, dont la *ratio* occidentale se serait rendue coupable au fil de son développement. L'expression même de « Paradoxe absolu », qui veut d'abord signifier la nature paradoxale du Christ (humanité / divinité, temporalité / éternité, etc.), mais aussi, au point de vue existentiel, le rapport de l'homme à Dieu selon la dynamique du sacrifice de la raison dans la foi, soulignerait l'intention de Kierkegaard de différencier le sujet et l'objet²⁹. La question que l'on pourrait poser à Rumble, ici, serait la suivante : Adorno n'allègue-t-il pas que cette différenciation déchoit, malgré l'objectif de Kierkegaard, au rang d'une abstraction qui ne fait justice ni au sujet ni à l'objet ? C'est une question à laquelle on devra répondre dans la seconde partie de ce travail. Pour le moment, gardons en tête que l'*intention* de Kierkegaard aurait été de distinguer, dans sa philosophie, sujet et objet. Ce point me semble très bien établi par l'analyse de Rumble.

L'un des points qui me semblent moins bien établis, par contre, est la thèse selon laquelle Adorno aurait régressé en-deçà de sa critique de Kierkegaard en proposant une théorie de la réconciliation du sujet et de l'objet qui ferait fond sur la volonté de retourner à une nature première et primitive. Rumble écrit :

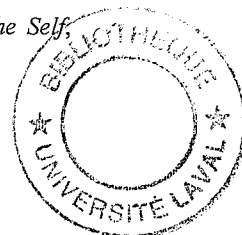
Malgré l'insistance avec laquelle Adorno a affirmé que la pensée mythique et la pensée éclairée témoignent toutes les deux du triomphe de la raison instrumentale, il a néanmoins évoqué la possibilité d'une désintégration de la raison totalisante qui ré-instaurerait une nature non mutilée [...]. Ainsi Adorno, comme Charles Taylor l'a souligné, a trahi son secret attachement pour « l'idéal romantique originel d'une pleine réconciliation de la raison et de la sensibilité »³⁰.

Qu'Adorno ait évoqué la possibilité de la réconciliation est tout à fait juste. Qu'il ait décliné cette possibilité en termes d'identité ou d'indifférenciation entre l'esprit et la nature est

²⁸ Vanessa RUMBLE, « Sacrifice and Domination... », *art. cit.*, pp. 21-22. Je traduis.

²⁹ Voir *ibid.*, p. 30.

³⁰ *Ibid.*, pp. 30-31. Je traduis. La critique de Charles Taylor se trouve dans son ouvrage *Sources of the Self*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989, p. 477.



cependant moins sûr. La perspective de la réconciliation esquissée par Adorno m'apparaît au contraire poindre vers une médiation différenciée entre l'esprit et la nature, entre le sujet et l'objet. Il n'a jamais été question, chez Adorno, d'une « pleine réconciliation » entre les structures du sujet (pulsion naturelle / esprit) ou du réel (nature / histoire). Adorno retient justement de Kierkegaard ce désir de ne pas retomber bêtement dans une soi-disant « synthèse » entre le sujet et l'objet.

3. Point de départ

Ces considérations m'amènent à signaler ce qui pourrait constituer le point de départ de la polémique d'Adorno contre Kierkegaard. On a noté à juste titre que la critique du *paralogisme de l'identité*, expression qui veut qualifier l'opération de la raison qui consiste à subsumer le particulier sous la généralité du concept et à faire de ce concept un exact équivalent du particulier, avait fédéré les efforts de la Théorie critique depuis ses débuts³¹. Il est remarquable à cet égard que les écrits programmatiques d'Adorno sur « L'Actualité de la philosophie » (1931) et de Max Horkheimer sur « Hegel et le problème de la métaphysique » (1932) s'ouvrent tous les deux sur la récusation du paralogisme de l'identité³². Selon Adorno et Horkheimer, c'est chez Hegel que ce paralogisme aurait trouvé une forme accomplie en ce qu'il fonde et articule sa vision de la philosophie comme Système unitaire du réel, c'est-à-dire comme unité absorbant les différences de ce qui se donne à penser dans la cohérence du Système³³. Cependant, précise Adorno dans « L'Actualité de la philosophie », le paralogisme de l'identité n'aurait pas été l'apanage du seul Hegel. Dans la pensée contemporaine, il aurait continué à agir subrepticement à travers les courants de pensée les plus divers, tels que la

³¹ Voir Paul-Laurent ASSOUN, *L'École de Francfort, op. cit.*, p. 23. Signalons que la Théorie critique ne voudra pas court-circuiter toute opération d'identification. Car, comme le dira Adorno, le principe d'identité, qui est au cœur de tout penser, recouvre un aspect à la fois positif et négatif : « Dans toute synthèse travaille la volonté d'identité ; en tant que tâche *a priori* du penser, qui lui est immanente, l'identité apparaît positive et souhaitable : le substrat de la synthèse serait par son moyen réconcilié avec le moi et bon pour cette raison. [...] L'identité est la forme originaire de l'idéologie. On en jouit comme adéquation à la chose qui y est réprimée ; l'adéquation a toujours été aussi soumission à des intentions de domination et dans cette mesure, sa propre contradiction » (DN, p. 147). En parlant du « paralogisme de l'identité », je veux insister sur l'aspect négatif du penser identifiant.

³² Voir Theodor W. ADORNO, « The Actuality of Philosophy », trad. anglaise par B. Snow, dans *Telos*, n° 31, printemps 1977, pp. 120-133 ; et Max HORKHEIMER, « Hegel et le problème de la métaphysique », dans *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, trad. franç. par D. Authier, Paris, Petite Bibliothèque Payot (coll. « Critique de la politique »), 1980, pp. 137-156.

³³ C'est surtout à travers la thèse de l'Absolu comme résultat que se vérifie cette « adéquation » entre système et identité. Pour Hegel, le système achevé (= la Science ou le Savoir absolu) inclut en lui-même les divers moments de sa constitution ; en ce sens, il est une identité *différenciée* avec lui-même : « Le vrai est le Tout. Mais le Tout n'est que l'essence s'accomplissant définitivement par son développement. Il faut dire de l'Absolu qu'il est essentiellement *résultat*, qu'il n'est à la *fin* ce qu'il est en vérité ; et c'est là précisément sa nature, qui est d'être quelque chose d'effectif [...] » (Georg W. Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. franç. par J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier [coll. « Bibliothèque philosophique »], 1991, p. 39).

phénoménologie husserlienne, le positivisme du Cercle de Vienne et l'existentialisme heideggerien. En effet, bien que ces courants aient abandonné toute prétention à dire la totalité dans leurs tentatives d'explication de la « nature humaine » ou du monde en général, croyant du même coup rompre avec l'idéalisme allemand, ils ont maintenu le point de vue de l'identité en rangeant des phénomènes protéiformes sous des catégories abstraites censées avoir préséance sur ces phénomènes. Ainsi, en identifiant ni plus ni moins l'être humain avec le *Dasein*, dans la pensée heideggerienne, ou avec une combinatoire d'éléments disparates mesurables dans l'espace et le temps, à l'intérieur du positivisme, on a prétendu rendre raison de ce qui, d'après Adorno, ne se laisse tout simplement pas enclorre par la raison.

C'est dans le cadre d'une lutte acharnée contre la prévalence de l'identité dans la pensée la plus actuelle, dont le corollaire pratique se traduira selon Adorno par la tragédie d'Auschwitz, que le théoricien francfortois rencontrera Kierkegaard. On peut d'ores et déjà se demander si cette rencontre portera quelque fruit. Car n'a-t-on pas fait remarquer, dans la documentation sur le rapport d'Adorno à Kierkegaard, que ce dernier avait lui aussi succombé au paralogisme de l'identité en se rabattant sur l'« immédiateté » ou sur l'individu³⁴ ? Ce qui est sûr, en tout cas, c'est qu'Adorno juge que la tentative kierkegaardienne de briser l'identification de l'être et de la pensée au sein de la dialectique doit être prise très au sérieux. Pourquoi ? Pour la simple et bonne raison que, dans la postérité critique de Hegel, Kierkegaard a été le premier philosophe d'importance — et l'un des seuls — à avoir affronté les conséquences les plus pernicieuses de la « raison identitaire », que ce soit au niveau théorique ou au niveau pratique. En effet, au niveau théorique, Kierkegaard a réussi à montrer que l'identification de l'être et de la pensée ne rendait pas justice à l'existence humaine, puisque dans cette existence demeure quelque chose qui est indéterminable par le concept. Au niveau pratique, il a dénoncé l'illusion de la « raison identitaire » en faisant valoir qu'elle infligeait une violence inouïe à l'individu, notamment à travers le processus de massification qui a cours dans la société moderne. Il importe toutefois de mentionner qu'en cherchant à battre en brèche la « raison identitaire », Kierkegaard tâchait surtout de libérer l'individu des rets du *théocentrisme* de la pensée moderne, lequel s'explique *prima facie* comme un frauduleux mélange de spéculation et de christianisme. Or, cette recherche l'a conduit à neutraliser le moment proprement spéculatif du penser pour inviter l'individu à mieux discriminer la seule vérité qui puisse vraiment l'intéresser, c'est-à-dire la vérité qui porte

³⁴ Voir *supra* les critiques de Paul-Laurent Assoun et de Simon Jarvis.

explicitement sur sa félicité éternelle ; entendons : la Parole du Christ.

Voilà un des points sur lequel Adorno s'opposera le plus farouchement à Kierkegaard. Non pas parce qu'il refusera tout appel à la transcendance — Adorno dit bien, à la toute fin de la *Dialectique négative*, qu'« [i]l appartient à la détermination d'une dialectique négative de ne pas se reposer en elle-même comme si elle était totale ; [que] c'est là sa figure d'espérance³⁵ » —, mais parce qu'il estimera, ce qui peut sembler assez paradoxal, que le recours à la transcendance ne pourra s'effectuer qu'à travers le moment spéculatif du penser. Selon Adorno, il est nécessaire de comprendre que la spéculation, dès lors qu'elle porte sur la possibilité du bonheur humain, s'inscrit dans l'orbe du désir du sujet, et que c'est dans cet unique désir (on pourrait tout aussi bien parler d'une pulsion au bonheur) que subsiste une chance de transcender la violence du « rendre semblable » qui est cautionnée silencieusement par le paralogisme de l'identité. C'est pourquoi il écrit, dans un passage capital de la *Dialectique négative* : « Dans une telle résistance se perpétue le moment spéculatif ; ce qui ne se laisse pas dicter sa loi par les données de fait, les transcende encore dans le contact le plus étroit avec les objets et dans le renoncement à la sacro-sainte transcendance. C'est là où la pensée est au-delà de ce à quoi elle se relie en y résistant, que réside sa liberté. Elle obéit au désir d'expression du sujet³⁶. »

La relation critique d'Adorno et de Kierkegaard se nouera ultimement autour de cette opposition tranchante entre deux conceptions de la dialectique et de son lien avec le bonheur. Alors que, dans la dialectique kierkegaardienne, le moment spéculatif devra finalement se résorber dans le silence de l'intériorité du sujet, lequel va venir assurer l'écoute d'une Parole salvatrice à travers l'« organe » de la foi, il devra produire, dans la dialectique adornienne, ce qu'on pourrait appeler un « supplément utopique », quelque chose qui n'est pas le reflet exact de l'objet sur lequel il réfléchit (en l'occurrence : le monde et l'individus aliénés), mais qui figure son contraire spéculaire (à savoir : le monde et l'individu réconciliés)³⁷. On voit

³⁵ DN, p. 388.

³⁶ DN, p. 27.

³⁷ Il y aurait très certainement une étude à faire ou à refaire sur le rôle de la vue et de l'image chez Adorno, parallèlement aux études qui ont déjà été menées sur le rôle de l'ouïe et de la parole chez Kierkegaard (par Nelly Viallaneix, entre autres). Adorno, et il faudra y revenir, semble accorder à l'image une valeur positive dans sa thèse de doctorat, parce qu'elle peut vraiment *montrer* ce à quoi pourrait ressembler le monde et l'individu réconciliés. Toutefois, dans la *Dialectique négative*, publiée trente ans plus tard, il adopte un tout autre point de vue. Invoquant l'interdiction biblique des images, il avance en effet que le monde et l'individu réconciliés ne peuvent faire l'objet d'aucune représentation, bien qu'il affirme que la réconciliation demeure le *telos* de la dialectique. Je dois ces remarques à l'article éclairant de Rainer ROCHLITZ, « Le meilleur disciple de Walter Benjamin », dans *Critique*, vol. 52, n° 593, octobre 1996, pp. 819-835 (voir surtout p. 828).

pourtant bien que, par delà cette opposition, continue de poindre, chez Kierkegaard comme chez Adorno, un même désir, une même ambition : livrer au sujet humain l'espoir d'un salut dont la société moderne l'aurait cruellement privé. Il nous reste maintenant à examiner plus en profondeur la *manière* dont Kierkegaard et Adorno s'y sont pris pour instruire philosophiquement les conditions de ce salut.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE 1 : LE PROJET DE KIERKEGAARD

Il est de rigueur, chez les spécialistes, d'aborder les œuvres de Kierkegaard en prenant soin de les inscrire dans le contexte de la stratégie littéraire qui a présidé à leur élaboration. C'est que Kierkegaard, s'il est un penseur du sujet et de l'individu, est tout autant un penseur de la *communication* qui a réfléchi sur la relation qui existe entre la forme et le contenu de ses ouvrages, ainsi que sur celle qui existe entre ses lecteurs et lui-même³⁸. Toute l'œuvre de Kierkegaard obéit à une démarche consciente de production qui est déterminée avant tout par sa propre situation sociale d'écrivain du XIX^e siècle, c'est-à-dire, en somme, par sa situation d'écrivain *moderne*³⁹. Comme j'aurai l'occasion de le montrer plus loin, la modernité, pour Kierkegaard, ne constitue pas cette époque souriante, ce dimanche rêvé de l'histoire au sein duquel les progrès de la technique et de la science viendraient enfin garantir le bonheur des individus. Elle se caractérise bien plutôt par son mépris pur et simple de l'existence humaine et du besoin fondamental qu'elle implique, soit le besoin d'être heureux malgré les vicissitudes de la vie et les affres de la mort. Kierkegaard croit découvrir une preuve accablante de ce mépris dans la renaissance de l'ontologie et de la métaphysique au sein de la philosophie et de la théologie allemandes de l'« après-Kant », dont il peut mesurer les répercussions sur les intellectuels au Danemark. Que ce soit à travers les figures de J. L. Heiberg (1791-1860) ou encore de H. L. Martensen (1808-1884), Kierkegaard remarque que l'on se préoccupe davantage d'achever ou même de « dépasser » le Système de Hegel que d'affirmer l'importance de l'individu au moment où sa viabilité paraît plus que jamais compromise. Contre un tel oubli, Kierkegaard élabore un projet philosophique original dont je voudrais retracer les principaux ressorts. Dans ce chapitre, je m'intéresserai plus spécifiquement (1) à la stratégie pseudonyme de Kierkegaard, (2) à la place qu'occupe le *Post-scriptum* au sein de cette stratégie et (3) à l'idée d'une philosophie existentielle.

³⁸ Trois principaux textes font état de la réflexion de Kierkegaard sur la communication. L'appendice au *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, intitulé « Première et dernière explication » (voir OC, XI, pp. 301-306), cherche à justifier et à fonder l'autonomie des pseudonymes utilisés par Kierkegaard jusqu'en 1846, date de la parution du *Post-scriptum. La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* (voir OC, XIV, pp. 259-390), rédigée en 1847, constitue quant à elle une réflexion portant sur l'activité de la communication en général. Le *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain* (voir OC, XVI, pp. 1-102), édité en 1848, se présente, enfin, comme un bilan au sein duquel Kierkegaard tente de dégager la dialectique existant entre l'œuvre pseudonyme et l'œuvre signée.

³⁹ Thèse bien défendue par Olivier Cauly dans son *Kierkegaard* (Paris, Presses universitaires de France [coll. « Que sais-je »], [1991] 1996, pp. 32-34). Voir aussi Jacques COLETTE, « Antimoderne — postmoderne », dans *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1994, pp. 75-95. L'auteur compare notamment Kierkegaard à Rimbaud, qui aurait vu dans la modernité l'époque du « désenchantement du monde ».

1. La stratégie pseudonyme

C'est très largement en réaction à cet oubli de l'existence dans la philosophie que Kierkegaard échafaude sa stratégie pseudonyme. En quoi consiste-t-elle ? Essentiellement, en une présentation de diverses figures abstraites qui représentent autant de possibilités existentielles ou conceptions de la vie, et qui composent une véritable carte de l'existence : « J'espère avoir par mes écrits atteint ce but : laisser après moi un dessin précis du religieux chrétien et de son rapport au monde ; un jeune homme enthousiaste et noble peut y trouver une carte précise des situations, en quelque sorte un relevé topographique tel que ceux des célèbres instituts. Pour ma part, je n'ai pas trouvé d'auteur qui m'ai procuré une telle aide. Il manquait aux anciens une donnée précise : ils ne connaissaient pas le monde⁴⁰. » Le recours à la pseudonymie se justifie par une appréciation des conditions d'énonciation des possibilités d'existence. Dans un monde où plus personne n'ose affirmer la dignité de l'existence, et d'abord de sa propre existence, chacun préférant s'en remettre aux diktats de la science, de la spéculation et du public en général, il convenait de réintroduire cette thématique de façon indirecte, et plus exactement en inventant des personnalités fictives ayant pour mission d'articuler dans le champ philosophique leur propre vision de la vie :

Toute communication de la vérité est devenue abstraite ; le “ public ” est devenu l'instance, les feuilles s'appellent la rédaction, les professeurs, la spéculation, les pasteurs sont la méditation ; personne n'ose dire “ je ”! [...] Dans ces circonstances, commencer tout de suite par son propre moi quand le monde était corrompu à ne pouvoir entendre un “ je ”, c'était impossible. Ma tâche fut alors d'inventer des personnalités d'écrivain et de les faire surgir en pleine réalité de la vie pour habituer tout de même un peu les hommes à entendre parler à la première personne⁴¹.

Mais ne nous y trompons pas : si Kierkegaard entreprend de tracer une carte globale de l'existence humaine par l'entremise de ses pseudonymes, c'est dans le but implicite d'amener son lecteur à reconnaître la primauté de la sphère religieuse-chrétienne sur les sphères esthétique et éthique. Certes, Kierkegaard n'incite jamais ouvertement son lecteur à privilégier une situation existentielle plutôt qu'une autre (ainsi, par exemple, il n'est jamais question d'affirmer la précellence de la figure d'Abraham sur celle de Don Juan), mais il demeure que la question centrale qui anime toute sa recherche est celle du *devenir chrétien*, c'est-à-dire la question de savoir comment on en vient à reconnaître que le christianisme est plus à même de répondre au désir d'être heureux exprimé par tout être humain que la

⁴⁰ *Pap.*, III C 33.

⁴¹ *Pap.*, XI A 531.

spéculation ou le domaine de l'esthétique, par exemple. Une courte note du *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain* le confirme : « Je prie instamment, et une fois pour toutes, le bienveillant lecteur d'avoir toujours *in mente* que la pensée totale de toute l'œuvre est celle-ci : le devenir chrétien⁴². »

2. La situation du *Post-scriptum* aux Miettes philosophiques

Dans l'œuvre de Kierkegaard, le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, qui mobilisera une bonne partie de nos énergies, occupe une place à part. Bien qu'il ait pour objectif de rendre attentif à la question du devenir chrétien, rejoignant ainsi la mission des autres ouvrages pseudonymes de Kierkegaard, il le fait dans un champ bien délimité : celui de la spéculation philosophique et des savoirs scientifiques. On se souvient que l'ouvrage intitulé *Miettes philosophiques* avait lui aussi cherché à asseoir son propos sur le terrain de la philosophie, puisqu'il avait engagé une polémique avec la pensée grecque à travers la confrontation des paradigmes platonicien et chrétien de la vérité⁴³. L'originalité critique du *Post-scriptum* réside dans le fait qu'il confronte les catégories chrétiennes avec tous les types de pensée « objective », en portant il est vrai une attention soutenue à l'hégélianisme.

Mais de quoi parle le *Post-scriptum*, au juste, et en quoi rejoint-il notre préoccupation pour le problème du sujet ? En suivant Louis Mackey⁴⁴, je serais tenté de dire que le *Post-scriptum* cherche à répondre à deux questions essentielles que la philosophie spéculative a, d'après Kierkegaard, prétendu résoudre d'un coup de baguette magique : « qu'est-ce qu'un homme ou un sujet existant ? » et « qu'est-ce qu'être un chrétien ? » Il faut d'emblée reconnaître que ces deux questions sont intimement liées chez Kierkegaard. En effet, l'un des postulats qui fonde toute son anthropologie est de soutenir que l'homme n'est réellement homme que lorsqu'il est placé devant Dieu, c'est-à-dire en rapport avec la puissance transcendante d'où il origine. On aura déduit que l'enracinement de cette anthropologie est la dogmatique : suivant l'un des grands dogmes du christianisme, elle s'appuie en effet sur l'idée d'une création de l'homme par Dieu. Dans le *Post-scriptum*, pourtant, il ne sera pas

⁴² *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, OC, XVI, p. 17, note.

⁴³ Le paradigme platonicien de la vérité correspond pour Kierkegaard à la *réminiscence*, c'est-à-dire à l'opération grâce à laquelle l'âme accède aux Formes éternelles. Le paradigme chrétien de la vérité correspond quant à lui à la décision de la foi, c'est-à-dire à l'*instant* où le sujet accepte de croire, d'une part, à la vérité paradoxale de l'Incarnation de Dieu dans le temps à travers Jésus-Christ, et, d'autre part, au fait que cette vérité puisse être décisive pour sa félicité éternelle. Voir la « Section I » des *Miettes philosophiques*, OC, VII, pp. 9-22.

⁴⁴ Voir Louis MACKEY, *Kierkegaard. A Kind of Poet*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1971, p. 133.

directement question de dogmatique. Comme je l'ai laissé entendre, Kierkegaard cherchera surtout, au sein de cet ouvrage, à arracher le problème de l'accomplissement de l'individu des filets théoriques jetés par les savoirs de son époque. Pour mener à bien ce travail, il tâchera d'abord de déterminer, à la manière de Kant, les *conditions de possibilité* d'un discours *sur* l'existence⁴⁵. Ce n'est qu'après avoir mis en œuvre une nouvelle manière de traiter (de) l'existence à travers ce qu'il faut bien appeler une *pensée existentielle* qu'il tentera de fixer les conditions de l'*acte* d'exister. Dès lors, il s'agira moins dans le *Post-scriptum* de traiter de dogmatique chrétienne que d'éthique, attendu que l'éthique, en son sens le plus large, a toujours pour objet — dans la pensée de Kierkegaard, du moins — la réalisation de l'individu dans l'existence.

3. *L'idée d'une philosophie existentielle*

Qu'est-ce que l'existence ? Bien que le *Post-scriptum* soit affaire de construction du concept, on peut se donner une définition minimale de la notion d'existence afin d'orienter de façon un peu plus sûre notre enquête. Le danois fait une distinction très nette entre des complexes de signification que nous rendrions, en français, par le seul terme d'« existence ». En effet, il use des mots « *Tilværelse* » et « *Existents* » pour désigner soit l'être de fait ou l'étant subsistant dans l'espace et le temps (« *Tilværelse* »), soit l'existence comme mouvement d'autodétermination (« *Existents* »)⁴⁶. Kierkegaard reprend à son compte cette distinction de la langue danoise pour montrer que l'existence, en son sens plein, ne concerne pas n'importe quel être subsistant, mais un être particulier qui se détermine au fil d'un développement. Ce qui revient à dire que l'existence concerne le sujet humain, le seul être qui est capable, en mobilisant son entendement, ses sentiments et sa volonté, d'opérer des choix qui pourront éventuellement l'amener à une identité toujours plus complète avec lui-même.

Deux présupposés sont impliqués dans cette définition de l'existence comme mouvement d'« identification » avec soi. Le premier est que le sujet humain se révèle écartelé entre des structures duelles qu'il lui faut réunir. Sans pouvoir apporter dès maintenant des exemples, disons pour l'heure que Kierkegaard range commodément ces aspects antagonistes

⁴⁵ Paul Ricœur a attiré mon attention sur cette parenté entre Kant et Kierkegaard dans son essai « *Philosopher après Kierkegaard* » (1963), dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éd. du Seuil (coll. « La couleur des idées »), 1991, surtout pp. 36-38. Il va sans dire que cette parenté demeure limitée, puisque Kant, bien qu'il se soit intéressé aux questions des conditions de possibilité, n'a jamais ambitionné de produire une critique des discours sur l'*existence* proprement dite.

⁴⁶ Sur cette distinction, voir notamment Olivier CAULY, *Kierkegaard, op. cit.*, p. 45.

du sujet sous quatre paires dialectiques : corps et âme ; temps et éternité ; fini et infini ; et nécessité et possibilité⁴⁷. Le second présupposé qui est impliqué dans la définition de l'existence est que cette dernière est une tension ou un effort. Partant, elle se comprend comme quelque chose qui est essentiellement négatif, puisqu'elle est déterminée comme une tâche infinie de réalisation de soi. Dans le *Post-scriptum*, Kierkegaard cheville ce caractère négatif de l'existence à la conception platonicienne de l'amour (*Eros*) explicitée dans *Le Banquet* : « Car l'Amour désigne manifestement ici l'existence ou ce par quoi la vie est partie intégrante du Tout [...]. Suivant Platon, Pénurie et Richesse ont aussi engendré Eros dont l'essence est faite de l'une et de l'autre. Mais qu'est-ce que l'existence ? C'est l'enfant engendré par l'infini et le fini, l'éternel et le temporel, et qui, pour cette raison, est constamment dans l'effort⁴⁸. »

Si le sujet existant doit être envisagé comme un être écartelé qui vit dans l'effort pour devenir soi, la question se pose de savoir comment la pensée, qui a pour objet l'universel, peut avoir en vue la singularité et la négativité de l'existence. Nous touchons incontestablement ici à un point nodal de notre recherche sur le sujet, et peut-être même à la croix de toute la tradition métaphysique depuis Aristote. Comme chacun sait, Aristote disait que seul l'être individuel méritait le nom d'être (*ousia*), et méritait par le fait même d'acquérir le statut privilégié d'objet de l'ontologie, la science suprême de l'être. Or, à la question de savoir qu'est-ce qui, de la matière ou de la forme qui composent l'être individuel, peut être appelé correctement « *ousia* », Aristote répondait que c'était la forme ou l'essence, c'est-à-dire ce qui détermine ontologiquement la substance (ou l'être individuel) et qui l'exprime linguistiquement par une définition. Comme n'a pas manqué de le constater Étienne Gilson, « Aristote savait que l'individuel seul est, ou existe, mais la seule sorte d'être qu'il pût se rendre intelligible était l'essence⁴⁹ ». Il semble que Kierkegaard serre la problématique ontologique d'Aristote de très près lorsqu'il demande : « Toute vie individuelle est incommensurable au concept [...]. En quoi cette incommensurabilité se dénoue-t-elle⁵⁰ ? » Kierkegaard estime que la relation entre l'orbe du concept et celle de l'existence n'a pas été

⁴⁷ Deux ouvrages traitent de ces structures dialectiques, soit le *Concept d'angoisse* (dans Søren A. KIERKEGAARD, *Le Concept de l'angoisse* [= *Le Concept d'angoisse*], trad. franç. par K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard [coll. « Idées »], [1935] 1969, pp. 48 et suiv. ; et pp. 89 et suiv.) et *La Maladie à la mort* (dans *Œuvres*, pp. 1220 et suiv.).

⁴⁸ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, X, p. 87.

⁴⁹ Étienne GILSON, *L'Être et l'essence*, Paris, Librairie J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), (1981) 1994, p. 59.

⁵⁰ Søren A. KIERKEGAARD, « *Philosophica* », trad. franç. par Henri-Bernard Vergote, dans Henri-Bernard VERGOTE, *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard...*, *op. cit.*, p. 317 (= *Pap.*, IV C 96).

totale­ment clarifiée dans la pensée contemporaine, et que l'interrogation d'Aristote conserve toute sa pertinence. Afin de pouvoir élucider lui-même cette relation, il se livre à un examen méthodologique visant à spécifier quel est le rapport des différents savoirs à l'existence (*Tilværelse*) ou à ce que j'appellerai ici, sans faire toutes les nuances qui s'imposent, la « réalité ».

En considérant les ouvrages dits « théoriques » de Kierkegaard, au nombre desquels on compte non seulement le *Post-scriptum*, mais encore les *Miettes philosophiques* et l'opuscule *Johannes Climacus* ou *Il faut douter de tout*⁵¹, on constate qu'il y a, pour le Danois, deux façons d'appréhender le rapport entre la sphère du concept (ou l'« idéalité ») et celle de la réalité. La première décrit l'opération qu'effectuent les sciences analytiques (mathématiques et ontologie) et l'art lorsqu'ils envisagent la réalité. La seconde décrit l'opération de l'éthique ou de ce que Kierkegaard dénomme, dans les « *Philosophica* » de 1842-1843, les « sciences existentielles »⁵². Ce qui caractérise l'opération des sciences analytiques et de l'art c'est, en un mot, l'*abstraction*. Kierkegaard découvre le mécanisme de cette abstraction à au moins deux niveaux. D'abord, il observe qu'en se penchant sur la réalité, les sciences et l'art retirent ou abstraient ce qui constitue sa substantifique moelle, c'est-à-dire, au premier chef, le mouvement, le devenir ou le temps (par commodité, je tiens ces termes pour équivalents). Il est impossible, en science ou en art, de rendre compte sinon du temps, du moins de tous les moments du temps. Les mathématiques et l'ontologie ont toujours déjà à faire à des concepts qui sont posés en dehors du devenir, tandis que le domaine de la représentation artistique cristallise dans certains moments atomisés, choisis en raison de leur signification exceptionnelle pour un individu ou une collectivité, la succession infinie du temps⁵³. Ensuite, et cela constitue la fine pointe de son examen, Kierkegaard remarque que les

⁵¹ Voir notamment Søren A. KIERKEGAARD, *Johannes Climacus* ou *Il faut douter de tout*, trad. franç. par E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éd. Payot & Rivages (coll. « Rivages poche / Petite bibliothèque »), 1997, pp. 131-144. On remarquera que ces trois ouvrages ont tous été signés par le pseudonyme Johannes Climacus (du nom d'un ermite byzantin qui, vers l'an 600, rédigea une certaine *Échelle du paradis*). On considère généralement cet auteur fictif comme étant le plus « philosophe » des pseudonymes de Kierkegaard.

⁵² Voir Søren A. KIERKEGAARD, « *Philosophica* », *loc. cit.*, p. 319 (= *Pap.*, IV C 100).

⁵³ On retrouvera une semblable critique de l'esthétique dans l'essai intitulé « La valeur esthétique du mariage » de *L'Alternative* (dans *Œuvres*, pp. 377-495). Kierkegaard, sous la figure du pseudonyme Wilhelm, y écrit notamment : « [...] une reproduction esthétique requiert toujours une concentration dans le moment ; plus la concentration est riche, plus l'effet esthétique est grand. Par là, le moment d'indicible félicité, d'infinie plénitude, bref le moment prend toute la valeur » (*ibid.*, p. 478). Malgré cette critique dévastatrice de l'esthétique, il faut dire que Kierkegaard ménage à la *musique* une place privilégiée dans son système, puisque, loin d'abstraire le temps, elle le *re-présenterait* mieux que tout autre médium. Kierkegaard rejoint Schopenhauer — qu'il connaissait — qui disait de la musique qu'elle ne représentait pas les phénomènes, mais l'essence même de la réalité : « Aussi représente-t-elle le jeu de la volonté raisonnable, dont les manifestations constituent, dans la vie réelle, la série de nos actes ; elle nous montre même quelque chose de plus : elle nous dit son histoire la

sciences analytiques (et les sciences en général) font abstraction de celui ou celle qui fait réflexion sur la réalité. Toute pensée dite « objective » veut parvenir à une compréhension de l'objet qui soit le plus possible débarrassée des intérêts particuliers du sujet. Toute pensée dite « objective » a pour visée ultime, disons depuis Descartes, l'accroissement des connaissances et la maîtrise de la nature.

Confronté à cette double abstraction du temps et du sujet, Kierkegaard pose deux questions à la philosophie : « Est-ce que la pensée ne fait pas fausse route en se présentant comme une connaissance désintéressée de la réalité ? » et « Peut-on envisager sérieusement d'édifier une science de l'être ou de l'existence qui oblitère l'horizon dans lequel ils se déploient ; c'est-à-dire : qui fait l'impasse sur le temps ? » Certes, il y a bien eu un Hegel pour prétendre embrasser dans la logique du concept la totalité de la réalité, conformément à sa thèse de l'identité du réel et du rationnel. Mais il faut se rendre compte que « [...] l'existence [et donc la réalité] est inconcevable sans le mouvement et le mouvement est inconcevable *sub specie aeterni*⁵⁴ ». Il ne s'agit pas là d'une brouille théorique, mais d'une difficulté de principe : la réalité (qui est toujours en mouvement) et le domaine de la logique constituent des sphères hétérogènes, à jamais inconciliables⁵⁵.

Kierkegaard soutient que la solution au problème de la connexion entre l'idéalité et la réalité, entre le concept et l'existence passe par l'éthique, dont l'opération principale se résume à l'action ou à la décision (j'aurai à revenir sur la synonymie de ces expressions). Notons immédiatement que l'éthique n'est pas dénuée de tout moment d'abstraction. Tout comme les sciences, elle transpose la réalité dans la sphère de l'idéalité ; ce qui signifie, pour le dire dans les mots du *Post-scriptum*, qu'elle change la réalité en possibilité : « C'est seulement en supprimant la réalité que l'abstraction peut avoir prise sur elle ; mais la

plus secrète, elle peint [...] tout ce qui refuse d'être intégré sous les abstractions de la raison. De là vient qu'on a toujours appelé la musique la langue du sentiment et de la passion, comme les mots sont la langue de la raison » (Arthur SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. franç. par A. Burdeau, Paris, Presses universitaires de France [coll. « Quadrige »], [1966] 2003, § 52, p. 332).

⁵⁴ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, XI, p. 8.

⁵⁵ Dans le *Post-scriptum* (*ibid.*, OC, X, p. 103), Kierkegaard convoque les travaux du logicien allemand F. A. Trendelenburg (1802-1872) pour montrer que Hegel s'est fourvoyé en « infusant » le mouvement dans la logique : « Il [Trendelenburg] a entre autres le mérite d'avoir conçu le mouvement comme le *postulat inexplicable*, comme le terrain commun où s'unissent l'être et la pensée, et comme leur réciprocity continue. » Je souligne. On pourrait objecter à Kierkegaard qu'en refusant d'entrevoir un pont entre la pensée et l'existence, il vient compromettre sa propre entreprise philosophique, qui en est une de *clarification* conceptuelle. Il faut pourtant voir que Kierkegaard ne récuse pas la pensée en elle-même, mais sa prétention à dire ce qu'il en est d'exister alors qu'elle se trouve détachée de l'existence. Comme on va le voir, il va tenter de « retourner » la pensée dite abstraite en une intelligence de soi qui va garder un lien direct avec l'existence.

supprimer, c'est exactement la transformer en possibilité. Tout ce que, dans la sphère et dans la langue de l'abstraction, on dit de la réalité, on le dit dans la sphère de la possibilité⁵⁶. » Cependant, alors que les différentes sciences tendent à demeurer dans la sphère de la possibilité, en oubliant presque leur rapport avec la réalité qu'elles abstraient, l'éthique retourne inmanquablement à la réalité. C'est que l'éthique envisage la possibilité non pas comme quelque chose qui est coupé de tout lien avec la réalité en général et avec le sujet existant en particulier, mais comme une possibilité d'agir. Kierkegaard écrit : « [...] en m'informant au point de vue éthique d'une chose que je rapporte à ma propre réalité, je m'informe de sa possibilité, sauf que cette possibilité n'est pas désintéressée comme au point de vue esthétique et intellectuel, mais est une réalité pensée qui se rapporte à ma propre réalité pour que je puisse réaliser ce dont je m'informe⁵⁷. » On se sera rendu compte que l'éthique, d'après Kierkegaard, n'a pas pour objet n'importe quelle « réalité ». Elle s'explicite comme un savoir et un faire qui met en son centre l'intérêt de tout individu à exister, à devenir soi ; ce que prouve cet autre passage du *Post-scriptum* : « Tout savoir sur la réalité est possibilité ; la seule réalité dont un existant a plus qu'un savoir, c'est sa propre réalité, le fait pour lui d'être là [d'exister] ; et cette réalité est son intérêt absolu. L'abstraction exige de lui qu'il devienne désintéressé pour savoir quelque chose ; l'éthique exige de lui qu'il trouve son intérêt infini à exister⁵⁸. » La question qui occupe Kierkegaard n'est donc plus vraiment celle d'Aristote, qui souhaitait constituer une science de l'individu. Ce à quoi il veut que l'on parvienne, c'est à penser l'individu dans le milieu de l'existence. Mais puisque la pensée et l'existence ne coïncident pas totalement, c'est en trouvant un intérêt infini à sa propre vie que l'on réussira à rejoindre ce que l'on a pour ainsi dire quitté dans le médium de l'abstraction. À dire vrai, c'est en prenant une *décision*, et ultimement en se choisissant soi-même que l'on franchira l'abîme qui sépare la possibilité de l'existence. Lorsque je prends une décision, en effet, je réduis les différentes possibilités d'action à une seule pour l'abolir ensuite en l'accomplissant dans la réalité. Ce faisant, j'opère une rupture, j'effectue un saut entre le possible et le réel qui a tout à voir avec ce qu'Aristote appelle, dans sa *Physique*, un mouvement : « Comme Aristote l'enseigne à juste titre, le passage de la possibilité à la réalité est $\chi\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, un mouvement. Il est absolument impossible de le dire ou de le comprendre dans la langue de l'abstraction, qui

⁵⁶ *Ibid.*, OC, XI, p. 14.

⁵⁷ *Ibid.*, OC, XI, p. 22.

⁵⁸ *Ibid.*, OC, XI, p. 15.

ne peut donner au mouvement ni le temps, ni l'espace qui supposent le mouvement, ou que le mouvement suppose⁵⁹. »

Chez Kierkegaard, le mouvement de la décision est à ce point fondamental qu'il va jusqu'à en faire une chose plus réelle que l'action extérieure elle-même : « La réalité n'est pas l'action extérieure, elle est chose intérieure où l'individu supprime la possibilité et s'identifie au pensé pour y exister⁶⁰. » La raison qui motive une telle position est double : épistémologique, d'une part, et morale et religieuse, d'autre part. Du point de vue épistémologique, Kierkegaard cherche à asseoir son éthique sur le terrain de la pure intériorité du sujet. Dans une volonté manifeste de rompre avec Hegel selon qui « l'extérieur est l'intérieur, et l'intérieur, l'extérieur⁶¹ », il soutient que l'intérieur n'a pas de commune mesure avec l'extérieur, sauf peut-être pour Dieu qui, en son omniscience, pénètre les secrets enfouis au plus profond de la conscience humaine⁶². Avant Wittgenstein, Kierkegaard court-circuite toute connaissance d'ordre éthique qui se placerait *sub specie aeterni*. C'est pourquoi il suggère que, si on les considère d'une manière purement abstraite, comme le fait, du reste, l'éthique (*Sittlichkeit*) de Hegel, les actions ne sont ni bonnes ni mauvaises : elles constituent des faits bruts que l'on peut insérer rétrospectivement, à la manière de l'historien, dans une chaîne de causes et d'effets. Du point de vue moral et religieux, Kierkegaard ne peut admettre que le résultat tangible d'une action mauvaise puisse décider de la culpabilité de son auteur et des chances de réparation qui lui sont corrélatives. Pour lui, c'est l'intention seule qui doit compter : « Admettre qu'une décision accomplie dans l'extérieur décide à jamais d'une chose qui ne saurait ainsi jamais être “ refaite ”, réparée, mais que tel n'est pas le cas de la décision dans l'intérieur, c'est mépriser le sacré⁶³. » Que l'individu ait commis tel ou tel acte répréhensible ne signifie pas grand chose en éthique, si l'on adopte les vues de Kierkegaard. Ce qui importe, c'est que l'individu ait voulu ou non le commettre, et qu'il ait cherché ou non à s'en repentir par après.

En faisant référence aux travaux de Max Weber, on peut avancer que Kierkegaard demeure fidèle, ici, à toute la tradition protestante qui fait de l'éthique une affaire de

⁵⁹ *Ibid.*, OC, XI, pp. 42-43. Les éditeurs des OC renvoient ici à Aristote, *Physique*, 200 b et suiv.

⁶⁰ *Ibid.*, OC, XI, p. 39.

⁶¹ Voir Georg W. Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 1, II, sect. II, chap. III C (Jub. Ausg. IV 656). C'est en faisant ironiquement référence à cette idée que Kierkegaard ouvre *L'Alternative* : « Peut-être, cher lecteur, as-tu quelque peu mis en doute l'exactitude de la thèse philosophique connue suivant laquelle l'extérieur est l'intérieur, et l'intérieur, l'extérieur » (*L'Alternative*, dans *Œuvres*, p. 13).

⁶² Voir *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, X, p. 133.

⁶³ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, XI, p. 41.

conscience, de quelque chose qui concerne de façon exclusive le rapport intime du sujet avec Dieu⁶⁴. On verra bientôt qu'Adorno juge très sévèrement cette conception qui sera exacerbée chez Kierkegaard dans son éthique de l'amour du prochain. Je ne pourrai qu'être d'accord avec lui sur ce point.

⁶⁴ Voir Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. franç. par E. Dampierre, Paris, Presses Pocket (coll. « Agora »), (1964, 1967), 1990.

CHAPITRE 2 : LA DIALECTIQUE DE L'INTÉRIORISATION

Au regard de ce qui précède, il apparaît que le savoir spéculatif s'avère préjudiciable pour trois raisons majeures dans l'esprit de Kierkegaard : premièrement, parce qu'il fait fi du temps ; deuxièmement, parce qu'il ne tient aucun compte de l'intérêt que manifeste le sujet envers sa propre existence ; troisièmement, parce qu'il se campe outrageusement au-dessus de l'éthique et de ses exigences. Dans le *Post-scriptum*, Kierkegaard résume les divers aspects de sa critique en expliquant que le défaut principal du savoir spéculatif est de chercher à rendre l'être humain toujours plus objectif, alors que la voie à suivre, dès lors que l'on reconnaît sa condition de sujet existant, est au contraire de devenir de plus en plus subjectif. J'aimerais demander deux choses à Kierkegaard. D'abord : que faut-il comprendre par « devenir subjectif » ? Ensuite : doit-on faire table rase de toute idée de *vérité objective* pour pratiquer sans trop de réserve ce qui a toutes les apparences d'un subjectivisme radical ? Dans ce chapitre, je m'intéresserai d'abord (1) à la question du devenir subjectif, puis j'examinerai (2) la théorie de la subjectivité comme vérité pour m'attarder enfin (3) sur l'idée d'une suspension de l'objectivité.

1. *Le devenir subjectif*

C'est au premier chapitre de son maître ouvrage que Kierkegaard précise sa conception du devenir subjectif. D'entrée de jeu, il signale que cette idée aurait été enseignée originellement par le christianisme. Cette affirmation peut paraître surprenante. Kierkegaard n'avait-t-il pas fait de l'ironie socratique, et non du christianisme, la première détermination du devenir subjectif, dans sa thèse de doctorat ? Vers le milieu de l'ouvrage, il professait en effet que Socrate était celui qui, pour la toute première fois dans l'histoire universelle, avait affirmé les pouvoirs du sujet isolé en s'inscrivant en faux par rapport aux savoirs et aux comportements sanctionnés par la culture de son époque⁶⁵. C'est en jetant l'anathème sur les représentations tenues pour assurées par ses concitoyens que Socrate, aux dires de Kierkegaard, se serait accompli comme individu. De par sa vie, il aurait apporté la preuve que la réalisation de soi peut être atteinte à travers la liberté conférée par une opposition constante à l'ordre établi. Mais à l'intérieur même du *Concept d'ironie*, Kierkegaard a exposé les

⁶⁵ Voir *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, OC, II, p. 218.

limites de la position socratique pour la question de l'intériorisation. Selon lui, l'erreur la plus grave de Socrate aurait été de faire croire que l'individu peut se créer lui-même en cherchant à se déterminer comme individu singulier face à la totalité sociale réifiée. Pour Kierkegaard, la simple opposition au *statu quo*, dont Socrate aurait fait son mot d'ordre, risquait à tout moment de dégénérer dans une négativité sans contenu. C'est pourquoi, à l'encontre d'une telle négativité, il a soutenu dans sa thèse que l'individuation du sujet doit s'exercer de façon à la fois négative et positive. De façon négative, d'abord, parce que l'individu, pour être lui-même, doit, comme Socrate l'a laissé entendre à juste titre, se rebiffer contre les schémas en vigueur. C'est même grâce à cette résistance qu'il pourra éventuellement devenir une personne unique qui ne fera jamais figure de pion interchangeable. De façon positive, ensuite, parce que l'individu doit aussi chercher à faire corps avec le monde dans lequel il vit. Rien ne serait plus contraire à la pensée de Kierkegaard que de déclarer nuls et non avendus l'enracinement du sujet dans une culture particulière ainsi que la nécessité de se l'appropriier au fil de son développement. Un passage du *Concept d'ironie*, où il est question de la vie du poète, le montre à l'envi : « Mais les normes qui s'appliquent à l'existence du poète s'appliquent aussi, dans une certaine mesure, à la vie de chaque individu en particulier. [...] Mais le poète commence à vivre une vie poétique dès l'instant seulement où il possède une orientation personnelle et se trouve, de la sorte, intégré dans l'époque où il vit, où il possède une liberté positive dans la réalité à laquelle il appartient. Mais chacun peut atteindre une telle vie poétique⁶⁶. »

Dans le *Post-scriptum*, qui nous intéresse plus particulièrement, Kierkegaard semble d'abord mettre l'accent sur le moment positif ou le moment d'appropriation personnelle de la « réalité extérieure » lorsqu'il qualifie l'opération d'individuation du sujet. Le confirme cette définition du devenir subjectif donnée par Kierkegaard à la page 158 du *Post-scriptum* : « Qu'est-ce que le devenir subjectif ? C'est lorsque [...] le sujet élabore complètement sa personne dans l'acte où il pense sa propre existence, où donc il pense le pensé en le réalisant, où donc il ne pense pas un seul instant : “ tu vas désormais à chaque instant faire attention ”, mais où il exerce cette attention à chaque instant. » Exercer son attention à chaque instant veut dire, dans l'optique de Kierkegaard, rapporter toute activité extérieure, toute pensée, voire même tout sentiment à sa propre réalité, en se demandant sans cesse : qu'est-ce que cela signifie *pour moi* ? Ou encore : en quoi cela concerne-t-il mes aspirations les plus

⁶⁶ *Ibid.*, OC, II, p. 293.

fondamentales, au nombre desquelles je trouve prioritairement mon désir d'être heureux ou, ce qui revient finalement au même, mon désir de ne pas rater ma vie⁶⁷ ? L'ironie acerbe dont fait preuve Kierkegaard à l'endroit de ceux qui s'émerveillent béatement devant les découvertes de la science positive ou qui cherchent aveuglément quelque gloire en participant eux-mêmes à ces découvertes trouve son origine dans une protestation lancée contre l'oubli de cet intérêt, de ce souci absolu de soi qui est la pierre angulaire de l'éthique :

Si donc l'individu voyait dans le devenir subjectif sa tâche suprême, il découvrirait en l'accomplissant des problèmes aussi pleinement suffisants pour le penseur subjectif que l'est le donné objectif pour le penseur objectif qui va toujours plus loin sans jamais se répéter, en dédaignant de se plonger dans la seule pensée [qui vaille] pour stupéfier au contraire son époque une fois que, promu penseur du Système, il est tour à tour historien du monde, astronome, vétérinaire, préposé au service des eaux, géographe, *etc.*⁶⁸

Kierkegaard apporte plusieurs exemples pour exposer concrètement comment l'individu peut et doit devenir subjectif, s'il veut se réaliser. J'en retiendrai seulement deux qui sont les plus importants pour mon propos : l'exemple de la *mort* et celui de l'*immortalité*.

Kierkegaard montre d'abord qu'il y a une différence radicale entre le fait de considérer objectivement ou « scientifiquement » la mort et l'immortalité, et le fait de les considérer subjectivement. Comme homme de science, je peux comprendre la mort, au point de vue physiologique, comme la cessation de l'activité des cellules. De façon analogue, je peux envisager l'immortalité, si je me place dans une perspective anthropologique ou historique, comme une croyance religieuse partagée par des populations diverses à travers le globe. Par contraste, lorsque je ramène la question de la mort et de l'immortalité à l'aune de mon propre moi, tout bascule. Ma mort n'est pas quelque chose que je peux vraiment saisir, ni vraiment accepter, même si je sais qu'elle constitue pour ainsi dire l'horizon dernier de ma vie sur la Terre. Kierkegaard dit à peu près la même chose lorsqu'il déclare : « Vraiment, si l'on doit rapporter [...] le fait de la mort à toute la vie du sujet, je suis alors bien éloigné, s'il s'agit de ma propre vie, d'avoir compris la mort, et j'ai moins encore réalisé ma tâche d'existant. Et pourtant, j'y ai mainte et mainte fois réfléchi, j'ai cherché des indications dans les livres —

⁶⁷ Jürgen Habermas rend compte de façon plus ou moins explicite de cette équivalence entre l'idéal du bonheur et le fait de ne pas rater sa vie dans l'éthique kierkegaardienne lorsqu'il écrit : « Sur les critères moraux eux-mêmes, qui ont trouvé dans l'universalisme égalitaire de Kant une forme séculière, [Kierkegaard] ne semble pas avoir beaucoup à dire. Toute l'attention est en fait portée à la structure du "pouvoir-être-soi-même", c'est-à-dire à la forme d'une autoréflexion éthique du choix pour soi-même, laquelle est déterminée par l'intérêt infini dans la réussite de son projet vital » (Jürgen HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, trad. franç. par C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard [coll. « NRF / Essais »], 2003, p. 17).

⁶⁸ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, X, p. 153.

mais je n'ai rien trouvé⁶⁹. » De même, mon éventuelle survie après la mort demeure quelque chose qui dépasse les catégories de mon entendement. Malgré tout, il ne souffre aucun doute qu'elle constitue mon intérêt le plus vital. Que m'importe, en effet, de me lier d'amitié avec telle ou telle personne, d'unir ma destinée à celle d'un autre individu à travers le mariage ou l'union libre, ou d'acquérir avec un peu de chance richesse et prestige, si tout cela doit m'être retiré un jour ou l'autre ? Pour Kierkegaard, en tout cas, rien ne paraît plus intolérable que cette facticité de la vie humaine qui s'avère pourtant le lot de tout un chacun. Et il est à ce point convaincu que l'ensemble des êtres humains partage sa vision des choses qu'il va jusqu'à faire de l'immortalité le souci principal du sujet existant : « L'immortalité constitue l'intérêt le plus passionné de la subjectivité, et la preuve réside justement dans cet intérêt⁷⁰. » Kierkegaard ne retourne pas ici à une position pré-critique ou pré-kantienne (je sais que ces termes ne connotent pas exactement la même chose). Bien au contraire, il affirme à maintes reprises que l'immortalité n'est pas une notion qui peut être hypostasiée. Le concept d'immortalité est de l'ordre du paradoxe, car il sous-tend l'idée d'une continuation dans le temps de ce qui doit nécessairement s'anéantir avec le temps, c'est-à-dire l'âme et le corps périssables⁷¹. Se tenant à l'écart de toute volonté de faire de l'âme ou d'une partie de l'âme un principe divin échappant surnaturellement au temps, comme c'est le cas chez Maître Eckhart, par exemple⁷², Kierkegaard maintient que la survie de la personne humaine ne peut faire l'objet que d'une *espérance* dont le Christ nous porte à croire par sa résurrection qu'elle ne

⁶⁹ *Ibid.*, OC, X, p. 159.

⁷⁰ *Ibid.*, OC, X, p. 162. On voit par là à quel point Kierkegaard demeure étranger au projet anthropologique d'un Martin Heidegger, qui fait de l'homme un « être-pour-la-mort », c'est-à-dire un être pour qui la possibilité de la mort est conçue comme possibilité existentielle ultime : « La mort est la possibilité *la plus propre* du *Dasein*. L'être pour celle-ci ouvre au *Dasein* son pouvoir-être le plus propre, où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein* » (Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. franç. par E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 192). À confronter avec *Pap.* VII 2 B 235 : « Utiliser la mort comme conclusion, c'est commettre un paralogsme ; car sans doute la mort est-elle une conclusion, mais qui résulte de tout autres prémisses et sans doute la mort est-elle le *punctum finale*, mais dans son indifférence abstraite, elle n'a rien à voir avec la question du sens, la question de savoir si la vie du défunt avait ou non du sens. »

⁷¹ On sait que Nelly Viallaneix a insisté sur l'indissociabilité de l'âme et du corps dans la conception kierkegaardienne de l'immortalité de l'homme : « L'immortalité du *Selv* [= le « moi » ou le « soi », en danois] est celle d'un être particulier *incarné*. Comme « troisième positif » qui pose le rapport et assure la synthèse de l'âme et du corps, le *Selv* humain est inséparable de l'unité vivante de l'âme *et* du corps. Il est bien la « chair » de Paul, l'« homme naturel » de Kierkegaard, cet être qui a « la pensée de l'Éternité en lui », sous forme de possibilité encore abstraite » (Nelly VIALLANEIX, « La notion de *Selv* dans *La Maladie à la mort* », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 65, n° 1, 1985, p. 24). J'é mets cependant une réserve à l'endroit de cette interprétation : je ne vois pas où, dans son œuvre, Kierkegaard aurait parlé d'une immortalité du *corps* proprement dit. Kierkegaard me semble plus proche de Kant (qui réserve l'immortalité à l'âme seule) que de saint Paul sur cette question. Adorno reprochera justement à Kierkegaard d'avoir négligé le corps dans sa théorie de la rédemption (voir la deuxième partie).

⁷² Voir notamment MAÎTRE ECKHART, « Sermon n° 2 : Il est dans l'âme un château fort où même le regard du Dieu en trois personnes ne peut pénétrer », dans *Traité et sermons*, trad. franç. par A. de Libera, Paris, GF-Flammarion, (1993) 1995, p. 233 : « Je l'ai déjà dit souvent aussi : il est dans l'âme une puissance qui n'est touchée ni par le temps, ni par la chair, qui émane de l'esprit et reste dans l'esprit et est absolument spirituelle. »

sera pas déçue : « L'Écriture parle d'une espérance qui ne sera pas confondue. Elle vise surtout l'espérance personnelle, celle du pardon de ses péchés et de la félicité à venir, celle de retrouver dans la félicité les êtres dont on a été séparé par la mort ou les vicissitudes de la vie⁷³. »

L'espoir en la résurrection de l'âme et du corps, comme Fernand Dumont l'a réaffirmé dans un récent ouvrage, est certes la chose la plus difficile à assumer, la plus radicalement contraire à la raison, mais elle est peut-être aussi la plus essentielle, parce qu'en elle convergent tous nos autres désirs : « [...] l'amour n'est pas tout à fait comblé ; la justice ne trouve pas les réalisations que nous attendons ; le savoir est une soif inextinguible ; même la poursuite du pouvoir ou de la gloire vise le dépassement des conquêtes auxquelles elle parvient. Nous voilà donc partagés entre la constatation évidente que nous sommes voués à la mort et la nostalgie irrépressible de l'éternité⁷⁴. » D'après moi, mais c'est aussi bien l'opinion d'Adorno, on le verra, toute la théorie du devenir subjectif de Kierkegaard se base sur cette « nostalgie de l'éternité » dont nous parle Dumont. Il s'agit pour le Danois de porter la passion du sujet pour sa réalisation et, ultimement, pour sa félicité éternelle ou son immortalité bienheureuse, à son maximum d'intensité. Or, cette opération ne va pas sans susciter quelques questions d'ordre épistémologique qui m'amènent à m'interroger sur le concept de vérité chez Kierkegaard. Ce dernier déclare en effet qu'en portant la passion de l'individu à son paroxysme, le sujet en vient à perdre toute référence à l'objet. Il note : « [...] mais la passion [pour sa réalisation et son immortalité], c'est justement la subjectivité, laquelle n'a aucune réalité objective⁷⁵. » Mais à quoi peut bien ressembler une réalité dénuée de toute objectivité ?

2. « La subjectivité est la vérité »

L'affirmation selon laquelle « la subjectivité est la vérité » est sans nul doute celle sur laquelle on a, dans la documentation sur Kierkegaard, le plus réfléchi⁷⁶. L'une des raisons qui pourrait expliquer cet intérêt particulier est qu'on a vu dans la sentence kierkegaardienne (à

⁷³ *Les Œuvres de l'amour*, OC, XIV, p. 242.

⁷⁴ Fernand DUMONT, *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin (coll. « L'essentiel »), 1996, p. 211.

⁷⁵ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, X, p. 123.

⁷⁶ Sur cette question précise, on consultera notamment Earl MC LANE, « Kierkegaard and Subjectivity », dans *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 8, n° 4, 1977, pp. 211-232 ; et Lee C. BARRET, « Subjectivity Is (Un)Truth : Climacus's Dialectically Sharpened Pathos », dans Robert L. Perkins (éd.), *International Kierkegaard Commentary : "Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments"*, Macon (Georgie), Mercer University Press, 1997, pp. 291-306.

une certaine époque, du moins) une marotte résumant à elle seule tout le subjectivisme moderne. Il n'est pas facile, aujourd'hui, de départager les éléments véritablement « subjectivistes » dans la philosophie de Kierkegaard de ceux que la critique a bien voulu y déceler. Cela tient pour partie à l'obstination de Kierkegaard de faire de la subjectivité ce qu'on pourrait appeler une « nouvelle objectivité » :

Dans tous les bruits qui courent concernant J. Climacus, à savoir qu'il n'y a chez lui que pure subjectivité [...] ; on perd de vue [...] qu'en un de ses derniers chapitres, il souligne une chose remarquable : il y un *comment* (*hvorledes*) qui a la propriété, dès lors qu'il est exactement donné, de fournir également le *ce que* (*hvad*) ; et ce *comment* est le *comment* de la foi. C'est ici qu'on voit qu'arrivée [...] à son maximum, l'*intériorité* est à nouveau *objectivité*. Et c'est là un retournement du principe de subjectivité qui, à ma connaissance, n'a jamais été élaboré et développé de cette façon⁷⁷.

Quoi qu'il en soit de cette soi-disant correspondance entre subjectivité et objectivité, une chose paraît sûre : Kierkegaard a toujours insisté pour dire que la première condition de la vérité était de se rapporter subjectivement à ce qu'on conçoit comme étant la vérité. Un survol du second chapitre du *Post-scriptum* paraît s'imposer afin de mieux cerner de quoi il est question.

En ouvrant le second chapitre de son livre, Kierkegaard rappelle qu'on retrouve, en théorie de la connaissance, deux définitions principales de la vérité — idéaliste et empiriste — qui s'arquent toutes les deux sur la conception classique de l'*adequatio rei*, c'est-à-dire, *grosso modo*, sur l'idée d'un accord entre l'être et la pensée. Mais d'après Kierkegaard, ces définitions de la vérité se révèlent toutes les deux trompeuses. En effet, la définition idéaliste, d'une part, ne se penche pas véritablement sur l'être empirique. Elle s'en fait plutôt, et par avance, une *représentation* abstraite dans le concept. On a déjà vu que les sciences analytiques sont incapables de traiter du développement historique de l'être de fait ou de l'étant ; elles se bornent plutôt à abstraire ce devenir. Dans ces conditions, si la vérité est bien l'adéquation entre la réalité et la pensée, il faut dire que, pour les sciences analytiques et l'idéalisme en général, la vérité constitue un simple redoublement dans le concept ; précisément : une tautologie :

[Pour l'idéalisme], l'être doit être pris en un sens beaucoup plus abstrait, comme expression ou type abstrait de ce qu'est *in concreto* l'être comme être empirique. Ainsi compris, rien n'empêche de définir abstraitement la vérité envisagée comme achevée ; car, d'un point de vue abstrait, l'accord entre la pensée et l'être est toujours chose accomplie, puisque le devenir prend

⁷⁷ *Pap.*, X 2 A 299.

son début dans le concret dont l'abstraction se détourne abstraitement. Mais quand l'être est ainsi compris, *la formule est une tautologie* ; la pensée et l'être ne désignent qu'une seule et même chose, et l'accord en question n'est que l'identité abstraite avec elle-même⁷⁸.

Pour ce qui est de la définition empiriste, d'autre part, Kierkegaard stipule qu'elle doit être envisagée comme une tâche infinie d'*approximation* de la vérité, et non comme un absolu. Deux raisons majeures sont avancées par Kierkegaard pour argumenter sa position⁷⁹. Premièrement, il fait valoir, avant Weber, que le fondement d'une connaissance empirique ne peut être établi sur une base objective. Les limites d'une investigation sur l'étant trouvent bien plutôt leur source à même la subjectivité. En effet, elles sont toujours fixées *a priori* par le sujet connaissant à travers une décision plus ou moins arbitraire qui s'avère elle-même le fruit de la volonté de l'individu. Deuxièmement, et c'est le plus décisif, Kierkegaard démontre, après d'autres, que l'objet de la connaissance empirique est contingent, et non pas nécessaire, comme c'est le cas pour l'objet des sciences logico-mathématiques. Or, une connaissance qui roule sur le contingent ne peut aucunement prétendre à une certitude absolue. Dès lors, il faut admettre que l'adéquation entre l'être et la pensée demeure pour le savoir empirique un simple *desideratum*.

Fort de ces analyses, Kierkegaard opère un renversement dialectique à l'endroit des définitions idéaliste et empiriste de la vérité en faisant porter toute l'attention sur le rapport de la vérité au sujet existant, c'est-à-dire à celui qui est concerné au premier chef par le problème de la vérité. La question qui absorbe Kierkegaard n'est donc plus de savoir si, oui ou non, il y a quelque chose comme l'*adequatio rei* (et on vient de voir que l'*adequatio rei* est empiriquement irréalisable). Ce qui le préoccupe, c'est de savoir *comment* la subjectivité existante « se rapporte *in concreto* à la vérité⁸⁰ ». Kierkegaard avance que la subjectivité peut se rapporter à la vérité de deux principales manières. Elle peut d'abord s'y rapporter de façon « étourdie », en s'oubliant elle-même, comme elle le fait lorsqu'elle met tout son intérêt dans la connaissance abstraite de l'objet (voie objective). Elle peut ensuite s'y rapporter avec une passion infinie (voie subjective). Mais c'est seulement lorsque que la subjectivité se rapporte avec une passion infinie à la vérité que celle-ci se trouve à être dans la vérité.

⁷⁸ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, X, p. 177. Je souligne.

⁷⁹ Je reprends ici le résumé de Thomas C. ANDERSON, dans son article « Kierkegaard and Approximation Knowledge », dans Robert L. Perkins (éd.), *International Kierkegaard Commentary...*, *op. cit.*, p. 189.

⁸⁰ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, X, p. 179.

Cette thèse est d'une portée immense pour notre recherche. Elle indique, d'abord, que c'est la *manière* dont le sujet se rapporte à la vérité qui est la vérité. Kierkegaard intègre ici la détermination de la vérité comme chemin et vie proclamée par Jésus-Christ en *Jn*, 14, 6 (« Moi, je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Nul ne vient au Père sinon que par moi ») pour faire reconnaître que c'est l'existence même du sujet qui est le critère de la vérité. Elle sous-entend, ensuite, qu'il vaut mieux se rapporter avec une passion infinie à la non-vérité (c'est-à-dire tenter de réaliser dans l'existence ce qu'on conçoit comme étant la vérité, même si ce n'est pas la vérité) que de se rapporter à la vérité en suivant le mode de la pensée objective, qui signe pour ainsi dire l'arrêt de mort de la subjectivité. Kierkegaard marque bien la nouveauté de sa conception :

Quand on s'informe objectivement de la vérité, la réflexion porte objectivement sur la vérité comme objet auquel se rapporte le sujet connaissant. Elle ne porte pas sur le rapport, mais sur le fait que le sujet se rapporte à la vérité, au vrai. Pourvu que la chose à laquelle il se rapporte soit la vérité, le vrai, le sujet est alors dans la vérité. Quand on s'informe subjectivement de la vérité, la réflexion porte subjectivement sur le rapport de l'individu ; pourvu que le comment de ce rapport soit fondé dans la vérité, l'individu est alors aussi dans la vérité, même s'il se rapporte ainsi à la non-vérité⁸¹.

Mais Kierkegaard va plus loin. En effet, il affirme que la vérité apparaît non seulement lorsque la subjectivité se rapporte avec une passion infinie à quelque chose dont elle ne peut pas être sûre que ce soit la vérité, mais lorsque qu'elle se rapporte avec une passion infinie à ce qui témoigne d'un minimum de certitude objective : « [...] *l'incertitude objective, maintenue dans l'appropriation de l'intériorité la plus passionnée, est la vérité*, la plus haute vérité qui soit pour *un existant*⁸². » J'aimerais formuler une remarque avant d'aller plus loin qui me permettra de mieux faire saisir cette double détermination de la vérité comme passion infinie et incertitude objective.

Je crois ne pas me tromper en disant que la théorie de Kierkegaard repose sur une distinction capitale entre vérité et pertinence, sur laquelle achopperait, du reste, toute l'anthropologie occidentale depuis les Grecs⁸³. « Vérité » : ce serait ce que les sciences analytiques et empiriques entendent, c'est-à-dire l'idée d'adéquation entre le concept et le réel qu'on a vu récusée — peut-être un peu trop rapidement — par Kierkegaard. « Pertinence » :

⁸¹ *Ibid.*, OC, X, p. 185. C'est Kierkegaard qui souligne.

⁸² *Ibid.*, OC, X, p. 189.

⁸³ Voir notamment Fernand DUMONT, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Sociologie d'aujourd'hui »), 1981. Je note qu'une bonne partie de l'ouvrage de Dumont roule sur cette distinction.

cela correspondrait à ce qui serait une vérité pour moi, à ce qui répondrait le plus à mon désir de me réaliser. Comme l'explique Fernand Dumont dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*⁸⁴, la distinction entre vérité et pertinence n'a pas toujours été effectuée de façon aussi formelle dans les anthropologies des mondes antique et médiéval, auxquelles la théorie kierkegaardienne vient porter un coup décisif et peut-être irrémédiable. Pour Ptolémée, raconte Dumont, « la pratique de la science astronomique, en invitant à contempler l'ordonnance des choses célestes, "habitue l'âme à acquérir une constitution qui leur ressemble" ⁸⁵ ». De même, pour Roger Bacon, l'étude des sciences (dont les sciences expérimentales sont les plus dignes représentantes) conduit directement au salut :

La raison en effet précède la droite volonté et la dirige vers le salut. Car nous ne faisons le bien que si nous le connaissons, et nous n'évitons le mal que si nous savons ce qu'il est. Tant que dure l'ignorance, on ne trouve pas de remède au mal, car l'homme dans les ténèbres de l'ignorance tombe dans le péché comme l'aveugle dans le trou [...] ; mais celui qui connaît la vérité [...] a les moyens d'écouter de nouveau sa conscience pour éviter les fautes commises et se garder de celles à venir [...]⁸⁶.

Ce qu'il faut apercevoir à travers ces propos, c'est que, pour les Anciens comme pour les Médiévaux, la connaissance de la nature est solidairement une entreprise d'explication des phénomènes extérieurs à l'homme et une expérience de transformation intérieure de la subjectivité. Rien qui ne soit plus étranger à notre moderne Kierkegaard ! Il ne partage même pas avec Pascal cette curiosité scientifique qui pousse l'honnête homme à s'interroger sur les forces qui gouvernent la nature. Kierkegaard accomplit une séparation radicale entre les mondes empirique et éthico-pratique pour accorder le primat au second. Et c'est cette séparation, qui trouve vraisemblablement sa racine philosophique chez Kant, et plus exactement dans la distinction kantienne entre le terrain de l'expérience sensible (dont traite la *Critique de la raison pure*) et celui de l'expérience morale (dont rend compte la *Critique de la raison pratique*)⁸⁷, qui fait en sorte que, dans sa théorie, le monde naturel n'entretient plus aucun rapport avec le sujet existant, si ce n'est qu'il le conditionne à travers la biologie et l'histoire. Resterait à s'interroger sur la cause sociologique de cette rupture. Dumont fait, quant à lui, l'hypothèse suivante : avec le développement des sciences expérimentales, le

⁸⁴ *Ibid.*, p. 238.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 239.

⁸⁶ Roger BACON, « Lettre à Clément IV », trad. franç. par J.-M. Meilland, dans Ruedi IMBACH, Maryse-Hélène MÉLÉARD (dir.) *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIII^e et XIV^e siècles)*, Paris, U.G.E. / 10/18 (coll. « Bibliothèque médiévale »), 1986, pp. 132-133.

⁸⁷ À moins que cette séparation n'origine de la distinction cartésienne entre la substance pensante et la substance étendue ; l'hypothèse peut très bien se défendre.

monde est devenu pour l'homme moderne plus un *objet* de connaissance extérieur qu'un *domaine* ou un *lieu* où il peut vivre et trouver du sens. Il écrit :

Le problème de l'homme resurgit de ce démantèlement des figures extérieures de l'homme. Il persiste comme répondant de l'homme après la fin du *Monde*. Il n'y a plus de cosmos qui nous serve de modèle à contemplation et à identification ; s'est brouillé ce texte de l'univers que croyaient déchiffrer les Anciens. Derrière les "apparences" de ce monde-là, il n'y a même plus, profère-t-on, d'*autre monde* ou d'*arrière monde*⁸⁸.

C'est en ayant cette observation à l'esprit que l'on comprendra peut-être mieux la formule kierkegaardienne voulant que « la subjectivité est la vérité ». Si la subjectivité peut être identifiée à la vérité, c'est parce que la certitude objective est littéralement *insignifiante* au point de vue éthique. Seule la passion pour la pertinence peut revêtir le caractère de la vérité. Affirmons avec force que ce n'est pas la subjectivité elle-même qui est la vérité pour Kierkegaard, mais le fait qu'elle se rapporte avec une infinie passion à ce qui fait sens : « À son maximum, ce moment est la passion de l'infini, laquelle est la vérité même. Mais la passion de l'infini est justement la subjectivité qui est ainsi la vérité⁸⁹. » Mais, demandera-t-on maintenant, qu'est-ce qui peut faire sens pour la subjectivité ; qu'est-ce qui, au final, peut la combler ? À regarder nos contemporains de près, on pourrait croire que le sexe pour le sexe, la consommation et les autres paradis artificiels garantissent à la subjectivité un quelconque salut. Kierkegaard maintient que c'est la félicité éternelle qui constitue le *telos* absolu de la subjectivité. En effet, il estime qu'étant transi par une passion infinie pour sa réalisation et son bonheur, la subjectivité ne peut assouvir cette passion à travers la médiation d'objets finis. Il qualifie précisément de *désespoir* cet état dans lequel la subjectivité s'imagine parvenir au bonheur en jouissant d'instantanés transitoires devant être répétés à l'infini pour la satisfaire : « Le désespoir consiste à s'en tenir avec une passion infinie à une certaine chose [finie] ; car, avec la passion infinie, si l'on n'est pas désespéré, l'on ne peut que s'en tenir à l'éternel⁹⁰. » Cela dit, on ne sait toujours pas comment la subjectivité peut se rapporter à son *telos* absolu. Il est bien beau d'insinuer que le monde fini — le seul que nous connaissons — se révèle incapable de remplir notre désir de bonheur, encore faut-il indiquer de quelle façon on peut et doit « s'en tenir à l'éternel », pour reprendre l'expression de Kierkegaard.

⁸⁸ Fernand DUMONT, *L'Anthropologie...*, *op. cit.*, p. 241.

⁸⁹ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, X, p. 189.

⁹⁰ *Les Œuvres de l'amour*, OC, XIV, p. 38.

3. La suspension de l'objectivité

Résumons le chemin parcouru. J'ai essayé de montrer que la théorie kierkegaardienne du sujet s'ancre dans une pensée existentielle qui s'intéresse d'avantage à l'appropriation subjective de la pertinence (« la subjectivité est la vérité ») qu'à la détermination de la vérité par la raison théorique et / ou l'observation des phénomènes naturels. Renvoyant dos-à-dos idéalisme et empirisme, Kierkegaard s'attache à prouver que l'important, avec la vérité, c'est qu'elle ait directement trait à notre existence, à nos gestes les plus quotidiens. Il est édifiant de constater qu'à l'époque où Kierkegaard étaye son point de vue, Marx opère lui aussi un virage vers le champ de la pertinence, en ce sens où il s'oppose à toute vérité qui, cherchant à adopter la forme du Système, se verrait détachée de la vie concrète des êtres humains, et plus spécifiquement de leur aspiration légitime au bonheur⁹¹. Kierkegaard et Marx rappellent à la philosophie spéculative qu'il ne sert à rien de construire des modèles théoriques qui ne cherchent pas à transformer les structures — matérielles ou spirituelles — qui reproduisent le malheur. Pour eux, la philosophie doit faire signe vers la réalisation de l'homme. Or, ils diagnostiquent que cet homme est, à l'époque moderne, complètement aliéné. Comme on sait, Marx soutient que cette aliénation origine de facteurs *politico-économiques*, c'est-à-dire de l'exploitation engendrée par le régime de propriété privée. Dans cette optique, il fait la promotion de l'abolition, par le prolétariat, de l'exploitation engendrée par la propriété privée et la division des classes : « [...] la propriété bourgeoise moderne, la propriété privée, est l'expression ultime, l'expression la plus parfaite du mode de production et d'appropriation fondé sur des antagonismes de classes, sur l'exploitation des uns par les autres. En ce sens, les communistes peuvent résumer leur théorie par cette seule formule : abolition de la propriété privée⁹². » Kierkegaard, pour sa part, défend l'idée selon laquelle l'aliénation de l'homme est d'ordre *éthico-religieux*. Kierkegaard estime qu'il n'est d'aucune utilité pour l'individu d'intenter une action politique visant à modifier le *statu quo* sans qu'il entreprenne d'abord une réforme intérieure. Dans ses *Œuvres de l'amour*, cet « ensemble de méditations chrétiennes en forme de discours », dont les interprètes les plus avisés ont bien perçu le

⁹¹ C'est ce qu'a très bien vu, du reste, Maximilien Rubel dans son édition critique des œuvres économiques de Marx : « Ces entreprises [de restauration de la catégorie abstraite de "totalité" ou de "Système"] signifient, en dernière analyse, le retour à la spéculation idéologique dont Marx et son contemporain Søren Kierkegaard ont passionnément dénoncé l'inanité, le premier pour condamner les médiations politiques et professionnelles, le second pour apprendre à l'homme à s'acquiescer lui-même » (Maximilien RUBEL, « Note » à l'*Introduction générale à la critique de l'économie politique*, dans Karl MARX, *Œuvres. Économie*, tome I, trad. franç. par M. Rubel et al., Paris, Gallimard [coll. « Bibliothèque de la Pléiade »], 1963, p. 1598).

⁹² Karl MARX, *Manifeste du parti communiste*, dans *Œuvres...*, *ibid.*, p. 175.

caractère polémique à l'endroit des démocrates et des communistes⁹³, il soupçonne les rénovateurs de la politique de confondre, par-dessous leur volonté égalitariste, l'individu singulier et l'universel abstrait que représentent la foule, le public et la presse⁹⁴. À tort ou à raison, il juge que l'accès au bonheur repose sur la capacité de l'individu à entrer toujours plus profondément en lui-même et à mettre en veilleuse son rapport à la totalité objective, synonyme de *nivellement* des individus⁹⁵. Certes, Kierkegaard réaffirme qu'au niveau éthique de l'existence, là où il s'agit de se choisir soi-même ou de devenir soi, l'individu ne peut s'accomplir qu'en prenant en compte les mœurs et les institutions de la collectivité. Il signale même que la vérité du stade éthique réside précisément dans une identité entre une médiation subjective des normes (et donc un certain isolement en intériorité) et une intégration à la vie bourgeoise :

Celui qui s'est choisi et trouvé selon l'éthique s'est déterminé dans toute sa concrétion. [...] Sa personne est ici le but de son activité [...]. Mais s'il a pour fin sa personne, il est en même temps autre chose ; car le moi envisagé dans sa finalité n'est pas un moi abstrait convenable partout et donc nulle part ; il est un moi concret en vivante interaction avec tel entourage précis, telles circonstances, tel ordre de choses. Le moi que l'individu a pour fin de sa tâche n'est pas seulement personnel, mais encore social et civil⁹⁶.

Nonobstant, à l'intérieur du *Post-scriptum*, Kierkegaard avance d'un cran dans la dialectique des sphères de l'existence. Bien qu'il se dise « au seuil du religieux chrétien », il adosse la réalisation de la personne humaine à une relation absolue à la transcendance, dont le corollaire pragmatique se traduit par la négation absolue de l'immanence : « Car, sans avoir compris le christianisme, puisque aussi bien je pose la question, j'ai du moins compris qu'il veut donner à l'Individu la félicité éternelle et qu'il suppose chez lui justement cet intérêt infini pour sa félicité comme *conditio sine qua non*, intérêt qui lui fait en comparaison haïr son père et sa mère⁹⁷. »

⁹³ Voir par exemple Gregor MALANTSCHUK, *The Controversial Kierkegaard*, trad. anglaise par H. V. Hong et E. H. Hong, Waterloo (Ont.), Wilfrid Laurier University Press, 1980, p. 9. Voir aussi le chapitre 5 du même ouvrage : « Did Kierkegaard Read Karl Marx ? », pp. 76-82.

⁹⁴ Voir aussi *Pap.*, X 3 A 28 : « Ce dont le communisme fait tant de bruit, le christianisme le considère comme allant de soi : tous les hommes sont égaux. Mais du coup le christianisme frémit devant cette abomination de vouloir abolir Dieu pour le remplacer par la crainte de la foule, de la majorité, du peuple, du public. »

⁹⁵ Je consacrerai quelques lignes au concept de nivellement chez Kierkegaard dans la conclusion.

⁹⁶ *L'Alternative*, dans *Œuvres*, p. 580.

⁹⁷ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, X, p. 15. Kierkegaard se réfère ici au passage de l'*Évangile selon saint Luc* où Jésus affirme que l'individu doit tout renier s'il veut compter parmi ses disciples : « Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (*Lc*, 14, 26).

On sait que, dans *Crainte et tremblement*, cette négation de l'immanence est qualifiée de *suspension téléologique de l'éthique*⁹⁸. La suspension téléologique de l'éthique trouve son illustration la plus frappante dans le récit biblique d'Abraham, qui constitue par ailleurs le motif principal des méditations couchées par Kierkegaard dans *Crainte et tremblement*. On connaît bien cette histoire relatée dans la *Genèse*⁹⁹. Dieu, cherchant à établir une alliance avec les hommes, promet à Abraham de le faire père d'une multitude de nations qui grandiront toutes sous le signe de la félicité spirituelle et de la prospérité matérielle, à condition qu'elles lui prêtent foi. Abraham, qui désire plus que tout au monde avoir une longue descendance, croit Dieu, bien qu'il sache que sa femme, Sara, ne peut enfanter, et bien qu'il se trouve lui-même âgé d'une centaine d'années. Malgré toutes ces contraintes d'ordre empirique, Sara accouche d'un fils auquel Abraham donne le nom d'Isaac. Un jour, Dieu, qui veut éprouver la foi d'Abraham, lui apparaît. Il lui demande alors de s'en aller au pays de Morija pour offrir son fils unique en sacrifice. Abraham écoute Dieu. Il quitte son village, se rend sur une montagne et lève un couteau sur Isaac. Au même moment, un ange se présente qui dit à Abraham :

Abraham ! Abraham ! [...] N'étends pas la main contre l'enfant ! Ne lui fais aucun mal ! Je sais maintenant que tu crains Dieu : tu ne m'a pas refusé ton fils, ton unique. [...] [P]arce que tu as fait cela, [...] je te comblerai de bénédictions, je rendrai ta postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel et que le sable qui est sur le bord de la mer, et ta postérité conquerra la porte de ses ennemis. Par ta postérité se béniront toutes les nations de la terre, parce que tu m'as obéi¹⁰⁰.

Pour Kierkegaard, le récit d'Abraham agit comme un révélateur. Il montre le côté *tragique* de l'existence en mettant au jour le fait que, pour parvenir au salut, l'homme doit abandonner les catégories du général et embrasser du même souffle la logique de l'absurde. Que faut-il entendre par « général », au juste ? En un mot, c'est tout ce qui est médiatisé par le *langage*, tout ce qui représente notre commune appartenance au monde : tradition, mœurs, famille, nation, *etc.* Le général, c'est aussi bien ce qu'Abraham *suspend* pour être fidèle à son Dieu. En effet, que fait Abraham, sinon mettre à distance ce qui le rattache le plus spontanément à sa propre existence ? Certes, il se détourne d'abord et avant tout de son amour pour deux individus particuliers : Sara et Isaac. Mais, ce faisant, il se détourne des contraintes sociales qui l'encouragent, en tant que père et mari, à chérir sa famille plus que tout autre bien. La

⁹⁸ Voir Søren A. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, trad. franç. par P.-H. Tisseau, Paris, Aubier (coll. « Bibliothèque philosophique »), (1984) 1988, « Problème I : Y a-t-il une suspension téléologique du moral ? », pp. 82-106.

⁹⁹ Voir « Le cycle d'Abraham », dans *Gn*, 12, 1-18.

¹⁰⁰ *Gn*, 22, 12-18.

suspension téléologique de l'éthique dit cet acte héroïque par lequel un homme sacrifie son rapport au monde fini, incarné dans les normes sociales, pour se retrouver seul devant l'infini : « [Abraham] a franchi par son acte tout le stade moral ; il a au-delà un *telos* devant lequel il suspend ce stade. Car je voudrais bien savoir comment on peut ramener son action au général, et si l'on peut découvrir, entre sa conduite et le général, un rapport quelconque autre que celui d'avoir franchi le général¹⁰¹. »

Ce qui dans *Crainte et tremblement* est appelé « suspension téléologique de l'éthique » reçoit dans le *Post-scriptum* une autre dénomination, déterminée celle-là en fonction de la tonalité affective — d'où le mot « pathétique » accolé à celui de « subjectivité » dans le titre de la première section du quatrième chapitre du *Post-scriptum* — dans laquelle se retrouve le sujet lorsqu'il se rapporte à son *telos* absolu : la renonciation à l'*immédiateté*. La catégorie philosophique d'« immédiateté » se traduit de plusieurs façons chez Kierkegaard¹⁰² ; mais, à l'intérieur du *Post-scriptum*, elle décrit avant tout une situation existentielle au sein de laquelle le sujet se rapporte à un milieu de sens qui oriente et balise ses choix. L'« immédiateté » ainsi entendue pourrait correspondre à ce que Fernand Dumont appelle, dans *Le lieu de l'homme*, la « culture première » : « La culture première est un donné. Les hommes s'y meuvent dans la familiarité des significations, des modèles et des idéaux convenus : des schémas d'action, des coutumes, tout un réseau par où l'on se reconnaît spontanément dans le monde comme dans sa maison¹⁰³. » D'après Kierkegaard, la renonciation à l'*immédiateté* s'exprime, au point de vue psychologique, à travers la *souffrance* : « Il pourrait sembler que l'action [qui consiste à transformer son existence] soit tout le contraire de la souffrance et, par suite, on peut aussi trouver étrange que la souffrance soit l'expression essentielle du pathos existentiel (qui est action). Mais ce n'est qu'une apparence ; ici encore il apparaît — et c'est l'indice de la sphère religieuse — que le positif se reconnaît au négatif [...] : l'action, au sens religieux, se reconnaît à la souffrance¹⁰⁴. »

La souffrance s'explique de deux façons dans la perspective de Kierkegaard. Si la subjectivité souffre, c'est d'abord parce qu'elle cherche à se rapporter à quelque chose qui lui est essentiellement hétérogène (la plénitude, l'infini, l'éternel). C'est ensuite parce que

¹⁰¹ Søren A. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, *op. cit.*, pp. 91-92.

¹⁰² Voir notamment Søren A. KIERKEGAARD, *Johannes Climacus...*, *op. cit.*, p. 135 : « Qu'est-ce donc que l'*immédiateté* ? C'est la réalité. Qu'est-ce que la *médiateté* ? C'est la parole. »

¹⁰³ Fernand DUMONT, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Bibliothèque québécoise (coll. « Sciences humaines »), 1994, p. 73.

¹⁰⁴ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, XI, p. 124.

lorsqu'elle tente de se rapporter à son *telos*, elle ne trouve pas de *répondant*. Il était toujours possible pour Abraham de se rapporter à l'absolu sur le mode de la confiance, puisque Dieu lui-même lui adressait la parole. L'Ancien Testament regorge d'histoires plus ou moins abracadabrantes au sein desquelles Dieu témoigne directement de sa présence aux hommes. Kierkegaard connaît quant à lui la solitude et surtout la peine que l'individu moderne éprouve lorsqu'il tente de signifier la transcendance. Il considère que le rapport du sujet à l'absolu, s'il est légitimé par son besoin de surplomber ses actions pour leur conférer du sens, ne peut être que négatif :

Pour un existant, les principes suprêmes de la pensée ne peuvent avoir d'autre preuve que négative ; quand il veut les prouver de façon positive, l'administrateur de la preuve, pour autant qu'il est un existant, trahit aussitôt qu'il est en train de devenir un être chimérique : de même aussi, pour un existant, le rapport existentiel avec le bien absolu ne se détermine que négativement : c'est le rapport avec une félicité éternelle par la souffrance, comme la certitude de la foi qui se rapporte à une félicité éternelle ne se détermine que par l'incertitude¹⁰⁵.

Mais cette négativité ne suffit pas pour qui prétend se rapporter à la félicité éternelle. Kierkegaard pose au moins une autre condition : la reconnaissance de la *faute totale* et, par là, de la finitude radicale de l'homme. Le concept de faute totale est à distinguer de celui de péché, lequel suppose une révélation, une manifestation de la transcendance dans l'immanence ou de l'éternel dans le temps ; ce qui, du point de vue de la raison finie, est précisément l'absurde¹⁰⁶. Si la faute totale n'est pas le péché, elle ne correspond pas non plus à quelque acte plus ou moins circonstancié qui serait passible de tel ou tel châtement. La catégorie de totalité employée par Kierkegaard révèle bien le caractère englobant, général, voire absolu de la faute qu'il s'agit d'explicitier. Je souligne avant de poursuivre que la catégorie de totalité est elle-même une source de confusion. Ce qui apparaît certain, en tout cas, c'est que, selon Kierkegaard, elle ne doit pas être entendue en un sens empirique, c'est-à-dire comme une accumulation d'éléments qui formeraient un tout. La totalité doit être entrevue en un sens qualitatif ou existentiel :

Le discours religieux a [...] à s'occuper de la détermination de totalité. Il peut s'inspirer d'une misère, d'une faiblesse, d'une négligence, bref de n'importe quelle circonstance particulière ; mais ce qui le distingue et lui donne son caractère religieux, c'est qu'il s'élève de ce détail à la détermination de totalité

¹⁰⁵ *Ibid.*, OC, XI, pp. 145-146.

¹⁰⁶ En toute rigueur, je dois avouer que la différence entre le *péché* et la *faute* n'est pas bien marquée chez Kierkegaard. Bien qu'il stipule que le péché — comme je viens de le dire — présuppose une révélation, la définition qu'il en donne recouvre plus ou moins exactement celle de la faute. Je reviendrai plus loin sur cette difficulté.

en le rattachant au rapport avec la félicité éternelle. Car il a toujours à s'occuper de la détermination de totalité, non de façon scientifique (où l'on fait abstraction du particulier), mais de façon existentielle [...] ¹⁰⁷.

Que j'aie un jour commis un vol ou que j'aie contrevenu à l'autonomie d'autrui, cela ne change rien à l'affaire. Je suis coupable. Totalement coupable, devrais-je ajouter aussitôt. Pourquoi cette culpabilité totale ? Lorsque je regarde en moi et considère ma vie, n'y vois-je pas de la vertu, des réussites, des amitiés patiemment tissées au fil des jours, de l'amour, aussi ? Sans doute. Mais j'y vois également des pertes, des deuils, des échecs et des manques. Pour Kierkegaard, ce sont ces manques qui nous rattachent plus que tout autres déterminations à la concrétude de notre existence, parce qu'ils marquent un écart entre notre être réel et notre vouloir être ; un écart de soi à soi qui ne signifie pas tant que les tâches que nous avons entreprises sont vaines, mais que l'au-delà qu'elles visent — et qui seul nous importe vraiment — est au fond impossible à atteindre. Il ne s'agit pas de se rapporter une fois par année au bien pour faire le bien. Ou de faire le bien, puis de faire le mal pour refaire ensuite le bien. Il faut s'y rapporter constamment, à chaque heure, à chaque minute, à chaque seconde. La reconnaissance de la faute totale est l'aveu de cet échec dans ma vie à me rapporter à chaque instant à l'absolu ; à me rapporter *absolument* à l'absolu. On pourrait formuler l'hypothèse que si j'en venais à prendre éternellement conscience de ma faute, c'est-à-dire à me ressouvenir sans cesse de l'écart entre ma vie actuelle et celle que je voudrais avoir, cela me permettrait au moins de me rapporter négativement à l'absolu. Kierkegaard ne confesse-t-il pas lui-même que « [l]e ressouvenir éternellement présent de la faute exprime le pathos existentiel », qu'il en est « l'expression suprême, plus haute que la pénitence la plus exaltée qui veut réparer la faute ¹⁰⁸ » ? Il faut répondre par l'affirmative. Seulement, Kierkegaard indique aussi que se rendre éternellement coupable de la faute n'est pas pour autant s'engager sur la voie de la réconciliation avec soi. Autrement dit, s'avouer coupable et limité, si cela constitue un début, au sens où cela nous met en face de notre responsabilité et des tâches qu'il nous reste à accomplir, n'est pas encore *agir* en vertu de l'absolu.

¹⁰⁷ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, XI, p. 222.

¹⁰⁸ *Ibid.*

CHAPITRE 3 : LA SUBJECTIVITÉ ET L'ABSOLU

Dans ce chapitre, je m'interrogerai sur ce qui permettra à la subjectivité de se réconcilier avec elle-même. Bien que l'on connaisse la réponse de Kierkegaard — c'est la reconnaissance d'un *don* venu de l'extérieur qui va venir sceller la possibilité de la réconciliation¹⁰⁹ —, on est moins au fait des arguments qu'il invoque pour faire admettre son point de vue. Dans les lignes qui vont suivre, je vais m'intéresser à trois principaux aspects de la théorie de Kierkegaard : premièrement, (1) au discrédit jeté sur l'imagination ; deuxièmement, (2) à la doctrine du péché originel et troisièmement, (3) à la théorie paradoxale de la foi.

1. Pouvoirs et limites de l'imagination

C'est d'abord contre Fichte que Kierkegaard fait jouer la doctrine judéo-chrétienne de la création pour montrer que la subjectivité n'est pas une instance autofondatrice. Comme on sait, Fichte croyait que le Moi est en mesure de se créer lui-même, ou plutôt qu'il est à la fois la cause et le résultat de son acte de création : « *Le Moi se pose lui-même, et il est en vertu de ce simple poser de soi par soi ; et inversement : le Moi est, et il pose son être, en vertu de son pur être. Il est en même temps le sujet de l'acte et le produit de l'acte ; il est l'action et l'effet de l'activité ; acte et action sont une seule et même chose [...]*¹¹⁰. » Le chrétien Kierkegaard ne pouvait évidemment pas être d'accord avec une telle affirmation. Pour lui, comme pour l'auteur (ou les auteurs) de la *Genèse*, l'homme est d'abord et avant tout une *créature*, c'est-à-dire, littéralement, un être créé par un autre être que lui. Mais l'opposition véritable éclate à un second niveau. En effet, alors que Fichte souligne que l'homme peut s'accomplir grâce à sa capacité de se projeter comme un être réalisé dans l'avenir (même si, il est vrai, Fichte

¹⁰⁹ Je remarque que le sociologue québécois Jacques T. Godbout a vu dans cette structure d'accueil et de reconnaissance du don l'opérateur principal des groupes d'entraide qui se frottent aux problèmes sociaux les plus aigus. Ce qu'il dit au sujet du système de don chez les Alcooliques Anonymes est instructif, car il rejoint sur au moins un point la position défendue par Kierkegaard : « Une personne qui accepte de devenir membre doit reconnaître qu'elle est alcoolique et qu'elle ne peut s'en sortir seule, que sa capacité d'en sortir lui viendra d'ailleurs, d'un don accordé par une force supérieure " telle [qu'elle-même] la conçoit ". Une telle reconnaissance signifie que la personne rompt avec le narcissisme de l'individu moderne, qui entraîne chez celui-ci une confiance sans limites dans ses capacités personnelles [...] et une crainte également sans limites de se retrouver " absorbé en l'autre » (Jacques T. GOUBOUT, avec Alain CAILLÉ, *L'Esprit du don*, Montréal, Éd. du Boréal [coll. « Boréal Compact »], [1992] 1995, p. 101).

¹¹⁰ Johann G. FICHTE, « Les principes de la Doctrine de la science », première partie, dans *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. franç. par A. Philonenko, Paris, Librairie J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1990, p. 10.

soutenait que la réalisation du Moi reste toujours compromise par la négation du non-Moi, c'est-à-dire, en gros, par la nature et l'histoire), Kierkegaard avance que l'homme ne peut se donner à lui-même une représentation adéquate de ce que serait sa vie si elle correspondait à la plénitude envers laquelle il manifeste l'intérêt le plus passionné. Il faut reconnaître que Kierkegaard, dans certains passages de son œuvre, accorde à la faculté d'imagination de l'homme un rôle non négligeable dans la détermination de la forme que pourrait prendre son développement moral. Au sein de *La Maladie à la mort*, il écrit que le salut du sujet passe d'abord par sa capacité à imaginer que la vie de désespoir qui est la sienne pourrait revêtir un jour les contours du bonheur, ou qu'elle pourrait à tout le moins changer.

Kierkegaard avance que l'imagination est une faculté liée à la *possibilité*, c'est-à-dire une faculté qui, sur la base des matériaux qu'elle prend dans la réalité, les rend autrement qu'ils ne sont en les réarrangeant ou en leur donnant une dimension inédite (on pensera ici au roman ou à la composition musicale qui sont des arts de l'imagination par excellence). L'un des postulats essentiels de la théorie kierkegaardienne est que l'imagination ne peut réarranger les matériaux sur lesquels elle opère comme bon lui semble. En effet, et contrairement à l'opinion courante qui fait de l'imagination une faculté totalement « libre », Kierkegaard indique que son opération réussit seulement lorsqu'elle tente de représenter la plénitude, la perfection ou le bonheur, et qu'elle échoue lorsqu'elle cherche à représenter la souffrance, l'imperfection et le malheur :

L'imagination, en effet, est elle-même plus parfaite que la souffrance de la réalité ; libérée de toute détermination temporelle, elle transcende la souffrance de la réalité, elle peut reproduire à merveille la perfection, elle dispose pour la peindre de toutes sortes de somptueuses couleurs. En revanche, l'imagination ne peut reproduire la souffrance que sous une forme idéalisée, c'est-à-dire adoucie, estompée, réduite. Car l'imagination ou l'image que l'imagination reproduit ou conserve n'est, en un sens, qu'irréalité ; il lui manque, quant aux difficultés et aux souffrances, la réalité du temps et de la temporalité de la vie terrestre [...] ¹¹¹.

Deux principaux arguments fondent la thèse voulant que l'imagination puisse représenter le bonheur. Le premier est que l'imagination ne peut représenter le temps ¹¹². En quoi cela constitue-t-il un avantage ? Kierkegaard argue que le bonheur n'a justement pas sa place dans le temps, qu'il ferait signe, tout au contraire, vers ce qui est éternel ou immuable,

¹¹¹ *L'École du christianisme*, OC, XVII, pp. 167-168.

¹¹² On remarquera que cette idée avait déjà été émise par Kierkegaard lorsqu'il avait traité du mode d'être de l'art et de la science en tant qu'abstraction du devenir.

vers ce qui est absence de changement. Les arts de l'imagination, à leur manière, fixent le temps en lui donnant « un certain aspect d'éternité ». Comment ? Tout simplement en coupant court avec les infinies possibilités de sens que recèle la réalité temporelle et en délimitant un univers qui contient en lui-même sa finalité. Mais cette idée, qu'il faudrait évidemment développer plus à fond, soulève une difficulté considérable : comment trouver le bonheur dans le temps (dans notre vie temporelle) si le bonheur est, par définition, oserais-je dire, en dehors du temps ? Faudra-t-il attendre « après la vie » pour y goûter ?

Je laisse cette question en suspens pour me pencher sur le second argument de Kierkegaard. Il va comme suit : puisque l'imagination se définit comme la capacité à *réarranger* les éléments de la réalité, elle ne peut *reproduire* fidèlement cette même réalité. Or, selon Kierkegaard — et on touche ici au nœud de son ontologie —, la réalité, si on la considère du point de vue religieux, est transie par le malheur et le désespoir : « [...] le monde est désespoir, mais il n'en sait rien¹¹³. » Et encore : « L'époque actuelle est l'époque du désespoir, l'époque du Juif errant¹¹⁴. » J'ai déjà indiqué que le désespoir qualifiait pour Kierkegaard un état au sein duquel se retrouvait un sujet qui, au lieu de se rapporter absolument à son *telos* absolu, se rapporte absolument à ses buts (*teloi*, en grec) relatifs. Mais je n'ai pas dit pourquoi il y avait désespoir ni pourquoi ce désespoir était objectif, c'est-à-dire indépendant des sujets qui en sont affectés. En gros, c'est parce que la réalité (ou l'existence) se déroule dans le temps, et que le temps est synonyme de péché. Le péché, et j'aurai l'occasion d'y revenir, a une origine très précise aux yeux de Kierkegaard qui rejoint ici la dogmatique chrétienne : il tient à ce que l'homme a rompu, en faisant valoir sa liberté, le lien qui l'unissait à son Créateur¹¹⁵. Si la réalité est péché ou désespoir (les deux termes en viennent à s'équivaloir), on comprend pourquoi l'imagination ne peut reproduire le péché ou le désespoir. Elle est pour ainsi dire « condamnée » à représenter son contraire, soit l'espoir, en « éternisant » les matériaux à partir desquels elle opère. Soulevons seulement une objection : s'il en va bien comme Kierkegaard le prétend, comment, alors, a-t-on pu imaginer quelque chose comme la société sans espoir que décrit le roman *1984* de George Orwell ?

¹¹³ *La Maladie à la mort*, dans *Œuvres*, p. 1233.

¹¹⁴ *Pap.*, I A 181.

¹¹⁵ L'association entre le péché et le temps provient découle de la conception chrétienne de l'histoire, dont les étapes se structurent comme suit : 1) Il y a d'abord l'état d'*innocence*, où le sujet est dans une communion parfaite avec Dieu (il n'y a pas alors d'histoire proprement dite ; le Paradis terrestre est « avant le temps ») ; 2) vient ensuite l'état du *péché* (c'est l'histoire proprement dite qui commence au moment même où le sujet se sépare de Dieu) ; 3) arrive enfin le salut ou la rédemption (c'est le rachat du péché qui est en même temps la *fin* de l'histoire, c'est-à-dire la finalité de l'histoire qui est en même temps son point d'arrêt).

Il y a une autre difficulté dans la théorie de Kierkegaard. En effet, et je l'ai déjà mentionné, même si elle nous dit que l'imagination nous permet d'échapper au désespoir en nous ouvrant à la possibilité d'un monde meilleur et, donc, à l'espoir, elle affirme du même coup que l'homme ne peut se donner à lui-même une représentation satisfaisante de la plénitude ou de l'utopie. Ouvrons de nouveau *La Maladie à la mort* : « L'imagination, en son ingéniosité, est parfois capable de découvrir une possibilité, mais à la fin, c'est-à-dire quand il s'agit de croire, seule apporte un secours la perspective que tout est possible à Dieu [et non à l'homme]¹¹⁶. » Kierkegaard nous place devant le problème des *limites* de la représentation de l'imagination. Ces limites tiennent à ce que la représentation du bonheur, si elle opère à partir des éléments de la réalité, est toujours le fruit de la projection d'une subjectivité particulière. Mais qui dit projection dit relativisation, puisque, lorsqu'on projette quelque chose, on le fait toujours à partir de soi, à partir de son point de vue limité sur les choses. C'est cette part de « subjectivité » qui fait dire à Kierkegaard :

[D]e la félicité éternelle, on ne peut dire autre chose qu'elle est le bien que l'on obtient en risquant absolument tout. Toute description de la magnificence de ce bien est déjà une sorte de tentative de rendre possible la diversité des méthodes en vue de l'obtenir [...] ; et cela montre que la description, loin de représenter le bien absolu, ne fait que se l'imaginer et ne parle proprement que de biens relatifs¹¹⁷.

La discréditation kierkegaardienne de l'imagination a une conséquence directe sur l'éthique. En effet, si la vie idéale n'est que le fruit d'une projection, alors il est vain de tenter de l'actualiser dans notre propre vie. Car qu'est-ce qui nous garantit que cet absolu que l'on imagine et que l'on veut réaliser correspond à notre besoin réel d'absolu ou de plénitude ? D'après Kierkegaard, il faut que l'absolu que l'on désire coïncide avec le « véritable » absolu, et non avec une simple représentation de l'absolu dans la conscience.

On pourrait peut-être légitimer pragmatiquement la thèse de Kierkegaard en jetant un œil rapide sur l'histoire du XX^e siècle. Que nous a apporté ce siècle ? Beaucoup de choses, il va sans dire. Au point de vue politique, cependant, le XX^e siècle a été le théâtre de l'apparition d'un régime inédit : le totalitarisme (communisme et nazisme). Le totalitarisme n'a pas été instauré pour le simple plaisir de brimer les droits et les libertés des individus. Il a été mis en place au nom d'un idéal : le bien, et au nom d'un espoir : la réalisation de ce

¹¹⁶ *La Maladie à la mort*, dans *Œuvres*, p. 1227.

¹¹⁷ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, XI, p. 119.

bien¹¹⁸. Pour les nazis, le bien correspondait à une société modèle purgée des populations appartenant à des « races » considérées comme inférieures (on pense bien sûr aux Juifs, mais aussi aux homosexuels et aux handicapés). Pour les communistes, le bien correspondait à une société débarrassée de la bourgeoisie. Voilà deux interprétations du bien — tracées ici à gros traits — qui ont mené, comme chacun sait, aux pires atrocités. Faut-il écarter pour autant toute représentation du bien sous prétexte qu'elle peut conduire, dans la réalité, à la destruction de millions de vies humaines ? Pour certains, comme le politologue québécois Lawrence Olivier, il faut répondre par l'affirmative¹¹⁹, et proclamer de surcroît que ce qu'on peut dire sur le bien n'est à toutes fins utiles qu'un point de vue parmi d'autres qui n'a aucune valeur en soi¹²⁰. Kierkegaard, sans adopter ce point de vue perspectiviste, voire nihiliste, maintient que l'interprétation humaine du bien est nulle et non avenue.

On remarquera que notre philosophe semble se buter à une contradiction majeure dans sa pensée. En effet, il signalait au départ que l'important, avec l'idéal du bien (c'est-à-dire Dieu ou l'absolu), c'était que le sujet s'y rapporte avec une passion infinie. Dans cette optique, il allait jusqu'à soutenir qu'il valait mieux se rapporter avec une passion « illimitée » à une idole — donc à ce qu'on conçoit soi-même comme l'absolu — qu'avec une passion « limitée » au vrai Dieu :

Quand un homme vivant au sein du christianisme se rend au temple de Dieu, du vrai Dieu dont il possède la notion vraie et qu'alors il lui adresse sa prière, mais non dans un esprit de vérité ; et quand un autre homme vivant en terre païenne prie avec toute la passion de l'infini, tout en portant ses regards sur la statue d'une idole : où y a-t-il le plus de vérité ? L'un prie Dieu en vérité, tout en adorant une idole ; l'autre prie le vrai Dieu, mais non dans un esprit de vérité, et en vérité, il adore une idole¹²¹.

¹¹⁸ À moins que l'on soutienne, avec Cornélius Castoriadis (entre autres), que le totalitarisme du XX^e siècle ne visait que le pouvoir : le pouvoir pour le pouvoir. Il est édifiant de constater que dans *1984*, Orwell imagine une société totalitaire mue par la volonté de perpétuer son pouvoir, et non de réaliser un quelconque idéal du bien. L'auteur fait dire à O'Brien : « Nous savons que jamais personne ne s'empare du pouvoir avec l'intention d'y renoncer. Le pouvoir n'est pas un moyen, il est une fin. On n'établit pas une dictature pour sauvegarder une révolution. On fait une révolution pour sauvegarder une dictature. La persécution a pour objet la persécution. La torture a pour objet la torture. Le pouvoir a pour objet le pouvoir » (George ORWELL, *1984*, trad. franç. par A. Audibert, Paris, Gallimard [coll. « Folio »], [1950] 1977, pp. 371-372).

¹¹⁹ « Le mal, c'est de croire qu'il n'y aura pas de mal [et donc qu'il y aura un bien], qu'enfin une solution, même partielle, a été trouvée pour réduire les souffrances et la misère de l'homme alors que la source de cette hécatombe vient de l'intérêt qu'on lui porte » (Lawrence OLIVIER, *Contre l'espoir comme tâche politique, suivi de Critique radicale. Essai d'impolitique*, Montréal, Liber, 2004, pp. 164-165).

¹²⁰ « Toutes les idées se valent. Aucune ne possède une valeur de vérité, morale ou éthique, supérieure à une autre. Une idée peut être considérée comme vraie ou fausse, mais elle ne l'est pas en soi. [...] Si cela a à voir avec la vérité, c'est seulement en tant que certaines idées sont inscrites dans une économie politique de la vérité et d'autres pas » (*ibid.*, p. 155).

¹²¹ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, X, p. 187.

Mais voilà que Kierkegaard avance que le sujet ne peut se faire aucune image cohérente de l'absolu, ou que s'il s'en fait une, il ne se rapporte pas alors à l'absolu en vérité. Comment l'expliquer ?

Outre ses thèses sur l'imagination, Kierkegaard intègre dans sa réflexion sur la représentation de l'absolu un élément dogmatique : la doctrine du péché originel. C'est la reconnaissance de cet élément qui le pousse à rejeter comme illusoire la distinction opérée par la subjectivité pathétique (qui est aussi appelée, au dernier chapitre du *Post-scriptum*, la « religiosité A ») entre sa vie réelle et l'absolu qu'elle recherche. En toute rigueur, Kierkegaard insinue que la religiosité A n'est pas tout à fait dans l'erreur lorsqu'elle s'aperçoit en tant que subjectivité scindée, pour parler dans un langage à connotation hégélienne. Contrairement à la spéculation qui résout toutes les contradictions — y compris et surtout celles qui grèvent le sujet — dans la pensée pure, la religiosité A attire l'attention sur le fait que l'être humain entretient un rapport « naturel », quoique négatif, avec sa félicité éternelle, c'est-à-dire, donc, avec quelque chose qui lui est transcendant¹²². Malgré tout, ce rapport entre la subjectivité « réelle » et la félicité éternelle demeurerait dans l'orbe de l'immanence, car il serait envisagé au cours du processus d'intériorisation de la subjectivité, lors de la reconnaissance de la faute totale : « La façon de comprendre la distinction “ ici-bas et là-haut ” est décisive de toute communication existentielle. [...] *La religiosité A* qui, sans être la spéculation, est néanmoins spéculative, tient compte de cette distinction en portant la réflexion sur l'existence ; mais la conscience même de faute, cette détermination décisive, reste pourtant dans la sphère de l'immanence¹²³. »

Si l'on en croit Kierkegaard, seule l'autoprésentation de l'absolu permettrait de conférer à la distinction entre la subjectivité et la félicité éternelle (= la distinction « ici-bas et là-haut » dont il était question dans la citation précédente) sa valeur absolue :

Mais de cela semble résulter autre chose, à savoir que l'homme, si tant est qu'il puisse savoir quelque chose de vrai sur l'[absolu], doit d'abord savoir qu'il est différent de lui, absolument différent de lui. D'elle-même, l'intelligence ne peut pas le savoir (ce serait en effet, comme nous l'avons vu, une contradiction interne) ; si elle doit le savoir, il faut qu'elle l'apprenne du dieu, et si elle l'apprend, elle ne peut même pas le comprendre et ne peut donc pas le savoir ; car comment comprendrait-elle l'absolument différent¹²⁴ ?

¹²² Si la félicité éternelle n'était pas « extérieure » à la subjectivité, on se demanderait pourquoi celle-ci la rechercherait avec autant d'intérêt.

¹²³ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, XI, p. 251.

¹²⁴ *Miettes philosophiques*, OC, VII, p. 45.

Mais un événement au cours duquel l'absolu a manifesté son absolue différence avec la subjectivité s'est bel et bien produit lors de l'apparition de Dieu sous l'incognito d'un homme singulier appelé Jésus.

Dans son *Épître aux Philippiens*, auquel Kierkegaard doit beaucoup, saint Paul a parlé de ce moment en termes d'« abaissement » de Dieu :

Lui étant dans la forme de Dieu n'a pas usé de son droit d'être traité comme un dieu, mais il s'est dépouillé, prenant la forme d'un esclave. Devenant semblable aux hommes et reconnu à son aspect comme un homme, il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix. C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue proclame que le Seigneur c'est Jésus-Christ, à la gloire de Dieu le Père¹²⁵.

On sait que Hegel interpréta cet « abaissement » dans une perspective spéculative : il vit en lui l'acte par lequel l'absolu s'aliène dans l'histoire : « La formule “ le Christ est Dieu ” prend une signification nouvelle [avec Hegel]. Il faut dire : “ Dieu est le Christ ”, et entendre qu'il est un incessant devenir autre. Ou encore : Dieu s'identifie à l'Histoire qui est un continuuel processus de manifestations, de révélations, d'incarnations, car les trois notions sont, assez logiquement, confondues par Hegel¹²⁶. » Kierkegaard stipule quant à lui que l'« abaissement » de Dieu ne connote pas l'identification de l'absolu à l'histoire conçue comme un procès d'extériorisation du divin, mais une rencontre paradoxale de l'éternel et du temporel dans un moment du temps qui a des répercussions inouïes pour la subjectivité existante.

2. La différence absolue : le péché

J'aimerais maintenant me pencher sur l'idée de *différence absolue* qui est censée garantir l'authenticité du rapport entre le sujet et l'absolu. De quoi s'agit-il ? Dans l'extrait précédemment cité de l'*Épître aux Philippiens*, saint Paul semblait soutenir — sans le formuler explicitement — que l'« abaissement » de Dieu n'avait pour but que de racheter l'homme. En prenant la condition d'homme, Dieu revêtit un corps voué, comme tous les corps, depuis Adam, au péché. Or, le récit biblique nous informe que Dieu anéantit le péché

¹²⁵ Ph, 2, 6-11.

¹²⁶ Georges COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris, Librairie J. Vrin, [1950] 1969, p. 29. Sur la christologie philosophique de Hegel, on consultera également Xavier TILLIETTE, *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin témoin*, Namur (Belgique), Culture et vérité (coll. « Ouvertures »), 1993, pp. 105-133.

en accomplissant la loi d'amour qui nous invite à aimer son prochain comme soi-même. J'en prends à témoin cet autre texte de saint Paul : « De fait [...], Dieu, en envoyant son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché et en vue du péché, a condamné le péché dans la chair, afin que le précepte de la Loi fût accompli en nous dont la conduite n'obéit pas à la chair mais à l'esprit¹²⁷. » Ce qui est décisif pour Kierkegaard, c'est que l'homme-Dieu, en triomphant par l'amour du péché, informa l'homme de son propre péché. En d'autres termes, il manifesta sa différence absolue avec l'homme en lui montrant que pour parvenir à la vie bienheureuse, il ne s'agit pas de réaliser les objectifs et les buts que l'on se fixe soi-même, mais qu'il faut à l'inverse se rapporter au don d'amour qui fonde l'assiette de son existence en aimant autrui comme Dieu nous aime, c'est-à-dire en sortant de soi pour s'ouvrir à l'autre. Kierkegaard exprime autrement cette conviction lorsqu'il donne la formule traduisant l'état d'un moi (danois *Selv*) délivré du péché : « [...] le moi qui se rapporte à lui-même et veut être lui-même devient transparent *et se fonde en la puissance qui l'a posé*¹²⁸. » J'ai écrit plus haut que Kierkegaard rejoignait la dogmatique chrétienne en présentant le péché comme un « éloignement » de la créature (l'homme) par rapport à son créateur (Dieu). Il me reste à mettre en lumière la façon dont ce péché se laisse vérifier dans la réalité.

Deux définitions m'apparaissent pointer l'essence même du concept kierkegaardien de péché, bien qu'elles n'en épuisent pas toute la signification. D'une part, commet un péché celui qui refuse d'être soi ou de devenir ce qu'il a à être, c'est-à-dire un individu (*den Enkelte*, en danois) réalisé. La catégorie d'individu est ici centrale. Disons en première approche que l'individu est non seulement celui qui est unique et irremplaçable (ce qui le différencie du « spécimen » [*Exemplar*] qui est « [...] la forme de la vie la plus facile, protégée contre un rapport immédiat avec l'idée¹²⁹ »), mais celui qui est seul *devant Dieu*. Kierkegaard soutient que c'est le propre du christianisme de faire de chaque homme un individu, car il serait le seul à le placer dans un rapport absolu avec l'absolu. Mais cette unicité ne se gagne pas à la faveur d'une opération magique. Elle se gagne au prix de la longue progression que chacun de nous est appelé à accomplir, du stade esthétique au stade religieux¹³⁰. D'autre part, commet un

¹²⁷ *Rm*, 8, 1-4.

¹²⁸ *La Maladie à la mort*, dans *Œuvres*, p. 1208. Je souligne.

¹²⁹ *Pap.*, XI 1 A 42.

¹³⁰ Je ne suis pas sans savoir que cette interprétation est contestée par plusieurs commentateurs de Kierkegaard. Selon ces derniers, Kierkegaard n'aurait pas présenté sa théorie des stades comme une théorie du *développement* de la personne, mais comme une « "phénoménologie" existentielle d'où serait absente l'unité d'un développement immanent (chaque stade contenant la raison interne de son dépassement vers un stade supérieur) [...] » (Olivier CAULY, *Kierkegaard, op. cit.*, pp. 91-92). Il est vrai que Kierkegaard ne dit jamais qu'il y a un passage *obligé* entre les stades. Chaque passage est compris comme un *saut* qui est effectué par

péché celui qui, tout en voulant devenir soi, croit pouvoir le faire en ne s'appuyant pas sur Dieu et sur la loi d'amour qu'il nous a transmise à travers son Fils. Autrement dit, le péché, c'est d'être *autonome*. On a vu ce que Kierkegaard pensait de la position fichtéenne qui fait du Moi un agent qui trouve la loi de son développement en lui-même. Mais c'est aussi bien à Kant et à toute la philosophie moderne que Kierkegaard s'adressait lorsqu'il reprochait à Fichte de verser dans l'illusion de l'autonomie du sujet. Pour Kierkegaard, la loi du développement moral de l'individu doit être adossée à un principe qui le transcende radicalement. C'est ce qui garantit son universalité et surtout sa force contraignante :

Kant pensait que l'homme était à lui-même sa loi (autonomie), c'est-à-dire qu'il s'obligeait lui-même sous la loi qu'il se donnait. [...] Cela est aussi peu sérieux que la vigoureuse fessée que Sancho Pança s'administre de ses propres mains. Il m'est impossible d'être en A réellement plus sévère que je ne le suis en B ou que je ne désire l'être. Il faut de la contrainte pour agir avec sérieux. S'il n'y a aucune obligation supérieure à moi et que je doive moi-même m'obliger, d'où recevrai-je comme A, comme auteur de l'obligation, la rigueur que je n'ai pas comme B, comme obligé, du moment que A et B sont le même moi¹³¹ ?

Sans entrer plus avant dans les méandres de la théorie kierkegaardienne de la transcendance du commandement divin, je retiens deux choses de sa conception du péché. D'abord, c'est le péché qui garantit la différence entre Dieu et l'homme. Ensuite, cette différence, bien que révélée par Dieu, est attribuable à l'homme parce qu'il refuse soit de devenir lui-même, soit de se rapporter à la loi d'amour qui fonde son existence¹³².

3. La foi et l'absurde

À l'intérieur des *Miettes philosophiques*, la théorie kierkegaardienne de la foi est exposée dans le cadre d'une discussion sur l'être du Christ en tant que Paradoxe absolu. Kierkegaard juge que le Christ est moins celui qui, tout en étant une personne, possède deux natures (humaine et divine) unies entre elles « sans confusion ni changement, sans division ni

liberté. Seulement, on ne peut que constater que le philosophe danois établit une hiérarchie stricte entre les stades. Et c'est la sphère religieuse-chrétienne qui est considérée par lui comme la sphère de la réalisation véritable de l'individu. Tout son projet philosophique consiste à faire admettre cette soi-disant vérité, comme j'y ai insisté au début de ce chapitre.

¹³¹ *Pap.*, X 2 A 396.

¹³² Kierkegaard résume ces deux points en ces termes dans les *Miettes* : « Mais si le dieu est absolument différent [de l'homme], ceci ne peut avoir sa raison dans ce que l'homme doit au dieu (car sous ce rapport, il lui est évidemment apparenté) mais dans ce qu'il se doit à lui-même, ou dans ce dont il s'est rendu coupable. En quoi consiste alors la différence ? Oui, en quoi d'autre que le péché, puisque la différence, c'est l'homme lui-même qui doit s'en être rendu coupable ? C'est ce que nous exprimions plus haut en disant que l'homme était la non-vérité, et l'était par sa propre faute » (*Miettes philosophiques*, OC, VII, p. 45).

séparation », comme l'affirme le concile de Chalcédoine (451) auquel se réfère toute la tradition depuis les pères de l'Église¹³³, mais celui qui est temporel tout en étant éternel, ou encore celui qui, bien qu'éternel, change avec le temps, c'est-à-dire naît, vit et meurt. Kierkegaard fait fond sur l'ambiguïté intrinsèque à la nature du Christ pour mettre au jour un problème que ne semblait pas reconnaître le concile de Chalcédoine : le Christ est un « objet » paradoxal et, à ce titre, il demeure inaccessible à toute pensée.

La thèse de Kierkegaard est exemplaire d'un certain courant « moderniste » qui sépare radicalement la sphère de la raison de celle de la foi. Au Moyen Âge il en allait tout autrement : foi et raison devaient aller de pair. C'était encore vrai chez Descartes, Spinoza et même chez les néo-thomistes, à une époque pas si éloignée. On a souvent comparé la position kierkegaardienne à celle de Leibniz qui place la foi *au-dessus* de la raison et non pas *contre* elle. Dans ses *Essais de théodicée*, Leibniz explique en effet que ce qui est *au-dessus* de la raison n'est contraire qu'à ce qu'on a coutume de comprendre ou d'expérimenter, alors que ce qui est *contre* la raison bat en brèche le caractère nécessaire de ce que la raison met au jour, soit les vérités « positives » de la physique et de la biologie et les vérités « éternelles » de la logique et de la géométrie, par exemple. Pour Leibniz, la foi « [...] dépend de l'expérience de ceux qui ont vu des miracles sur lesquels la révélation est fondée, et de la tradition digne de croyance qui les a fait passer jusqu'à nous, soit par les Écritures, soit par le rapport de ceux qui les ont conservées¹³⁴ ». Il importe ici de rétablir les faits : Kierkegaard dit bien que la foi s'institue *contre* la raison ; elle ne dépend ni « de l'expérience de ceux qui ont vu des miracles » ni « de la tradition digne de croyance », comme le prétend Leibniz : « [...] car si l'on enlève le connaissable direct, la foi est à sa vraie place. Elle a justement pour signe la crucifixion de la raison [...]»¹³⁵. En avançant pareille position, Kierkegaard retrouve un lointain prédécesseur : Tertullien, écrivain latin du troisième siècle de notre ère à qui l'on devrait la formule « *credo quia absurdum* » (« je crois parce que c'est absurde »).

Kierkegaard fait directement référence à Tertullien dans les *Miettes philosophiques* : « L'intelligence dit que le paradoxe est l'absurde, mais ce n'est là qu'une simagrée puisque le

¹³³ Voir l'article « Chalcédoine, concile de », dans *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris, Encyclopædia Universalis / Albin Michel, 1998, pp. 203-205.

¹³⁴ Gottfried W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, GF-Flammarion, 1969, p. 65.

¹³⁵ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, XI, p. 279.

paradoxe est, comme on sait, le paradoxe *quia absurdum*¹³⁶. » Par là, il entend montrer que la raison ne peut avoir l'absurde pour objet de connaissance, que la raison ne peut saisir que « [...] la vérité éternelle s'est réalisée dans le temps [...], en ce que Dieu est venu au monde, est né, a grandi, *etc.*, et a paru exactement comme l'homme ordinaire que rien ne distingue d'un autre [...]»¹³⁷. De fait, selon la gnoséologie kierkegaardienne des *Miettes*, la raison ne peut porter que sur deux choses : elle porte *ou bien* sur les vérités éternelles (logiques, géométriques, *etc.*), *ou bien* sur les vérités historiques ou empiriques. Seule la foi ou la croyance peut avoir pour objet l'absurde : « On voit donc facilement [...] que la foi n'est pas une connaissance ; car toute connaissance est ou bien la connaissance de l'éternel excluant le temporel et l'historique comme indifférent, ou bien la connaissance purement historique ; et aucune connaissance ne peut avoir comme objet cette absurdité que l'éternel est historique¹³⁸. » Si la croyance n'était pas croyance *en l'absurde* elle ne pourrait guère être appelée « croyance ». Elle devrait être appelée « connaissance ». Or, on vient de voir que la connaissance ne peut avoir pour objet l'absurde. Et on vient de remarquer que, envisagé avec nos catégories, le mode d'être du Christ *est* absurde.

Mais il n'y a pas que le Christ lui-même qui soit absurde et qui de ce fait commande une attitude autre que le connaître par raison théorique pour être appréhendé de quelque manière. Dans le *Post-scriptum*, Kierkegaard fait voir que, dès lors que la subjectivité existante veut se rapporter au Christ et à son message, elle est confrontée à un paradoxe « redoublé » par trois contradictions dialectiques¹³⁹. En effet, elle doit d'abord accepter le fait que, tout en voulant se rapporter à sa félicité éternelle en tant que son intérêt le plus passionné, il lui faut se rapporter à autre chose, c'est-à-dire non seulement à l'éternel en tant qu'il s'est incarné dans le temps, mais à un individu singulier (et donc temporel) qui est transfiguré par l'éternel. Ensuite, elle doit accepter que cet individu soit un individu en vertu de l'absurde, puisqu'il s'agit d'une incarnation de l'absolu. Enfin, elle doit accepter que son rapport à l'absolu se fonde tout au plus sur une approximation historique, sur une incertitude objective maintenue dans la passion la plus exaltée.

¹³⁶ *Miettes philosophiques*, OC, VII, p. 50.

¹³⁷ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, X, p. 196.

¹³⁸ *Miettes philosophiques*, OC, VII, p. 58.

¹³⁹ Voir les trois contradictions dialectiques mises au jour dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, XI, pp. 251-262.

La différence de perspective entre les *Miettes* et le *Post-scriptum* s'explique par le fait que, dans le dernier ouvrage, Kierkegaard s'intéresse davantage à la *réaction* de la contradiction dialectique sur la subjectivité existante que sur la figure du Christ en tant qu'objet de méditation pour la christologie philosophique. Cela étant dit, on ne sait toujours pas ce qu'est exactement la foi chez Kierkegaard. On a pu constater qu'elle a nécessairement pour objet l'absurde. Mais on ne comprend pas encore très bien comment elle permet à l'individu de se rapporter *absolument* au Christ (car il s'agit toujours, dans la sphère religieuse, de se rapporter de façon absolue à l'absolu).

Nous avons vu plus haut que la seule manière de témoigner d'un rapport avec le Christ est de s'en faire, par la foi, le *contemporain*. Kierkegaard consacre tout un chapitre à la notion de contemporanéité dans les *Miettes*¹⁴⁰. Je ne retiens qu'un seul élément de ce passage : le « vrai » contemporain est celui qui se rapporte au Christ en le croyant. En croyant non seulement qu'il est l'éternel incarné dans le temps ou encore l'absolu incarné dans un individu (ce qui est proprement le Paradoxe absolu), mais en croyant sa Parole qui affirme que la félicité éternelle est promise aux justes, c'est-à-dire à ceux qui, comme nous le verrons, aiment leur prochain comme eux-mêmes. Henri-Bernard Vergote a attiré l'attention sur ce fait capital : chez Kierkegaard, il s'agit moins de *croire en Dieu* que de *croire Dieu*, c'est-à-dire de prêter foi à une promesse venue de l'extérieur qui concerne ce qu'il y a de plus intérieur à la subjectivité, soit le désir d'échapper à la mort et de maintenir les liens affectifs qui nous rattachent à la vie¹⁴¹. On a vu que, selon Kierkegaard, le futur n'existe pas. Or, c'est ce non-être qui détermine en partie mon attitude dans le présent. Ce qui, dans le présent, m'inquiète, m'angoisse ou me console, c'est ce que je projette dans l'avenir. La foi représente justement une victoire sur le futur (donc sur ce que je projette), parce qu'elle est confiance dans le fait qu'un autre être que moi (l'éternel qui vient dans le temps) est porteur de mon salut, et donc de mon avenir.

C'est cet acte de reconnaissance qui rendrait l'homme contemporain du Christ. En effet, en croyant le Christ, j'abolirais l'accumulation de temps qui me sépare de Lui parce que je me ferais le destinataire immédiat de sa Parole : « Oui, bienheureux un tel contemporain ! Mais un tel contemporain n'est évidemment pas un témoin oculaire (au sens immédiat), mais, en tant que croyant, il est le contemporain dans l'*autopsie* de la foi. Mais, dans cette autopsie,

¹⁴⁰ Voir *Miettes philosophiques*, OC, VII, chapitre 4, pp. 52-66.

¹⁴¹ Voir Henri-Bernard VERGOTE, *Sens et répétition...*, *op. cit.*, tome II, p. 152.

tout non-contemporain (au sens immédiat) est à son tour le contemporain¹⁴². » Que signifie ici le mot « autopsie » ? Le *Robert* révèle qu'« autopsie » vient du grec *autopsia* qui veut dire « action de voir de ses propres yeux¹⁴³ ». Kierkegaard utilise donc le vocabulaire de la vision lorsqu'il parle de la contemporanéité. Voilà qui semble toutefois contradictoire, car ne dit-il pas par ailleurs que celui qui se rapporte au Christ n'est pas un témoin oculaire ? Pour saisir le rapport entre la contemporanéité et la vision, il faut insister sur le caractère *immédiat* de celle-ci. Une référence à Maître Eckhart peut ici nous aider. On sait que le maître rhénan utilisa lui aussi la métaphore de la vision pour parler de l'immédiateté du rapport entre Dieu et l'homme : « L'œil dans lequel je vois Dieu est le même œil dans lequel Dieu me voit. Mon œil et l'œil de Dieu sont un seul et même œil, une seule et même vision [...]»¹⁴⁴. » Il est tout à fait possible que Kierkegaard ait ce texte à l'esprit lorsqu'il traite de l'autopsie de la foi, lui qui aurait pu le lire par l'entremise de Hegel qui y fait référence dans les *Vorlesungen über DIE Philosophie der Religion*¹⁴⁵. Il est en tout cas certain que la contemporanéité kierkegaardienne désigne une relation de co-présence entre le sujet et le Christ qui ouvre à la possibilité de la réalisation d'une promesse concernant l'avenir.

Mais ici, une question se pose : de quelle manière cette relation se traduit-elle dans la réalité ? Kierkegaard étant un penseur de l'existence, il serait surprenant qu'il spéculé sur la contemporanéité et la foi sans indiquer leur rapport avec la vie concrète.

¹⁴² *Miettes philosophiques*, OC, VII, p. 65.

¹⁴³ *Nouveau Petit Robert*, Paris / Montréal, Dicorobert, 1995, p. 163.

¹⁴⁴ MAÎTRE ECKHART, « Sermon n° 12 : Mon œil et l'œil de Dieu, c'est un seul œil », dans *Traité et sermons*, *op. cit.*, p. 299.

¹⁴⁵ Dans Georg W. Friedrich HEGEL, *Sämtliche Werke*, tome XV, p. 228. Je dois cette référence à Alain de Libera (voir la note 354 de son édition de MAÎTRE ECKHART, *Traité et sermons*, *op. cit.*, p. 464).

CHAPITRE 4 : L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE DE KIERKEGAARD

Dans ce chapitre, je me pencherai sur l'éthique kierkegaardienne et essayerai de faire voir comment cette éthique peut, d'une part, faire l'économie de toute détermination objective et, d'autre part, se river à une absolue transcendance. J'examinerai d'abord, et de façon générale, (1) le projet éthique de Kierkegaard, puis, j'étudierai (2) la théorie du redoublement du sens dans l'existence. Finalement, je mesurerai (3) les enjeux d'une éthique qui fait de l'amour son principe opérateur et me demanderai si une telle éthique est réalisable.

1. Le projet d'une éthique chrétienne

Il est significatif que Kierkegaard ait recours au concept d'*imitation* pour désigner la façon dont l'homme doit témoigner de son rapport avec le Christ et, par là, avec sa félicité éternelle. Le fait que le sujet doive imiter le Christ marque un tournant, voire une rupture dans l'éthique kierkegaardienne. En effet, on l'a vu, il s'agissait auparavant pour le sujet de tenter de s'accomplir en synthétisant les éléments disjoints qui le constituent. Kierkegaard a tenté de montrer les limites d'une telle éthique en insistant sur l'incapacité de la subjectivité à être son propre fondement, d'une part en se donnant à elle-même une représentation correcte de ce que pourrait être le bien ou l'absolu, d'autre part en s'obligeant à réaliser ce qu'elle entendait par « bien » ou « absolu ». La transparence à soi de la conscience ne serait donc pas l'enjeu principal de la théorie kierkegaardienne du sujet¹⁴⁶. Cet enjeu concernerait d'abord la possibilité, pour l'individu, de trouver un salut, de sortir de l'orbe du désespoir qui circonscrit son existence.

Dans son œuvre pseudonyme, tout particulièrement dans le *Concept d'angoisse* et *La Maladie à la mort*, Kierkegaard ne manque jamais de souligner que l'identité à soi est la tâche éthique par excellence que nous devons tous accomplir, si nous voulons être heureux. On a

¹⁴⁶ Ce que confirme, du reste, Henri-Bernard Vergote dans *Sens et répétition* : « L'idée de transparence à soi, si souvent évoquée dans l'œuvre, n'est-elle pas en effet le vœu de la conscience élevée par Kant "à la seconde puissance" ; et cette conscience n'est-elle pas le point de départ de Kierkegaard, qui ferait de celui-ci un métaphysicien de la subjectivité, prenant son point de départ, comme tout l'idéalisme allemand qu'il prétend combattre, dans le *cogito* cartésien [...] ? [...] Mais le point de départ véritablement kierkegaardien n'est pas la conscience, mais *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*. Or, dès la dissertation, Kierkegaard insiste sur le fait que "l'existence de Socrate était surtout apparente et non pas transparente." Et cette non-transparence de l'existence socratique n'est pas seulement relative obscurité pour autrui, mais est aussi obscurité pour soi » (Henri-Bernard VERGOTE, *Sens et répétition...*, *op. cit.*, tome I, pp. 344-345).

souvent évoqué Pindare et son célèbre « Deviens ce que tu es » pour résumer la position de Kierkegaard en éthique. Mais ce sur quoi on aurait dû attirer davantage l'attention, c'est que Kierkegaard, dès le *Concept d'angoisse*¹⁴⁷, en a appelé à une autre éthique, fondée celle-là sur le message chrétien d'amour : « Aime ton prochain comme toi-même », que Kierkegaard interprète à travers la formule « Tu dois aimer le prochain ». Cette « nouvelle éthique » n'est pas livrée dans l'œuvre pseudonyme, mais dans un ouvrage signé de la main de l'auteur dont j'ai évoqué le titre un peu plus haut lorsque j'ai parlé du rapport de Kierkegaard à Marx, soit *Les Œuvres de l'amour*¹⁴⁸. Kierkegaard y répond aux deux questions qui l'ont occupé dans le *Post-scriptum* et dans toute sa production pseudonyme : « Qu'est-ce que la vérité ? » et « Comment s'y rapporter existentiellement ou éthiquement ? »

Avant de me pencher sur *Les Œuvres de l'amour*, je voudrais rappeler quelques éléments de la théorie de la vérité mis en lumière dans le *Post-scriptum*. Cela m'aidera à circonscrire les bases épistémologiques sur lesquelles s'édifie l'éthique kierkegaardienne de l'amour. Nous avons vu que « la subjectivité est la vérité ». « Subjectivité » veut dire appropriation passionnée de la pertinence ou, plus simplement, effort pour trouver un sens à son existence. Mais Kierkegaard affirme aussi que « la subjectivité est la non-vérité » : « Ainsi donc, la subjectivité [...] est la vérité. Maintenant, y a-t-il une façon de l'exprimer avec *plus d'intériorité* ? Oui, si, avant de dire : la subjectivité [...] est la vérité, on dit : la subjectivité est la non-vérité¹⁴⁹. » La non-vérité de la subjectivité est liée au fait que la subjectivité pêche en refusant d'être soi ou en voulant être soi sans se rapporter à Dieu ou à l'éternel. La clé de voûte de la théorie kierkegaardienne de la vérité réside dans l'articulation entre les deux thèses avancées dans le *Post-scriptum*. Si la subjectivité est la vérité en tant qu'elle recherche le sens, et qu'elle est la non-vérité en tant qu'elle refuse ou bien d'être soi, ou bien de se rapporter à un autre être que soi, c'est que la vérité est, d'après Kierkegaard, recherche d'un sens (danois *Mening*) transcendant la subjectivité qui fonde en même temps son existence. Autrement dit, la vérité en est une de *correspondance* (et non pas d'*identité*) entre ce qu'il y a de plus intérieur et ce qu'il y a de plus extérieur à la subjectivité. Mais qu'est-ce qu'il y a de plus *intérieur* à la subjectivité ? Comme je l'ai mentionné à maintes reprises, c'est le désir de l'éternel ou la soif d'absolu, par quoi la subjectivité humaine se

¹⁴⁷ Voir Søren A. KIERKEGAARD, *Le Concept d'angoisse*, *op. cit.*, p. 24.

¹⁴⁸ Sur cet ouvrage capital, on consultera notamment les articles fondamentaux de Philippe CHEVALIER, « La "doctrine" kierkegaardienne de l'amour », dans *Recherches en science religieuse*, janvier-mars 2001, pp. 87-112 ; et d'André CLAIR, « Une éthique de l'amour. Recherche sur les *Œuvres de l'amour* de Kierkegaard », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 86, 2002, pp. 229-241.

¹⁴⁹ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, X, p. 193.

montre ultimement comme subjectivité religieuse. Et qu'est-ce qu'il y a de plus *extérieur* à elle ? Tout aussi bien l'éternel, puisque la subjectivité est, par essence, temporelle. Maintenant, comment faire correspondre le désir de l'éternel inscrit dans la subjectivité (désir du sens) avec le « véritable » éternel (le « vrai » sens), s'il est vrai que le sens envers lequel on manifeste le plus grand intérêt ne peut être appréhendé par l'*abbreviatur* du concept ?

2. *Le redoublement du sens dans l'existence*

Pour aborder la question du sens de l'existence, Kierkegaard s'appuie dans un premier temps sur un passage de l'*Évangile selon saint Luc* au sein duquel Jésus enseigne qu'il nous faut réaliser le grand commandement d'amour de l'Ancien Testament, si l'on désire accéder à la félicité : « Et voici qu'un légiste se leva, et lui dit pour l'éprouver : “ Maître, que dois-je faire pour avoir en héritage la vie éternelle ? ” [Jésus] lui dit : “ Dans la Loi, qu'y a-t-il d'écrit ? ” [...] Celui-ci répondit : “ *Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur [...] ; et ton prochain comme toi-même* ” — “ Tu as bien répondu, lui dit Jésus ; fais cela et tu vivras ”¹⁵⁰. » Il y a dans le commandement à la fois une révélation et une obscurité. Une révélation, parce qu'il énonce que c'est l'*amour* qui est la loi de l'existence à laquelle le sujet doit se rapporter. Une obscurité, parce qu'il n'indique pas pour autant *pourquoi* la loi de la vie est l'amour. Kierkegaard remarque :

La vie de l'amour est cachée de la sorte ; mais elle est en elle-même un mouvement et elle comporte l'éternité. Le calme lac, si paisible soit-il, est pourtant une eau courante, car la source ne jaillit-elle pas en ses profondeurs ? Ainsi l'amour, si calme soit-il en sa retraite, est un courant. Mais le lac peut se dessécher au tarissement de la source ; la vie de l'amour, au contraire, a une source éternelle. [...] Mais elle est cachée ; et si, suivant l'*Évangile*, elle se reconnaît à ses fruits, cela ne signifie surtout pas que l'on doive inquiéter ni troubler cette retraite, se livrer à l'observation, aux découvertes de l'introspection, car on ne fait alors que “ contrister l'esprit ” et retarder la croissance¹⁵¹.

Malgré cette imprécision sur le *pourquoi* du sens de l'existence (et donc de l'amour), Kierkegaard déclare que le Christ a pu accomplir ce sens en le *redoublant* dans l'existence.

Comme l'a montré Henri-Bernard Vergote¹⁵², Kierkegaard emprunte le concept de redoublement (danois *Fordansket*) à Ludwig Feuerbach, auteur de *L'Essence du christianisme*

¹⁵⁰ *Lc*, 10, 25-28.

¹⁵¹ *Les Œuvres de l'amour*, OC, XIV, pp. 9-10.

¹⁵² Voir Henri-Bernard VERGOTE, *Sens et répétition...*, *op. cit.*, tome II, p. 246.

(1841). Pour le dire rapidement, Feuerbach soutenait que la métaphysique allemande emprunte la plupart de ses schèmes à la théologie chrétienne. « Le secret de la spéculation est la théologie », écrivait-il dans ses *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*¹⁵³. Mais surtout, ajoutait-il, « le secret de la théologie est l'anthropologie ». En effet, le concept de Dieu ainsi que la religion en général ne sont qu'une projection puis une réification de l'essence humaine : « Mais dans la religion, l'homme objective sa propre essence secrète. Il faut donc démontrer que cette opposition, cette division de l'homme et de Dieu, sur laquelle s'élève la religion, est une *scission de l'homme et de sa propre essence*¹⁵⁴. » Le secret de la théologie reposerait donc sur l'illusion religieuse en tant que redoublement de l'être de fait (ici : l'être humain) dans une essence pensée dont on affirme l'existence autonome en la redoublant dans un concept abstrait (Dieu). Dans le *Post-scriptum*, Kierkegaard montre très clairement qu'il est informé du danger du redoublement lorsqu'il traite de la différence entre la religiosité A et ce qu'il appelle la « religiosité B » (ou religiosité spécifiquement chrétienne) :

Un homme est éternel suivant sa possibilité [en puissance] et il en prend conscience dans le temps : c'est la contradiction au sein de l'immanence. Mais dire que l'Être par essence éternel devient de fait, naît, grandit et meurt, c'est briser avec toute pensée. Par contre, si le réel devenir de l'Éternel dans le temps doit être un devenir éternel, la religiosité B se trouve abolie, « toute théologie devient anthropologie » ; de communication existentielle qu'il est, le christianisme se transforme en [...] doctrine métaphysique bonne pour les professeurs, et la religiosité A se trouve agrémentée d'une ornementation [...] métaphysique absolument indifférente à l'égard des catégories¹⁵⁵.

Kierkegaard suit Feuerbach lorsqu'il affirme que l'erreur de la théologie (et donc de la spéculation) consiste à entretenir une fausse conception de la vérité en faisant de celle-ci un redoublement de l'être dans le concept et, partant, quelque chose de complètement abstrait. Cependant, il s'en éloigne lorsqu'il définit la vérité comme un redoublement du sens (le pourquoi de la création) dans l'existence :

L'être de la vérité n'est pas le redoublement direct de l'être rapporté à la pensée, opération qui donne simplement l'être pensé et préserve simplement l'exercice de la pensée d'être une chimère dénuée d'être, en conférant à l'acte de penser sa légitimité, de sorte que la chose pensée est, c'est-à-dire a une valeur légitime. Non, l'être de la vérité est son redoublement en toi, en moi, en lui, de sorte que ta vie, la mienne, la sienne, dans l'effort où elle s'en approche, exprime la vérité, de sorte que ta vie, la mienne, la sienne, dans l'effort où elle

¹⁵³ Cité dans *ibid.*, p. 249.

¹⁵⁴ Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, trad. franç. par J.-P. Osier, Éd. François Maspéro (coll. « Fondations »), 1982 ; cité dans Karl MARX, Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, trad. franç. de H. Auger et al., Paris, Éditions sociales (coll. « Essentiel »), 1982, p. 205.

¹⁵⁵ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, XI, p. 259.

s'en approche, est l'être de la vérité, comme la vérité fut en Christ une *vie*, car il fut la vérité¹⁵⁶.

Ainsi, si Jésus-Christ fut la vérité, c'est moins parce qu'il dit qu'il le fut (« Je suis le chemin, la vérité et la vie... ») que parce qu'il fut ce qu'il dit, c'est-à-dire qu'il fit coïncider le sens (éternel) de la création avec son existence (temporelle), en aimant autrui comme lui-même. Mais cette coïncidence entre l'éternel et le temporel aperçue en Jésus-Christ peut-elle être réalisée dans l'homme ? Toute la question est là, puisque la vérité doit concerner l'existence, c'est-à-dire non pas l'existence en général, mais *ton* existence, *mon* existence, *son* existence...

Pour répondre à la dernière question, il convient d'abord de préciser de façon plus nette le rapport entre l'homme et le Christ. Kierkegaard estime que le Christ n'est pas seulement celui en qui peut se vérifier le redoublement du sens dans l'existence par l'amour, mais qu'il est aussi celui qui me dit *comment* je dois être pour faire advenir la vérité ou, si l'on veut, la félicité éternelle. On a vu que, d'après les propos de Jésus rapportés par l'*Évangile selon saint Luc*, l'homme qui aime son prochain connaîtra la vie éternelle. Voilà une assertion qui ne peut certainement pas être prouvée, mais seulement crue. Mais une croyance qui n'engagerait pas l'action ne pourrait être appelée « croyance » ; elle s'assimilerait plutôt à une sorte d'admiration qui exclurait du christianisme tous ceux qui en feraient étalage : « Seul l'« imitateur » est le vrai chrétien. L'attitude de l'« admirateur » devant le christianisme est proprement celle d'un païen [...]»¹⁵⁷. » Un individu qui croit la Parole du Christ devra donc lui obéir parce qu'il reconnaîtra en elle l'autorité de celui qui exprima l'éternel dans le temps. Notons que cette obéissance, bien qu'elle soit irrationnelle, n'est pas complètement « aveugle » : il ne s'agit pas ici d'obéir pour obéir. Kierkegaard montre que l'obéissance au Christ tire sa force d'un *choix* conscient qui implique nécessairement un *risque*. Toute personne qui veut se rapporter à son avenir choisit en effet de prendre un certain risque, parce qu'on ne peut jamais, dès lors qu'il s'agit du futur, déterminer avec certitude ce qu'il nous réserve : « Un rapport dans le présent avec l'avenir est *eo ipso* celui de l'incertitude et il est par suite et fort justement celui de l'attente¹⁵⁸. » De surcroît, celui qui se rapporte à sa félicité éternelle en se rapportant au Christ prend un risque total, parce qu'il fait le pari qu'il peut apprendre d'un individu singulier comment se rapporter à l'éternel dans le temps :

¹⁵⁶ *L'École du christianisme*, OC, XVII, pp. 181-182.

¹⁵⁷ *Ibid.*, OC, XVII, pp. 224-225.

¹⁵⁸ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, XI, p. 117.

Risquer est toujours une folie, mais tout risquer pour une félicité éternelle que l'on espère, c'est de la folie complète. [Mais] si je dois vraiment risquer et vraiment rechercher en action le bien suprême, l'incertitude doit intervenir et je dois pour ainsi dire avoir du champ pour me mouvoir. Car la plus large place que je puisse avoir pour cela [...], c'est le savoir incertain à l'égard d'une félicité éternelle dont le choix, au sens fini, est folie [...]¹⁵⁹.

3. *L'amour au principe de l'éthique*

Redoubler l'amour, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Et surtout : qu'est-ce que cela implique ? Kierkegaard considère que l'amour est la seule puissance qui est en mesure de relier l'éternel et le temporel : « Qu'est-ce, en effet, qui relie le temps et l'éternité sinon l'amour qui précède ainsi toutes choses et demeure quand toutes sont passées ? Mais reliant en leur hétérogénéité le temps et l'éternité, il peut sembler un fardeau à la sagesse ici-bas dans le temps ; et les êtres charnels que nous sommes peuvent ressentir un immense soulagement à rejeter ce lien qui nous rattache à l'éternité¹⁶⁰. » Dans sa production esthétique, il montre déjà que tout amour (*Eros*) contient une part d'éternité, parce que lorsqu'il est vécu par les amants, ces derniers sont amenés à penser que l'amour durera éternellement : « Bien qu'essentiellement fondé sur le sensible, cet amour a néanmoins de la noblesse par la conscience de l'éternité qu'il implique ; car ce qui distingue tout amour de la volupté, c'est son empreinte de l'éternité. Les amants sont profondément convaincus qu'ils forment entre eux un tout à jamais à l'abri du changement¹⁶¹. » Dans sa production religieuse, cependant, Kierkegaard avertit que l'amour humain ne donne qu'un semblant d'éternité. C'est que, comme on a pu le lire dans la citation précédente, cet amour se fonde sur le sensible, ce qui le rend susceptible de changer au cours du temps :

Ainsi, cet amour immédiat comporte bien l'éternel, au sens d'une illusion magnifique ; mais, faute d'être sciemment fondé sur l'éternel, il est sujet à *changement*. Même s'il ne change pas, il en court le risque, car il s'agit alors d'une heureuse chance à laquelle s'applique le mot sur le bonheur auquel on ne songe pas sans mélancolie et que l'on ne prononce pas sans effroi : « le bonheur *est* quand il *a été* »¹⁶².

¹⁵⁹ *Ibid.*, OC, XI, p. 119.

¹⁶⁰ *Les Œuvres de l'amour*, OC, XIV, p. 6.

¹⁶¹ *L'Alternative*, dans *Œuvres*, p. 391.

¹⁶² *Les Œuvres de l'amour*, OC, XIV, p. 29. Remarquons que Kierkegaard avait déjà averti le lecteur de cette illusion de l'éternité sur laquelle repose l'amour romantique dans *L'Alternative*. Il soutenait alors que seul le mariage était en mesure de « sauver » l'aspect éternel de l'amour. Mais dans sa production religieuse, on remarque que même le mariage se voit être dévalorisé au profit de l'amour du prochain : « Mais celui qui ne considère pas sa femme comme son prochain avant de voir en elle sa femme ne pourra jamais aimer le prochain quand bien même il en aimerait un grand nombre ; en effet, il a en sa femme une exception que, ou bien il aimera toute sa vie avec trop de passion, ou bien, d'abord, avec une ardeur beaucoup trop grande pour se montrer, ensuite, beaucoup trop froid » (*Les Œuvres de l'amour*, OC, XIV, p. 130).

Pour réaliser (Kierkegaard emploie le mot « produire ») le caractère éternel de l'amour, il faut que le sujet s'appuie sur une instance qui le dépasse et qui transfigure la temporalité propre à l'amour. Or, « *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*¹⁶³ ».

La subordination de l'amour au devoir semble impossible à justifier, car on ne peut obliger quelqu'un à aimer autrui. L'amour est avant tout une affaire d'*inclination*, même si une dimension de volonté n'est pas nécessairement exclue de son champ d'opération, comme le souligne Adorno dans les *Minima Moralia* : « Si l'amour doit représenter dans la société la perspective d'une société meilleure, il ne peut le faire comme une simple enclave pacifique, mais par une opposition consciente. Celle-ci exige précisément ce moment de volonté que lui interdisent les bourgeois pour qui l'amour ne sera jamais suffisamment naturel¹⁶⁴. »

Le nerf de l'argumentation de Kierkegaard repose sur le lien paradoxal qu'il établit entre la loi et l'indépendance, qu'il confond avec la liberté : « Seule la loi peut donner la liberté¹⁶⁵. » Cette liberté se vérifie à deux niveaux : au niveau de l'*objet* de l'amour (« Tu dois aimer *le prochain* ») et au niveau du *sujet* du commandement (« Tu dois aimer »). Seul le niveau de l'*objet* m'intéressera ici, pour des raisons de commodité et de temps.

Kierkegaard indique que la subordination de l'amour au devoir affranchit celui-là en lui donnant une indépendance (une liberté) par rapport aux objets susceptibles d'exciter sa prédilection. Il explique que l'amour naturel est foncièrement dépendant, parce qu'il se présente sinon à travers le *besoin d'être aimé*, du moins à travers le *besoin d'aimer* : « Le monde loue parfois la fière indépendance qui prétend n'éprouver aucun besoin d'être aimée, bien qu'elle estime “ avoir besoin d'aimer ”. Quelle fausse indépendance ! Elle ne ressent aucun *besoin* d'être aimée, mais elle a *besoin* de quelqu'un à aimer, donc, de quelqu'un — pour satisfaire son orgueilleux amour-propre¹⁶⁶. » Ce besoin traduirait en fait un désespoir. On sait que le désespoir est un phénomène qui est directement relié à la disjonction entre l'éternel et le temporel. Un sujet désespéré est un sujet qui tente d'assouvir sa soif d'éternel (ou d'infini) en « consommant » des objets finis (c'est-à-dire soumis au temps). Inversement, un

¹⁶³ *Ibid.*, OC, XIV, p. 27. C'est Kierkegaard qui souligne.

¹⁶⁴ MM, § 110, pp. 184-185.

¹⁶⁵ *Les Œuvres de l'amour*, OC, XIV, p. 37.

¹⁶⁶ *Ibid.*

sujet qui n'est pas désespéré est un sujet qui s'en tient à l'éternel. Et c'est par l'amour que le sujet peut le mieux s'en tenir à l'éternel. Non pas par l'amour humain ou naturel, puisque cet amour dépend d'objets finis, mais par un amour pratique suscité par l'amour surnaturel de Dieu en nous. Que faut-il entendre par « amour surnaturel » ? En un mot, contrairement à l'amour naturel, l'amour surnaturel ne repose pas sur la dynamique du besoin ; il est lié à une volonté pure de se donner, voire de se sacrifier pour l'autre. Cette identité entre l'amour et le sacrifice (ou le don en tant que renoncement) est fondamentale :

Par amour, [...] Dieu entend l'amour fait de sacrifice au sens divin ou l'on renonce à tout pour faire place à Dieu, même si le sacrifice, déjà lourd en lui-même, le devient encore du fait que personne ne le comprend, comme le veut d'ailleurs l'idée du sacrifice véritable ; car le sacrifice compris des hommes trouve en leur approbation sa récompense et il perd ainsi le caractère de sacrifice véritable, lequel doit inconditionnellement rester sans contrepartie¹⁶⁷.

L'amour apparaît donc lorsque je donne à l'autre sans garantie de retour (don de soi), et non, comme on pourrait s'y attendre, lorsque je reconnais l'autre et que l'autre me reconnaît (réciprocité). Mais qui est cet « autre » à qui je dois tout sacrifier ? Répondre à cette question équivaut à aborder le concept de prochain, l'*objet* propre du devoir d'amour.

Bien que le concept de prochain fasse l'objet de quelques définitions au sein des *Œuvres de l'amour*, je n'en retiendrai qu'une seule que j'estime particulièrement éclairante :

De façon exactement aussi égoïste que l'amour de soi se referme sur ce « soi » unique et justifie ainsi son nom, la prédilection passionnée de l'amour humain et de l'amitié se referment sur cet unique être aimé, cet unique ami. Aussi, et le fait est significatif, appelle-t-on ces derniers l'*alter ego*, l'autre moi, l'autre je — car le prochain est l'autre tu ou, très exactement, le tiers caractéristique de l'égalité humaine. L'autre moi, l'autre je : où réside alors l'amour égoïste de soi ? Dans le je, dans le moi. Vraiment, il n'est pas besoin d'être grand psychologue pour faire sur l'amour humain et l'amitié des découvertes scabreuses pour les autres et humiliantes pour soi-même¹⁶⁸.

Ainsi donc, tandis que l'objet de l'amour naturel et de l'amitié n'est qu'un reflet de la subjectivité (« l'autre moi, l'autre je »), l'objet de l'amour surnaturel, le prochain, désigne « le tiers caractéristique de l'égalité humaine ». Que faut-il entendre par « tiers » ? L'amour n'implique-t-il pas deux protagonistes, et non trois, comme le laisse supposer le terme de « tiers » ?

¹⁶⁷ *Ibid.*, OC, XIV, p. 110.

¹⁶⁸ *Ibid.*, OC, XIV, p. 27. Je souligne.

À l'intérieur du *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, et plus particulièrement dans l'appendice intitulé « L'individu. Deux "notes" concernant mon œuvre d'écrivain », Kierkegaard développe sa conception de l'égalité humaine en faisant justement référence au concept de « tiers ». Il note que la sphère religieuse et la sphère politique se distinguent principalement par leur acception divergente de l'égalité humaine¹⁶⁹. En politique¹⁷⁰, l'égalité est un concept qui est lié à des déterminations temporelles. En effet, ce que veut l'égalitarisme politique, c'est que chacun de nous soient égaux sur une base temporelle ou « mondaine », pour employer le terme propre de Kierkegaard. Mais ce programme se révèle *a priori* irréalisable, car la mondanité est, comme Platon l'a montré, le royaume par excellence de la diversité et de la multiplicité : « Car la différence ne manque pas dans le monde ; elle est partout dans la temporalité qui est précisément le divers, le multiple¹⁷¹. » L'égalité politique est donc un concept fallacieux en ce qu'il prétend égal ce qui est essentiellement divers ou multiple. La catégorie *religieuse* d'égalité se différencie de l'égalité politique au sens où l'égalité humaine s'y vérifie en ce que chacun de nous est porteur de l'esprit. C'est dire que l'égalité n'a pas trait à la mondanité, par essence temporelle, mais uniquement à la subjectivité en tant qu'elle est tendue vers l'éternel. En effet, ce qui fait de nous des Individus (*den Enkelte*) égaux, ce ne sont pas les conditions empiriques qui nous déterminent, mais notre relation — à la fois unique et universelle — à l'éternel, ou, dit autrement, notre rapport — potentiel ou actuel — à Dieu.

Cette théorie a des répercussions considérables sur la doctrine kierkegaardienne de l'amour. La plus importante est qu'elle fait de l'amour du prochain *une affaire de conscience*, pour reprendre le titre de l'un des sermons des *Œuvres de l'amour*¹⁷². En effet, si je veux me rapporter à mon prochain, je ne dois pas considérer les caractéristiques qui le spécifient en tant qu'individu, mais l'aimer comme quelqu'un qui se rapporte à Dieu en son intériorité cachée. Autrement formulé, il me faut aimer dans l'homme, par un travail subjectif, l'universelle condition (le rapport à l'éternel qui est le *tiers*) plutôt que la différence intra-spécifique : « Chacun de nous est homme, puis ce qu'il est en particulier ; mais le fait d'être homme est primordial. Nul ne peut se méprendre sur sa différence au point d'oublier par

¹⁶⁹ Voir *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, OC, XVI, pp. 79 et suivantes.

¹⁷⁰ Il convient de préciser que Kierkegaard, bien qu'il traite de la « politique » en général, a surtout en tête la politique telle qu'elle s'exerçait dans le Danemark de la dernière moitié du XIX^e siècle. Celui-ci, à l'instar d'autres pays européens, connaissait alors une poussée démocratique et anti-autoritaire sans précédent. Sur le rapport de Kierkegaard à l'histoire politique danoise et européenne, on consultera notamment Bruce H. KIRMMSE, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indianapolis, Indiana University Press, 1990.

¹⁷¹ *Les Œuvres de l'amour*, OC, XIV, p. 75.

¹⁷² Voir « L'amour est affaire de conscience », dans *Les Œuvres de l'amour*, OC, XIV, pp. 124-140.

lâcheté ou par orgueil qu'il est homme ; nul n'est par sa différence personnelle excepté d'être homme ; chacun est homme, puis ce qu'il est spécialement¹⁷³. » Le danger d'une pareille conception saute aux yeux : si j'aime le prochain en en faisant une affaire de conscience, en aimant l'universel dans le singulier, cela ne revient-il pas à aimer une abstraction ? Or, et on en conviendra d'emblée, on ne peut aimer une abstraction ! Je rappelle que Freud, dans *Malaise dans la culture*, critiquait vertement l'amour universel tel qu'il est envisagé par le christianisme lorsqu'il affirmait que celui qui n'aime pas un individu particulier, mais aime tous les hommes, ne rend justement pas justice aux hommes : « Un amour qui ne choisit pas [me] semble perdre une partie de sa valeur propre du fait qu'il est injuste envers l'objet. Et qui plus est : les hommes ne sont pas tous dignes d'être aimés¹⁷⁴. » Comment répondre à cette critique ? Kierkegaard croit trouver une solution en expliquant qu'il n'y a nul particulier sans universel, que la particularité requiert précisément un rapport à l'universalité, à un principe transcendant qui à la fois relie et distingue les hommes. Ce rapport à l'universalité ne veut pourtant pas dire que l'individuation du sujet s'effectue à partir de déterminants sociaux qui le précèdent et le constituent de part en part, comme le soutiendra la sociologie moderne, d'accord avec Hegel, mais plutôt que l'on accède à son ipséité en reconnaissant que ce qui la fonde n'a aucune commune mesure avec les catégories humaines ordinaires. Ainsi, pour Kierkegaard, ce n'est ni le langage, ni la tradition, ni même la société qui est au cœur de l'intériorité, mais l'amour universel d'un Dieu personnel qui ne demande qu'à ce qu'on distribue à notre tour le don dont on a hérité lorsque l'on a été créé. On voit par là l'écart qui se creuse entre la sphère religieuse et la sphère éthique. Dans la sphère éthique, rappelons-le, il s'agit pour le sujet de s'individualiser en s'appropriant les normes sociales incarnées par la loi et les institutions. Dans la sphère religieuse, par contraste, il s'agit de s'individualiser en s'universalisant, ce qui ne peut se faire qu'en s'ouvrant à l'altérité *en soi* et *hors de soi*.

L'altérité *en soi* et *hors de soi* ? Qu'est-ce à dire ? Reprenons le questionnement kierkegaardien depuis le début. La grande affaire de Kierkegaard a été de déterminer ce qu'est un sujet. On a pu constater qu'il entrevoyait le sujet comme quelqu'un qui réalise ses potentialités, qui comble la disjonction ou l'écart entre des éléments disjoints. Le sujet, bien que transi par la temporalité, aspire intérieurement à l'éternité. Mais l'éternité est synonyme d'immutabilité, de pérennité, ou encore de perfection, de félicité. Kierkegaard a démontré que

¹⁷³ *Ibid.*, OC, XIV, p. 130.

¹⁷⁴ Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, trad. franç. par P. Cotet *et al.*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Quadrige »), (1995) 2000, p. 45.

la félicité ne pouvait être atteinte par un travail sur soi, que le bonheur ne pouvait être le fruit d'un processus d'appropriation des objets finis supposés venir la combler. Au désir infini de l'infini (du bonheur) doit correspondre l'infini, sinon, c'est le désespoir.

La difficulté est donc de conjoindre deux dimensions fondamentales de notre existence qui sont pourtant complètement hétérogènes : le temps, synonyme de désespoir (le désespoir étant en effet le temps *vécu* par le sujet), et l'éternité, synonyme de félicité (celle-ci étant *a contrario* le temps *vaincu* par le sujet). La seule façon d'opérer une pareille conjonction est de manifester l'éternel en nous en se rapportant à l'éternel à l'extérieur de nous (Dieu). Mais le risque est considérable de se rapporter à l'éternel à l'extérieur de nous, car il n'y a rien qui nous indique positivement la présence de cet éternel, sinon une révélation à laquelle nous sommes obligés de croire. Mais c'est justement la croyance qui, seule, peut nous aider à se rapporter à l'éternel à l'extérieur de nous, en faisant en sorte que nous voyions en chaque être humain un porteur de l'éternel :

Mais tout espérer *dans l'amour*, c'est le fait de l'esprit charitable à l'égard des autres : il nourrit à leur endroit l'espérance et garde constamment ouverte la possibilité en montrant une infinie prédilection pour le bien qu'elle comporte. En son amour, il espère donc qu'à tout moment est donnée la possibilité du bien [= de l'éternel] en autrui, que cette possibilité se traduise par un progrès toujours plus magnifique dans le bien où l'on va de perfection en perfection, ou par le relèvement d'une chute, le salut de la perte, et ainsi de suite¹⁷⁵.

Le problème reste pourtant de concevoir l'amour comme un devoir. Cela devient possible si l'on postule que l'amour qu'il s'agit de manifester trouve sa racine non dans la sensibilité, mais dans la *volonté*. Un détour par Kant est alors nécessaire, même si le philosophe allemand n'est jamais mentionné de façon explicite dans les *Œuvres de l'amour*. Kant a traité du devoir d'amour dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* :

Ainsi, faut-il comprendre également, sans nul doute, les passages des Écritures dans lesquels il est ordonné d'aimer son prochain, y compris lorsqu'il s'agit d'aimer son ennemi. Car l'amour, en tant qu'inclination, ne peut se commander, alors que faire le bien par devoir, tandis qu'absolument aucune inclination n'y pousse et qu'une aversion naturelle et irrépressible vient même s'y opposer, cela correspond à un amour *pratique* et non pas *pathologique* qui est inscrit dans la volonté et non pas sur la pente de notre être sensible, dans des principes de l'action et non pas dans une sympathie qui nous fait fondre : or, seul cet amour peut être commandé¹⁷⁶.

¹⁷⁵ *Les Œuvres de l'amour*, OC, XIV, p. 234.

¹⁷⁶ Emmanuel KANT, *Métaphysique des mœurs I. Fondation. Introduction*, trad. franç. par A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 68.

À l'encontre de Kant, Kierkegaard ne fonde pas la moralité de l'amour sur une loi intérieure au sujet (l'impératif catégorique qui met en mouvement la volonté), mais sur la transcendance d'un commandement qui est le signe en même temps que le sceau de l'immutabilité de la loi. Avec Kant, il indique néanmoins qu'il y a bel et bien une loi qui oblige le sujet à favoriser son bonheur — non par inclination, mais par devoir. L'éthique (la morale) est ainsi transfigurée par la religion, parce que le devoir, tout en conservant sa fonction déontologique, a pour finalité dernière d'imprimer à l'existence le caractère de l'immutabilité et, par là, de la plénitude : « Le problème, formulé en des termes formels (le devoir), est pourtant examiné par rapport à l'existence de l'individu et en fonction d'éléments existentiels (en fin de compte le bonheur). Ainsi le rapport à une règle inconditionnée n'a-t-il de signification qu'en vue de ce que le devoir rend possible pour l'existence, à savoir la plénitude de soi¹⁷⁷. »

¹⁷⁷ André CLAIR, « Une éthique de l'amour... », *art. cit.*, pp. 234-235.

TRANSITION

Le moment semble opportun de tirer le bilan du parcours accompli jusqu'à maintenant. Sans formuler quelque conclusion hâtive sur un versant ou un autre de la pensée de Kierkegaard, j'aimerais dégager une série de questions qui me permettront d'aborder avec plus d'acuité la critique adornienne de la théorie kierkegaardienne du sujet. J'estime que trois axes de questionnement doivent être explorés plus spécialement.

1. *Sujet et objet*

D'abord, il faudrait s'interroger sur *la relation du sujet et de l'objet* chez Kierkegaard. On a pu remarquer la place centrale ménagée au sujet dans sa théorie. Et pourtant, on a pu constater du même coup à quel point cette place était ambiguë. La thèse de Kierkegaard est en effet qu'il n'y a pas de subjectivité sans objectivité, que le sujet est sans force s'il croit pouvoir fonder son existence sur ses seules ressources. Le problème, ici, n'est pas que Kierkegaard cheville le sujet à l'objet, mais qu'il conçoive l'objet d'une façon abstraite. Certes, Kierkegaard se défend bien de *concevoir* l'objet ; il croit au contraire qu'il est possible de s'y rapporter sans faire usage de son entendement, d'abord par la foi et ensuite par l'amour. Mais, dans les faits, il utilise le concept problématique de *transcendance* pour marquer l'absolue différence entre le sujet et l'objet. Mais, comme l'a bien vu Paul Ricœur, à la suite de Hegel, celui qui parle de la transcendance « [...] pense une totalité qui embrasse la relation entre l'Autre et moi-même ; en ce sens, l'idée de transcendance se supprime elle-même¹⁷⁸ ». La question qui doit nous occuper est celle-ci : pourquoi la relation du sujet et de l'objet devrait-elle être pensée en termes de transcendance si cette catégorie se supprime elle-même ? N'y a-t-il pas un moyen de penser la *différence* entre le sujet et l'objet sans utiliser le concept passe-partout de transcendance ?

2. *Philosophie et religion*

Un deuxième axe de réflexion me sera fourni par le problème du *rapport entre philosophie pratique et religion*. Si l'on admet que la philosophie pratique vise le bien et fait

¹⁷⁸ Paul RICŒUR, « Philosopher après Kierkegaard », dans *Lectures 2...*, *op. cit.*, p. 43.

appel à des principes rationnels alors que la religion vise la félicité et repose sur un ou des principes irrationnel(s) comme la foi et l'amour, on voit bien en quoi la philosophie et la religion diffèrent. Il y a pourtant une identité de fond entre les deux démarches, identité qui s'expliquerait peut-être par les origines religieuses de la philosophie. Il n'est pas question de développer ici un thème qui pourrait constituer à lui seul la totalité d'une thèse de doctorat. Qu'on me permette tout de même d'évoquer les idées maîtresses de Marcel Gauchet sur ce que Karl Jaspers a dénommé « l'âge axial » de l'histoire universelle¹⁷⁹.

Comme le rappelle Gauchet dans son livre, Jaspers avait remarqué qu'à une époque assez précise de l'histoire (entre 800 et 200 avant Jésus-Christ), un « déferlement » spirituel s'abattit sur le monde. En effet, on vit naître la plupart des grands courants spirituels qui influencèrent l'humanité pour les siècles à venir : zoroastrisme, hindouisme, taoïsme, *etc.* Gauchet montre que cet « âge axial », qui s'expliquerait en partie par des facteurs d'ordre socio-politique, fut accompagné d'un renversement profond au niveau de la représentation qu'avaient les hommes du monde et d'eux-mêmes. Ce renversement correspond *grosso modo* au passage d'une représentation *mythique* à une représentation *spéculative* (religieuse et / ou philosophique) de l'existence.

Dans la représentation mythique, tout se tient ensemble. Il n'y a pas de séparation entre le monde tel qu'il se présente phénoménalement et le monde tel qu'il est en soi. Dans la représentation spéculative de la vie, en revanche, une scission se fait jour entre ce monde-ci et l'au-delà, entre l'immanence du monde et la transcendance d'un principe — personnel ou impersonnel — qui en explique la logique interne. Gauchet parle à ce sujet d'un *dualisme ontologique*¹⁸⁰. C'est sur le sol de ce dualisme qu'auraient émergé les religions du salut et certaines philosophies pratiques telles que le socratisme. Toutes avaient en commun de concevoir le monde en fonction de principes outrepassant l'expérience sensible ou, du moins, toutes jugeaient le monde selon un autre ordre de réalité, en disant, par exemple : « le monde n'est pas comme il devrait être ; il doit donc être transformé ». Ou encore : « l'homme n'est pas comme il devrait être ; il doit donc être changé ».

¹⁷⁹ Dans Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), (1985) 2003, pp. 42-46.

¹⁸⁰ Voir *ibid.*, p. 45.

On dira peut-être que je simplifie à l'extrême l'histoire de la philosophie et de la religion. Comme le soutient Habermas dans *Profils philosophiques et politiques*, la philosophie et la religion ont souvent prétendu être investies de fonctions fort différentes dans le passé : « Depuis la basse antiquité, la pensée philosophique s'est vue contrainte de définir son rapport à la vérité salvatrice de la religion judéo-chrétienne de rédemption. Les solutions théoriques sont variées et vont d'une critique fondamentale de la tradition biblique aux grandes tentatives pour identifier la connaissance philosophique à la révélation [...] en passant par des déclarations d'indifférence ou d'incompatibilité¹⁸¹. » Il ne s'agit pas ici de gommer les détails de l'histoire, mais de montrer qu'il y a, qu'on le veuille ou non, une identité de structure qui gouverne tacitement l'entreprise de la philosophie pratique et celle de la religion, et que cette identité peut être aperçue à même le dualisme ontologique qui les sous-tend.

On a vu que, dans la pensée kierkegaardienne, il ne revient pas à l'éthique de proposer des méthodes pour parvenir au salut. Si l'éthique est conservée malgré tout, c'est que la religion (chrétienne) lui prescrit sa visée. Mais il est permis de se demander si cette position est vraiment tenable. Admettons avec Kierkegaard que le désir le plus cher à la subjectivité soit celui de la félicité ou de la plénitude. Pourquoi devrions-nous affirmer, du coup, que la religion est la seule instance qui soit en mesure de répondre à cet intérêt ? Se pourrait-il qu'une philosophie pratique tienne compte du désir de plénitude du sujet sans pour autant faire référence à la transcendance d'un principe divin ? Se pourrait-il que l'organisation matérielle de la société ait un rôle à jouer dans la détermination et l'accomplissement de ce désir ?

3. Rôle de l'imagination

Le troisième et dernier axe de réflexion est intimement lié aux questions qui précèdent. Il porte sur le *problème de la représentation de la plénitude* et, en corollaire, sur le *rôle de l'imagination*. Chez Kierkegaard, on le sait, l'imagination a un statut problématique. D'un côté, elle est la faculté *instar omnium*. En accord avec Fichte, Kierkegaard reconnaît que c'est l'imagination qui permet à l'homme de déterminer son existence (*Tilværelse*) particulière. Mais d'un autre côté, il lui impose de sévères limites, en ce sens où il juge que l'imagination

¹⁸¹ Jürgen HABERMAS, *Profils philosophiques et politiques*, trad. franç. par F. Dastur et al., Paris, Gallimard (coll. « Tel »), (1974) 1987, p. 37.

est incapable de représenter correctement la plénitude. Dès lors qu'elle tente de le faire, l'imagination dégénère en simple chimère. C'est pourquoi, à la représentation imaginative de l'absolu, le dernier Kierkegaard oppose l'*imitation* du Christ : « Seul l'« imitateur » est le vrai chrétien. L'« admirateur » adopte à proprement parler devant le christianisme une attitude païenne et c'est pourquoi aussi l'admiration a fait surgir dans le christianisme un nouveau paganisme : l'art chrétien¹⁸². » Malgré l'anathème jeté sur l'art chrétien, on peut se demander si Kierkegaard réussit véritablement à se départir de toute idée de représentation de l'absolu, notamment lorsqu'il parle du Christ comme d'un Modèle.

Quoi qu'il en soit, la théorie selon laquelle la foi pourrait remplacer l'imagination en ce qu'elle ménagerait un accès « immédiat » à l'absolu me paraît tout à fait trompeuse. L'idée kierkegaardienne de la *contemporanéité* entre l'homme et le Christ méjuge de l'importance de la présentation du récit du Christ par la médiation de la tradition et donc de l'histoire. De plus, elle passe sous silence le fait que, pour s'approprier ce récit, le croyant a besoin de se l'imaginer au moins de façon minimale. En effet, s'il est vrai que « nos images sont parlées avant d'être vues », selon une expression de Ricœur citée par Jean-Louis Vieillard-Baron¹⁸³, elles gagnent à être vues pour être intériorisées. Dans son article « Vérité et politique », Hannah Arendt montre que la vérité des grands principes éthiques n'a jamais pu être inculquée grâce à la persuasion dont procède la rhétorique, mais qu'elle l'a toujours été par le recours à l'*exemple*, c'est-à-dire à une incarnation *visible* de la vérité dans la réalité : « C'est la seule chance pour un principe éthique d'être avéré et validé. Ainsi, pour avérer, par exemple, la notion de courage, nous pouvons rappeler Achille, et pour avérer la notion de bonté nous sommes enclins à penser à Jésus de Nazareth ou à saint François [...]»¹⁸⁴. » Mais la visibilité de la vérité ne constitue-t-elle pas précisément le projet le plus essentiel de l'esthétique ou de l'art ? À moins que ce projet soit une illusion ?

¹⁸² *L'École du christianisme*, OC, XVII, p. 225.

¹⁸³ Voir « Phénoménologie herméneutique et imagination chez Paul Ricœur et Henry Corbin », dans Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Francis KAPLAN (éd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Éd. du Cerf, 1989, p. 306.

¹⁸⁴ Hannah ARENDT, « Vérité et politique », dans *La crise de la culture*, trad. franç. par P. Lévy et al., Paris, Gallimard (coll. « Folio / Essais »), (1972) 1989, pp. 315-316.

SECONDE PARTIE

CHAPITRE 1 : LES PREMIERS ÉCRITS D'ADORNO

Une étude portant sur la relation critique d'Adorno à Kierkegaard doit se pencher prioritairement sur les premiers écrits d'Adorno, parmi lesquels on retrouve « L'actualité de la philosophie » et « L'idée d'histoire-nature »¹⁸⁵. Cela n'est pas seulement justifié par le fait que ces textes soient antérieurs (ou contemporains) à la thèse d'habilitation *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, mais surtout parce qu'il est possible d'y apercevoir la genèse des concepts qui permettront à Adorno de développer ses principales idées philosophiques. Le but du présent chapitre n'est pas d'offrir une vue d'ensemble de ces écrits, mais de ressaisir les éléments nécessaires à l'intelligibilité de la critique des philosophèmes kierkegaardiens qui occupe la thèse d'Adorno. Parmi ces éléments, il me semble important de retenir : (1) le rôle attribué par Adorno à la philosophie contemporaine, (2) la théorie de l'histoire-nature et enfin (3) la pertinence de se pencher sur Kierkegaard aujourd'hui.

1. Le rôle de la philosophie aujourd'hui : la tâche de l'interprétation

« Quel est le rôle de la philosophie aujourd'hui ? », telle est la question lancée par Adorno dans « L'actualité de la philosophie », sa leçon inaugurale prononcée à la Faculté de philosophie de l'Université de Francfort, le 7 mars 1931. Il faut se demander pourquoi Adorno pose la question de l'actualité de la philosophie au tournant des années 1930. On pourrait croire, en première approche, que c'est en raison de la crise économique qui, secouant l'Allemagne comme le reste du monde, fait voir la philosophie comme une entreprise dérisoire au regard des problèmes qui grèvent la société d'alors. Bien que cette hypothèse soit tout à fait soutenable sociologiquement et rétrospectivement parlant, Adorno ne fait aucune mention explicite du contexte économique pour expliquer l'urgence de s'interroger sur l'actualité de la philosophie. Il mobilise plutôt deux arguments d'ordre essentiellement philosophique. Le premier concerne le rapport entretenu par la philosophie avec l'idéalisme allemand et son « instrument » privilégié : la *ratio* autonome. Le second, les problèmes « identitaires » de la philosophie qui sont occasionnés, entre autres facteurs, par la

¹⁸⁵ On peut consulter la version originale allemande de ces textes dans Theodor W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, t. I, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1973. Il existe une traduction anglaise de « L'actualité de la philosophie », à laquelle j'ai déjà fait référence, ainsi que de « L'idée d'histoire-nature » (voir « The Idea of Natural History », trad. anglaise par B. Hullot Kentor, *Telos*, n° 60, 1984, pp. 111-124). On trouvera une traduction française partielle de « L'idée d'histoire-nature » (trad. franç. par Ph. Despoix) dans *L'homme et la société*, n° 75-76, janvier-juin, 1985, pp. 107-116.

montée des sciences physico-mathématiques et du positivisme logique au début du XX^e siècle¹⁸⁶.

Résumons d'entrée de jeu l'argument développé dans « L'actualité de la philosophie » : *la philosophie a pour mandat d'interpréter les fragments de la société moderne*. Dans cette phrase, il y a au moins deux concepts qui font problème : celui de « fragment » et celui d'« interprétation ». Pour les comprendre, il convient d'examiner le contexte théorique dans lequel ils sont énoncés.

Adorno oppose, dans un premier temps, la philosophie contemporaine et la philosophie moderne (dans son versant idéaliste) au regard de leur tâche respective. Il rappelle que la philosophie idéaliste (de Kant à Hegel en passant par Fichte et Schelling) s'est principalement définie comme une entreprise de compréhension de la *totalité* du réel. En effet, ce que croyait l'idéalisme, si on le réduit à l'essentiel, est qu'il est possible de développer le concept de la réalité en s'en remettant à la puissance de la raison autonome. Le postulat qui sous-tend cette position est livré par Hegel lorsqu'il affirme que « le rationnel est réel, et le réel, rationnel ». On peut, certes, interpréter de façon différente cette proposition, mais je ne crois pas me tromper en affirmant que ce que Hegel voulait fondamentalement signifier est que la réalité a un sens (elle est rationnelle, c'est-à-dire qu'elle a une raison d'être) et que ce sens est intelligible, qu'il peut être appréhendé par la raison.

Dès le seuil de « L'actualité... », Adorno avertit que celui qui choisit aujourd'hui d'embrasser la profession de philosophe doit abandonner à jamais la thèse de l'idéalisme, qu'il considère être une illusion. Adorno ne convoque pas, pour étayer son point de vue, quelque argument pascalien sur la vanité ou l'impuissance de la raison humaine. Ce pourquoi il rejette l'idéalisme tient surtout au fait que celui-ci, en présupposant que la raison est adéquate à la réalité comme totalité de ce qui est, ne fait qu'« éterniser les conditions présentes¹⁸⁷ ». Deux idées, au moins, sont sous-entendues ici. La première est que les conditions présentes ne doivent pas être avalisées par la philosophie, mais, au contraire, démasquées et surtout critiquées. Malheureusement pour nous, Adorno ne s'attarde pas, dans « L'actualité... », sur la fonction *critique* de la philosophie, bien qu'il suggère que sa fonction

¹⁸⁶ Ce point est cependant moins important, c'est pourquoi je n'y reviendrai pas dans la suite. Disons qu'Adorno va opposer la philosophie et la science en regard de leur méthode pour atteindre la vérité. La philosophie s'arque sur l'*interprétation* alors que la science a pour méthode la *recherche empirique*.

¹⁸⁷ Theodor W. ADORNO, « The Actuality of Philosophy », *art. cit.*, p. 120.

interprétative peut et doit être conçue en tant que négation déterminée de l'ordre établi¹⁸⁸. Pour avoir un éclairage supplémentaire sur le sujet, il faut se rapporter à son essai de 1962, intitulé « À quoi sert encore la philosophie ? »¹⁸⁹. La seconde idée qui est sous-entendue est qu'il n'y a pas quelque chose comme une « totalité de ce qui est ». Le concept de totalité est une construction de la raison qui, lorsqu'elle est appliquée à la réalité, la fait apparaître comme un ensemble organisé et cohérent qui ne correspond pas à ce qu'elle est véritablement¹⁹⁰. Adorno pressent que le texte sur lequel la philosophie doit travailler, c'est-à-dire la réalité sociale, est incomplet, fragmentaire.

Cette intuition est confirmée par la théorie du fragment que présente Walter Benjamin dans *Origine du drame baroque allemand*¹⁹¹, thèse d'habilitation qui a été refusée à l'Université de Francfort. Dans cet ouvrage d'accès difficile (il aurait été qualifié d'« incompréhensible » par un membre du jury), Benjamin s'emploie à réhabiliter un genre littéraire que la critique esthétique allemande aurait ignoré avant lui : le drame baroque, c'est-à-dire le *Trauerspiel*, qu'on pourrait traduire en français par « jeu » ou « drame sur le triste ». Benjamin poursuit un double objectif lorsqu'il tente de réhabiliter le *Trauerspiel* : d'une part, introduire dans la conceptualité contemporaine la vision de l'histoire qui est sous-tendue par le drame baroque¹⁹² ; d'autre part, découvrir un modèle épistémologique permettant d'accéder à une connaissance renouvelée de la société moderne¹⁹³. Pour atteindre ce double objectif, Benjamin procède à une opposition dialectique entre la tragédie et le *Trauerspiel*.

Ce qui ferait la spécificité de la tragédie, selon Benjamin, c'est qu'elle mettrait en scène l'irruption de l'histoire au sein de la nature, alors que le drame exposerait l'histoire en tant que nature morte. En effet, et contrairement à une opinion courante, la tragédie ne traiterai pas d'abord de crime et de châtiement ; elle révélerai plutôt la possibilité de la

¹⁸⁸ Voir *ibid.*, p. 127.

¹⁸⁹ Voir « À quoi sert encore la philosophie ? », dans MC, p. 17 : « Si tant est que la philosophie est encore nécessaire, ce sera comme par le passé en tant que critique, en tant que résistance à l'hétéronomie envahissante, ne serait-elle qu'une tentative impuissante de la pensée à rester maîtresse d'elle-même, et à dénoncer suivant ses propres critères de fausseté toute nouvelle mythologie, ou acquiescement aveugle et résigné. »

¹⁹⁰ Reste qu'il y a bien un concept de totalité chez Adorno qui est appréhendé de façon purement négative. Voir par exemple les *Minima Moralia*, où Adorno affirme un peu abruptement que « Le tout est le non-vrai » (MM, § 29, p. 52), c'est-à-dire que la totalité sociale ne correspond pas à ce qu'elle devrait être idéalement.

¹⁹¹ Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, trad. franç. par S. Muller, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), (1985) 2000.

¹⁹² Voir Marc SAGNOL, *Tragique et tristesse. Walter Benjamin, archéologue de la modernité*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Passages »), 2003, p. 16.

¹⁹³ C'est ce qu'a bien vu Gérard RAULET, *Walter Benjamin*, Paris, Ellipses (coll. « Philo-philosophes »), 2000, p. 23.

transcendance de l'homme sur le destin (et donc sur la nature) en mettant l'accent sur la transgression, par un individu isolé, d'une règle naturelle et donc immuable. Le *Trauerspiel*, quant à lui, évoquerait le spectacle de l'histoire à travers sa représentation du souverain :

[...] ce qui destine le monarque à être la figure principale du *Trauerspiel*, ce n'est pas son conflit avec Dieu et le destin, ni la présentification d'un antique passé originel, clé de la race actuellement vivante, mais la consécration des vertus des princes, la présentation de leurs vices, l'intelligence de l'activité diplomatique et la pratique de toutes les machinations politiques. Le souverain, premier représentant de l'histoire, n'est pas loin d'en être aussi l'incarnation. La poétique exprime sans cesse, de manière primitive, la participation au déroulement réel de l'histoire du monde [...] ¹⁹⁴.

Le souverain est une figure ambiguë dans le drame baroque. D'un côté, le *Trauerspiel* le présente comme un individu qui peut être amené à exercer un pouvoir dictatorial lorsque la situation l'exige. Qu'il s'agisse de conflit politique ou de catastrophe naturelle, il est en effet investi du pouvoir de proclamer l'état d'exception, c'est-à-dire la suspension momentanée de l'ordre juridictionnel qui prévaut normalement dans un État. De l'autre, le *Trauerspiel* fait voir le souverain comme une personne qui est toujours empêchée d'exercer ce pouvoir extraordinaire : « Car si [le *Trauerspiel*] reconnaît dans le souverain [...] la révélation de l'histoire, en même temps que l'instance qui suspend ses vicissitudes, il reste une chose qui parle en faveur de ce César abîmé dans l'ivresse du pouvoir : c'est qu'il est la victime d'un déséquilibre entre la grandeur infinie dont le souverain est investi par Dieu et la misère de sa condition humaine ¹⁹⁵. » Théoriquement, donc, le souverain peut proclamer l'état d'exception destiné à prévenir la catastrophe. Pratiquement, cependant, il en est empêché, surtout parce qu'il se considère lui-même comme une créature faible qui est impuissante à conjurer le sort de l'histoire.

Comme le soutient Benjamin, cette interprétation « catastrophiste » de la réalité rejoint celle du *mélancolique* sous le regard duquel l'histoire apparaît comme une nature morte, et plus exactement comme un champ de ruines : « La physionomie allégorique de l'histoire-nature, que le *Trauerspiel* met en scène, est vraiment présente comme ruine. Avec elle, l'histoire s'est retirée sur le théâtre de manière sensible. Et dans cette forme, l'histoire n'est pas modelée, figurée comme le processus d'une vie éternelle, mais bien plutôt comme celui d'un déclin inéluctable ¹⁹⁶. » À la suite des travaux de Panofsky et Saxl ¹⁹⁷, Benjamin montre

¹⁹⁴ Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, op. cit., p. 63.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 71.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 191.

que la mélancolie présente un double visage dans le drame baroque. D'une part, la mélancolie est assimilée à la paresse du cœur, c'est-à-dire à l'*acedia*, considérée au Moyen Âge comme un péché capital. Cette paresse du cœur est d'abord illustrée par l'incapacité du souverain à prendre une décision, c'est-à-dire à proclamer l'état d'exception qui empêcherait la catastrophe, puis par sa soumission contemplative aux objets qui parsèment son environnement :

Ce n'est pas la désinvolture des auteurs [baroques] [...] qui fait que dans les moments critiques les flagorneurs abandonnent le souverain ou passent au camp adverse, sans même prendre le temps de réfléchir. Au contraire, leurs actes démontrent un manque de fermeté qui relève en partie d'un machiavélisme conscient, mais aussi d'une soumission totale, désespérée et mélancolique à un ordre considéré comme inexplicable de constellations funestes, qui revêt souvent un caractère concret. Il est vrai, en effet, que la couronne, la pourpre, le sceptre sont en fin de compte des accessoires, dans le sens du drame de la fatalité, et ils sont investis en eux-mêmes d'un *fatum* auquel le [souverain], qui en est l'augure, est le premier à se soumettre. Son infidélité envers l'homme correspond à une fidélité à ces objets, quasiment abîmée dans une soumission contemplative¹⁹⁸.

D'autre part, et c'est là le décisif, la mélancolie permet au souverain de « sauver » les ruines de l'histoire en les transformant en allégories : « Si l'objet devient allégorique sous le regard de la mélancolie, celle-ci lui enlève la vie, il demeure comme un objet mort, mais assuré dans l'éternité, et c'est ainsi qu'il se représente à l'allégoriste, livré à son bon plaisir¹⁹⁹. » La question de savoir ce qu'est une allégorie est cruciale pour notre recherche, car Adorno mènera toute sa critique de Kierkegaard sous le chef de l'allégorie telle qu'entendue par Benjamin²⁰⁰.

En première approche, on peut dire que Benjamin entrevoit l'allégorie à travers une opposition fondamentale au symbole. Le symbole, écrit Benjamin, citant l'esthéticien Friedrich Creuzer, comporte quatre caractéristiques déterminantes : « l'instantanéité, la totalité, l'insondable de [son] origine, la nécessité » ; ce à quoi il ajoute : « la brièveté²⁰¹. » Ces caractéristiques peuvent être ramassées en une courte définition : le symbole représente

¹⁹⁷ Voir, en français, Erwin PANOFSKY, Fritz SAXL et Raymond KLIBANSKY, *Saturne et la mélancolie*, trad. franç. par F. Durand-Bogaert et al., Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des histoires »), 1989.

¹⁹⁸ Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, op. cit., p. 167.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 197.

²⁰⁰ C'est ce qu'affirme, sans trop élaborer sur le sujet cependant, Éliane Escoubas, dans son « Introduction » à la traduction française de KCE : « Ainsi, de même qu'il est au cœur de l'analyse benjaminienne du *Trauerspiel*, le concept d'*allégorie* est au cœur de la lecture adornienne de Kierkegaard — et la transposition s'effectue sans modification : Adorno fait siennes toutes les formulations de Benjamin » (KCE, p. XII).

²⁰¹ Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, op. cit., p. 176.

une chose de manière immédiate, « instantanée ». On peut vérifier la pertinence de cette définition en ouvrant n'importe quel dictionnaire. Par exemple, le *Robert* nous informe que « symbole » vient du grec « *symbolon* » qui veut dire, à l'origine, « objet coupé en deux constituant un signe de reconnaissance quand les porteurs [peuvent] assembler (*sumballein*) les deux morceaux²⁰² ». Si le mot « symbole » évoque un rapport immédiat entre deux choses, et plus exactement entre un signifiant et un signifié, Creuzer affirme que l'allégorie présente quant à elle une progression, ou à tout le moins une séquence temporelle qui fait défaut au symbole : « Là » — dans le symbole — « il y a une totalité instantanée ; ici, une série progressive de moments. C'est pourquoi l'allégorie, à la différence du symbole, comprend le mythe [...], dont l'essence trouve son expression la plus parfaite dans la progression épique²⁰³. » Une allégorie raconte toujours une histoire : cela est vrai de l'allégorie de la caverne de Platon et ça l'est encore de l'allégorie de la Chute qui est narrée dans la *Genèse*. Cela dit, on ne sait toujours pas ce qu'est une allégorie. Est-ce un concept, un mot, un personnage ou une idée ? Le *Robert* explique que l'allégorie est une « *narration* ou description métaphorique dont les éléments sont cohérents [...]»²⁰⁴. Mais ce qui est le plus important, pour Benjamin, c'est que l'allégorie est l'*expression* de quelque chose, et que cette expression a un caractère crypté attribuable à la scission du signifiant et du signifié dont elle procède : « [...] l'avènement de l'allégorie coïncide avec la décomposition de l'unité originelle du langage dans le cercle symbolique de la création. Elle correspond à la scission du signifiant et du signifié, à une chute dans l'arbitraire des signes²⁰⁵. » Comme les rébus, les images-devinettes ou les énigmes auxquels on peut les comparer, les allégories n'offrent pas de signification arrêtée et peuvent donc exprimer des choses différentes selon les époques : « Chaque personnage, chaque objet, chaque combinaison peut en signifier n'importe quelle autre²⁰⁶. » C'est à l'interprète, à l'« allégoriste », dirait Benjamin, qu'il appartient de reconstruire la signification de l'allégorie, de rendre lisible la signification de l'histoire qui y est présentée.

Comme je l'ai laissé entendre précédemment, les découvertes effectuées sur le *Trauerspiel* vont permettre à Benjamin de construire sa propre méthode d'interprétation.

²⁰² *Le Nouveau Petit Robert*, Paris / Montréal, Éd. Dicorobert (pour le Canada), (1993) 1995, p. 2188.

²⁰³ Friedrich CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. I. Theil, 2. völlig umgearb. Ausg.*, Leipzig, Darmstadt, 1819, pp. 70-71 ; cité dans Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, *op. cit.*, p. 177.

²⁰⁴ *Le Nouveau Petit Robert*, *op. cit.*, p. 58. Je souligne.

²⁰⁵ Gérard RAULET, *Walter Benjamin*, *op. cit.*, p. 24.

²⁰⁶ Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, *op. cit.*, p. 187.

Celle-ci est exposée de façon très condensée dans la fameuse « Préface épistémocritique » (*Erkenntniskritische Vorrede*) qui ouvre l'*Origine du drame baroque allemand*²⁰⁷, mais on en retrouve aussi des éléments tout au long de l'œuvre. Deux principes m'apparaissent gouverner la méthode de Benjamin. D'abord, Benjamin adopte pour lui-même ce qu'il appelle la « vision mélancolique » du souverain. Tel le souverain qui se perd dans la contemplation des ruines que laisse l'histoire sur son passage, l'interprète, aux yeux de Benjamin, doit porter son regard sur les traces mortes du passé pour s'en faire l'allégoriste :

L'objet de la critique philosophique, c'est de montrer que la fonction de la forme artistique est précisément celle-ci : faire des contenus réels de l'histoire, qui constituent le fondement de toute œuvre significative, des contenus de vérité de la philosophie. Cette transformation des contenus réels en contenus de vérité fait que le déclin de l'effet produit, dans lequel les charmes anciens parlent de moins en moins au cours des siècles, devient le fondement d'une renaissance, où la beauté éphémère s'effondre complètement et où l'œuvre s'affirme comme ruine²⁰⁸.

Mais sur quelle « ruine », exactement, doit porter le regard de l'allégoriste ? Dans la citation précédente, Benjamin parle à la fois d'œuvre et de forme artistique, sans préciser si l'interprète doit préférer l'œuvre à la forme, ou la forme à l'œuvre. La suite du texte fera cependant apparaître que c'est à l'œuvre que l'on devra s'intéresser en priorité, mais en tant qu'elle est représentative d'une forme artistique (ou philosophique) donnée. Tout l'*Origine du drame baroque allemand* roule d'ailleurs sur ce présupposé, puisque Benjamin cherche à y présenter l'essence d'une forme artistique (ici : le *Trauerspiel*) en s'immergeant pour ainsi dire dans des œuvres singulières choisies pour leur pouvoir d'illustration.

Le second principe méthodologique qui guide le travail de Benjamin découle du premier. Il s'agit de ressaisir l'*histoire* de la forme artistique ou philosophique qui est contenue dans une œuvre en s'attardant aux détails de celle-ci. Benjamin utilise le concept de « micrologie », qui sera repris plus tard par Adorno, pour parler de ce second principe de lecture : « Le rapport entre le travail micrologique et la dimension de l'œuvre globale, plastique ou intellectuelle, dit bien que l'on ne peut saisir le contenu de vérité qu'en se laissant absorber très précisément dans les détails d'un contenu matériel²⁰⁹. »

²⁰⁷ Voir *ibid.*, pp. 23-56.

²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 195-196.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 25.

J'ai employé jusqu'ici le mot « histoire » sans faire les nuances qui s'imposent, car elle a au moins deux significations pour Benjamin. Au premier sens du terme, l'histoire correspond au flux historique qui est perçu dans le drame baroque comme une fatalité, comme un maelström dévastateur. Au second sens, elle concerne particulièrement ce qui est « raconté » par une œuvre, c'est-à-dire par la ruine ou l'allégorie telle qu'elle est aperçue à travers le prisme de la mélancolie. Pour Benjamin, cette histoire ne se réduit pas à des limites étroites qui seraient fixées par une quelconque périodisation extrinsèque du temps. Elle renvoie plutôt à une archi-histoire, à une *origine* qu'il s'agit précisément de décrypter. Voici comment Benjamin définit le concept d'origine : « L'origine, bien qu'étant une catégorie tout à fait historique, n'a pourtant rien à voir avec la genèse des choses. L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né, mais bien ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin. L'origine est un tourbillon dans le fleuve du devenir, et elle entraîne dans son rythme la matière de ce qui est en train d'apparaître²¹⁰. » Benjamin poursuit : « Par conséquent, l'origine n'émerge pas des faits constatés, mais elle touche à leur pré- et post-histoire²¹¹. » Un exemple concret devrait nous aider à y voir un peu plus clair. Prenons l'exemple du phénomène du drame baroque lui-même. Dans son analyse, Benjamin entreprend de montrer que le *Trauerspiel*, s'il est historiquement daté (le drame baroque apparaît entre la fin du XVII^e siècle et le début du XVIII^e), ne peut être correctement compris si l'on borne *a priori* son examen à une période définie du temps. Car les caractéristiques du drame baroque affleurent autant aux époques antérieures à son apparition « historique » (ainsi, le thème du « regard mélancolique », par exemple, est exploité dès le Moyen Âge²¹²) qu'aux époques ultérieures (ainsi, la vision catastrophiste de l'histoire, par exemple, est partagée par ce que le sociologue Danilo Martuccelli appelle, après d'autres, la « modernité viennoise »²¹³). Benjamin va jusqu'à prétendre que l'origine d'une forme artistique ou philosophique n'a aucune limite temporelle, si ce n'est le début du temps lui-même : « Il n'y a pas en principe de limites à cet

²¹⁰ *Ibid.*, p. 43.

²¹¹ *Ibid.*, p. 44.

²¹² Voir par exemple *ibid.*, p. 162.

²¹³ « L'avènement de la modernité trace une frontière, qui se veut nette, entre le passé et le présent. Dans cette optique, dont la modernité viennoise est un modèle paradigmatique, elle “ conserve toujours présent le sentiment très fort d'une perte, d'une décadence [...], d'un monde qui s'effondre et d'un avenir encore flou ” » (Danilo MARTUCCELLI, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard [coll. « Folio / Essais »], 2002, p. 33. L'auteur cite, dans le passage précédent, Jacques LE RIDIER, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris, Presses universitaires de France, [1990] 2000, p. 35).

approfondissement de la perspective historique dans ce genre de recherches, que ce soit dans le passé ou dans l'avenir²¹⁴. »

Ce long détour par *Origine du drame baroque allemand* de Walter Benjamin n'aura pas été superflu, car il va nous permettre de pénétrer plus avant dans la pensée d'Adorno en nous fournissant les outils conceptuels indispensables à la compréhension de sa critique de Kierkegaard. J'ai dit plus haut qu'Adorno concevait le travail philosophique comme une interprétation des fragments de la modernité. Si le concept de fragment ne devrait désormais plus faire problème (Adorno le tire plus ou moins directement de Benjamin et de son idée de ruine), il reste que l'idée d'interprétation demeure équivoque, car elle subit d'importantes modifications par rapport à la conception que s'en faisait Benjamin. La plus remarquable est qu'alors que Benjamin lui alloue une fonction « rédemptrice », la concevant comme une « mortification des œuvres » devant faire apparaître le caractère « éternel » de la vérité qui y est contenue²¹⁵, Adorno lui fait jouer un rôle à la fois négatif et positif²¹⁶. Négatif, en ce que l'interprétation devra montrer en quoi une œuvre représentative d'une forme artistique ou philosophique donnée (comme la pensée kierkegaardienne, par exemple, qui est représentative de tout l'idéalisme) implique un élément mythique ou naturel témoignant d'une certaine « régression ». Positif, en ce qu'il lui faudra attester du même coup que cette œuvre contient un moment transcendant (« historique », dirait Adorno) lui permettant d'échapper à la régression dont elle se révèle porteuse.

2. Théorie de l'histoire-nature

L'idée d'interprétation telle que l'entrevoit Adorno suppose une théorie de l'histoire-nature extrêmement complexe. Cette théorie est exposée pour la première fois dans « L'idée d'histoire-nature ». Elle a pour but principal de « dépasser dialectiquement l'antithèse entre histoire et nature²¹⁷ » ou entre l'esprit et la nature sans retomber pour autant dans une

²¹⁴ Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, *op. cit.*, pp. 45-46. L'idée du « début du temps » fait évidemment référence au théologème judéo-chrétien de la Chute dans le péché en tant que marqueur du début du temps.

²¹⁵ Voir par exemple *ibid.*, p. 241 : « [...] la connaissance du caractère éphémère des choses, et le souci de les rendre éternelles, pour les sauver, est l'un des motifs les plus forts de l'allégorie. »

²¹⁶ Richard Wolin, dans son livre *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption* (Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California Press, 1994, ch. 6 : « The Adorno-Benjamin Dispute », p. 172), insiste beaucoup trop sur le caractère négatif de l'interprétation chez Adorno. Selon l'auteur, Adorno aurait conçu l'interprétation d'une œuvre comme une pure « liquidation » permettant de faire éclater l'élément mythique ou naturel s'y faisant jour.

²¹⁷ Theodor W. ADORNO, « The Idea of Natural History », *art. cit.*, p. 111.

« synthèse » abstraite. Derrière cet objectif se cache la volonté de rompre avec la pensée phénoménologique-existentielle de Heidegger en tant que dernier avatar de l'idéalisme²¹⁸.

Adorno présente deux « preuves » qui lui permettent de rattacher Heidegger à l'idéalisme²¹⁹. Première preuve : Heidegger n'abandonne pas le point de départ idéaliste de la philosophie, c'est-à-dire la *ratio* autonome, en présentant l'histoire comme une unité définissant à la fois l'être en général (la nature) et l'existence humaine (*Dasein*) en particulier. Bien qu'il n'y ait pas vraiment d'idée de « système » dans la pensée heideggerienne, la catégorie subjective d'« historicité » y joue le rôle d'une unité systématisante informant tout l'ordre du réel. Seconde preuve : Heidegger accorde, à l'instar des autres penseurs idéalistes, la préséance à la sphère de la possibilité sur celle de la réalité dans son ontologie, ce qui revient à dire qu'il fait d'une structure catégoriale subjective l'étalon à l'aune duquel doit être ramenée la multiplicité empirique. Au lieu de penser la possibilité et la réalité dans leur opposition dialectique, Heidegger abolit tout simplement l'antithèse qui avait été formulée initialement par Kant dans sa *Critique de la raison pure*²²⁰. Kant avait en effet conçu la connaissance en opposant ses postulats essentiels, soit la possibilité et la réalité. Il définissait la possibilité comme « ce qui s'accorde avec les conditions formelles [= subjectives] de l'expérience », c'est-à-dire avec les instances « aprioriques » de l'intuition (l'espace et le temps) et de l'entendement (les concepts). Il définissait la réalité comme « ce qui s'accorde avec les conditions matérielles [= objectives] de l'expérience », c'est-à-dire avec la sensation. Pour Kant, la connaissance comportait donc deux pôles : un pôle subjectif et un pôle objectif. La synthèse de ces deux moments était conçue comme *nécessité* de l'expérience, expression qui venait qualifier le fait que toute expérience, en science, doit être reproductible et universalisée si elle veut prétendre à la validité.

Dans « L'idée d'histoire-nature », Adorno procède à une redéfinition radicale de l'antithèse kantienne. Là où Kant parlait de *possibilité*, Adorno va parler d'*histoire*. Là où Kant parlait de *réalité*, Adorno va parler de *nature*²²¹. Comme l'a souligné Susan Buck-

²¹⁸ Notons que le philosophe allemand Scheler est aussi visé par Adorno. Mais je ne m'attarderai dans la suite qu'à Heidegger parce qu'il me paraît être une figure beaucoup plus déterminante dans le trajet d'Adorno.

²¹⁹ Voir *ibid.*, pp. 115-116.

²²⁰ Voir Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 255 (= *Critique...*, B 266). Cette problématique est expliquée par Alexis PHILONENKO, *L'œuvre de Kant*, tome 1, Paris, Librairie J. Vrin (coll. « À la recherche de la vérité »), 1996, pp. 225 et suivantes.

²²¹ Voir Theodor W. ADORNO, « The Idea of Natural History », *art. cit.*, p. 111.

Mors²²², Adorno va d'abord dialectiser les deux concepts pour mener à bien son projet, ce qui veut dire qu'il va ressaisir leur aspect à la fois positif et négatif. L'aspect positif de la nature réside dans son caractère concret, individuel et « éphémère » (allemand *Vergängliche*), selon la terminologie benjaminienne utilisée par Adorno (j'y reviens). Son aspect négatif réside dans son caractère mythique. En effet, pour Adorno, la nature s'apparente au mythe en ce qu'elle présente une structure cyclique (le retour des saisons, l'éternel recommencement des jours et des nuits, *etc.*). Il faut bien comprendre que le cycle définit l'essence du mythe, tant du point de vue de la forme que du contenu. Du point de vue de la forme, en effet, le mythe est raconté, dans les sociétés traditionnelles, à certaines périodes de l'année (la venue du printemps, les récoltes, *etc.*) ou à l'occasion d'événements importants dans la vie d'un individu (un anniversaire, un mariage, *etc.*). Du point de vue du contenu, le mythe narre les origines et le destin d'un individu ou d'une collectivité : il a donc pour objet ce qu'on pourrait appeler le « cycle de la vie ». Pour ce qui est de l'aspect positif de l'histoire, il réside dans l'idée de non-identité qu'elle implique. En effet, l'histoire est ou devrait être productrice de nouveauté, de changement par rapport à un certain état des choses. Or, jusqu'à maintenant, fait voir Adorno, l'histoire n'a pas été « assez historique » (c'est-à-dire productrice de nouveauté) pour briser le *statu quo* et ainsi faire échec à la reproduction de la violence et de la domination dont le monde a été le théâtre depuis toujours²²³. C'est ce qui fait dire à Adorno qu'il y a quelque chose de négatif dans l'histoire qui n'appartient certes pas à son concept (en soi, le concept d'histoire est positif), mais à sa réalité empirique.

Si les concepts de nature et d'histoire semblent s'exclure, au premier coup d'œil, Adorno soutient qu'ils s'impliquent mutuellement tout en s'opposant (décidément, rien n'est simple avec Adorno !). Pour le prouver, il prend appui sur deux de ses prédécesseurs : Georg Lukács et Walter Benjamin. De Lukács, il retient l'idée que la nature, sous son aspect négatif, est une production de l'histoire. De Benjamin, il retient la thèse inverse, c'est-à-dire que l'histoire, sous son aspect positif, est un produit de la nature.

²²² Voir Susan BUCK-MORS, *The Origin of Negative Dialectics, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York / Londres, The Free Press, 1977, p. 54.

²²³ Ici surgit une difficulté principale pour l'interprétation d'Adorno. En effet, ce dernier semble, d'un côté, concevoir l'histoire comme une catastrophe permanente, comme une suite d'échecs cristallisés à travers les souffrances infligées aux individus à travers les époques. D'un autre côté, il semble admettre qu'il y a quelque chose comme un « progrès » dans l'histoire, au sens où il y aurait effectivement apparition qualitative du nouveau. Dans les textes de jeunesse que j'examine ici, c'est le côté « sombre » de l'histoire qui ressort le plus, mais dans la *Dialectique de l'Aufklärung*, Adorno et Horkheimer ressaisissent dialectiquement les deux faces du développement de l'histoire.

Ouvrons d'abord la *Théorie du roman* (1920) de Lukács pour voir de quoi il en retourne²²⁴. Au troisième chapitre de cet ouvrage, l'auteur révèle que l'apparition du roman comme forme littéraire trahit une « perte de sens » qui accompagnerait l'avènement de la modernité : « Le roman est l'épopée d'un temps où la totalité extensive de la vie n'est plus donnée de manière immédiate, d'un temps pour lequel l'immanence du sens à la vie est devenue problématique mais qui, néanmoins, n'a pas cessé de viser à la totalité²²⁵. » Lukács en voit la preuve dans la transformation du rapport au monde qui se fait jour dans le roman. Alors que, dans l'épopée, l'âme trouve dans le monde qui l'entoure (dans la nature) un sens pour guider son action et un terrain pour agir, dans le roman, elle n'y repère plus aucun sens ni aucun champ d'action : « Ce monde est une seconde nature ; comme la première, il ne peut être défini que comme un système de nécessités connues mais dont le sens reste étranger ; et à cause de cela, il reste insaisissable et inconnaissable dans sa véritable substance²²⁶. » L'expression de « seconde nature » est introduite pour marquer le fait que le monde insignifiant dans lequel vit l'homme moderne n'a que l'*apparence* de la vraie nature. Car la loi de la marchandise qui y règne et qui fait que les individus sont eux-mêmes transformés en choses est non pas le fruit de la fatalité, mais de l'histoire humaine, et plus exactement du travail. Bien que Lukács ne fasse aucune référence à Marx dans sa *Théorie du roman* (si ce n'est dans l'« Avant-propos » écrit en 1962), c'est bien à ce dernier qu'il faut recourir pour comprendre l'idée de seconde nature. Car Marx prouve que c'est dans l'échange des produits du travail, les *marchandises*, que le monde des choses en vient à avoir l'apparence d'une nécessité naturelle pour l'homme moderne :

En général, des objets d'utilité ne deviennent des marchandises que parce qu'ils sont les produits de travaux privés, exécutés indépendamment les uns des autres. L'ensemble de ces travaux [...] forme le travail social. Comme les producteurs n'entrent socialement en contact que par l'échange de leurs produits, ce n'est que dans les limites de cet échange que s'affirment d'abord les caractères sociaux de leurs travaux privés. Ou bien les travaux privés ne se manifestent en réalité comme division du travail [...] que par les rapports que l'échange établit entre les produits du travail et indirectement entre les producteurs. Il en résulte que pour ces derniers les rapports de leurs travaux privés *apparaissent* ce qu'ils *sont*, c'est-à-dire non des rapports sociaux [...] des personnes dans leurs travaux même, mais bien plutôt des rapports sociaux entre des choses impersonnelles²²⁷.

²²⁴ Voir Georg LUKÁCS, *La théorie du roman*, trad. franç. par J. Clairevoye, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), (1968) 2001.

²²⁵ *Ibid.*, p. 49.

²²⁶ *Ibid.*, p. 56.

²²⁷ Karl MARX, *Le Capital*, dans *Œuvres...*, *op. cit.*, pp. 605-606. Traduction légèrement modifiée.

Alors que Lukács, suivant Marx, montre que l'histoire se transforme en (seconde) nature dans la modernité, Benjamin dévoile l'autre côté du phénomène en établissant que la nature contient un moment intrinsèquement historique : « Selon Benjamin, la nature, en tant que création, montre un caractère éphémère. La nature elle-même est éphémère. Ainsi, elle recèle en soi le moment de l'histoire²²⁸. » Que la première nature soit éphémère ne pose pas de difficulté de compréhension particulière, car n'est-ce pas l'une des plus importantes caractéristiques de la vie que d'être appelée à la mort ? Benjamin écrivait déjà : « Vue sous l'angle de la mort, la vie est production de cadavres²²⁹. » Ce qui pose problème, c'est l'idée selon laquelle la *seconde* nature pourrait contenir en elle-même un élément historique ou transcendant qui permettrait de dépasser son caractère mythique, dont j'ai rappelé plus tôt la structure circulaire : « Le moment de la dialectique consiste en ce que les mythes tragiques recèlent en eux, à la fois la chute dans la faute et la nature, et le moment de la réconciliation, le dépassement (*Hinausgehen*) principal des liens naturels²³⁰. » Adorno fait-il référence au mythe tragique tel que l'entend Benjamin, mythe dans lequel, on l'a vu, l'homme s'affronte aux lois de son destin ? Il ne paraît pas. La suite du texte laisse en effet entrevoir autre chose : « Et finalement, le motif transcendant décisif du mythe, celui de la réconciliation, est encore le propre de l'apparence (*Schein*)²³¹. » Adorno estime que la seconde nature, en tant qu'apparence de la première, garde quelque chose de l'aspect positif de la première nature, soit son caractère éphémère : « Le mythe de *Kronos* en est un exemple : la force de création extérieure de dieu, et le fait qu'il soit, en même temps, celui qui détruit ses propres créations, ses enfants, ne font qu'un²³². » Mais d'où vient l'idée selon laquelle ce qui recèle le caractère de l'éphémère est quelque chose de positif ?

Assurément, ni de la conception grecque ni de la conception chrétienne de l'histoire-nature, car, comme l'a montré Hannah Arendt²³³, ces deux conceptions, bien qu'opposées sur plusieurs points, jettent l'anathème sur tout ce qui est éphémère. D'où l'idée, chez les Grecs, de donner aux actions humaines les plus éclatantes un vernis d'éternité qu'elles ne contiennent pas *a priori* parce qu'elles proviennent d'êtres mortels par essence. D'où l'idée, chez les Chrétiens, de ne s'occuper que de l'histoire sacrée au mépris de l'histoire profane,

²²⁸ Theodor W. ADORNO, « The Idea of Natural History », *art. cit.*, p. 120. Je traduis.

²²⁹ Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, *op. cit.*, p. 235.

²³⁰ Theodor W. ADORNO, « The Idea of Natural History », *art. cit.*, p. 123. Traduction de Ph. Despoix.

²³¹ *Ibid.*, p. 124. Traduction de Ph. Despoix.

²³² *Ibid.*, p. 123. Traduction de Ph. Despoix.

²³³ Voir Hannah ARENDT, « Le concept d'histoire : Histoire et nature », dans *La crise de la culture*, *op. cit.*, pp. 58-86.

jugée insignifiante parce que périssable dès saint Augustin. En fait, dans le concept adornien de l'éphémère il y a l'idée centrale selon laquelle ce qui meurt peut laisser place à du nouveau, à de l'imprévisible ; en un mot : à du *possible* : « L'image du plus ancien dans la nature est paradoxalement si on la retourne, le chiffre de ce qui n'est pas encore, du possible : en tant qu'apparition de celui-ci, il est plus qu'un existant [...]»²³⁴. » On aura l'occasion de voir que le possible, chez Adorno, s'assimile au non-identique et s'oppose ainsi à l'identité, à la permanence du « toujours semblable » qui qualifie l'état actuel de la société.

3. Kierkegaard

Dans le contexte d'une interprétation philosophico-sociologique de la modernité, Kierkegaard représente un objet privilégié pour appliquer la méthodologie benjaminienne développée dans *Origine du drame baroque allemand* et pour mettre à l'épreuve la théorie de l'histoire-nature telle que la comprend Adorno. La plupart des commentateurs ont considéré le *Kierkegaard* comme une illustration parmi d'autres de l'interprétation adornienne de la réalité moderne, celle-ci prenant place aux côtés d'autres critiques des « modes erronés de résolution du paralogsme de l'identité » (Paul-Laurent Assoun). S'il est vrai que la thèse d'habilitation fait partie d'une vaste « constellation critique », il demeure qu'elle revêt un statut tout à fait particulier dans l'œuvre d'Adorno, et ce, d'un triple point de vue.

Tout d'abord, Adorno voit en Kierkegaard un véritable paradigme de notre modernité philosophique qui serait toujours aux prises avec l'héritage de l'idéalisme allemand, dont on a déjà relevé la propension à ramener le non-identique à l'identité : « [...] ce qu'Adorno nous invite à lire chez Kierkegaard, c'est donc bien la concentration, le condensé en quelque sorte, de tout l'idéalisme allemand²³⁵. » On verra bientôt ce qui autorise Adorno à relier avec autant d'aplomb Kierkegaard au reste de l'idéalisme allemand. Disons pour l'heure que l'influence de Benjamin n'est pas étrangère au phénomène... Ensuite, en critiquant Kierkegaard, Adorno instrumente philosophiquement la fin de non-recevoir qu'il va faire parvenir à Heidegger, dont l'ouvrage *Être et temps* vient de paraître au moment où Adorno publie sa thèse. S'il est vrai qu'Adorno prend toujours soin de distinguer l'entreprise de Kierkegaard de celle de

²³⁴ Theodor W. ADORNO, *Théorie esthétique*, trad. franç. par M. Jimenez, Paris, Klincksieck (coll. « Esthétique »), 1982, p. 103.

²³⁵ Éliane ESCOUBAS, « Préface », dans KCE, p. VII.

Heidegger, comme il apparaît en lisant « L'actualité de la philosophie »²³⁶, il n'en reste pas moins vrai qu'il lie *explicitement* les deux penseurs, allant jusqu'à écrire dans la *Dialectique négative* que les idées maîtresses de *Être et temps* sont contenues en germe dans *La Maladie à la mort* :

Lorsque Kierkegaard [...] joue l'existence contre l'essence comme arme de la théologie contre la métaphysique, l'existence, l'individu, ne serait-ce qu'en raison du dogme de la ressemblance de la personne à Dieu, se trouve immédiatement pourvue par lui d'une teneur de sens. Il polémique contre l'ontologie, mais l'étant comme être-là, "cet individu", en absorbe les attributs. Même dans *L'Être et le Temps*, l'existence n'est pas caractérisée de façon tellement différente que dans les réflexions initiales de la *Maladie à la mort* ; la "transparence" kierkegaardienne du sujet, la conscience, est ce au titre de quoi son ontologisation est opérée [...] ²³⁷.

Enfin, Adorno va puiser chez Kierkegaard, et c'est là le côté « positif » de sa critique, des outils qui lui permettront de développer le concept de possibilité et donc de *non-identité*, central autant pour sa dialectique que pour son éthique et son esthétique. L'ouvrage *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, comme je le montrerai plus tard, cherchera justement à « construire » l'esthétique sous le chef de la catégorie kierkegaardienne de la possibilité.

²³⁶ Voir la page 123 de « L'actualité... » (*art. cit.*, p. 123) où Adorno affirme que Heidegger est retombé derrière (« *falls back* ») Kierkegaard.

²³⁷ DN, p. 127.

CHAPITRE 2 : LES AMBIGUITÉS DE L'ESTHÉTIQUE

Nous voici au seuil de *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*. Avant d'en aborder le contenu, il importe de faire quelques remarques préliminaires touchant l'approche d'Adorno. Dans ce chapitre, je me pencherai (1) sur la distinction entre philosophie et poésie ; (2) sur le concept d'image dialectique et (3) sur les différents sens du mot « esthétique » chez Kierkegaard et chez Adorno.

1. Philosophie et poésie

Adorno ouvre sa thèse de doctorat en mentionnant que la première étape d'une construction de l'esthétique chez Kierkegaard consiste à séparer la philosophie de la poésie. Cette idée est commandée par deux motifs, au moins.

Premièrement, même si, dès l'Antiquité, la philosophie a prétendu prendre congé de la poésie, il reste que la plupart des interprétations philosophiques modernes n'ont pas dépassé, dans leur travail sur les textes des grands philosophes, une méthodologie de type « poétique ». En effet, elles se sont souvent bornées à considérer telle production philosophique comme un texte littéraire dont il suffit de réorganiser les éléments selon une ligne d'interprétation donnée pour en saisir la cohérence et / ou le sens interne. Selon Adorno, ce type de méthode, peut-être inspiré par l'exégèse théologique des textes, ne rend pas justice au concept d'*interprétation philosophique*, la faisant apparaître comme une entreprise positiviste qui, plutôt que de critiquer philosophiquement ce sur quoi elle se penche, légitime l'ordre établi. Conformément à sa dimension critique et négative qui lui est immanente, toute interprétation philosophique, si elle veut avoir quelque valeur, doit s'attarder aux rapports implicites qui existent entre les concepts philosophiques et les phénomènes socio-économiques qui les conditionnent. Pour Adorno, les concepts ne sont pas des catégories immuables qui sont abstraites à partir d'une pluralité d'éléments *x* qu'elles représentent. Ce sont des idées *dialectiques* « qui expriment des constellations d'éléments du réel²³⁸ ». Ce sont, en d'autres termes, des catégories *historiques*, transies par l'histoire et donc susceptibles de recouvrir une signification différente selon les lieux et les époques où elles se manifestent. Sous la définition adornienne

²³⁸ KCE, p. 12.

du concept, on aura décelé l'influence de Marx qui écrivait, dès *Misère de la philosophie* : « Les mêmes hommes qui établissent les rapports sociaux conformément à leur productivité matérielle, produisent aussi les principes, les idées, les catégories, conformément à leurs rapports sociaux. Ainsi ces idées, ces catégories sont aussi peu éternelles que les relations qu'elles expriment. Elles sont des *produits historiques et transitoires*²³⁹. »

Deuxièmement, en séparant la philosophie de la poésie, Adorno cherche à éviter un malentendu commun chez les interprètes de Kierkegaard qui font de lui non un philosophe à part entière, mais un « génie », un « atypique », bref : un « poète » sur laquelle la philosophie peut faire l'impasse en toute bonne conscience. Je rappelle que, depuis Platon, la philosophie a toujours considéré le poète comme un individu qui entretient un rapport problématique avec la réalité. Par ses discours, explique Platon au dixième livre de la *République*, le poète prétend abolir la distance qui le sépare des Formes intelligibles, mais en fait, il s'en éloigne, puisqu'il ne représente qu'une apparence tronquée de la réalité :

L'art de l'imitation est donc bien éloigné du vrai, et c'est apparemment pour cette raison qu'il peut façonner toutes choses : pour chacune, en effet, il n'atteint qu'une petite partie, et cette partie n'est elle-même qu'un simulacre. C'est ainsi, par exemple, que nous dirons que le peintre peut nous peindre un cordonnier, un menuisier, et tous les autres artisans, sans rien maîtriser de leur art. Et s'il est bon peintre, il trompera les enfants et les gens qui n'ont pas toutes leurs facultés en leur montrant de loin le dessin qu'il a réalisé d'un menuisier, parce que ce dessin leur semblera le menuisier réel²⁴⁰.

S'il est vrai que Kierkegaard s'est lui-même défini comme un « poète du religieux » vers la fin de sa vie, Adorno fait remarquer que le Danois a rangé dédaigneusement sous la bannière de la « poésie » tout ce qui s'écarte de la révélation chrétienne positive, y compris et surtout la philosophie hégélienne contre laquelle il s'est rebiffé.

Adorno s'élève plus spécialement contre deux interprétations, courantes dans les années vingt, qui ont assimilé l'entreprise de Kierkegaard à celle de la poésie. D'une part, il balaie du revers de la main l'idée voulant que Kierkegaard soit un continuateur de la prose romantique allemande (Schlegel, Hoffmann, Jean-Paul, *etc.*). Adorno soutient que la prose romantique allemande repose sur le « choc enflammé d'une réalité intuitionnée et d'une

²³⁹ Karl MARX, *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, dans *Œuvres...*, *op. cit.*, p. 79.

²⁴⁰ PLATON, *La République*, trad. franç. par G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2002, p. 486 (= 598 b-598 c).

subjectivité réflexive²⁴¹ » alors que la pensée kierkegaardienne reste aux prises avec le problème — fondateur de tout l'idéalisme allemand — de la *représentation subjective de la réalité* : « Chez lui, l'intuition, aussi bien que la pensée, est toujours réductible à une signification subjective²⁴². » D'autre part, Adorno, après avoir laissé l'impression du contraire, extirpe Kierkegaard de la catégorie de l'*esthète littéraire* sous laquelle on a commodément cherché à le placer avec Baudelaire, le « modèle parisien inconnu de Kierkegaard ». L'esthétisme de Baudelaire a son lieu géographique dans les grandes capitales du XIX^e siècle et a pour figure historique le flâneur qui erre dans les rues. En comparaison, l'esthétisme de Kierkegaard fait plutôt penser à une parodie du dandysme baudelairien. Kierkegaard, à part quelques visites à Berlin où il a reçu les enseignements de Schelling, n'a pas quitté la vie provinciale de Copenhague et, s'il s'est bel et bien comparé à un flâneur, s'est décrit de façon plus convaincante à travers la figure de l'enfant solitaire qui marche dans sa chambre :

La maison de son père n'offrait guère de distractions et, comme il ne sortait presque jamais, il s'habitua de bonne heure à s'occuper de lui-même et de ses propres pensées. Son père était un homme sévère, en apparence sec et prosaïque, alors que sous ce manteau de bure il cachait une imagination ardente que même son grand âge ne put atténuer. Quand parfois Johannes lui demandait la permission de sortir, il essayait le plus souvent un refus. Mais parfois, son père lui offrait de le prendre par la main et de faire une promenade en arpentant le parquet de la pièce²⁴³.

Tout bien considéré, l'interprétation philosophique devra envisager Kierkegaard comme un penseur de plein droit et non comme un poète ou un esthète, car, comme le dit Adorno, « [l]e penseur est capable de formuler comme “ problème ” ce dont l'esthète, par l'“ attitude ”, ne donne nulle part de preuves²⁴⁴ ».

2. Le concept d'image dialectique

En refusant de considérer Kierkegaard comme un poète, Adorno lui retire d'emblée ce qui a fait sa renommée d'écrivain, c'est-à-dire l'usage, jusqu'alors inégalé en philosophie et en littérature, de la pseudonymie. J'ai expliqué dans la première section les raisons

²⁴¹ KCE, p. 16.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Søren A. KIERKEGAARD, *Johannes Climacus ou Il faut douter de tout*, *op. cit.*, pp. 39-40. Comme le note Jacques Lafarge dans sa préface à *Johannes Climacus...*, l'ouvrage de Kierkegaard a un caractère indéniablement autobiographique : « Celui-ci a toujours été affirmé, dès la première publication de 1872, date à laquelle beaucoup de témoins de la vie de Kierkegaard vivaient encore et pouvaient être consultés par l'éditeur Barford et les premiers biographes » (*ibid.*, p. 22).

²⁴⁴ KCE, p. 23.

philosophiques qui ont poussé Kierkegaard à faire usage de la pseudonymie. Rappelons seulement qu'il s'agissait pour lui d'agir sur la modernité en dressant la carte des *possibilités existentielles*, lesquelles semblaient reléguées à l'arrière-plan par l'ontologie, alors préoccupée par des questions jugées futiles parce que trop éloignées du « monde de la vie ». Dans un débat toujours actuel chez les chercheurs²⁴⁵, où il s'agit de choisir entre une interprétation qui tient compte des thèses de Kierkegaard en les replaçant dans leur contexte d'énonciation « pseudonymique » et une autre qui n'en n'a cure, Adorno penche résolument pour la seconde voie :

La vaine tentative de Kierkegaard de faire parler des poètes qui auraient leur mouvement autonome revient à confondre le créateur avec l'artiste et s'accorde mieux avec ses origines idéalistes qu'avec son intention théologique. Toute interprétation qui accepte sans broncher la revendication des pseudonymes singuliers et qui trouve sa mesure dans cette revendication est fautive. Ce ne sont pas des formes dont l'existence incomparable renfermerait de façon consistante l'intention. Ce sont, de part en part, des figures de la représentation abstraite²⁴⁶.

Il n'est pourtant pas question pour Adorno de faire comme si les pseudonymes n'existaient pas. Reconduire telle thèse philosophique à tel pseudonyme peut aider l'interprète à raffiner sa compréhension de la pensée kierkegaardienne. Mais cela reste insuffisant s'il l'on veut ressaisir les liens existant entre les catégories philosophiques de Kierkegaard et la réalité sociale qui s'y sédimente. D'où l'idée de décomposer l'unité poétique de l'œuvre en la polarité de l'intention subjective ou spéculative de l'auteur (c'est-à-dire ce que Kierkegaard a voulu signifier en avançant tel philosophème) et de la *traître littéralité*.

Adorno entend deux choses par « traître littéralité ». Premièrement, les écrits pseudonymes de Kierkegaard font souvent office d'exégèses théologiques. Il est stupéfiant de constater que dans des textes soi-disant « esthétiques », Kierkegaard fait raisonner ses pseudonymes en ayant systématiquement recours à une interprétation chrétienne, et donc étrangère à l'« esthétique » selon sa logique des sphères de l'existence. Mais qui dit interprétation chrétienne dit interprétation reposant sur quelque chose qui est tenu pour « vrai », pour « objectif » ou pour « sacré ». Comme l'écrit Adorno : « [...] on ne peut penser aucune exégèse qui soit dotée de sens qui ne serait pas liée obligatoirement à la lettre de son

²⁴⁵ Comme en témoignent les éditeurs du *Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge (U.K.), Cambridge University Press (coll. « Cambridge Companion Series »), 1998, p. IX.

²⁴⁶ KCE, p. 24.

texte²⁴⁷. » L'une des façons de prendre Kierkegaard aux mots est donc de s'intéresser à son interprétation, qui se veut littérale, des données de base du christianisme, et plus spécifiquement de ce « texte ancien et bien connu » dont parle Kierkegaard à la toute fin du *Post-scriptum* :

Ce que je connais des pseudonymes ne m'autorise naturellement pas à émettre quelque affirmation ou à formuler quelque doute sur leur consentement, puisque leur importance [...] ne consiste en rien à soumettre quelque nouveau projet, quelque découverte inouïe, ou à fonder un parti nouveau pour aller plus loin, mais au contraire à se prétendre sans aucune importance, se contentant de déchiffrer pour leur propre compte [...] les documents originaux de l'existence humaine individuelle, le texte ancien et bien connu que nous ont transmis nos pères, et de les relire une fois encore en entier, et si possible avec plus d'intériorité²⁴⁸.

En droit fil avec la première, Adorno indique qu'une seconde avenue doit être explorée pour appréhender la « traître littéralité » et ainsi faire apparaître l'importance de Kierkegaard. Il s'agit de tenir compte de la métaphorique utilisée plus ou moins inconsciemment par l'auteur du *Post-scriptum* : « Tandis que les objets que Kierkegaard signifie par des métaphores doivent être clarifiés par la logique de ses “ sphères ”, les métaphores littérales sont, au contraire, indépendantes. Ici filtrent les teneurs mythiques de sa philosophie, que voudrait bannir en vain la claire architecture de la logique des sphères²⁴⁹. » En homme du XIX^e siècle, Kierkegaard, tout comme Baudelaire, a eu recours à un réservoir d'images et d'illustrations au sein desquelles coïncidèrent à la fois une dimension utopique propre à la modernité européenne et une dimension mythique renvoyant à un lointain passé. L'une des images les plus saisissantes sur laquelle Adorno se penchera dans sa thèse est celle du « texte ancien et bien connu » qu'on a relevé dans la citation précédente du *Post-scriptum*. D'après Adorno, cette métaphore fonctionne comme une *image dialectique* au sens où l'entend Benjamin.

Comme l'a montré Gérard Raulet²⁵⁰, le concept benjaminien d'image dialectique s'avère calqué sur celui d'allégorie qui est thématiqué dans *Origine du drame baroque allemand*. Mais il apparaît dans un livre inachevé et postérieur à *Origine... : les Passages*

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 25.

²⁴⁸ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, XI, pp. 305-306.

²⁴⁹ KCE, p. 26.

²⁵⁰ Voir Gérard RAULET, *Walter Benjamin, op. cit.*, p. 94.

*parisiens*²⁵¹. Cet ouvrage était inédit au moment où Adorno publiait sa thèse, ce qui indique que le philosophe francfortois a eu un accès privilégié aux *Passages*. Benjamin définit l'image dialectique en des termes très ambigus : « L'image est ce en quoi ce qui a été entre de manière fulgurante dans une constellation avec le maintenant²⁵². » Benjamin croit que dans chaque époque historique, dans chaque « maintenant », affleurent des fantasmagories, des utopies, des rêves au sein desquels les hommes se projettent. Au XIX^e siècle, l'un des plus grands rêves exprimés par les artistes, les scientifiques, les philosophes et les écrivains fut sans contredit celui de la prospérité économique et du progrès infini de la science et de la technique. Benjamin voit dans l'exposition universelle de Paris, en 1867, une cristallisation de ce rêve : « La fantasmagorie de la culture capitaliste atteint son plus grand rayonnement lors de l'exposition universelle de 1867. L'Empire est au faite de sa puissance²⁵³. » Mais les fantasmagories ne sont pas que des projections imagées d'un idéal à atteindre pour une époque donnée. Ce sont en fait des réactivations de rêves *archaïques*, de rêves non encore réalisés par les générations passées. Selon Benjamin, ces rêves se ramènent à peu près tous à l'idée d'une humanité réconciliée avec elle-même, telle que l'évoquent les mythes fondateurs de la culture occidentale, dont celui du Paradis terrestre.

Benjamin affirme qu'il appartient à l'historien de la modernité de déceler dans chaque fantasmagorie cette conjonction entre rêve passé et rêve présent en en faisant une image dialectique. Contrairement à la fantasmagorie qui est le produit direct de l'histoire, c'est-à-dire le résultat des forces productives à un moment précis du temps²⁵⁴, l'image dialectique est une production de l'historien, c'est-à-dire la *traduction* de la fantasmagorie dans le langage de la dialectique de l'histoire-nature esquissée dans *Origine du drame baroque allemand*. On peut soutenir qu'Adorno va donner une assise véritablement matérialiste au concept d'image

²⁵¹ Voir Walter BENJAMIN, *Paris, capitale du XIX^e siècle* (= *Passages parisiens*), trad. franç. par J. Lacoste, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Passages »), 1989.

²⁵² *Ibid.*, p. 479.

²⁵³ *Ibid.*, p. 40.

²⁵⁴ Au vrai, il est difficile de savoir si Benjamin fait de la fantasmagorie une production « exclusive » de l'histoire matérielle, car il indique qu'elle ressortit à une production « psychique » de la conscience ou de l'inconscient (ce qui n'est pas clair). On sait, de par la correspondance, qu'Adorno critique vertement cet enracinement de la fantasmagorie dans la conscience (ou dans l'inconscient) chez Benjamin : « Lorsque vous transposez l'image dialectique dans la conscience en la qualifiant de "rêve", le concept ne s'en trouve pas seulement démythifié et rendu acceptable, mais il perd par là même la force objective qui en fait une catégorie clé et qui pourrait justement lui conférer une légitimité matérialiste. Le caractère fétiche de la marchandise n'est pas un fait de conscience, il est dialectique en ce sens éminent qu'il produit de la conscience » (Adorno à Benjamin, *Lettre* du 2 août 1935, dans Theodor W. ADORNO-Walter BENJAMIN, *Correspondance*, tome 2, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 172 ; cité dans Gérard RAULET, *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris, Aubier [coll. « Philosophie »], 1997, p. 125).

dialectique en y adjoignant les thèses de Marx et de Lukács sur l'aliénation historique du sujet et de l'objet.

Dès le seuil du second chapitre de *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, Adorno démontre que, si la métaphore de l'écrit utilisée par Kierkegaard laisse transparaître des éléments qui la relie à des rêves de l'humanité primitive (j'y reviens), elle offre en même temps une image de la réalité moderne aux prises avec le problème de la *réification* sociale — autre expression pour qualifier l'aliénation du sujet et de l'objet. Il serait extrêmement fastidieux de citer tous les passages colligés par Adorno pour étayer son point de vue. Il vaut cependant la peine de relever un extrait où Kierkegaard évoque la dépravation historique du « texte ancien et bien connu » dont il faisait mention dans le *Post-scriptum* : « [...] le *Nouveau Testament*, en tant que guide du chrétien, devient donc [aujourd'hui] une curiosité historique, à peu près comme un ancien guide touristique pour un pays où, depuis, tout a complètement changé. Un tel guide n'a plus le sérieux qui lui permettrait de conduire réellement le voyageur, il n'a au mieux que la valeur d'une lecture de divertissement²⁵⁵. » Adorno aperçoit dans cet extrait une illustration frappante du rapport entretenu par le sujet kierkegaardien — et, analogiquement, par le sujet moderne — avec le « sens de l'existence » (la vérité) auquel la métaphore de l'écrit renvoie précisément : « Ce qui est déposé dans la métaphore kierkegaardienne de l'écrit, c'est l'invariable donnée du texte lui-même ; son illisibilité est celle d'un “ cryptogramme ”, dont le schème est celui de “ chiffres ” dont l'origine réside dans l'histoire. [C'est pourquoi] le sens constant du texte constant reste chez Kierkegaard incompréhensible : la plénitude de la vérité divine reste occultée pour la créature²⁵⁶. » Alors que Benjamin aurait utilisé le théologème de la chute dans le péché selon l'*Ancien Testament* pour décrire cette transformation du texte en « cryptogramme » (du moins, on peut le supposer), Adorno interprète de façon matérialiste le fait que le texte en tant que métaphore pour la vérité soit devenu incompréhensible. Son analyse n'est pas sans évoquer celle que Lukács avait produite dans sa *Théorie du roman* pour dire la perte de sens advenue dans la modernité. Mais elle repose explicitement sur l'idée de la réification telle que Lukács lui-même la défend dans *Histoire et conscience de classe* en 1923, soit trois ans après la *Théorie du roman*²⁵⁷.

²⁵⁵ *L'Instant*, OC, XIX, pp. 127-128 ; cité dans KCE, p. 46.

²⁵⁶ KCE, p. 47.

²⁵⁷ Voir Georg LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*, trad. franç. par K. Axelos, Paris, Éd. de Minuit (coll. « Arguments »), 1974.

En prenant appui sur Marx et Weber, Lukács développe l'idée selon laquelle sous la loi de la marchandise qui prédomine à l'époque moderne les sujets sont transformés en marchandises, en choses ou en objets (d'où l'idée d'aliénation du sujet et de l'objet reprise par Adorno). Comme l'a montré Étienne Balibar²⁵⁸, Lukács télescope deux thèses maîtresses sur sa théorie de la réification. Première thèse : l'« objectivité » à laquelle donne lieu l'échange des marchandises selon un étalon x devient le modèle de toute objectivité, y compris de l'objectivité scientifique : « [...] ce qui permettrait de comprendre pourquoi les sciences quantitatives de la nature (la mécanique, la physique) se développent à l'époque moderne en même temps que se généralisent les rapports marchands²⁵⁹. » Deuxième thèse : l'objectivité marchande qui est basée sur le principe d'équivalence ou sur le principe d'identité, comme le dira plus tard Adorno, s'étend à toutes les sphères d'activités, ce qui pousse les êtres humains à tenter — vainement selon Lukács — de soustraire le facteur subjectif (besoin, désir, conscience) du monde des objets naturels et des lois mathématiques qui le régissent en se repliant sur la sphère privée de l'existence. L'analyse est brillante et elle permet à Adorno d'asseoir toute sa lecture de Kierkegaard : « Ce que Kierkegaard nomme la décomposition des rapports fondamentaux de l'existence humaine, cela s'appelle dans la langue philosophique de son temps l'aliénation du sujet et de l'objet. L'interprétation critique de Kierkegaard doit partir de cette aliénation²⁶⁰. »

Si la métaphore kierkegaardienne de l'écrit peut être appréhendée comme une image dialectique, c'est parce que, d'une part, elle rappelle un rêve archaïque, soit l'idée selon laquelle l'écrit, c'est-à-dire au fond la Parole de Dieu ou la vérité, aurait, à l'origine, fait sens de façon immédiate pour l'homme. Il y aurait eu, autrement dit, une correspondance parfaite entre le sujet (l'homme) et l'objet (Dieu). D'autre part, cette métaphore révèle quelque chose de « nouveau » et donc de proprement moderne, soit l'inaccessibilité du sens du texte, le fait qu'il se soit brouillé dans le cours du temps sous l'effet de la réification sociale. C'est cette double face de l'image dialectique qui permet à Adorno de placer l'entreprise de Kierkegaard

²⁵⁸ Voir Étienne BALIBAR, *La philosophie de Marx*, Paris, Éd. La Découverte (coll. « Repères »), (1993) 2001, pp. 65-67.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 67.

²⁶⁰ KCE, p. 50. Adorno se réfère ici à un passage des *Stades sur les chemins de la vie* dans lequel Kierkegaard expose, en même temps que sa théorie de l'« exception », sa conception de l'histoire de l'esprit : « Car, face à la désolation dans laquelle il a osé s'aventurer et où il y a plus à perdre que sa simple vie, tout homme qui éprouve encore des sentiments humains est pris de tremblement. Il est décomposé avec les rapports fondamentaux de l'existence humaine et, ainsi, ce sont eux, qui l'ont sûrement soutenu à travers la vie, qui deviennent pour lui des pouvoirs hostiles » (*Stades sur les chemins de la vie*, OC, IX, p. 165).

sous le chef d'une quête du sens perdu de l'existence et par là de la réactivation du rêve mythique d'une communication parfaite entre le sujet et l'objet.

3. *Les sens du mot « esthétique »*

J'aurai l'occasion de revenir sur le concept d'image dialectique lorsque j'aborderai le motif kierkegaardien de l'*intérieur* bourgeois du XIX^e siècle. Pour l'instant, je vais me concentrer sur les sens attribués par Kierkegaard au mot « esthétique » afin de mieux entendre la signification d'une *construction de l'esthétique*. Adorno découvre quatre acceptions du mot « esthétique » dans l'œuvre de Kierkegaard qui le rattachent à l'idéalisme allemand. Au premier sens du terme, Kierkegaard comprend par « esthétique » le domaine des œuvres d'art et la théorie de l'art telle que l'envisagent les premiers essais de *L'Alternative*. Au second sens, il entend une « attitude » ou une « sphère de l'existence » : « L'esthétique dans l'homme est ce par quoi il est immédiatement ce qu'il est ; l'éthique est ce par quoi il devient ce qu'il devient. Celui qui vit dans et de l'esthétique, par et pour l'esthétique en lui, celui-là vit esthétiquement²⁶¹. » Au troisième sens, il entend la « communication indirecte » en tant qu'œuvre d'art, c'est-à-dire la forme du rapport entretenu par le sujet avec la vérité (le sens) dans l'existence : « La différence entre la pensée subjective et la pensée objective doit aussi se montrer dans la forme de la communication ; en d'autres termes, le penseur subjectif doit tout de suite observer que la forme, élaborée avec art, doit comporter exactement autant de réflexion qu'il en met en œuvre en existant dans l'exercice de sa pensée²⁶². » Au quatrième sens, enfin, Kierkegaard entend par « esthétique » la métaphysique et l'ontologie en tant qu'illusion spéculative.

La filiation de l'esthétique kierkegaardienne avec l'idéalisme allemand est opérée sur trois niveaux qui correspondent aux trois principaux sens attribués au mot « esthétique » par Kierkegaard²⁶³. Adorno montre tout d'abord que, en ce qui concerne la théorie de l'art, Kierkegaard pense avec les catégories de l'esthétique idéaliste kantienne et post-kantienne, et notamment avec les catégories de fini, d'infini et de contradiction. Pour ne prendre qu'un exemple, sa définition du comique et du tragique reste totalement tributaire des conceptions de Hegel sur le sujet :

²⁶¹ *L'Alternative*, OC, IV, p. 162 ; cité dans KCE, p. 30.

²⁶² *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, X, pp. 70-71.

²⁶³ Il semble qu'Adorno ne tienne pas vraiment compte du quatrième et dernier sens. D'ailleurs, il n'en fait mention qu'au dernier chapitre de KCE, alors qu'il relève les trois premiers dès le chapitre 1.

Tragique et comique sont tous deux construits d'après le principe formel de la contradiction au sens hégélien du terme, inentamé par la critique kierkegaardienne de Hegel. [...] Le tragique et le comique, qui coïncident sous la condition formelle de la contradiction, sont distingués par Kierkegaard d'après la relation dans laquelle chaque fois finitude et infinitude, en tant que moments contradictoires, sont l'une par rapport à l'autre. Il appelle tragique le fini qui entre en conflit avec l'infini [...]; il appelle comique l'infini qui s'empêtre dans le fini et tombe sous les déterminations de la finitude²⁶⁴.

Mais ce qui relie le plus étroitement la théorie de l'art de Kierkegaard à l'esthétique idéaliste est le primat qu'il accorde *volens volens* à la forme par rapport au contenu. Pour Kierkegaard, il n'est pas question de se laisser inspirer par les matériaux eux-mêmes lorsqu'il s'agit de réaliser une œuvre d'art, et surtout pas par les objets de l'expérience sociale qui ont enthousiasmé les Ibsen et Flaubert à la même époque. Le contenu doit s'adapter obligatoirement à la forme esthétique, et plus encore à la subjectivité du créateur : « Kierkegaard régresse par là en vérité derrière Kant et Schiller. Car chez ceux-ci, sous le principe intégral de la forme, tous les objets peuvent, d'après leur possibilité, devenir des objets de l'art, pourvu seulement que la forme les pénètre [...]»²⁶⁵. » Qu'en est-il de la définition de l'esthétique comme sphère de l'existence ? Adorno soutient qu'à défaut de ménager une place suffisante au contenu, Kierkegaard le « subjectivise » à travers sa théorie de l'attitude esthétique, entendue comme immédiateté ou absence de réflexion sur soi : « Ainsi l'esthétique de Kierkegaard transcende le contenu vers l'« attitude esthétique » ; si l'existence esthétique est pour lui celle d'une simple immédiateté, celle-ci constitue pour lui le seul objet de la poésie [...]»²⁶⁶. » Enfin, pour ce qui est de l'esthétique conçue comme communication indirecte, Adorno repère une nouvelle fois chez Kierkegaard le primat accordé à la forme par rapport au contenu :

Ici l'idéalisme de l'esthétique kierkegaardienne atteint son fondement philosophique : « C'est dans la réduplication du contenu dans la forme que consiste l'art et on doit surtout s'abstenir de toute expression sur l'art sous une forme inadéquate. » Mais en tant que simple réduplication, l'« esthétique » peut être détaché du contenu et devient superflu ; supplément de la subjectivité, ajouté à un être qui demeure étranger face à elle et qu'elle ne peut atteindre qu'en l'assortissant extérieurement de son sceau, dans la communication²⁶⁷.

Deux difficultés majeures viennent compromettre notre compréhension de la démarche d'Adorno dans *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*. D'une part, et comme on vient de

²⁶⁴ KCE, pp. 32-33.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 35.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 36.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 43. Adorno cite un passage du *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, XI, p. 32.

le voir, Kierkegaard propose des définitions de l'esthétique très différentes les unes des autres. D'autre part, Adorno lui-même ne présente pas de concept unifié de l'esthétique de Kierkegaard. Au contraire, il cherche justement à en *construire* le concept : « Le flou [du concept d'esthétique] ne peut être dissipé par une méthode englobante, mais seulement par une intuition aiguisée de phénomènes individuels²⁶⁸. » Dans la recension critique de *Kierkegaard. Construction de l'esthétique* qu'il a écrite en avril 1933²⁶⁹, Benjamin interprétait la lecture d'Adorno comme une critique de l'idéalisme allemand effectuée à partir de « l'idéalisme esthétique propre au romantisme » : « En effet, l'idéalisme esthétique propre au romantisme fait apparaître au grand jour les aspects mythiques de l'idéalisme absolu. Or, la présentation logique et historique de ces aspects forme le cœur de l'étude de Wisengrund²⁷⁰. » Cette analyse est tout simplement *insuffisante*, car elle ne révèle qu'un aspect de la démarche d'Adorno. J'ai déjà indiqué qu'Adorno poursuivait trois objectifs en rédigeant sa thèse de doctorat : premièrement, montrer en quoi Kierkegaard est lié à l'idéalisme et comment il peut même être considéré comme sa figure paradigmatique ; deuxièmement, court-circuiter l'ontologie existentielle de Heidegger en démontrant le caractère « mythique » de la pensée de Kierkegaard, son principal inspirateur ; troisièmement — et c'est selon moi l'objectif le plus important quoique le plus mécompris des interprètes —, construire *sa propre esthétique* en reprenant les éléments positifs de l'esthétique de Kierkegaard. Ce troisième objectif présente lui-même une double difficulté conceptuelle : c'est à la fois une *déconstruction* et une *construction* qu'Adorno cherche à entreprendre dans sa thèse. En fait, ce qu'il veut déconstruire, c'est l'illusion dont est victime Kierkegaard, le caractère d'*apparence* que révèlent les images qu'il utilise pour illustrer ses catégories philosophiques, dont celles de l'écrit archaïque et de l'intérieur bourgeois que j'examinerai sous peu. En revanche, ce qu'il veut construire ou sauvegarder, c'est l'*apparence* de la réconciliation du sujet et de l'objet. Il faut bien saisir qu'Adorno attribue deux sens à l'apparence, un qui est négatif (c'est la « seconde nature », le monde réifié qui est le lot commun des êtres humains dans la modernité) et l'autre qui est positif (c'est l'image d'une communication entre le sujet et l'objet qui fait figure de fantasmagorie au sens où l'entend Benjamin).

Ce dernier point mérite une attention spéciale. En reconnaissant la valeur de l'apparence de la réconciliation du sujet et de l'objet, Adorno n'entend pas retourner à un état

²⁶⁸ KCE, p. 31.

²⁶⁹ Voir Walter BENJAMIN, « Kierkegaard. La fin de l'idéalisme philosophique », dans *Œuvres*, tome II, trad. franç. par M. de Gandillac *et. al.*, Paris, Gallimard (coll. « Folio / Essais »), 2000, pp. 355-358.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 356.

primitif où il y aurait « synthèse » entre le sujet et l'objet, comme l'a récemment affirmé Charles Taylor dans un passage déjà cité de son ouvrage *Sources of the Self*. Tout au contraire : Adorno prétend justement sauver l'image de la réconciliation du sujet et de l'objet *en gardant son caractère d'apparence*. Mais, demandera-t-on, *pourquoi* conserver l'image de la réconciliation si elle n'est qu'une apparence ? C'est à cette question précise que je tenterai de répondre dans les chapitres suivants. Mais auparavant, j'aimerais examiner l'analyse adornienne de l'*intérieur* kierkegaardien.

CHAPITRE 3 : L'IMAGE DE L'INTÉRIEUR

On peut soutenir à bon droit que ce qui a fait la renommée de l'*Habilitationsschrift* d'Adorno dans le monde philosophique des années trente tient pour une grande partie à son analyse révolutionnaire de l'intériorité kierkegaardienne. Celle-ci occupe les second et troisième chapitres de l'ouvrage. Dans le présent chapitre, je tenterai d'en mesurer les enjeux théoriques en considérant les points suivants : (1) le rapport du sujet et de l'objet dans la dialectique kierkegaardienne ; (2) la figure de l'*intérieur* bourgeois du XIX^e siècle et (3) le rapport de Kierkegaard à la mélancolie.

1. *Sujet et objet*

Kierkegaard a une vision antinomique de la relation du sujet et de l'objet, c'est-à-dire de la subjectivité existante et du sens ontologique (*telos*) qui devrait lui servir de fondement. D'un côté, en effet, il estime que le sujet doit découvrir le *telos* de son existence en s'enfermant de plus en plus en lui-même, en se coupant de la sphère du « général » pour mieux s'« approfondir » en intériorité. Cette vision des choses est très certainement influencée par Fichte et par sa *Doctrine de la science* que Kierkegaard mobilise expressément dans le *Concept d'ironie* : « Chez Fichte, la pensée devint infinie, la subjectivité devint négativité infinie et absolue, tension et élan infinis. C'est là ce qui fait l'importance de Fichte pour la science. Sa *Doctrine de la science* rendit le savoir infini²⁷¹. » D'un autre côté, Kierkegaard laisse entendre que le sens ontologique ne peut être découvert à même la subjectivité, que, bien au contraire, il doit être recherché en dehors ; ce que la théorie du saut vient confirmer. La subjectivité qui se replie sur elle-même est qualifiée de subjectivité *démoniaque* dans *La Maladie à la mort*, et la seule façon de sortir de la démonie, selon Kierkegaard, est de passer outre l'abîme qui sépare la subjectivité de Dieu en parcourant le chemin de la foi, en effectuant le « calvaire de la raison » dont parlent les *Miettes*²⁷². Mais que le sens soit « intérieur » ou « extérieur » à la subjectivité ne change au fond rien à l'affaire. Car c'est toujours à *partir d'elle-même* et *en elle-même* que la subjectivité doit retrouver le sens perdu,

²⁷¹ *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, OC, II, p. 247 ; cité dans KCE, p. 52.

²⁷² « Pourtant il ne faut pas penser de mal du paradoxe ; car le paradoxe est la passion de la pensée, et le penseur sans paradoxe est comme l'amant sans passion : un médiocre sujet. Mais le paroxysme de toute passion est toujours de vouloir sa propre ruine, et c'est aussi la plus haute passion de l'intelligence de vouloir le choc, nonobstant que ce choc [...] doive être sa propre ruine » (*Miettes philosophiques*, OC, VII, p. 35).

étant donné qu'il n'y a de réalité que subjective pour Kierkegaard : « La réalité n'est pas l'action extérieure, elle est chose intérieure où l'individu supprime la possibilité et s'identifie au pensé pour y exister²⁷³. »

La dialectique kierkegaardienne est une dialectique *immanente* parce qu'elle ne tient pas compte de l'objet. L'objet — et on peut entendre ici par « objet » aussi bien le sens de l'existence que l'objectivité de l'histoire et de la nature — demeure un *impensé* et même un *impensable* : « La dialectique ne peut, dès le commencement, être pensée comme dialectique du sujet et de l'objet, puisqu'il n'y a nulle part une objectivité de contenu commensurable à l'intériorité. Elle se produit entre la subjectivité et son “sens”, qu'elle contient sans s'identifier à lui, et il ne s'identifie pas lui-même à l'immanence de “l'intériorité”²⁷⁴. » La dialectique kierkegaardienne a son lieu dans la pensée pure, dans l'esprit, et elle progresse au fil des contradictions qu'elle rencontre. Mais alors que l'esprit (*Geist*), chez Hegel, désigne à la fois la conscience individuelle et les représentations (modes de pensée, mœurs, institutions politiques, *etc.*) au sein desquelles elle s'objective et grâce auxquelles elle se constitue en tant que conscience, l'esprit kierkegaardien apparaît libre de toutes déterminations. Selon la théorie éthique de Kierkegaard, c'est le sujet (l'esprit) qui pose les déterminations objectives — qui produit l'objet — en effectuant des choix qui l'ancrent dans la réalité : « [...] la pensée, seule, reste maître du terrain et son monologue ne s'articule que par les contradictions qu'elle produit elle-même. La réalité ne trouve son expression que dans le cours contradictoire du temps du monologue : dans l'histoire [intérieure de la subjectivité]²⁷⁵. »

Adorno adopte un lieu commun chez les commentateurs allemands lorsqu'il donne à voir la dialectique kierkegaardienne comme une philosophie hégélienne de l'histoire qui aurait été intériorisée : « Hegel est chez lui renversé vers l'intérieur et Kierkegaard atteint la réalité au mieux là où il reste attaché à la dialectique hégélienne de l'histoire²⁷⁶. » Par contre, il se montre nettement plus original lorsqu'il signale que Kierkegaard reconnaît aussi à l'objectivité historique une certaine valeur. Adorno montre tout d'abord que la philosophie kierkegaardienne de l'histoire contient une aporie indépassable. Alors que Kierkegaard stipule que la personne humaine est une « synthèse » entre l'individu et l'espèce, c'est-à-dire entre

²⁷³ *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, XI, p. 39. Sur le concept de réalité chez Kierkegaard, voir *supra*, pp. 28 et suivantes.

²⁷⁴ KCE, p. 55.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 58.

²⁷⁶ *Ibid.*

son histoire personnelle et l'histoire objective, il est incapable de rendre compte de cette conjonction autrement qu'en « ontologisant » l'histoire, comme le fera Heidegger après lui.

Cette aporie apparaît au grand jour au sein du *Concept d'angoisse* où Kierkegaard développe sa théorie du péché originel. Dans un premier temps, Kierkegaard présente une philosophie négative de l'histoire et laisse entendre que, depuis le péché originel, l'espèce humaine n'a fait que s'éloigner davantage de son origine divine : « [...] l'espèce ne commençant pas de nouveau avec chaque individu, la culpabilité de l'espèce a bien une histoire²⁷⁷. » Mais ensuite, il indique que tout être humain accomplit le péché de façon aussi « originelle » qu'Adam. Autrement dit, il insinue que le fait de naître cent ou mille ans après la faute d'Adam ne change rien à la *nécessité* du péché. Kierkegaard prétend maîtriser la difficulté qui consiste à conjoindre la nécessité de la culpabilité avec la liberté de l'individu en faisant du péché un principe ontologique conditionnant l'histoire personnelle du sujet. Comme on le sait peut-être déjà, la notion de « principe » désigne, chez Aristote, la source d'où l'être, ou la connaissance, ou la génération, dérive. Dans ce contexte, le principe est quelque chose de premier, d'antérieur à toute chose, au sens où il conditionne toute chose — puisque toute chose dépend de lui pour exister — sans être lui-même conditionné²⁷⁸. Kierkegaard reprend à son compte la conception aristotélicienne du principe pour octroyer au péché une valeur « transcendantale » ; avec pour résultat de nier la possibilité d'une évolution de l'histoire qui irait vers la sortie de la culpabilité : « [...] le recommencement dans chaque individu, qui est requis pour qu'Adam ne se situe pas “ hors de l'espèce ”, nie toute authentique histoire en tant que transformation constitutive de l'homme²⁷⁹. »

Malgré cette complète ontologisation de l'histoire, un élan vers la reconnaissance de l'objectivité historique est esquissé par Kierkegaard, d'abord dans sa théorie de la langue, ensuite dans son observation de la « situation » actuelle. Il est vrai que Kierkegaard statue dans le *Concept d'angoisse* que la langue origine directement de Dieu :

Si encore on veut ici objecter qu'alors la question se pose comment le premier homme a appris à parler, je répondrai que l'objection est tout à fait juste, mais en même temps hors de la portée de cette recherche. Qu'on ne croie pas cependant que, par une réponse évasive selon l'habitude de la philosophie moderne, j'aie voulu me donner des airs de *pouvoir* y répondre ailleurs. Un

²⁷⁷ *Le Concept d'angoisse*, OC, VII, p. 136 ; cité dans KCE, p. 60.

²⁷⁸ Voir ARISTOTE, *Métaphysique*, tome 1, trad. franç. par J. Tricot, Paris, Librairie J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), (1933) 1991, pp. 158-161 et 188-191 (= 1012b33-1013a24 et 1018b9-1019a14).

²⁷⁹ KCE, p. 59.

point au moins reste établi, c'est qu'il est inadmissible de faire de l'homme lui-même l'inventeur du langage²⁸⁰.

Mais il lui confère dans *L'École du christianisme* une part non négligeable de contingence historique : « Dans le traité de théologie positive qu'est l'*Exercice* [= *L'École du christianisme*], la langue historique concrète est encore pour lui preuve de vérité : “ Crois-moi, il est au plus haut point important pour un homme que sa langue soit exacte et vraie, car alors sa pensée l'est aussi ”²⁸¹. » De cette reconnaissance découle l'idée d'Adorno consistant à trouver les liens entre la subjectivité kierkegaardienne et l'objectivité de l'histoire à partir des éléments pragmatiques du langage : « Si la langue est la forme de la communication d'une subjectivité pure et si, en même temps et paradoxalement, elle se présente elle-même comme une objectivité historique, c'est alors dans la langue qu'une intériorité sans objet est atteinte par la dialectique de l'extériorité²⁸². »

Si l'intériorité est atteinte par l'extériorité à travers la langue, l'objectivité historique est portée au seuil de la conscience de Kierkegaard à travers sa reconnaissance de la *situation*. Olivier Cauly définit la situation, chez Kierkegaard, comme étant le rapport du sujet existant et du monde dans lequel il vit en tant qu'il est réfléchi dans la conscience²⁸³. Quelle est la situation de Kierkegaard, au juste ? Comment entrevoit-il son propre rapport au monde ? On le sait : Kierkegaard ne se voit pas tant comme un réformateur que comme un éveilleur de conscience qui, au milieu de la chrétienté établie, rappelle la difficulté d'être chrétien et fustige ceux qui se réclament du christianisme sans en observer les rigoureux commandements. Pour Kierkegaard, la volonté d'asseoir le pouvoir de l'Église sur celui de l'État (et *vice versa*) n'est qu'un paravent derrière lequel s'abritent ceux qui, tout en voulant paraître empreints de piété aux yeux des autres, ne cherchent qu'à entretenir une vie bourgeoise²⁸⁴. Adorno voit dans la protestation de Kierkegaard une attaque lancée contre l'ordre établi, contre le « subsistant » : « Pour le dernier Kierkegaard, la situation est le “ subsistant ”. Dans l'*Exercice* et dans *Pour un examen de conscience recommandé aux contemporains*, il parle du “ subsistant ” encore avec une certaine timidité [...]. Mais dans les

²⁸⁰ Voir Søren A. KIERKEGAARD, *Le Concept d'angoisse*, op. cit., p. 173, note 10.

²⁸¹ KCE, p. 63. Adorno cite un passage de *L'École du christianisme*, OC, XVII, p. 142.

²⁸² KCE, p. 63.

²⁸³ Voir Olivier CAULY, *Kierkegaard*, op. cit., p. 90.

²⁸⁴ L'excellent livre de Jørgen Bukdhal, intitulé *Søren Kierkegaard and the Common Man*, traite abondamment de ce thème. On devra s'y référer pour comprendre les liens existant entre l'Église et l'État au Danemark ainsi que le combat que Kierkegaard mena contre ces deux institutions. Voir Jørgen BUKDHAL, *Søren Kierkegaard and the Common Man*, trad. anglaise par B. H. Kirmmse, Grand Rapids (Michigan) / Cambridge (U.K.), William B. Eerdmans Publishing Co., 2001.

derniers exposés, le concept du “ subsistant ” gagne sa vraie puissance en absorbant l'état social réel²⁸⁵. » Certains passages de l'œuvre de Kierkegaard font voir qu'il entretient des accointances avec le matérialisme historique, notamment lorsqu'il remarque que la société se base sur un motif économique, c'est-à-dire sur le profit : « Le motif économique de la société est formulé très clairement dans l'antithèse : “ Quand on jette un regard sur les glorieux, les témoins de la vérité, qui sacrifièrent tout pour le christianisme, on ne peut que conclure : le christianisme doit être la vérité. Quand on jette un regard sur le prêtre, on ne peut que conclure : le christianisme n'est pas encore la vérité, c'est le profit qui est la vérité ”²⁸⁶. »

2. *L'intérieur*

Face à l'objectivité historique, Kierkegaard adopte une attitude ambiguë. D'un côté, il met le doigt sur « [...] la détresse de l'état du grand capitalisme à son commencement » et il « s'oppose à elle au nom de l'immédiateté perdue, qu'il sauvegarde dans la subjectivité²⁸⁷ ». C'est cette *opposition* qui fait la grandeur de Kierkegaard, grandeur sur laquelle Adorno reviendra dans son essai de 1940 sur « La doctrine kierkegaardienne de l'amour » :

Il appartient, avec quelques rares penseurs de son époque tels que E. A. Poe, Tocqueville et Baudelaire, à ceux qui ont ressenti quelque chose des changements véritablement chthoniens qui, au début du grand capitalisme, se sont produits dans les hommes eux-mêmes, dans les modes de comportements humains et dans la composition interne de l'expérience humaine. C'est ce qui donne à ses motifs critiques leur sérieux et leur dignité²⁸⁸.

D'un autre côté, cependant, Kierkegaard reste en-deçà de ce qu'on pourrait attendre de ses découvertes sur l'état du monde moderne, car il se protège du maelström de l'histoire non en affrontant les causes de la réification sociale, mais en se rabattant sur l'intériorité du sujet : « [...] dans le monde extérieur, tout appartient à celui qui possède. Le monde est assujéti à la loi de l'indifférence et [...] celui qui possède les richesses du monde les possède, de quelque manière qu'il les ait acquises. — Dans le monde de l'esprit, il en va autrement²⁸⁹. » Or, pour qui se retire dans la sphère du pur esprit, il y a un prix psychologique à payer. Et l'on peut mesurer l'importance de ce prix en scrutant l'image de l'*intérieur* dans laquelle se condense en miniature la « situation ».

²⁸⁵ KCE, p. 68.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 69. Adorno cite un passage de *L'Instant*, OC, XIX, p. 286.

²⁸⁷ KCE, p. 70.

²⁸⁸ « La doctrine kierkegaardienne de l'amour », dans KCE, annexe 1, p. 269.

²⁸⁹ *Crainte et tremblement*, *op. cit.*, p. 31 ; cité dans KCE, p. 71.

En attirant l'attention sur l'image de l'intérieur, Adorno est conscient de la radicale nouveauté de son interprétation : « Les auteurs avertis en philosophie n'ont pas daigné jusqu'à présent accorder leur attention à l'« intérieur » chez Kierkegaard²⁹⁰. » L'avertissement résonne comme l'aveu d'un pari philosophique audacieux. L'analyse d'Adorno sera-t-elle crédible ? Et d'abord : que va-t-il analyser, et comment ? Disons d'entrée qu'Adorno poursuit deux objectifs en se penchant sur l'image de l'intérieur. D'une part, il tâche d'appliquer les découvertes effectuées par Benjamin sur l'image dialectique en réfléchissant sur une illustration qui tout à la fois « provoque l'interprétation par son indépendance frappante » et qui « cautionne en tant que pure et simple métaphore l'ensemble des concepts fondamentaux²⁹¹ » de Kierkegaard. D'autre part, et c'est peut-être ce qui est le plus décisif, il généralise les résultats obtenus sur Kierkegaard en les appliquant au sujet moderne. La phrase qui suit est hautement révélatrice de cet objectif : « Dans la perspective de la philosophie de l'histoire, Kierkegaard, le solitaire du point de vue psychologique, est le moins solitaire²⁹². » Faut-il parler ici de *psychanalyse* ? Oui et non. Oui, car il s'agit pour Adorno de nous aider à découvrir les motifs qui sous-tendent certaines affections psychologiques qui sont caractéristiques de la modernité, comme la *mélancolie* que Kierkegaard reconnaît lui-même non seulement comme étant une affection déterminante pour sa propre idiosyncrasie²⁹³, mais aussi pour toute son époque²⁹⁴ (j'y reviendrai). Non, car il ne s'agit pas tant de reconduire ces affections à des processus psychiques inconscients qu'à la totalité sociale qui les conditionne.

Comme le mentionne Adorno, le motif de l'intérieur affleure à travers des fragments disséminés dans l'œuvre de Kierkegaard. Adorno repère quatre passages au sein desquels Kierkegaard s'attache à décrire, avec plus ou moins de détails, l'intérieur d'une habitation bourgeoise du XIX^e siècle. La première description apparaît dans *Il faut douter de tout*, un ouvrage dans lequel Kierkegaard se présente comme un enfant qui déambule dans un univers fermé au monde, mais à l'intérieur duquel le monde se reflète malgré tout²⁹⁵. La seconde et la

²⁹⁰ KCE, p. 72.

²⁹¹ Les deux dernières citations sont tirées de *ibid.*

²⁹² *Ibid.*, p. 54.

²⁹³ « [...] dès ma plus tendre enfance, ma confiance en la vie s'était brisée aux impressions sous lesquelles avait lui-même succombé le mélancolique vieillard [= le père de Kierkegaard] qui me les avait imposées : enfant, ô folie ! je reçus le costume d'un mélancolique vieillard » (*Point de vue explicatif sur mon œuvre d'écrivain*, OC, XVI, p. 54).

²⁹⁴ « La mélancolie, voilà la maladie de notre époque, et elle se fait encore entendre dans son rire insouciant ; elle nous a ôté le courage de commander et d'obéir, la force d'agir, la foi, l'espérance » (*L'Alternative*, OC, IV, p. 22).

²⁹⁵ Voir la citation de *Johannes Climacus ou Il faut douter de tout* faite *supra*, p. 98.

troisième apparaissent dans le *Journal du séducteur* de *L'Alternative*²⁹⁶. La quatrième, enfin, qui est la plus importante selon Adorno, se retrouve dans *La Répétition*²⁹⁷. Ces quatre cas de figure ont au moins un point en commun : ils traitent tous du motif de la *réflexion*. L'image du *miroir réflecteur* utilisée dans *L'Alternative* et dans *La Répétition* relève peut-être de la volonté consciente de Kierkegaard d'illustrer métaphoriquement le séducteur réfléchi, mais elle fait éclater au jour la teneur objective de son concept de sujet. Le miroir réflecteur est caractéristique de l'aménagement des appartements de location du XIX^e siècle. Il est utilisé pour projeter, dans la salle de séjour, la ligne des immeubles de la rue, donnant ainsi de la réalité extérieure une image tronquée. D'après Adorno, la présence du miroir dans la description kierkegaardienne de l'intérieur témoigne de l'absence de l'objet, du fait que l'objet — l'extérieur — soit simplement *refléété* dans le sujet — dans l'intérieur — comme apparence : « [...] il n'apporte dans l'habitation que l'apparence des choses²⁹⁸. »

La description de l'appartement où Johannes rend visite à Cordélia est encore plus frappante. Adorno y voit une véritable image dialectique. En dépeignant la pièce où se

²⁹⁶ Voici les deux passages que retient Adorno. Premier passage : « Si vous vouliez enfin vous tenir tranquille ? Qu'avez-vous fait tout le matin ? Tiré sur ma marquise, touché à mon réflecteur, joué avec le cordon de sonnette du troisième étage, frappé aux vitres, bref, attiré mon attention sur vous par toutes sortes d'amusements ! » (*L'Alternative*, OC, III, p. 332 ; cité dans KCE, p. 73). Second passage : « Quand je viens [...] rendre visite [à Cordélia], la servante m'ouvre et me fait entrer dans le vestibule. Au moment où j'ouvre la porte de la salle de séjour, elle-même y entre en sortant de sa chambre et nos regards se rencontrent alors que nous nous tenons chacun encore devant la porte. La salle de séjour est petite, bien confortable, à proprement parler seulement un cabinet. C'est depuis le sofa que j'aime le mieux voir cette pièce, de là où je suis si souvent assis à côté d'elle. Devant le sofa, il y a une table à thé ronde, il y a une lampe en forme de fleur qui s'élève, épanouie et vigoureuse ; au sommet de la lampe est suspendu un voile de gaze finement découpé, si léger qu'il est toujours en mouvement. Cette lampe par sa forme originale me rappelle l'Orient et le mouvement incessant du voile me rappelle les douces brises qui soufflent là-bas. Le sol est recouvert d'un tapis fait d'une sorte de roseau tressé tout à fait particulière et qui donne une impression aussi exotique que la lampe. Dans mon imagination, je suis maintenant assis là avec elle, sur le sol, sous cette merveilleuse fleur ; ou bien je suis sur un bateau, dans la cabine des officiers, et nous voguons au loin sur le grand océan. Comme le rebord de la fenêtre est assez haut, nous avons vue directement sur l'étendue infinie du ciel [...]. À Cordélia [...] aucun premier plan ne convient ; seule lui convient l'audace infinie de l'horizon » (*L'Alternative*, OC, III, pp. 362-363 ; cité dans KCE, pp. 75-76).

²⁹⁷ « On monte au premier étage d'une maison éclairée au gaz, on ouvre une petite porte et on se trouve dans l'entrée. À gauche, il y a une porte vitrée qui conduit dans un cabinet. On continue tout droit et on arrive dans une antichambre. Derrière se trouvent deux pièces tout à fait identiques quant aux dimensions, tout à fait identiques quant à l'ameublement, comme si on voyait une des pièces en double dans un miroir. La pièce de derrière est éclairée avec beaucoup de goût. Il y a un candélabre sur une table de travail ; devant celle-ci un fauteuil aux lignes légères, recouvert de velours rouge. La pièce de devant n'est pas éclairée. Ici, la pâle clarté de la lune se mêle au puissant éclairage de la pièce de derrière. On s'assied sur une chaise près de la fenêtre, on regarde la grande place et on voit se hâter les ombres des passants sur les murs des maisons ; tout se transforme en un décor de théâtre. Une réalité de rêve se met à poindre dans l'arrière-fond de l'âme [...]. — Minuit est passé. On éteint les lumières et on allume une petite veilleuse. La clarté de la lune triomphe sans mélange. Une ombre isolée apparaît encore plus sombre, un pas isolé met du temps pour se perdre au loin. La voûte du ciel, sans nuages, semble si mélancolique, si plein de rêves et de pensées qu'on croirait que la fin du monde est déjà passée et que le ciel imperturbable s'est absorbé en lui-même » (*La Répétition*, OC, V, p. 24 ; cité dans KCE, pp. 80-81).

²⁹⁸ KCE, p. 74.

retrouvent Johannes et Cordélia, Kierkegaard a pour but de représenter l'opposition entre l'intérieur en tant que symbole du sujet fini (typifié par Cordélia) et l'horizon lointain en tant que symbole de l'infinité de la réflexion esthétique-érotique opérée par Johannes. Je rappelle pour mémoire que le *Journal du séducteur* raconte comment Johannes est arrivé à séduire Cordélia et comment, plutôt que de matérialiser son amour dans une relation durable, il l'a laissée tomber, préférant à l'amour humain et à ses imperfections la poétisation de l'amour à travers sa réflexion infinie dans le médium de l'imagination. Pour Adorno, le portrait de la chambre dans laquelle se retrouvent Johannes et Cordélia révèle en négatif la situation de la subjectivité kierkegaardienne parce qu'elle montre à quel point l'« horizon », c'est-à-dire l'objectivité historique, ne reçoit aucune détermination, sinon celle qui est attribuée par avance au sujet : « L'espace [= l'horizon] n'entre pas dans l'« intérieur ». Il n'est que la limite de l'« intérieur ». À la limite de l'espace, l'« intérieur » est posé [...] comme le seul être déterminé [...]. Comme l'histoire extérieure est « réfléchie » dans l'histoire intérieure, l'espace est, dans l'« intérieur », apparence²⁹⁹. » En réfléchissant l'extérieur à travers l'intérieur, Kierkegaard adopte malgré lui le paradigme de l'indifférenciation ou de l'*identité* du sujet et de l'objet.

J'ai dit plus haut que l'image de l'appartement condensait un élément mythique et un élément historique. Adorno en voit la preuve dans la présentation des objets utilisés comme éléments de décoration. Dans la description de l'intérieur, les objets ne sont pas regardés pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire comme de simples objets utilitaires ; Kierkegaard leur octroie un pouvoir de symbolisation d'une nature qui semble à la fois proche et lointaine : « [...] le *fata morgana* au grand complet fait d'ornements périmés ne reçoit pas sa signification du matériau dont il est fabriqué, mais bien de l'« intérieur » qui constitue l'illusion des choses comme nature morte³⁰⁰. » La lampe dont parle Kierkegaard n'est pas une lampe : c'est une fleur, symbole de la vie naturelle et de sa facticité. De même, la chambre de Cordélia n'en est pas une : c'est la cabine d'un bateau qui vogue sur la mer prise comme illustration de l'éternité bienheureuse. Ce qui donne ce caractère d'apparence aux objets décoratifs et qui reconduit l'image de l'intérieur à l'histoire objective n'est rien d'autre que l'aliénation de l'objet-marchandise et de sa valeur d'usage analysée par Marx au moment même où Kierkegaard élaborait sa théorie de l'intériorité sans objet.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 76.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 77.

Dans *Le Capital*, Marx défend l'idée selon laquelle la valeur d'échange a pris le pas sur la valeur d'usage des marchandises³⁰¹. La *valeur d'usage* désigne ce pour quoi une chose est faite, ce pour quoi elle est utile. La *valeur d'échange* fait référence à un étalon *x* qui est calculé sur la base d'une abstraction de la valeur d'usage. C'est un « troisième terme », généralement exprimé sous forme de prix, qui permet de comparer des marchandises et surtout de les échanger contre d'autres marchandises. Ce qu'il faut retenir de la préséance de la valeur d'échange sur la valeur d'usage, c'est le fait qu'elle repose sur une abstraction. Du point de vue de la valeur d'usage, il m'est difficile, sinon impossible, d'échanger des tomates contre des citrons, car les deux aliments n'ont pas les mêmes propriétés. Du point de vue de la valeur d'échange, cependant, tout bascule : en disposant d'un élément commun pour comparer les deux aliments, par exemple le temps de travail nécessaire à leur culture exprimé en termes d'heures travaillées, je peux les échanger. Chez Kierkegaard, on peut dire que la relation de la valeur d'usage et de la valeur d'échange est renversée. Dans l'intérieur, les marchandises reçoivent une valeur d'usage qui n'est plus reconnue à l'« extérieur », c'est-à-dire là où règne la réification sociale.

Mais puisque l'image de l'intérieur est une image *dialectique*, elle contient aussi un élément qui fait signe vers le mythique. Cet élément apparaît dans la dernière description de l'intérieur, soit celle de *La Répétition*. Adorno déchiffre dans la peinture de la fin du monde qui y est effectuée (« La voûte du ciel, sans nuages, semble si mélancolique, si pleine de rêves et de pensées qu'on croirait que la fin du monde est déjà passée ») l'évocation du jour du Jugement : « Dans la représentation de la fin du monde résonne discrètement l'idée du Jugement³⁰². » Ouvrons l'*Apocalypse* pour voir de quoi il est question : « Puis je vis un trône blanc, très grand, et Celui qui siège dessus. Le Ciel et la terre s'enfuirent de devant sa face sans laisser de traces. Et je vis les morts [...] debout devant le trône ; on ouvrit des livres, puis un autre livre, celui de la vie ; alors, les morts furent jugés d'après le contenu des livres, chacun selon ses œuvres³⁰³. » Adorno se fait-il soudainement théologien ? J'ai déjà montré que l'image dialectique est une réalité biface : d'un côté, elle révèle une teneur historique ; de l'autre, elle réactive une image mythique. Or, il est possible de voir deux aspects dans le caractère mythique de l'image. D'une part, on peut faire référence au côté négatif de la nature que j'ai identifié dans le premier chapitre de cette section, soit l'idée d'« éternel retour du

³⁰¹ Voir Karl MARX, *Le Capital*, dans *Œuvres...*, *op. cit.*, pp. 561-565.

³⁰² KCE, p. 81

³⁰³ *Ap*, 20, 11-12.

même » qu'elle supporte, pour montrer que l'image mythique est à proscrire. D'autre part, on peut y découvrir un aspect positif en la reconnaissant précisément comme apparence.

L'influence de Kierkegaard est tout à fait déterminante, ici, pour comprendre la genèse de cette idée féconde et fondatrice. Car Adorno importe directement du *Concept d'ironie* la thèse voulant que l'image qui est réfléchie comme image est quelque chose de positif. Rappelons qu'au tout début du *Concept d'ironie*, Kierkegaard cherche à différencier l'approche de Platon de celle de Socrate³⁰⁴. Pour Kierkegaard, Platon aurait utilisé le *mythique* — qu'il appelle la « présentation par images » — pour accéder aux Formes intelligibles, alors que Socrate s'en serait tenu au *dialectique* — la « présentation par concepts » —, non pour accéder aux Formes, mais pour « anéantir » au contraire la connaissance dans le Rien absolu. Kierkegaard reconnaît deux usages du mythique chez Platon : un qui est légitime et un autre qui est illégitime. Dans son usage légitime, qui doit seul nous intéresser ici, le mythique est employé lorsque la présentation par images est rendue nécessaire pour faire reconnaître telle ou telle Forme. Elle intervient après que le dialectique ait été utilisé et après que la conscience ait reconnu la nécessité de se référer à une image pour rendre la Forme perceptible à l'auditeur : « Le dialectique débarrasse le terrain de tout ce qui l'encombre et cherche alors à s'élever jusqu'à la [Forme] : comme il y échoue, l'imagination réagit. Lasse du travail dialectique, elle se met à rêver : de là surgit le mythique³⁰⁵. » La présentation par images est donc appropriée si un travail de la conscience a débarrassé l'entendement de ses représentations fausses sur la Forme et si ce travail s'est avéré insuffisant pour la représenter de façon positive. Mais attention : pour qu'elle ait quelque valeur, l'image doit être perçue précisément comme image et non comme l'équivalent de la chose qu'elle représente.

Certes, Adorno s'écarte de Kierkegaard lorsqu'il avance que l'image peut contenir en elle-même un élément dialectique attirant l'attention sur son caractère d'image (ce que Kierkegaard ne dit pas), mais il s'en rapproche lorsqu'il sauve l'image du préjugé, commun chez les philosophes et chez Kierkegaard lui-même, qui veut que l'image n'ait aucun rôle dans la connaissance, sinon celui de tromper, d'« illusionner »³⁰⁶. En m'appuyant sur Paul Ricœur et sur sa convaincante définition de l'utopie, je tâcherai de prouver, au dernier

³⁰⁴ Voir *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, OC, II, pp. 39-40.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 93.

³⁰⁶ Ce sera l'un des grands mérites d'Adorno que d'avoir montré que Kierkegaard a conservé dans toute sa production philosophique une attitude ambiguë par rapport à l'image et à l'« esthétique » en général. Ce n'est que par moments que Kierkegaard reconnaît la valeur de l'image pour la représentation de la chose en soi. Ailleurs, il s'en méfie et la place, suivant la tradition, dans la sphère de la pure illusion.

chapitre, que ce qu'Adorno conserve de l'esthétique de Kierkegaard n'est rien d'autre que la fonction qu'il attribue à l'image dans la présentation de la vérité.

3. *La mélancolie de Kierkegaard*

Qu'on me permette de revenir sur un point important. J'ai évoqué l'idée selon laquelle l'image mythique contenait selon Adorno un élément faisant voir son caractère d'apparence. Qu'en est-il de l'image de l'intérieur chez Kierkegaard ? Bien que cet élément aurait été entr'aperçu par Kierkegaard, il n'aurait pas été suffisant pour attirer son attention sur les dangers de l'enfermement dans le pur esprit qu'illustre la métaphore de l'intérieur : « Avec le mot décor, l'apparence de l'habitation se désigne elle-même par son nom, comme si elle voulait donner l'éveil. Mais, dans l'« intérieur », l'affect de la mélancolie continue de rêver ; « comme si la fin du monde était déjà passée », la mélancolie commence et perdure dans l'habitation³⁰⁷. » On verra bientôt que si Kierkegaard a continué de rêver, c'est parce que, d'une part, il n'a pas laissé à la nature intérieure, à ce que la *Dialectique négative* appelle l'« impulsion pré-égoïque »³⁰⁸, le choix de s'exprimer autrement qu'en produisant les images de son remplissement, et parce que, d'autre part, il n'a pas assez réfléchi sur les causes objectives de sa mélancolie.

Adorno reconnaît avec d'autres que la mélancolie est une chose tout à fait naturelle, qu'il ne s'agit pas d'une « maladie imaginaire » attribuable à un excès de romantisme. Mais, bien que naturelle, elle trouve sa source profonde dans l'histoire objective. À l'époque de Kierkegaard, la mélancolie ne peut plus être envisagée comme une affection caractéristique des grands génies, comme Aristote l'avait naguère soutenu³⁰⁹. C'est une affection généralisée qui touche tous ceux qui se sont repliés sur eux-mêmes en croyant échapper à la réification sociale. Il faut bien saisir que ce repliement sur soi a pris deux formes : d'une part, comme Lukács l'a vu, il s'est manifesté dans le fait que les individus se soient investis à fond dans la sphère de l'existence privée. Selon Ricœur : « L'homme des sociétés industrielles avancées [...] souffre de la contradiction entre la logique de l'industrialisation [= la réification] et la vieille rationalité relevant de l'expérience politique des peuples. C'est pour fuir cette contradiction que tant de gens [...] refluent vers la vie privée, cherchant la survie dans la

³⁰⁷ KCE, p. 81.

³⁰⁸ DN, p. 215.

³⁰⁹ Voir ARISTOTE, *L'homme de génie et la mélancolie*, trad. franç. par J. Pigeaud, Éd. Payot & Rivages (coll. « Rivages poche / Petite Bibliothèque »), 1988.

“ privatisation ” du bonheur³¹⁰. » D’autre part, il a pris l’aspect d’un contrôle, voire d’une oppression exercée à l’endroit de la nature intérieure et extérieure de l’homme. En effet, et ce sera l’un des thèmes directeurs de la *Dialectique de l’Aufklärung*, l’autonomie du sujet a été conquise au fil de l’histoire grâce à une objectivation — et donc une séparation par rapport à l’objet — de la nature qui lui a permis de l’exploiter par des procédés techniques toujours plus efficaces.

La première forme du repliement sur soi de l’individu moderne se vérifie à même la situation sociale de Kierkegaard, qui est celle du *rentier* de la première moitié du XIX^e siècle. Adorno attribue quatre principales caractéristiques au rentier : premièrement, il est écarté du processus de production économique, car il n’accumule pas de capital ni ne vend sa force de travail. Deuxièmement, il entre en opposition avec le système, précisément parce qu’il n’y participe qu’en tant que consommateur. Le rentier, dit Adorno, est *toléré* par le capitalisme industriel, mais son existence est révocable, puisque les fonds dont il dispose ne sont pas inépuisables³¹¹. Troisièmement, il est en mesure de garder son « franc coup d’œil » sur la situation, n’appartenant ni à la classe bourgeoise ni à celle des prolétaires :

Ni dépendant d’un capital étranger ni obligé de vendre sa propre force de travail, le rentier conserve son “ franc coup d’œil ”. Sa connaissance dépasse la pure immédiateté de son “ milieu ”, à laquelle le “ boutiquer ” [= le “ bourgeois ”, dans les termes de Kierkegaard] resterait enchaîné ; la détresse de sa propre situation sociale ne lui bouche pas la vue sur la totalité et sur l’“ essentiel ” ; d’où le ton de vaine ironie sur soi avec lequel il se désigne comme un individu purement privé [...]³¹².

Mais cette indépendance née de la séparation d’avec le procès économique se paie au prix d’un isolement que trahit précisément la mélancolie (il s’agit ici de la quatrième caractéristique relevée par Adorno) : « Mais celui qui regarde dans le miroir réflecteur est la personne privée, inactive, séparée du procès de production économique. Le miroir réflecteur témoigne pour [...] la séparation du privé. C’est pourquoi miroir et tristesse vont ensemble³¹³. » La seconde forme de repliement sur soi, qui est la plus déterminante pour expliquer la mélancolie de Kierkegaard, est attestée dans la théorie du sacrifice intellectuel

³¹⁰ Paul RICŒUR, « Éthique et politique », dans *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Paris, Éd. du Seuil (coll. « Point / Essais »), (1986) 1998, p. 438.

³¹¹ On sait que Kierkegaard n’avait plus d’argent à la fin de sa vie, ayant épuisé tout son capital. Adorno fait remarquer que sa situation précaire, qui l’a poussé un jour à quémander un emploi auprès de l’évêque Mynster (emploi qui lui a été refusé), a peut-être joué un rôle dans la haine qu’il a développé à l’endroit de l’Église officielle du Danemark.

³¹² KCE, pp. 84-85.

³¹³ *Ibid.*, p. 74.

que j'aimerais examiner au chapitre suivant. Vu son importance pour la confrontation d'Adorno à Kierkegaard, il m'apparaît nécessaire de lui accorder une attention particulière.

CHAPITRE 4 : LE SACRIFICE DU PUR ESPRIT

Clé de voûte de *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, le chapitre consacré au sacrifice intellectuel chez Kierkegaard s'avère être l'un des textes où Adorno s'est le plus avancé dans la détermination de ce que pourrait être une dialectique de la réconciliation du sujet et de l'objet. Dans sa fameuse *Note* de janvier 1966 ajoutée à la troisième édition allemande de sa thèse, Adorno écrit :

[...] l'auteur croit qu'on trouve dans son ouvrage sur Kierkegaard peu de choses qui ne mériteraient pas d'être repensées du point de vue de sa position actuelle, au lieu de le rejeter comme une simple étape préparatoire. Qu'il lui soit permis de signaler que le motif de la critique de la domination de la nature et de la raison qui domine la nature, le motif de la réconciliation avec la nature, de la conscience de soi de l'esprit en tant que moment de la nature, est déjà explicitement dans ce texte³¹⁴.

Dans ce chapitre, je m'intéresserai (1) au sacrifice paradoxal du pur esprit et (2) à la reconnaissance de la nature dans le sujet.

1. *Le sacrifice : une réconciliation extorquée*

Ce qu'Adorno s'est employé à démontrer chez le vieux Lukács dans un essai de 1958³¹⁵, soit qu'il a sacrifié toute raison critique au profit d'un dogmatisme (marxiste) promettant frauduleusement la réconciliation, est une variation sur un thème abordé dès *Kierkegaard. Construction de l'esthétique* : le *sacrificium intellectus* en tant que réconciliation extorquée. Traditionnellement, c'est à Pascal qu'on fait remonter l'idée du sacrifice de l'intellect, lui qui a soutenu : « La raison ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle doit se soumettre » et « Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison³¹⁶ ». Adorno fait quant à lui une mention presque fortuite de Pascal lorsqu'il examine l'idée de sacrifice chez Kierkegaard. Si Kierkegaard partage quelque chose avec Pascal, c'est à travers ses accents baroques qu'il faut le découvrir, et plus spécialement dans sa mélancolie en tant qu'allégorie du désir pour le sens perdu de

³¹⁴ KCE, p. 304.

³¹⁵ Voir Theodor W. ADORNO, « Une réconciliation extorquée », dans *Notes sur la littérature*, trad. franç. par S. Muller, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), (1984) 1999, pp. 171-199.

³¹⁶ Blaise PASCAL, *Pensées*, respectivement Lafuma (L) 174 et L 182 ; cité dans Bernard SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Les grandes questions de la philosophie »), (1994) 1997, p. 112.

l'existence : « Cette intention allégorique pourrait aussi confirmer les concordances entre Kierkegaard et Pascal mieux que cet état d'esprit philosophique qui espère pouvoir surprendre des discussions entre Augustin, le catholique janséniste et le protestant idéaliste, comme entre croyants solitaires, à travers les siècles³¹⁷. » Dans l'optique d'Adorno, l'idée du sacrifice s'insère au milieu d'une constellation qui recouvre un très large spectre. Mais avant d'en mesurer l'étendue, c'est à l'histoire de l'*idéalisme allemand* qu'il fait référence pour apprécier le rôle qu'a pu jouer cette idée dans la pensée de Kierkegaard.

D'après Adorno, toutes les philosophies idéalistes ont aperçu plus ou moins distinctement leur emprisonnement dans l'immanence de la conscience, dont elles faisaient pour ainsi dire la promotion. Pour assouplir cet emprisonnement, elles ont usé de différentes catégories qui, contre leurs intentions manifestes, les ont conduites à sombrer dans d'innombrables contradictions, dont la plus grave concerne sans doute le fait qu'elles n'ont pas rempli la promesse de réconciliation qu'elles ont toutes formulée : « Mais l'idéalisme se révèle finalement comme mythique, étant incapable, au moment où il se surmonte lui-même, de remplir pourtant en immanence la revendication de réconciliation qu'il annonce³¹⁸. » Chez Kierkegaard, c'est la catégorie du sacrifice du pur esprit qui a joué ce rôle fondamental : « Le point dont il s'empare [...] peut tout simplement valoir comme le point d'Archimède de l'idéalisme systématique : le droit de la pensée, en tant qu'elle est sa propre loi, de fonder la réalité. Mais la catégorie qui se déploie dialectiquement ici est celle du sacrifice paradoxal³¹⁹. » Que faut-il entendre par « sacrifice paradoxal » ? Adorno en donne une description minimale au tout début du sixième chapitre de sa thèse :

Pour Kierkegaard, la conscience doit, dans un mouvement d'une "résignation infinie", s'être délivrée de tout être extérieur et, dans la liberté du choix et de la décision, elle doit avoir posé toutes les teneurs à partir d'elle-même pour finalement, face à l'apparence de sa propre toute-puissance, abandonner cette toute-puissance et, par sa disparition, se purifier de la faute dont elle s'était rendue coupable en prétendant subsister de façon autonome³²⁰. »

Adorno résume ici le mouvement dont j'ai relevé les grandes articulations dans la première partie de ce travail : celui qui définit ce que Kierkegaard appelle, dans les *Miettes*, la rencontre de l'intelligence et du paradoxe dans l'instant de la foi. Je rappelle que ce mouvement s'effectuait en deux temps : d'abord, il s'agissait pour le sujet de comprendre

³¹⁷ KCE, p. 108.

³¹⁸ *Ibid.*, pp. 181-182.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 180.

³²⁰ *Ibid.*, p. 181.

qu'il ne peut, par ses propres forces intellectuelles, parvenir à la vérité ; ensuite, il s'agissait d'effectuer un saut, d'accepter lors d'un moment décisif que la vérité puisse être donnée par quelque chose d'incompréhensible pour l'intelligence, ce qui devait permettre, du coup, de réconcilier le sujet avec lui-même.

En plus d'être la catégorie principale grâce à laquelle Kierkegaard a cru pouvoir estomper les excès de son idéalisme, le sacrifice authentifie la « connexion centrale du mythique et de l'intra-historique³²¹ » dans toutes ses autres catégories. On sait que, selon Adorno, l'histoire de l'idéalisme (et de l'*Aufklärung* en général) se confond pour ainsi dire avec l'histoire d'un basculement dans le mythe, d'une *mythologisation de la pensée* : « De même que les mythes accomplissent déjà l'*Aufklärung*, celle-ci s'empêtre de plus en plus dans la mythologie. Elle reçoit toute sa substance des mythes afin de les détruire, et c'est précisément en exerçant sa fonction de juge qu'elle tombe sous leur charme³²². » L'*Aufklärung* retombe dans le mythe parce qu'elle en adopte le concept opératoire, c'est-à-dire le principe d'identité : « Le principe de l'immanence, l'explication de toute occurrence comme une répétition que la Raison soutient contre l'imagination mythique, est le principe même du mythe³²³. » Sans entrer dans les détails, on peut soutenir que ce qu'il y a de mythique dans l'idéalisme, c'est que l'objet y est dissout, c'est-à-dire assimilé au sujet. Chez Kant, à titre d'exemple, il est clair que l'objet joue un rôle fondamental dans la connaissance, puisque sans intuition sensible, aucune expérience n'est possible. Malgré tout, c'est le sujet qui reçoit la plus grande attention, parce que, aux dires de Kant, ce sont les concepts purs de l'entendement qui assurent la détermination de l'objet : « Pour Kant la raison, d'un côté, est distincte de la pensée, pure forme de la subjectivité ; d'un autre côté, en tant que quintessence de la validité objective, elle est le prototype de toute objectivité³²⁴. »

L'idéalisme de Kierkegaard va encore plus loin que celui de Kant, parce qu'il ne reste plus rien de l'intuition sensible dans sa philosophie. Lorsqu'il apparaît dans l'intérieur, c'est précisément à titre d'apparence que l'objet affecte le sujet ; ce n'est plus qu'un *reflet*. En outre, la revendication du sujet de fonder la réalité à partir de lui-même atteint des sommets inégalés. Certes, Kierkegaard a cru, en présentant sa théorie du sacrifice, qu'il humiliait la raison et faisait ainsi place au Tout-Autre. Mais n'est-ce pas là le témoignage de la suprême

³²¹ *Ibid.*

³²² DA, p. 29.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ DN, p. 227.

puissance de l'esprit que de se sacrifier par son propre pouvoir, selon sa libre volonté ? Adorno constate : « Nulle part la revendication du droit de la conscience n'est poussée aussi loin, nulle part elle n'est déniée aussi complètement que dans le sacrifice de la conscience en tant qu'accomplissement de la réconciliation ontologique³²⁵. » Paradoxal est le sacrifice du pur esprit chez Kierkegaard, parce que c'est en se sacrifiant que le sujet affirme superbement son autonomie.

Pour comprendre la genèse de ce paradoxe, Adorno rapproche le sacrifice kierkegaardien du sacrifice mythique du dieu Odin, dont l'*Edda*, sorte de florilège de contes scandinaves, fait le récit : « Odin dit : “ je sais que neuf nuits durant je fus suspendu à l'arbre battu par le vent, je fus blessé par une lance, consacré à Odin, moi-même consacré à moi-même ” !³²⁶ » Cette comparaison sert de révélateur et fait apparaître trois caractéristiques qui sont présentes dans le sacrifice. D'abord, la *volonté d'autonomie* : « Le dieu se sacrifie lui-même : il est donc autonome » ; ensuite, la *domination de la nature* : « [...] il accomplit ce sacrifice pour lui-même : donc en restant dans son domaine de domination naturel » ; enfin, la *volonté de percer à jour le mystère de l'existence*, de découvrir ou de redécouvrir un sens à la vie : « [...] finalement le sacrifice se produit [...] parce que le dieu veut “ en recueillant des runes se procurer un savoir plus élevé ”³²⁷. » Les questions que l'on pourrait poser au dieu Odin, si une telle chose était possible, sont les suivantes : pourquoi le sujet doit-il payer de sa propre mort son autonomie ? Pourquoi la réconciliation doit elle être effectuée *dans* et *par* le sacrifice ? N'y a-t-il pas là une évidente absurdité ?

Dans la *Dialectique de l'Aufklärung*, Adorno et Horkheimer montrent que le sacrifice repose sur une ambiguïté fondamentale qui tient au moment à la fois rationnel et irrationnel qui y est impliqué. Cette idée est défendue dans un passage où les auteurs de la *Dialectique* analysent un épisode de l'*Odyssée* d'Homère dans lequel Ulysse est confronté au chant maléfique des sirènes³²⁸. On se souviendra qu'Ulysse, dans l'épisode en question, tout en obligeant les hommes de son équipage à boucher leurs oreilles avec de la cire, se fait enchaîner au mât de son navire afin de pouvoir, seul, jouir du chant des sirènes sans succomber pour autant à son charme destructeur. Adorno et Horkheimer voient dans cette scène l'allégorie du développement de la subjectivité en tant qu'accomplissement du sacrifice.

³²⁵ KCE, p. 180.

³²⁶ *Ibid.*, p. 182.

³²⁷ Les trois dernières citations sont tirées de *ibid.*

³²⁸ Voir DA, pp. 58-91.

En effet, selon eux, le personnage d'Ulysse, symbole de la subjectivité humaine, doit procéder à une automutilation en se faisant ligoter au mât pour assurer sa survie. Cette automutilation, fruit d'un calcul stratégique, se manifeste comme un refoulement de la vie pulsionnelle du sujet : donc comme un *sacrifice*. C'est sous le terme d'« autoconservation » qu'Adorno et Horkheimer rangent le processus d'autonomisation de la subjectivité qui s'effectue grâce au calcul : « Le rachat du soi par la rationalité — qui est autoconservation — est un troc, autant que l'était le sacrifice³²⁹. » On retrouve le même raisonnement chez Freud. Dans son *Introduction à la psychanalyse*, Freud soutient en effet que la constitution de l'individu, de même que l'histoire de la civilisation, reposent sur un renoncement aux pulsions qui résulte d'un calcul économique : « La base sur laquelle repose la civilisation est en dernière analyse de nature économique : ne possédant pas assez de moyens de subsistance pour permettre à ses membres de vivre sans travailler, la société est obligée de limiter le nombre de ses membres et de détourner leur énergie de l'activité sexuelle vers le travail³³⁰. »

Si le sacrifice paradoxal est accompli rationnellement, cela ne signifie pas pour autant qu'il s'avère être tout à fait rationnel. D'après la *Dialectique de l'Aufklärung*, l'irrationalité du sacrifice mythique réside dans le fait que ce dernier contrecarre finalement l'objectif du calcul sur lequel il s'édifie, c'est-à-dire la domination de l'homme sur la nature et, par conséquent, sa propre autonomie : « [...] le reniement de la nature dans l'homme brouille et obscurcit non seulement le *telos* de la domination [...] de la nature, mais aussi le *telos* de la vie de l'homme³³¹. » Ce qui explique une telle absurdité, c'est que l'autonomisation du sujet en vertu de laquelle est accompli le sacrifice se paye toujours au prix du renoncement à la vie naturelle. Or, comment peut-on espérer subsister en tant que sujet qui appartient lui-même à la nature si l'on sacrifie cette nature ? Certes, comme Freud l'a déclaré, il est difficile d'imaginer une société où tout un chacun donnerait libre cours à ses pulsions naturelles, parce que celles-ci peuvent concourir à la destruction. D'un autre côté, en refoulant leurs pulsions, les êtres humains risquent de développer un moi pathologique : « [...] même chez les hommes dits normaux, la domination sur le ça ne peut s'accroître au-delà de limites déterminées. Exige-t-on davantage, alors on engendre chez l'individu la révolte, ou la névrose, ou bien on le rend malheureux³³². »

³²⁹ *Ibid.*, p. 67.

³³⁰ Sigmund FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1984, p. 291 ; cité dans Jean-Marie THERRIEN *et al.*, *Éthique et politique. Liberté et pouvoir*, Boucherville (Québec), Gaëtan Morin Éditeur, 1989, p. 118.

³³¹ DA, p. 68.

³³² Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 86.

Laissons de côté la difficulté devant laquelle nous place l'idée du développement de la subjectivité selon Freud et revenons à Kierkegaard. Comment s'effectue, dans sa philosophie, le sacrifice du pur esprit ? Et d'abord : qu'est-ce que le *pur esprit* ? Comme le mentionne Adorno, le pur esprit correspond à une subjectivité qui serait libre de toute détermination naturelle, de toute teneur objective : « Le soi absolu de Kierkegaard est un pur esprit. L'individu n'est pas l'homme singulier développé dans sa sensibilité et aucune propriété autre que le maigre besoin ne lui est accordée. L'intériorité n'est pas définie par la plénitude. Un spiritualisme ascétique règne sur elle³³³. » Inutile d'insister sur ce qu'a d'illusoire le concept de *pur esprit*. Car, pour Adorno, qui suit Schelling sur ce point, la subjectivité humaine est dialectiquement liée à la nature : « Tout spirituel est impression corporelle modifiée et une telle modification, le renversement qualitatif en quelque chose qui ne fait pas simplement qu'être. L'impulsion, selon la compréhension de Schelling, est la forme préliminaire de l'esprit³³⁴. »

Il est vrai que Kierkegaard octroie à l'esprit cette faculté de *désirer* sur laquelle table Schelling dans un important passage cité par Adorno³³⁵, et c'est d'ailleurs ce qui sauve sa théorie de la pure abstraction. Mais ce désir est lui-même spiritualisé outre mesure. Pour preuve, le premier essai de *L'Alternative*, intitulé « Les stades immédiats de l'éros », essai qui s'intéresse à la figure mythico-dramatique du Don Juan de Mozart et qui est supposé circonscrire la sphère primaire et primitive de la sensualité. Dans cet essai, Kierkegaard ne parle pas du désir en termes de pulsion naturelle, mais de *génialité* de l'éros sensuel, comme si la libido appartenait d'emblée à la sphère de l'esprit : « Si maintenant j'imagine l'éros sensuel comme principe, comme force, comme empire, déterminé par l'esprit [...], si j'imagine ce principe concentré en un seul individu, j'ai le concept de génialité de l'éros sensuel. L'hellénisme fut dépourvu de cette idée introduite dans le monde par le christianisme, bien que de façon indirecte³³⁶. » Si Kierkegaard ne reconnaît pas la pulsion

³³³ KCE, p. 89.

³³⁴ DN, p. 196.

³³⁵ Voir *ibid.* : « Ainsi, l'être aussi est parfaitement indifférent envers l'étant. Mais plus ce laisser-être est intérieur et en soi nous ravit, plus tôt doit se produire dans l'éternité, sans son intervention et sans qu'il le sache, une sereine aspiration à se trouver et à jouir de soi-même, une impulsion à devenir conscient dont il ne redevient pas lui-même conscient. [...] — Et c'est ainsi que nous voyons la nature, à partir de son degré le plus bas, selon ce qu'elle a de plus intérieur et de plus caché, désirer, ne cesser de s'élever et progresser toujours plus loin dans sa recherche, jusqu'à ce qu'enfin elle ait tiré à soi, elle ait fait sien l'essentiel suprême, la pure spiritualité elle-même » (Friedrich W. Joseph SCHELLING, *Die Weltalter*, Munich, 1946, pp. 136-140).

³³⁶ *L'Alternative*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 67. Dans un article récent sur Kierkegaard, j'ai mal interprété l'éros kierkegaardien et je l'ai comparé, à tort, à la *libido* selon Freud. Voir « Entre norme et spontanéité. La question kierkegaardienne du mariage », dans *Phares*, automne 2004, vol. 5, p. 144.

comme étant une chose naturelle, c'est parce qu'il répète, en la radicalisant, la scission entre le corps et l'esprit qui origine elle-même de la distinction, opérée dès Homère, entre le travail et le loisir. Notons que dans l'épisode de l'*Odyssée* étudié par Horkheimer et Adorno dans la *Dialectique de l'Aufklärung*, Ulysse peut entendre le chant des sirènes bien qu'il ne puisse se déplacer et répondre à leur appel, étant ligoté au mât. C'est pourquoi sa jouissance est purement intellectuelle. À l'inverse, le corps des hommes de son équipage est libre de bouger, mais cette liberté est factice, puisque les marins sont tenus de ramer en ayant les oreilles bouchées.

En séparant le corps et l'esprit, Kierkegaard succombe au pouvoir destructeur de la nature. D'une part parce que le sacrifice intellectuel repose sur une volonté d'autodestruction qui est intrinsèquement liée à la vie naturelle : « Ce qui chez Kierkegaard caractérise la démonie et le désespoir de *La Maladie à la mort* : la pulsion à l'éradication du soi et à la destruction fait retour dans la " conscience à son sommet ", dans l'absolue spiritualité³³⁷. » D'autre part parce qu'en éradiquant l'esprit par l'esprit, Kierkegaard adopte de nouveau le principe de l'identité du sujet et de l'objet contre lequel il luttait, principe qui gouverne à la fois la nature et le mythe, comme on l'a vu.

Dans sa thèse de doctorat, Adorno montre que la subjectivité kierkegaardienne n'est en rien « brisée » par le sacrifice, mais qu'elle est, au contraire, absolutisée :

Le sacrifice de la conscience est accompli selon ses propres catégories : rationnellement. Ce n'est pas un hasard si Kierkegaard se sert volontiers, dans la doctrine du paradoxe chrétien, de comparaisons mathématiques. [...] Par là le paradoxe kierkegaardien est posé en relation avec le paradoxe rationnel mathématique du point qui n'a " aucune extension " ; tout comme, en fait, le point offre le modèle de tous les paradoxes [...] depuis le *Journal du séducteur*³³⁸.

Que le paradoxe ait l'allure d'un point mathématique, c'est ce que Kierkegaard confirme lui-même dans les *Papirer* lorsqu'il parle de l'instant paradoxal de l'irruption de l'éternel dans le temps : « L'instant est proprement l'atome du temps, mais seulement dès lors que l'éternité est posée ; c'est pourquoi l'on peut dire à juste titre que l'éternité est toujours εν ατομω³³⁹. » Mais la correspondance entre le sacrifice de la raison et l'absolutisation de cette raison va encore plus loin. Selon Adorno, le sacrifice paradoxal agirait à titre de « forme catégoriale »

³³⁷ KCE, p. 191.

³³⁸ *Ibid.*, pp. 192-193.

³³⁹ *Pap.*, V B 55-56.

et réglerait l'ensemble des phénomènes étudiés par Kierkegaard : « Le paradoxe est la forme catégoriale fondamentale de Kierkegaard ; c'est avec le paradoxe qu'il entreprend la synthèse du multiple, et dans l'unité et la totalité catégoriales se conserve précisément l'origine rationnelle que les paradoxes déterminés désavouent à chaque fois³⁴⁰. » Alors que la raison devrait faire place à la foi, dans le sacrifice paradoxal, c'est en fait la raison qui maintient ses prérogatives après qu'elle eut été congédiée. Kierkegaard l'avoue lui-même dans les *Miettes* sans pour autant mesurer la portée de sa découverte : « La conclusion de la foi n'est pas une conclusion, mais une *décision* et c'est pourquoi le doute est exclu³⁴¹. » Mais qu'est-ce qu'une décision, sinon un acte de la raison autonome ?

2. La reconnaissance de la nature dans le sujet

En dénonçant le fait que Kierkegaard n'ait pas vraiment « abandonné » la subjectivité à travers le sacrifice du pur esprit, Adorno n'est pas en train de militer en faveur de sa liquidation. C'est au contraire à un *plus* de subjectivité qu'il veut parvenir : « En opposition brutale avec l'idéal scientifique courant, l'objectivité d'une connaissance dialectique a besoin non d'un moins mais d'un plus de sujet³⁴². » Ce « plus de sujet » correspond à une rationalité qui réfléchit son imbrication dans la nature. C'est ce qui est exprimé on ne peut plus clairement dans l'essai « Raison et révélation » où les allusions à Kierkegaard se multiplient :

[...] une raison qui ne veut pas s'absolutiser outrageusement en stupide moyen de domination se doit de réfléchir sur elle-même [...]. Mais cette réflexion sur soi ne peut pas s'en tenir à la simple négation de la pensée par elle-même, à une sorte de sacrifice mythique, ni se réaliser par un "saut" : celui-ci ne ressemblerait que trop à la politique du pire. La raison doit au contraire tenter de définir la rationalité elle-même — au lieu de la poser ou de la nier comme absolu — comme un moment inhérent à la totalité qui s'est à vrai dire autonomisé par rapport à celui-ci. Il lui faut prendre conscience de ce qu'elle a d'essentiellement naturel³⁴³.

La reconnaissance de cet enracinement naturel aurait permis à Kierkegaard de diriger la pulsion qui se faisait jour dans la volonté d'autodestruction du sujet vers une tout autre destination : « Mais sa revendication de totalité adhère à la revendication de domination de l'esprit absolu. Si celui-ci disparaît, la passion se donne une autre figure dialectique que celle de l'expiation et de la destruction dans le tout. La passion peut alors s'accomplir dans ses

³⁴⁰ KCE, p. 195.

³⁴¹ *Miettes philosophiques*, OC, VII, p. 79 ; cité dans KCE, p. 193. Je souligne.

³⁴² DN, p. 48.

³⁴³ MC, p. 170.

impulsions singulières et sans obéir au concept supérieur rigide ; les étapes de l’accomplissement se transforment alors pour elle en étapes de la réconciliation³⁴⁴. »

Adorno soutient — et là est son originalité — que Kierkegaard n’a pas complètement passé sous silence cette possibilité de la rédemption *dans et par* la nature. Selon ses observations, Kierkegaard aurait en fait défendu deux dialectiques dans son œuvre : une dialectique empruntant les contours d’une spiritualisation brutale et promettant trompeusement la réconciliation, et une dialectique naturelle dessinée seulement dans quelques passages épars : « [Kierkegaard] a admis [...] la possibilité du salut dans la dialectique naturelle avec la question posée dans *La Maladie à la mort* : “ dans quelle mesure la pleine clarté sur soi-même est-elle compatible avec le désespoir, c’est-à-dire cette clarté de la connaissance et de la connaissance de soi ne doit-elle par arracher justement un homme au désespoir et lui inspirer un tel effroi de lui-même qu’il cesserait d’être désespéré ? ”³⁴⁵ »

Curieusement, c’est en commentant la mythique « Saga d’Agnès et du triton » que Kierkegaard se serait rapproché de ce qu’Adorno appelle à un endroit le « second projet kierkegaardien de la dialectique³⁴⁶ ». La « Saga d’Agnès et du triton » raconte l’histoire d’une fleur qui se nomme Agnès et qui se fait enlever par un triton alors qu’elle penche sa tête vers les flots. D’après Kierkegaard qui reprend l’histoire à son compte dans *Crainte et tremblement*³⁴⁷, Agnès aurait été séduite par le triton qui l’aurait amenée à travers les eaux pour l’y engloutir. Mais à cause de l’innocence de sa passion pour son séducteur, le triton se serait résigné à la ramener sur terre, lui expliquant qu’il voulait seulement lui montrer à quel point la mer était calme et belle. Pour Adorno, il y a dans la modification apportée par Kierkegaard rien de moins qu’un « [...] énigmatique pas qui conduit hors de la pure nature, tout en se maintenant pourtant dans la vie de celle-ci [...] »³⁴⁸. Dans la version traditionnelle du conte, en effet, le triton veut anéantir Agnès. Il obéit à une impulsion destructrice qui lui est pour ainsi dire consubstantielle. Dans la version de Kierkegaard, le triton, tout en obéissant à la nature (en l’occurrence : le désir amoureux), s’élève pourtant au-dessus de celle-ci, puisqu’il ne succombe pas à la pulsion destructrice : « — Et voilà ! La mer ne mugit plus, son grondement sauvage se tait, la passion de la nature dans laquelle résident ses forces

³⁴⁴ KCE, p. 202.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 103. Adorno cite un passage de *La Maladie à la mort*, OC, XVI, p. 205.

³⁴⁶ KCE, p. 203.

³⁴⁷ Voir Søren A. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, *op. cit.*, pp. 154 et suivantes.

³⁴⁸ KCE, p. 204.

abandonnent le triton, il se produit un calme profond et Agnès le regarde toujours encore³⁴⁹. » C'eut été trop beau que Kierkegaard ne précise un peu plus loin que le geste du triton se solda au final par le renoncement à l'amour : « Puis [le triton] rentre seul, la mer se déchaîne, mais plus encore le désespoir fait rage dans le cœur du triton. Il peut séduire Agnès, cent Agnès, il peut fasciner chaque jeune fille — mais Agnès a vaincu, et elle est perdue pour lui. Elle ne peut lui appartenir que comme proie ; il ne peut se donner fidèlement à aucune jeune fille ; car il n'est qu'un triton³⁵⁰. » Tout ce passage fonctionne comme une image dialectique dans laquelle la figure de l'intériorité sans objet se révèle sous un jour strictement mythique. Une fois encore, le sujet, qui est représenté par le triton selon les indications de Kierkegaard lui-même³⁵¹, refuse le geste réconciliateur et préfère afficher avec un acharnement diabolique un silence, une soumission au destin qui le renvoie à la pure nature : « Mais dans le sacrifice du renoncement, le triton devient démoniaque : il se tait. Son silence le rattache à la pure nature. [...] L'intériorité sans objet doit endurer en silence, comme l'opiniâtre démon de la nature³⁵². » Kierkegaard avait pourtant aperçu ce qui aurait pu sortir le triton — et donc la subjectivité — de cet acquiescement silencieux au destin. En effet, ne lui avait-il pas accordé la capacité de communiquer, de dire sa passion pour Agnès ? « Cependant, il n'est pas douteux qu'il [puisse] parler³⁵³. » C'est en se reconnaissant non seulement comme nature, mais aussi comme esprit parlant issu de la nature que le triton aurait pu parvenir à la réconciliation : « Mais là où la nature, sans renoncement, persévère comme pouvoir pulsionnel désirant et comme conscience parlante, elle est capable de subsister, tandis qu'elle succombe à elle-même dans le sacrifice. — La nature qu'on ne peut en vérité chasser avec une fourche et qui revient jusqu'à ce que le génie se réconcilie avec elle³⁵⁴. »

Il existe peu de passages dans l'œuvre d'Adorno où les contours de ce que pourrait être la réconciliation sont aussi clairement dessinés. Adorno s'en est repenti par après dans sa fameuse lettre du 6 août 1930 adressée à son ami Siegfried Kracauer, auquel sa thèse est dédiée : « Je me suis enfoncé plus avant que je ne le souhaitais dans les catégories théologiques, et j'ai peur d'avoir trop déblatéré sur le salut et naturellement surtout sur la

³⁴⁹ Søren A. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, op. cit., p. 155 ; cité dans KCE, p. 204.

³⁵⁰ Søren A. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, op. cit., p. 156 ; cité dans KCE, pp. 204-205.

³⁵¹ « Nous voulons maintenant accorder au triton une conscience humaine et nous signifions par le fait qu'il soit un triton une préexistence humaine à la suite de laquelle sa vie fut entravée » (Søren A. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, op. cit., pp. 157-158 ; cité dans KCE, p. 205).

³⁵² KCE, p. 205.

³⁵³ Søren A. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, op. cit., p. 160.

³⁵⁴ KCE, pp. 205-206.

réconciliation³⁵⁵. » Peu importe, pour le moment, de savoir si Adorno a « trop déblaté » . Il apparaît plus important d'examiner le rapport entre sa critique du sacrifice kierkegaardien et la « réconciliation » telle qu'il la comprend.

Disons tout de suite qu'Adorno lie explicitement la doctrine de la réconciliation non au judaïsme, comme on aurait pu s'y attendre, mais au *christianisme* : « La réconciliation est le geste imperceptible dans lequel la nature coupable se renouvelle historiquement en tant que nature créée [...]. Le christianisme se distingue de la pure religion au nom de la réconciliation et non dans l'accomplissement sans nom du paradoxe³⁵⁶. » Tout se passait comme si Adorno voulait « accomplir » la doctrine chrétienne que Kierkegaard se propose d'exposer dans son œuvre en en redécouvrant l'élément central : la résurrection de la chair. Chez Adorno, la résurrection de la chair n'est pas liée à une christologie — fût-elle « philosophique » — dont les traditions paulinienne et patristique se réclament lorsqu'elles en traitent³⁵⁷. Conformément au programme benjaminien d'une « théologie matérialiste », Adorno en sécularise entièrement le contenu :

[Le matérialisme] est en accord avec la théologie là où il est le plus matérialiste. Sa nostalgie serait la résurrection de la chair ; elle est tout à fait étrangère à l'idéalisme, royaume de l'esprit absolu. Le point de fuite du matérialisme serait son propre dépassement, la libération de l'esprit du primat des besoins matériels au stade de leur réalisation. C'est seulement avec l'impulsion corporelle apaisée que se réconcilierait l'esprit et qu'il deviendrait ce que si longtemps il n'a fait que promettre, alors que sous l'emprise des conditions matérielles il refuse la satisfaction des besoins matériels³⁵⁸.

L'apaisement de la pulsion corporelle dans le fini est un thème majeur de *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, quoiqu'on l'ait entièrement passé sous silence dans la documentation sur Adorno. Il apparaît à la toute fin du sixième chapitre de la thèse d'habilitation : « Si la passion, en tant que pouvoir de la nature, tout-puissant, infini, insatiable, connaît seulement son propre déclin — partout où elle s'apaise dans le fini —, alors le désespoir [...] perd son pouvoir sur la passion et la maladie à la mort dialectique est transposée dans la force d'une vie historique réconciliée³⁵⁹. » Alors que Kierkegaard conçoit le désir de la subjectivité comme étant infini et qu'il rattache le désespoir à la recherche d'un

³⁵⁵ Theodor W. ADORNO, *Lettre à S. Kracauer* du 6 août 1930 ; cité dans Rolf WIGGERSHAUS, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, trad. franç. par L. Deroche-Gurcel, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1993, p. 88.

³⁵⁶ KCE, p. 203.

³⁵⁷ Voir à ce sujet l'article « Résurrection des morts », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, pp. 989-994.

³⁵⁸ DN, p. 201.

³⁵⁹ KCE, p. 203.

apaisement de ce désir dans le fini³⁶⁰, Adorno affirme au contraire que la réconciliation véritable ne serait accordée qu'à une société au sein de laquelle les pulsions des êtres humains pourraient être comblées sans sacrifice, à commencer par leurs besoins matériels les plus fondamentaux³⁶¹.

³⁶⁰ « Le désespoir consiste à s'en tenir avec une passion infinie à une certaine chose [finie] ; car, avec la passion infinie, si l'on n'est pas désespéré, l'on ne peut s'en tenir qu'à l'éternel » (*Les Œuvres de l'amour*, OC, XIV, p. 38).

³⁶¹ Mais dans la *Dialectique négative*, Adorno parle d'un dépassement du fini dont la téléologie serait inscrite dans le fini lui-même : « Pour être esprit, l'esprit doit savoir qu'il ne s'épuise pas dans ce qu'il atteint ; qu'il ne s'épuise pas dans la finitude à laquelle il ressemble. C'est pourquoi il pense ce qui lui serait soustrait. C'est une telle expérience métaphysique qui inspire la philosophie de Kant, si seulement on la dégage de la cuirasse de la méthode. La considération de savoir si la métaphysique comme telle est encore possible, doit réfléchir la négation du fini exigé par la finitude » (DN, p. 375).

CHAPITRE 5 : RÉHABILITATION DE L'ESTHÉTIQUE

Il est significatif que la thèse *Kierkegaard. Construction de l'esthétique* ne s'achève pas sur une théorie positive de la réconciliation du sujet et de l'objet. Après avoir pointé le caractère « frauduleux » de la réconciliation kierkegaardienne et dégagé des éléments visant sa « solution », Adorno va poursuivre son analyse critique, dans le dernier chapitre, et va tenter de montrer comment l'esthétique de Kierkegaard *peut* et *doit* être sauvegardée. Ici comme ailleurs, ce travail va s'effectuer « en immanence », c'est-à-dire à partir des images et des affects que Kierkegaard met lui-même à l'avant-scène. Dans ce chapitre, j'examinerai la façon dont Adorno s'y prend pour asseoir l'esthétique sur la mélancolie de Kierkegaard. J'esquisserai tout d'abord (1) la théorie adornienne de la mélancolie, puis j'étudierai (2) la théorie de l'imagination.

1. Théorie de la mélancolie

La question qui mobilise le septième et dernier chapitre de *Kierkegaard. Construction de l'esthétique* est la suivante : comment se fait-il que, malgré l'hostilité de Kierkegaard face à toute représentation de la réconciliation, hostilité qui commande directement sa théorie du sacrifice, des images de la réconciliation aient continué à affleurer dans son œuvre ? Si la question est relativement claire, la réponse l'est beaucoup moins. Inouïe est la difficulté conceptuelle du septième chapitre — qui doit pourtant clore la discussion avec Kierkegaard et surtout permettre la « construction de l'esthétique » *de et par* Adorno.

La première difficulté à laquelle le lecteur est confronté est l'idée selon laquelle la mélancolie est une passion *dialectique*. Dès l'ouverture du septième chapitre, Adorno indique que la mélancolie est au fondement des deux impulsions qui sont elles-mêmes à la racine de la subjectivité kierkegaardienne, soit le désir (l'éros) et la destruction : « Dans la philosophie de Kierkegaard, passion et sacrifice proviennent de la mélancolie en tant que leur fondement naturel, afin d'éradiquer la nature elle-même dans la mélancolie comme dans le corps spirituel. Mais la nature ne se réduit pas à la passion de sa propre destruction ; la mélancolie accompagne Kierkegaard [...] à travers tous les stades [de l'existence]³⁶². » En analysant la

³⁶² KCE, p. 207.

mélancolie de Kierkegaard comme une passion dialectique, Adorno se fait l'interprète d'une longue tradition dont j'aimerais retracer quelques jalons.

Comme l'a montré Jackie Pigeaud dans sa « Postface » à l'*Anatomie de la mélancolie* de Robert Burton (1577-1640)³⁶³, la théorie de la mélancolie bénéficie de trois apports théoriques majeurs dans l'Antiquité : Hippocrate, Aristote et Galien³⁶⁴. C'est Hippocrate qui fournit la première définition de la mélancolie : « Quand crainte (*phobos*) et abattement (*dysthymie*) durent longtemps, cela a un rapport avec la bile noire³⁶⁵. » Bien qu'Hippocrate souligne l'existence d'un rapport entre la mélancolie et la bile noire, il n'affirme pas qu'il y a un lien *causal* entre les deux, comme la tradition hellénistique le soutiendra plus tard. Quant à Aristote, il affirme que la mélancolie altère les fonctions qui dépendent du cerveau. L'histoire retiendra surtout l'aspect positif de l'interprétation aristotélicienne de la mélancolie. Selon cette dernière, la mélancolie est l'humeur de l'homme génial qui pénètre tous les phénomènes portés à son attention. Or, Aristote souligne déjà que la mélancolie est une humeur biface : elle est porteuse à la fois d'un pouvoir de compréhension supérieur sur les choses et d'une folie qui confine à un état dépressif. Finalement, chez Galien, il y a l'idée selon laquelle la mélancolie est une maladie du corps et de l'esprit *indivis* et que les affections de l'âme, en général, dépendent du tempérament du corps.

Au Moyen Âge, il semble que, mis à part Guillaume d'Auvergne, on oublie l'aspect positif de la mélancolie pour ne s'attarder qu'à son aspect négatif. La mélancolie, c'est la paresse du cœur, l'*acedia* qui est un péché capital.

On peut dire que c'est à la Renaissance que se cristallise la conception moderne de la mélancolie. Pétrarque en fait même le symptôme d'une maladie spécifiquement moderne dans ses *Dialogues sur le mépris du monde*. Comme le note Marc Sagnol³⁶⁶, Pétrarque a une attitude ambiguë par rapport à sa mélancolie. D'un côté, il la considère, d'accord avec tout le Moyen Âge, comme un péché. D'un autre côté, il sait que la mélancolie le distingue du commun des mortels ; il se sent génial et prend du plaisir à se sentir « exclu » de la plèbe. Je

³⁶³ Voir Jackie PIGEAUD, « Postface », dans Robert BURTON, *Anatomie de la mélancolie*, vol. III, trad. franç. par B. Hoepffner, Paris, José Corti, 2000, pp. 1871-1899.

³⁶⁴ L'auteur traite en outre des *Lettres* du Pseudo-Hippocrate, mais sans insister sur leur rôle exact pour la théorie de la mélancolie. Ces *Lettres*, dit Pigeaud, fonderaient le droit de recourir à l'utopie pour couper court à la mélancolie. Pigeaud n'est pas très explicite.

³⁶⁵ HIPPOCRATE, *Aphorisme*, VI, 23 ; cité dans *ibid.*, p. 1881.

³⁶⁶ Voir Marc SAGNOL, *Tragique et tristesse...*, *op. cit.*, p. 205.

ne pourrais terminer ce tableau sans évoquer le nom de Marcile Ficin qui, dans ses *Libri de vita triplici*, soutient que le génie créateur du mélancolique est lié au caractère « contemplatif » de la planète Saturne. Ficin renoue ici avec toute la tradition astrologique de l'Antiquité qui faisait de Saturne un ancien dieu détrôné. Selon les informations de Pietro Citati, en effet, « Saturne était la planète la plus haute et conservait donc l'excellence et la souveraineté dans le système solaire. Mais elle était aussi noire et sinistre, hostile à la Terre et aux êtres humains. Froid, blanc et venteux, l'astre envoyait sur terre une lumière faible et pâle, provoquait le gel et la neige, les éclairs et le tonnerre³⁶⁷ ». Ficin assume et condense la tradition astrologique et la conception « médicale » de la mélancolie lorsqu'il affirme que la mélancolie est provoquée par l'influence de Saturne sur la bile noire et que la bile noire agit directement sur l'individu en le poussant à adopter une attitude contemplative par rapport à la réalité extérieure. Mais là où il est le plus intrigant, c'est lorsqu'il écrit que la seule façon de se « sortir » de la mélancolie — Ficin reconnaît les dangers de la mélancolie déjà identifiés par Aristote —, c'est de s'adonner de toutes ses forces à la contemplation mélancolique ; ce qui fait dire à un Sagnol, dans son étude sur Benjamin :

[...] en conseillant au mélancolique de s'adonner de toute son âme à son astre, de se vouer à Saturne, d'aller au-devant des volontés de ce qui est pour ainsi dire son destin, Ficin ne fait que renouer avec ce qu'on appelait, dans l'Antiquité, l'*amor fati* et dont la postérité va jusqu'à la conception du tragique chez Nietzsche. Nous rencontrons là un paradoxe préoccupant : la mélancolie, synonyme de tristesse, semble avoir une étonnante affinité avec le tragique, qui nous était apparu [chez Benjamin] comme son contraire³⁶⁸.

Laissons ce paradoxe de côté, pour le moment, et revenons à l'analyse d'Adorno.

On a vu que, à l'intérieur de sa thèse, Adorno affirme que la mélancolie de Kierkegaard revêt un aspect à la fois négatif et positif. Ce qu'il y a de négatif en elle tient surtout à son caractère *historique*, caractère que ne reconnaît pas l'Antiquité qui fait de la mélancolie un état simplement naturel. D'accord avec Pétrarque et Benjamin, Adorno estime que la mélancolie est vraiment le symptôme d'une maladie moderne. Mais contrairement à eux, il croit que la mélancolie est attribuable au fait que l'autonomisation du sujet s'est faite au prix d'un refoulement de la pulsion intérieure du sujet et d'une destruction de la nature extérieure. C'est le refoulement et le repliement sur soi qui, pour Adorno, est la cause de la mélancolie, et non une quelconque influence astrale. Adorno admet toutefois que la

³⁶⁷ Pietro CITATI, *La lumière dans la nuit. Les grands mythes dans l'histoire de l'humanité*, trad. franç. par B. Pérol et al., Paris, Gallimard (coll. « L'arpenteur »), 1996, p. 62.

³⁶⁸ Marc SAGNOL, *Tragique et tristesse...*, op. cit., p. 207.

mélancolie revêt un aspect positif en ce qu'elle permet de reconnaître le caractère transitoire qui est inhérent à toute vie naturelle. Citant Kierkegaard, Adorno remarque : « “ Qui, excepté un insensé, peut voir une jeune fille sans éprouver une certaine tristesse ? Sans que la grâce de la jeune fille ne lui rappelle de la façon la plus sensible la fragilité de la vie terrestre ? ”, demande Wilhelm, peut-être en écho conscient avec *L'Allégorie de la jeune fille et la mort* de Matthias Claudius. L'image de la jeune fille dans la fleur de sa jeunesse signifie justement le caractère passager de l'existence³⁶⁹. » Adorno estime que c'est lorsqu'il constate la mortalité de la vie terrestre que le mélancolique est au plus près de la vérité qui le délivrera de son « enchantement », de sa contemplation malade.

Il est frappant de constater qu'Adorno termine sa thèse de doctorat en suivant les traces de Benjamin, au point où il lui emprunte l'architecture de son ouvrage sur l'*Origine du drame baroque allemand*. Au dernier chapitre de son livre, en effet, Benjamin faisait voir que le regard mélancolique — qu'il appelait la « songerie profonde » — était l'allégorie centrale du *Trauerspiel*, et que c'est à travers cette allégorie que le drame baroque arrivait à son propre dépassement :

C'est en effet méconnaître complètement l'allégorique que de séparer le trésor d'images où s'opère ce retournement vers le salut, de cet autre trésor lugubre, qui signifie la mort et l'enfer. Car dans ces visions d'ivresse destructrice précisément, où toutes les choses terrestres tombent en ruines, ce n'est pas tant l'idéal de la méditation allégorique profonde qui se dévoile, que sa limite. Le désordre désolé du Golgotha, attesté comme schème de figure allégorique par mille gravures et descriptions de l'époque, n'est pas seulement le symbole du désert qu'est toute existence humaine. Le caractère éphémère des choses y est moins signifié, présenté allégoriquement, qu'offert comme étant lui-même signifiant, comme allégorie. Comme allégorie de la résurrection. La contemplation allégorique se renverse finalement dans ces marques baroques de la mort — opérant enfin son salut dans un immense saut en arrière³⁷⁰.

Or, dans *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, Adorno garantit justement que c'est dans les images de l'enfer, de la destruction et de la catastrophe que la mélancolie kierkegaardienne se condense et qu'elle se retourne vers la possibilité du salut : « Ainsi, la mélancolie se concentre dans l'image de la catastrophe comme son image la plus extrême possible : “ C'est ici aussi que réside la signification de la mélancolie. Son essence est : la condensation de la possibilité ”, et “ la plus radicale dérision du monde devrait se changer en sérieux ” au regard

³⁶⁹ KCE, p. 107. Adorno cite un extrait des *Stades sur le chemin de la vie*, OC, IX, p. 122.

³⁷⁰ Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, op. cit., pp. 250-251.

de cette image³⁷¹. » Faut-il y voir ce que Gérard Raulet a décelé dans *Origine du drame baroque allemand* de Benjamin, c'est-à-dire un « coup de théâtre » savamment orchestré, mais difficilement compréhensible ? Raulet écrit :

[...] dans la vision baroque du monde, la mort et l'enfer renvoient au salut, à la résurrection. Mais la signification exacte de cette apothéose chrétienne dans l'ouvrage et dans la pensée de Benjamin reste difficile à cerner. [...] Quoi qu'il en soit, penser ce coup de théâtre comme retournement dialectique de la tension inhérente à l'allégorie, c'est là une figure de pensée qu'on retrouve plus tard dans la « barbarie positive » par laquelle Benjamin entend combattre le triomphe du mal avec ses propres armes³⁷².

Ce qui est sûr, en tout cas, c'est qu'Adorno considère très sérieusement la thèse du « remède dans le mal » défendue par Benjamin, certes, mais illustrée avant tout chez Kierkegaard lui-même dans sa théorie du désespoir objectif. Dans *La Maladie à la mort*, en effet, Kierkegaard compare le désespoir avec l'enfer, c'est-à-dire avec une éternité négative qui s'explicite comme un perpétuel tourment, une perpétuelle tristesse :

Dans le désespoir flamboient de façon démoniaque les archétypes de la répétition existentielle : Sisyphe et Tantale en tant que porteurs de mythes de la répétition. Avec la mort s'ouvre, silencieux, un domaine des images : celui de l'absence d'espérance, hors du temps, dans l'infinité condamnée d'une nature en ruines. C'est le ne-pas-pouvoir-mourir en tant qu'éternité négative : « Au contraire, le tourment du désespoir consiste justement en ce qu'on ne peut pas mourir. Il a ainsi beaucoup en commun avec l'état du moribond, quand celui-ci gît dans son lit et lutte avec la mort et ne peut pas mourir. Ainsi la maladie à la mort, cela veut dire : ne pas pouvoir mourir, mais non pas comme s'il y avait encore une espérance de vie ; non, l'absence d'espérance est que la dernière espérance, la mort, ne puisse pas venir. Quand la mort est le plus grand danger, on met son espérance dans la vie ; mais quand on découvre un danger encore plus terrible, on met son espérance dans la mort »³⁷³.

L'image de l'enfer met au jour, sans que Kierkegaard y soit pour quelque chose, le remède au désespoir entrevu comme répétition de l'identique : la mort. Et c'est justement pourquoi cette image doit être sauvegardée : « [...] seule l'image de l'enfer tire ici l'homme hors de l'ensorcellement dans son immanence sans remède, mais c'est en le brisant³⁷⁴. »

Qu'on se rassure : Adorno ne stipule pas que la mort physique est la solution au désespoir, pas plus que ne l'est cette « mort spirituelle » dont parle Kierkegaard à la suite du christianisme. La mort dont il fait état, c'est la mort du moi autonome en tant qu'instance qui

³⁷¹ KCE, p. 208. Adorno cite respectivement *Stades sur les chemins de la vie*, OC, IX, p. 391 ; et *L'Alternative*, OC, IV, p. 286.

³⁷² Gérard RAULET, *Walter Benjamin, op. cit.*, pp. 31-32.

³⁷³ KCE, p. 141. Adorno cite *La Maladie à la mort*, OC, XVI, p. 176.

³⁷⁴ KCE, p. 142.

adopte le paradigme de la répétition de l'identique, dont l'enfer, comme éternité négative, est l'illustration la plus éloquente. C'est pourquoi Adorno parle de la « disparition de l'existence » comme du dernier mot de la philosophie de Kierkegaard : « Si le soi en expansion est, dans toute son extension, détruit par le sacrifice, il est sauvé, au contraire, en tant que soi en cours de disparition, par la miniaturisation³⁷⁵. » Chez Kierkegaard, cette miniaturisation se vérifie à même les images esthétiques qui glissent hors de sa volonté, à même les images qui échappent au contrôle de la subjectivité autonome et à son absolutisation.

D'où viennent ces images ? Voilà qui n'est pas très clairement indiqué dans le *Kierkegaard*. Car, d'un côté, Adorno soutient que les images, par exemple celles qui se retrouvent disséminées dans les « Diapsalmata » esthétiques de *L'Alternative*, émanent du désir bafoué à cause de l'oppression exercée par le sujet sur la nature intérieure et extérieure. Mais d'un autre côté, il affirme que ces images ne proviennent pas tant du désir du sujet que ce désir provient lui-même des images qui sont portées à sa conscience. Adorno résume cette dialectique (ce paradoxe ?) en ces termes : « [...] ce domaine reçoit sa structure des images qui apparaissent au désir, mais ne sont pas produites par lui, puisque le désir a lui-même son origine en elles³⁷⁶. » On pourrait être tenté de rapprocher la théorie d'Adorno avec celle de Platon qui disait que l'âme désirante souffre du manque du Beau intelligible qu'elle a pu contempler avant son incarnation dans un corps. Mais Adorno écarte *illico* toute parenté avec Platon :

Ce domaine d'images constitue l'absolu contraire de celui de la tradition platonicienne. Il n'est pas éternel, mais dialectique et historique ; il ne se tient pas dans une claire transcendance au-dessus de la nature, mais s'identifie obscurément à elle ; il n'est pas une vérité sans apparence, mais promet absurdement l'inaccessible vérité dans l'opposition de son apparence ; il ne s'ouvre pas à l'Éros, mais rayonne dans la décomposition [...] historique de l'unité mythique de l'existence immédiate ; dans la dissociation mythique de l'existant historique³⁷⁷.

Dans l'état actuel de mes recherches, je propose la solution suivante à cette difficulté conceptuelle qui consiste à penser tout à la fois les images comme une « production » du désir et le désir comme une « production » des images. Selon moi, les images dont parle Adorno sont celles qui procèdent de l'*imagination* mélancolique, dont le mode opératoire dépend à la

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 215.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 214.

³⁷⁷ *Ibid.*

fois d'un sujet créateur qui « allégorise » la réalité en en faisant une ruine et de la réalité elle-même en tant que monde réifié.

2. *Théorie de l'imagination*

Bien que cela n'apparaisse pas avec toute la transparence voulue, Adorno établit une distinction entre deux types d'images au sein de *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*. D'une part, suivant Benjamin, il parle de « fantasmagories » ou encore d'images dialectiques en tant qu'elles articulent deux dimensions de la représentation de soi de la société : une dimension *mythique* qui les rattache aux rêves de l'humanité primitive et une dimension *historique* qui « réduplique » — Marx dirait : qui légitime, par réfraction — ce que la société est, c'est-à-dire, dans la modernité, une société réifiée. D'autre part, Adorno avance que certaines images esthétiques, notamment celles qu'on retrouve dans les « Diaspsalmata » de Kierkegaard, échappent à l'idéologie dominante parce qu'elles expriment un élément qui lui est radicalement opposé, c'est-à-dire un élément utopique qui fait signe vers un « au-delà » de la réification. Par exemple, au sujet de l'image de la jeune fille que dépeint Kierkegaard dans les *Stades sur les chemins de la vie*, Adorno avance que « [d]ans de telles phrases, dont la simplicité s'expose au-delà de l'idéologie, la pauvreté et le délaissement appellent tout de même à soi, dans la dialectique, le réconfort et la réconciliation [...] »³⁷⁸.

Alors que l'image mythique est synonyme de régression, en ce sens où le sujet (ou la société) qui s'y accrocherait ne témoignerait que d'un désir illusoire de retourner à une situation passée jugée meilleure³⁷⁹, l'image utopique est synonyme de « rédemption ». La définition ricœurienne de l'utopie m'apparaît fort utile, en première approche, pour saisir ce dont il est question : « Si l'idéologie préserve et conserve la réalité, l'utopie la met essentiellement en question. L'utopie, en ce sens, est l'expression de toutes les potentialités d'un groupe qui se trouvent refoulées par l'ordre existant. L'utopie est un exercice de l'imagination pour penser un “ autrement qu'être ” du social³⁸⁰. » J'aimerais m'attarder sur

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 236. Adorno commente l'extrait suivant de Kierkegaard : « Quelle est l'existence la plus heureuse ? Celle d'une jeune fille de seize ans, quand, pure et innocente, elle ne possède rien en propre dans le monde, pas une chambre, pas une armoire ; et qu'elle range sa robe de confirmation et son livre de cantiques dans la commode de sa mère » (*Stades sur les chemins de la vie*, OC, IX, p. 243).

³⁷⁹ Je rappelle qu'il n'y a pas pour Adorno de « Paradis perdu ». Il n'éprouve aucune nostalgie du passé et reste proche de Benjamin selon qui, *dès l'origine*, l'histoire fut placée sous le signe de la « catastrophe ».

³⁸⁰ Paul RICŒUR, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », dans *Du texte à l'action...*, *op. cit.*, p. 427.

deux points névralgiques : d'abord sur le *rôle* de l'imagination dans la construction de l'utopie, ensuite sur le *contenu* de l'utopie.

Adorno entrevoit l'imagination — appelée *fantaisie* dans sa thèse — comme l'« *organon* d'un passage sans rupture de l'historico-mythique à la réconciliation³⁸¹ » chez Kierkegaard. Aussi bien dire que l'imagination est ce qui permet de sauver l'esthétique de Kierkegaard de la fausse réconciliation qui est promise avec sa théorie du sacrifice. Pour comprendre cette idée, il faut revenir au concept de la miniaturisation du moi.

Selon Adorno, lorsque la subjectivité s'absolutise, elle coupe court à toute représentation imagée du bonheur : « De façon non dialectique, les images sont pour [Kierkegaard] des biens finis : elles barrent le passage vers le bien infini de la félicité³⁸². » Or, ce blocage empêche littéralement la connaissance, puisque la subjectivité absolue, loin de reconnaître ce qui est différent d'elle — et la connaissance de ce qui est différent de soi définit bien l'opération même de la connaissance —, n'a plus affaire qu'à elle-même, sombrant du coup dans l'abstraction pure. Les *Minima Moralia* constituent une bonne porte d'entrée pour introduire à la théorie adornienne de la connaissance :

Mais si les impulsions ne sont pas en même temps préservées et dépassées dans la pensée qui échappe à cet empire, la connaissance devient impossible et la pensée qui tue le désir, son père, est rattrapée par la vengeance de la bêtise. La mémoire est soumise au tabou parce que imprévisible, infidèle, irrationnelle. L'asthme intellectuel qui en résulte et qui culmine dans la perte de la dimension historique de la conscience, aboutit à la dépréciation de l'aperception synthétique qui, selon Kant, ne peut être séparée de la « reproduction dans l'imagination », la remémoration. L'imagination qui, de nos jours, est du ressort de l'inconscient et que la connaissance proscrit comme rudimentaire, infantile et inapte au jugement, est pourtant seule à établir entre des objets cette relation qui est la source inaliénable de tout jugement : si l'on chasse l'imagination, le jugement, ce véritable acte de connaissance, sera lui aussi exorcisé. Mais, castrée par une instance de contrôle qui lui dénie toute anticipation du désir, la perception est placée de force dans le schéma de la répétition impuissante de choses déjà connues. L'impossibilité de voir [...] aboutit au sacrifice de l'intellect³⁸³.

Dès lors que la subjectivité renonce au sacrifice pour reconnaître sa propre détermination objective, c'est-à-dire sa détermination à la fois naturelle et historique, les images de la réconciliation peuvent apparaître autrement que dans les figures de la destruction : « Dans la

³⁸¹ KCE, p. 231.

³⁸² *Ibid.*, p. 229.

³⁸³ MM, § 79, pp. 132-133.

fantaisie, la nature elle-même se surpasse ; la nature de la pulsion de laquelle elle provient ; la nature qui, en elle, a l'intuition d'elle-même ; la nature qui, dans le plus minime déplacement par la fantaisie, se présente comme nature sauvée. Dans un déplacement, car la fantaisie n'est pas intuition, laquelle laisse l'étant comme il est [...]»³⁸⁴. » Kierkegaard aurait lui-même aperçu le *modus operandi* de l'imagination lorsqu'il a élaboré sa théorie de la création artistique à travers sa conception de la farce.

Pour Kierkegaard, en effet, la farce qui est jouée au théâtre n'est jamais assurée de remporter un succès, non seulement parce que, objectivement, elle peut être nulle et non avenue, mais parce qu'elle requiert toujours la participation active du spectateur :

Car, puisque l'effet de la farce repose en grande partie sur l'activité créatrice du spectateur, chaque individu y trouve son compte de façon tout à fait différente et, dans sa jouissance, il s'émancipe de toutes les obligations esthétiques d'admirer, de rire, d'être ému, etc., à la manière traditionnelle. Voir une farce, c'est, pour celui qui est cultivé, la même chose que de jouer à la loterie, sans le désagrément de gagner de l'argent³⁸⁵.

L'intervention du spectateur dans la farce n'a rien à voir avec celle d'une subjectivité absolue qui s'arrogerait le droit de créer la réalité à partir d'elle-même. La subjectivité doit au contraire, dans le processus créateur, composer, c'est-à-dire *interagir* avec une réalité qui lui est extérieure (le matériau de la farce), mais qui en même temps suscite son investissement pour parvenir à l'identité avec elle-même. Autrement dit, il ne peut pas y avoir de farce sans spectateurs-créateurs ou il ne peut pas y avoir de jeu sans joueurs. Mais, en retour, la farce ou le jeu commandent que le sujet s'« oublie » pour apprécier la farce ou pour jouer le jeu. Car la farce ou le jeu ont leur règles propres et le sujet qui veut y participer doit s'y abandonner. Jacques Colette a fait pertinemment remarquer que cet abandon de soi, dans l'œuvre de Kierkegaard, était parfois relié à la joie apportée par le repos de l'éternité :

Lorsque Kierkegaard voit dans la mort le compagnon de la plus haute joie, telle la mort « de l'insecte au moment de la fécondation » (*Pap.*, III A 96), il pense cette altération du Soi comme perte et jouissance à la fois, mais en un sens non tragique [comme le fait Nietzsche]. En cette altération, l'existant n'exhale pas son dernier rôle, le mot ultime de l'homme qui triomphe en périssant. Il dit la transformation interne du Soi dénudé, et qui « fait le plongeon » : immersion dans l'éternité du repos et de l'oubli de soi, mais aussi dans le flot mugissant du rire au théâtre comique³⁸⁶.

³⁸⁴ KCE, p. 232.

³⁸⁵ *La Répétition*, OC, V, p. 31 ; cité dans KCE, p. 217.

³⁸⁶ Jacques COLETTE, *Kierkegaard et la non-philosophie*, op. cit., p. 49. L'idée kierkegaardienne d'une dépersonnalisation du moi qui rime avec la joie fait contraste avec cette autre idée selon laquelle la perte du moi est la chose la plus terrible qui puisse arriver à un individu : « Peux-tu imaginer une fin plus horrible que celle

Mais qu'en est-il du contenu de l'image élaborée par la faculté qui en est responsable, l'imagination ? Il va de soi que l'imagination ne travaille pas « à vide », mais qu'elle opère à partir de ce qui est là, sous nos yeux. Mais c'est toujours en en changeant la configuration ; d'où la métaphore du découpage : « Kierkegaard a perçu le modèle de cet accomplissement, au-dessous de toute "forme" esthétique autonome, dans le comportement de l'enfant qui découpe des illustrations³⁸⁷. »

Contrairement à la *Dialectique négative* qui n'admet aucune représentation positive de la réconciliation³⁸⁸, *Kierkegaard. Construction de l'esthétique* ménage une place à une telle représentation tout en formulant de sérieuses restrictions. Car ce qu'il s'agira de montrer, dans l'image, ce n'est pas le Paradis terrestre — par quoi l'image régresserait *eo ipso* au niveau du mythe — mais seulement l'*espoir*, phénomène dont l'essence est à la fois « affirmative » et « déceptive »³⁸⁹. En effet, l'espérance est l'expression de deux tendances qui sont interreliées : la *possibilité* et l'*inaccessibilité*.

Tout espoir repose d'abord sur le possible. La possibilité procède elle-même de la subjectivité ou à tout le moins d'un *besoin* du sujet humain qui trouverait sa plus parfaite expression dans l'amour en tant que lieu d'une reconnaissance entre le moi et le toi : « Cette possibilité [...] est la loi d'après laquelle se mesure la profondeur du beau. C'est ce qu'on trouve dans la seule comparaison dans laquelle Kierkegaard témoigne concrètement de l'idée de réconciliation elle-même ; le triton, puissance naturelle réconciliée dans l'amour pour Agnès, est dit "beau comme un ange gardien"³⁹⁰. » Chez Kierkegaard, la possibilité est liée de façon paradoxale au désespoir, phénomène qui ne serait que l'« autre face » de la mélancolie : « [...] mélancolie et désespoir sont en effet des concepts existentiels

par laquelle ton être se dissout réellement ? Que les possibilités qui sont en toi, avec lesquelles tu joues maintenant, se mettent à jouer avec toi ? » (*L'Alternative*, OC, IV, p. 146 ; cité dans KCE, p. 143).

³⁸⁷ KCE, p. 232.

³⁸⁸ « L'intention d'*Aufklärung* de la pensée, démythologisation, supprime le caractère imagé de la conscience. Ce qui se cramponne à l'image reste prisonnier du mythe, culte des idoles » (DN, p. 199).

³⁸⁹ Marie-Andrée Ricard fait voir que cette dimension n'a pas été complètement évacuée de la *Dialectique négative*, bien au contraire : « Ainsi, si nous tentons d'obtenir une vue d'ensemble de la réflexion éthique d'Adorno, nous observons qu'elle émerge du terrain sans espoir de la finitude et qu'elle culmine avec la fameuse question kantienne : "que m'est-il permis d'espérer ?" à moi, corps et âme » (Marie-Andrée RICARD, « Auschwitz et nous. Une réflexion éthique d'Adorno », dans *Carrefour*, vol. 22, n° 1, 2000, p. 60). Mais, selon Ricard, cet espoir ne serait pas chevillé à l'imagination ; il serait « immanent », c'est-à-dire exigé par la finitude elle-même : « Devons-nous en conclure que le dernier mot d'Adorno en matière d'éthique serait d'abandonner [...] le terrain de la finitude ? Il évoque plutôt le champ du possible que nous devons nous garder de confondre avec l'imaginaire. [...] Cette possibilité niche au cœur d'un dépassement de la finitude par elle-même, d'une transcendance intramondaine qui ne renvoie à rien d'autre qu'à notre humanité » (*ibid.*, pp. 63-64). Mais ne peut-on pas dire que la possibilité est intrinsèquement liée à l'imaginaire et que l'imaginaire l'est de notre humanité ?

³⁹⁰ KCE, p. 235. Adorno cite *Crainte et tremblement*, *op. cit.*, p. 156.

concomitants, différents seulement en ce sens que le terme “ désespoir ” fait ressortir le côté “ connaissance ” [*Erkendelse*] tandis que “ mélancolie ” met l’accent sur l’aspect “ sentiment ” d’un même rapport fondamental³⁹¹. » Il peut paraître étrange de rattacher la possibilité — et donc l’espoir — au désespoir et à la mélancolie, mais Kierkegaard fait comprendre que le mélancolique entretient une relation particulière avec le possible. Évidemment, la possibilité entrevue par le mélancolique est négative. En effet, la possibilité à laquelle il réfléchit est celle du mal, de la souffrance, voire de la catastrophe. Le mélancolique est ainsi l’*angoissé* par excellence. Mais au bout de cette catastrophe, le mélancolique aperçoit la possibilité d’un arrêt, comme en témoigne la description de l’enfer citée précédemment ; et c’est dans cette possibilité que gît l’espoir.

La dimension d’inaccessibilité est liée quant à elle au moment « objectif » qui est impliqué dans l’espoir. L’espoir ne se lève pas dans une société réconciliée avec elle-même, mais dans une société aliénée, fondée précisément sur la permanence de la souffrance. Dans une société « paradisiaque » où tous les désirs des êtres humains seraient comblés, il n’y aurait pas d’espoir, puisque l’on espère nécessairement ce dont on a besoin ou ce dont on croit manquer. Mais paradoxalement, c’est l’inaccessibilité du « contenu » de l’espoir (de la chose désirée) qui est la meilleure garantie pour cet espoir : « [...] cet espoir est promis en tant qu’inaccessible, alors que s’il était, sans médiation, affirmé comme réalité, il régresserait en mythologie et en fantasmagorie et se livrerait à ce qui est perdu et passé. Car le véritable désir de la mélancolie se nourrit de l’idée d’une éternelle félicité sans sacrifice, félicité que pourtant il n’est jamais capable de signifier de façon adéquate comme son objet³⁹². »

La *Dialectique négative* reste le meilleur outil pour nous aider à comprendre cette idée. Dans le chapitre intitulé « Le besoin ontologique », Adorno déclare que la métaphysique répond à un besoin de sens, et plus précisément à un besoin de sens à l’*existence*, comme cela se manifeste chez Kierkegaard. Or, plus souvent qu’autrement, la métaphysique tente de combler ce besoin en recherchant un « invariant » : Dieu, la transcendance, la félicité éternelle, *etc.* Selon Adorno, la recherche d’un « invariant » est tout simplement illusoire, car l’« invariant » en question ne peut être autre chose qu’une projection de ce qu’a de réifié la subjectivité elle-même : « Incapable de l’expérience de quoi que ce soit qui ne soit déjà compris dans le répertoire d’une uniformité constante, elle convertit cette inaltérabilité en

³⁹¹ Gregor MALANTSCHUK, *Index terminologique. Principaux concepts de Kierkegaard*, OC, XX, p. 84.

³⁹² KCE, p. 212.

l'idée de quelque chose d'éternel, celle de la transcendance³⁹³. » Adorno a une conscience aiguë de ce qu'a d'éphémère et de faillible l'existence humaine, et c'est dans cette faillibilité qu'il trouve ce qu'il y a de meilleur en elle. Il pressent que l'éternité de l'« invariant » recherché par la métaphysique a une secrète affinité avec l'éternité du mal qui règne sur la Terre, c'est-à-dire avec l'enfermement dans l'immanence dont Kierkegaard a donné l'image la plus juste lorsqu'il a parlé de l'enfer comme d'une souffrance qui ne cesse jamais. Comme l'a bien vu Rainer Rochlitz, c'est peut-être ici qu'Adorno se fait le plus théologien : « En quoi consiste en réalité la “ théologie ” d'Adorno voilà qui n'est pas facile à établir ; la notion qui lui importe le plus est celle de l'“ enfer ” qui désigne la catastrophe répétitive de la société moderne depuis le XIX^e siècle, d'un point de vue qui n'est pas accessible à l'immanence de la conscience moderne et à sa croyance naïve au progrès³⁹⁴. » Si l'« invariant » a une affinité avec l'invariabilité de l'enfer, on comprend dès lors pourquoi la représentation d'un bonheur « invariant », immuable, éternel, *etc.*, ne peut être que condamnable. La *Dialectique négative* est claire sur ce point : « Le bonheur n'est pas un invariant ; seul est un invariant le malheur, qui trouve son essence dans la perpétuation du même. Ce que le tout actuel tantôt tolère et tantôt procure en fait de bonheur, porte par avance les marques de la particularité de chacun³⁹⁵. »

Si Adorno fait un si grand cas des « Diapsalmata » esthétiques de Kierkegaard dans sa thèse, cette collection de fragments où le désir du bonheur s'exprime de diverses façons, c'est parce que Kierkegaard se serait rapproché là d'une conception convaincante de la représentation esthétique en tant que monstration de la réconciliation. Au sein de ces fragments, en effet, ce n'est pas une seule et même représentation de la plénitude qui se fait jour, mais une multiplicité d'images qui témoigne pour la multiplicité des manières dont pourrait s'opérer l'accomplissement du désir du sujet :

Là où Kierkegaard ne suppose rien d'autre que la discontinuité et la contingence de la mélancolie achevée, là la pulsion naturelle, même si l'accomplissement lui est refusé, s'attache aux noms de ses objets, et l'espoir n'insiste nulle part dans sa philosophie plus obstinément que dans les *Diapsalmata* esthétiques dont le caractère dispersé, d'après son plan des sphères, provient pourtant de ce que l'esthétique ne peut parvenir à la continuité [c'est-à-dire, donc, à l'invariabilité]³⁹⁶.

³⁹³ DN, p. 99.

³⁹⁴ Rainer ROCHLITZ, « Le meilleur disciple de Walter Benjamin », *art. cit.*, p. 832.

³⁹⁵ DN, p. 339.

³⁹⁶ KCE, pp. 208-209.

CONCLUSION

La question qui a ouvert cette étude était : « le sujet ou l'individu a-t-il part à la vérité ? » Cette question très vaste, il faut l'avouer, s'élevait sur le constat d'un paradoxe. D'un côté, en effet, le savoir contemporain a tenté de discréditer le concept de sujet en le répudiant au titre d'illusion, voire de mythe de la philosophie occidentale. À l'encontre de ce que disaient Aristote, Descartes et Kant, le sujet n'est pas le fondement de la connaissance ni même de l'action. C'est le *fondé*, l'*assujetti* par excellence. Dans le sillage de Marx, on a voulu montrer que le sujet était entièrement dépendant des formes sociales de la circulation marchande, et donc des formes de l'objectivité. Le sujet est le résultat du procès socio-économique. Dans le sillage de Freud, on a cherché à prouver que la constitution du sujet était attribuable à un refoulement des pulsions naturelles au contact de la « dure réalité » de la conservation de l'individu et de l'espèce. Pour vivre en société, il est à l'avantage du sujet de renoncer à exprimer ses pulsions, sinon de façon réfléchie, c'est-à-dire contrôlée.

D'un autre côté, l'histoire et la sociologie nous ont appris qu'on exaltait de plus en plus sur la sphère de la vie privée dans les temps modernes. Selon plusieurs observateurs, la modernité pourrait même être placée sous l'enseigne de l'intériorité du sujet tant les « récits du moi » abondent à notre époque : « Comme le montre fort bien l'étude de Schorske, l'individu moderne est inséparable de ce qu'il appelle le "sujet psychologique", instable et rempli d'angoisse, propre selon lui à la modernité viennoise, qui serait venu s'ériger sur les ruines des certitudes propres au moi libéral et à son rationalisme³⁹⁷. » Ce qu'il s'est agi alors de dire ou de redire, c'est la persistance, certes vécue « subjectivement », d'un écart entre soi et le monde, entre l'intérieur et l'extérieur, entre le privé et le public.

Le concept de sujet est inséparable de cette tension entre le « dedans » et le « dehors » qu'a mise en lumière pour la première fois la religion à travers le thème du « souci de l'âme pour elle-même » que Kierkegaard reprend et radicalise dans sa définition de la vérité comme édification : « Car seule la vérité qui édifie est vérité pour toi³⁹⁸. » La subjectivité émerge du

³⁹⁷ Danilo MARTUCCELLI, *Grammaires de l'individu*, op. cit., p. 455. L'auteur fait référence à Carl E. SCHORSKE, *Vienne fin-de-siècle*, Paris, Éd. du Seuil, (1979) 1983.

³⁹⁸ *L'Alternative*, dans *Œuvres*, p. 653. Danilo Martucelli (*Grammaires de l'individu*, op. cit., p. 462) a raison de souligner que cette séparation entre l'intérieur et l'extérieur n'est pas propre au christianisme. Il en voit une

désir de l'individu moderne d'affirmer sa particularité et sa liberté par rapport à une extériorité qui le cerne. Elle se confond avec la conscience — d'où la dimension de *réflexivité* qui est accolée au concept de sujet — d'être unique et de ne pouvoir s'épuiser dans une représentation de soi à laquelle nous condamnerait la société en nous obligeant à adopter des « rôles sociaux ».

1. Du côté de Kierkegaard

Qu'il soit une illusion ou une réalité, un produit de l'objectivité ou un construit de la subjectivité, le sujet joue chez Kierkegaard et Adorno un rôle majeur. Son importance a été affirmée, dans les deux cas, en réaction à une expérience éminemment négative de l'oppression, voire de la domination de la totalité sur l'individu.

Contrairement à ce qu'a pu laisser croire Adorno, Kierkegaard ne s'est pas complètement bouché les yeux sur la dimension objective de la domination. Il est remarquable qu'Adorno n'ait jamais fait mention, dans les trois études qu'il a consacrées à Kierkegaard, de l'important essai intitulé *Un compte rendu littéraire*³⁹⁹ au sein duquel on a aperçu une véritable contribution à l'analyse sociologique du XIX^e siècle⁴⁰⁰. Dans ce texte, Kierkegaard part d'une distinction entre l'« âge de la révolution » et l'« âge de la réflexion » pour interpréter l'émergence de la société de masse, du public et de la foule. Il pose un diagnostic sévère sur l'« âge de la réflexion », c'est-à-dire sur tout le XIX^e siècle. Cet âge serait l'époque de l'abstraction et du nivellement, dont le principe opératoire se trouverait dans la jalousie que les uns entretiennent à l'égard des autres : « La jalousie *au pouvoir*, c'est le nivellement ; tandis qu'une époque de passion *stimule, élève et renverse, exalte et accable*, une époque réfléchie et dépassionnée fait le contraire : *elle asphyxie et réprime*, elle nivelle. Nivelier, c'est s'adonner à une activité silencieuse, d'une abstraction toute mathématique, qui évite toute objection [...]»⁴⁰¹. » D'après Kierkegaard, c'est l'apparition de la presse et de l'opinion publique qui conditionnerait la montée de la jalousie et du nivellement qui lui est consécutif : « Pour que le nivellement puisse proprement s'exercer, il faut d'abord en fabriquer le fantôme [...]. — Ce fantôme, c'est le *public*. Ce n'est qu'à une époque dépourvue

preuve dans la culture japonaise où le moi se constitue précisément dans un écart entre le soi et l'autre, en le privé et le public, entre le secret et le dévoilement, etc.

³⁹⁹ Voir *Un compte rendu littéraire*, OC, VIII, pp. 129 et suivantes.

⁴⁰⁰ Voir par exemple Merold WESTPHAL, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, Macon (Georgie), Mercer University Press, 1987.

⁴⁰¹ *Un compte rendu littéraire*, OC, VIII, p. 203. C'est Kierkegaard qui souligne.

de passion, mais réfléchie, que ce fantôme peut prendre corps grâce à la presse, elle-même devenue abstraction. [...] Le public [...] est le maître-niveleur ; car niveler par approximation, c'est niveler par quelque chose ; mais le public est un immense rien⁴⁰². »

La conscience d'une oppression de l'individu par la foule et le public s'est accentuée chez Kierkegaard après ses démêlés avec les représentants de l'Église et de l'État au Danemark. Comme l'a fait remarquer Maurice Carignan, si la catégorie de l'individu en tant qu'il s'oppose à la totalité sociale est déjà thématifiée dans *Crainte et tremblement*, elle s'approfondit et se radicalise après la polémique qui oppose Kierkegaard au journal *Le Corsaire*. L'individu kierkegaardien est alors défini comme « celui qui ne pactise pas avec l'esprit de nivellement du siècle »⁴⁰³.

Là où Adorno vise juste dans sa critique de Kierkegaard, c'est lorsqu'il affirme que celui-ci n'a pas poussé l'examen de la massification assez loin. Kierkegaard a vu dans la société de masse un épiphénomène devant être reconduit à « l'état d'esprit » de l'époque moderne, c'est-à-dire à la *sécularisation*⁴⁰⁴. Au lieu de dévoiler les mécanismes socio-économiques qui sous-tendent la préséance de l'universel sur le particulier, Kierkegaard est demeuré à la surface des choses. Sa tentative de pousser les individus à « retourner à la vraie foi » dans l'espoir de court-circuiter l'autodéfinition de la société était condamnée par avance à l'échec. L'essai d'Adorno sur « La doctrine kierkegaardienne de l'amour » fait clairement ressortir les déficiences de la réflexion kierkegaardienne sur l'expérience moderne de la réification de même que le caractère purement idéologique de sa conception de l'amour du prochain :

La doctrine kierkegaardienne de la charité impuissante porte au jour l'insuffisance de son concept de prochain. Il n'y a plus de prochain. Les relations entre les hommes se sont réifiées dans la société moderne à tel point que ni le prochain ne peut plus se comporter immédiatement, à l'égard du prochain qui se présente à chaque fois, plus longtemps que l'instant, ni la bonté de l'individu ne suffit pour l'aider. Il doit prendre part précisément à ces conditions que, en tant qu'œuvre de la providence, Kierkegaard exclut de la *praxis*. Kierkegaard s'aveugle lui-même face à la compréhension de la réification. Le personnelisme tout entier de sa philosophie conduit à la dénier. Une chose, « un objet, est pourtant toujours une chose dangereuse, quand on

⁴⁰² *Ibid.*, OC, VIII, p. 210.

⁴⁰³ Voir Maurice CARIGNAN, *Individu et Société chez Kierkegaard*, Halifax, Dalhousie University Press (coll. « La philosophie au Canada : une série de monographies »), 1977, p. 37.

⁴⁰⁴ Chez Kierkegaard, la sécularisation correspond à l'abandon de la *morale* chrétienne, et non de sa métaphysique. Pour Kierkegaard, en effet, la métaphysique chrétienne subsiste à travers la philosophie allemande du XIX^e siècle, notamment chez Hegel.

doit aller de l'avant ; un objet, en tant qu'un point fixe dans la finitude [...] est une chose dangereuse pour l'infini. Car l'amour même ne peut devenir objet pour lui-même qu'en devenant fini". En d'autres termes : l'amour est impossible quand les hommes, à cause des conditions sociales de leurs relations, deviennent eux-mêmes objets, comme c'est le cas aujourd'hui. Mais Kierkegaard ne proteste pas contre l'horreur de la réification ; au contraire, il ne veut pas en convenir. C'est pourquoi il tient convulsivement à son concept de prochain⁴⁰⁵.

2. Du côté d'Adorno

Bien qu'extrêmement critique à son endroit, Adorno est demeuré proche de Kierkegaard par certains aspects. Il y a des passages dans son œuvre qui ont des accents véritablement kierkegaardien : « Tous les hommes se ressemblent : c'est justement ce que cette dernière [la société] ne demande qu'à entendre. Pour elle, les différences effectives ou imaginaires sont des marques ignominieuses prouvant qu'on n'est pas encore allé assez loin, que quelque chose a encore échappé au mécanisme et n'a pas été déterminé par la totalité⁴⁰⁶. » Mais au-delà d'une proximité de *ton*, c'est d'abord dans la *forme* de l'analyse de la domination totalitaire qu'il faut rechercher des ressemblances entre Kierkegaard et Adorno.

Tous deux partent d'une constatation banale et pourtant féconde pour asseoir leur réflexion : la domination de l'universel sur le particulier qu'un Hegel appelait de ses vœux s'est accomplie littéralement dans l'histoire. Hegel écrivait : « Le particulier a son propre intérêt dans l'histoire ; c'est un être fini et en tant que tel il doit périr. C'est le particulier qui s'use dans le combat et est en partie détruit. C'est de ce combat et de cette disparition du particulier que résulte l'Universel. Celui-ci n'en est point troublé⁴⁰⁷. » Certes, Kierkegaard n'a pas pu se pencher sur l'événement « Auschwitz » qui constitue pour Adorno la traduction pragmatique de l'idée hégélienne de la domination de l'universel sur le particulier⁴⁰⁸. Mais il

⁴⁰⁵ « La doctrine kierkegaardienne de l'amour », dans KCE, pp. 264-265.

⁴⁰⁶ MM, § 66, p. 112. À comparer avec le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, OC, XI, p. 55 : « Chaque siècle a son vice ; celui du nôtre n'est peut-être pas le plaisir, la jouissance et la sensualité, mais bien plutôt un mépris panthéiste sans bornes des Individus. Au milieu de toute cette allégresse sur notre époque [...], on perçoit un mépris secret pour le fait d'être un homme ; au milieu de cette importance que s'octroie la génération, on discerne un désespoir au sujet de la condition humaine. Tous veulent être dans le courant ; on veut s'éblouir aux visions de l'histoire universelle en sa totalité. »

⁴⁰⁷ Georg W. Friedrich HEGEL, *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. franç. par K. Papaioannou, Paris, Union générale d'éditions (coll. « 10/18 »), 1965, p. 129.

⁴⁰⁸ « Le génocide est l'intégration absolue qui se prépare partout où les hommes sont nivelés, dressés comme on le dit à l'armée jusqu'à ce que, entorses au concept de leur propre inanité, on les extermine littéralement. Auschwitz confirme le philosophème de la pure identité comme mort » (DN, p. 348).

n'a pas moins réfléchi sur cette domination en ayant les yeux rivés sur la pensée hégélienne, saisissant un lien, mal explicité, il est vrai, entre la philosophie de son époque et l'empirie.

Une autre ressemblance — beaucoup plus frappante, celle-là — entre Kierkegaard et Adorno réside dans le fait qu'ils ne proposent pas de « solution » politique au problème de la domination. Alors que Kierkegaard avance une éthique subjectiviste de l'amour qui ne tient pas assez compte des conditions objectives au sein desquelles elle pourrait s'exercer, Adorno désespère de trouver un remède pratique à la réification sociale, sombrant parfois dans un quiétisme bougon : « Quelle que soit l'action que l'individu ou le groupe entreprenne contre la totalité dont ils font partie, cette action est contaminée par ce que la totalité a de mauvais, et celui qui ne fait rien ne l'est pas moins. À cet égard, le péché originel s'est sécularisé⁴⁰⁹. » Comme l'a noté Paul-Laurent Assoun⁴¹⁰, les représentants de l'École de Francfort n'ont jamais fait la promotion, malgré la tentation du quiétisme, d'un « escapisme » philosophique ou esthétique. Si la pensée est contaminée par la totalité fautive, c'est précisément en jugeant les raisons de cette fausseté que l'on pourra peut-être un jour se sortir de l'impasse. D'où l'insistance d'Adorno sur l'autoréflexion de la pensée en tant qu'acte de résistance du sujet. Deborah Cook a rappelé à juste titre que, pour Adorno, le recours à la théorie est le préalable obligé à toute *praxis* qui ne voudrait pas se saboter elle-même⁴¹¹. Elle a montré que si Adorno se méfie tant des groupes d'activistes qui s'agitent dans les sociétés démocratiques contemporaines, c'est qu'il estime qu'ils ne peuvent échapper au principe de la fongibilité universelle qui fait en sorte que les individus deviennent, à l'intérieur même des groupes où ils se croient « à l'abri », de simples rouages concourant à la reproduction sociale d'ensemble.

Est-ce une faiblesse de la pensée d'Adorno que de n'avoir pas fourni une théorie de la résistance *politique* ? Avec Hans-Günter Holl, j'admets volontiers qu'en attirant l'attention sur les dangers du renversement dans la barbarie de toute action dirigée contre la barbarie, Adorno signale « un problème théorique qu'on ne peut esquiver⁴¹² ». Mais je ne peux m'empêcher de me demander si Adorno ne reste pas prisonnier d'une conception quasi ontologique de la domination qui ferait en sorte de vider *a priori* de sa substance toute idée d'un contre-pouvoir pratique, dont les différents courants de l'écologie politique, par

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 235.

⁴¹⁰ Voir Paul-Laurent ASSOUN, *L'École de Francfort*, *op. cit.*, p. 120.

⁴¹¹ Voir Deborah COOK, « Ein Reaktionäres Schwein ? Political Activism and Prospects for Change in Adorno », dans *Revue internationale de philosophie*, n° 1, janvier 2004, pp. 47-67.

⁴¹² Voir Hans-Günter HOLL, « Postface », dans DN, p. 411.

exemple, se feraient aujourd'hui les défenseurs⁴¹³. Ce n'est pas un hasard si Adorno utilise l'expression de « péché originel sécularisé » pour parler de la prégnance de la domination dans la société actuelle.

À vrai dire, le problème réside peut-être dans le fait qu'Adorno a embrassé un concept trop restrictif du politique. Bien qu'il n'ait donné, à ma connaissance, aucune définition claire de la sphère politique, je ne crois pas me tromper en affirmant qu'il la conçoit, à la suite de Weber et de Lukács, en termes de gestion bureaucratique des rapports de domination. Or, en procédant de cette manière, dit Jean-Marie Vincent, Adorno « n'aborde pas la question tout à fait décisive de l'articulation de la politique à l'organisation et à la circulation des pouvoirs dans les rapports sociaux et la société⁴¹⁴ ». Circulation des *pouvoirs* ?

Je n'ai ni la compétence ni l'ambition de proposer une théorie de la circulation des pouvoirs dans le champ politique, mais il m'apparaît que, à l'intérieur de la société démocratique dans laquelle nous vivons, le pouvoir n'est pas, comme dans les régimes totalitaires qui hantent la réflexion d'Adorno, l'apanage d'une seule et même instance. Entre l'État bureaucratique, le marché économique et ce que j'appellerais une sociabilité de proximité (famille, amis, voisinage, *etc.*), s'élève un nouveau type d'activité associative basée sur la *solidarité*. Fernand Dumont remarque :

Dans l'espace ainsi délimité œuvrent les groupes les plus divers. Les uns relèvent de l'entraide. Les personnes s'y rejoignent pour affronter des difficultés qui leur sont communes : maladie, deuil, solitude, pauvreté... Dès lors la solution des problèmes n'est pas dissociable de l'interaction des personnes ; à la limite, la sociabilité est la finalité première de la communauté. D'autres groupes font appel à des bénévoles ; il arrive que ceux-ci soient pourvus d'une expérience pertinente, mais là encore la solidarité compte en premier lieu. Enfin, des groupes au statut plus formel requièrent les services de permanents⁴¹⁵.

Jacques T. Godbout a démontré dans ses travaux sociologiques que les sphères politique et économique n'échappaient pas à ce qu'il dénomme « l'esprit du don ». Selon lui, la logique

⁴¹³ Pour une synthèse des courants de l'écologie politique, on consultera notamment Dimitrios I. ROUSSOPOULOS, *L'écologie politique. Au-delà de l'environnementalisme*, trad. franç. par A. Chauveau, Montréal, Éditions Écosociété, 1994.

⁴¹⁴ Jean-Marie VINCENT, « Adorno et Marx », dans Jacques BIDET, Eustache KOUVÉLAKIS (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Actuel Marx Confrontation »), 2001, p. 366.

⁴¹⁵ Fernand DUMONT, *Raisons communes*, Montréal, Éd. du Boréal (coll. « Boréal Compact »), (1995) 1997, p. 210.

marchande ne s'épuiserait pas dans une relation moyen-fin, comme le soutiennent à la fois les marxistes et les utilitaristes, les uns pour la critiquer, les autres pour la glorifier :

C'est ce qu'a montré l'école des relations humaines depuis Mayo et, plus récemment, l'analyse stratégique des rapports de pouvoir au sein des organisations (Crozier), courant qui aboutit aujourd'hui à la remise en question du taylorisme et aux méthodes à la japonaise. Tout cela montre l'importance du lien social, même dans les organisations formellement régies par les principes rationnels de la bureaucratie, même dans les organisations regroupant des membres en fonction de leurs intérêts matériels seulement, fondées sur un contrat précis, qui ne dispensera toutefois jamais de la nécessité de la confiance entre les partenaires pour toute entreprise commune, comme le montrent également les économistes adeptes de la théorie des conventions⁴¹⁶.

Sans méjuger de l'importance des agencements machiniques du travail, de la logique du profit et de la fragilité du lien social qui serait au cœur des rapports entre les individus dans les mouvements associatifs⁴¹⁷, Dumont et Godbout rappellent pertinemment que pour aménager les conditions objectives nécessaires à l'accomplissement de chaque individu, on ne saurait se passer d'une participation *active* au processus politique, bien que cette participation n'offre aucune garantie de réussite. Adorno l'a presque reconnu, ici : « [...] ce qui est spécifiquement matérialiste converge avec ce qui est critique, avec une *praxis* socialement transformatrice. La suppression de la souffrance ou son atténuation jusqu'à un certain point [...] ne dépend pas de l'individu qui éprouve la souffrance, mais seulement de l'espèce à laquelle il appartient [...]»⁴¹⁸. »

3. La force du sujet

L'absence d'une théorie de l'action politique chez Adorno comme chez Kierkegaard ne doit pas masquer le meilleur de leurs contributions. Tous deux affirment que c'est au sujet qu'il revient d'imaginer des stratégies — fussent-elles délestées de tout volontarisme politique — visant à empêcher que se perpétue le *statu quo*. Tous deux insistent sur le *besoin* du sujet d'exprimer, envers et contre tout « négativisme » qui, aujourd'hui plus que jamais, passe pour être le sérieux, l'espoir de voir un jour s'accomplir le bonheur. Max Horkheimer a eu raison

⁴¹⁶ Jacques T. GODBOUT, avec Alain CAILLÉ, *L'Esprit du don*, *op. cit.*, p. 118.

⁴¹⁷ « Poursuivre la planification sans s'empêtrer dans la bureaucratie suppose que l'État trouve devant lui autre chose que l'inertie des administrés. La participation démocratique n'est pas une organisation de surcroît, juxtaposée à l'autre pour sauvegarder l'initiative des personnes et des groupes ; il ne suffit pas de mettre des entraves à l'État providence pour que la liberté fleurisse miraculeusement. Certes, il y faut des regroupements, des associations ; cependant, ces rassemblements finissent par s'enliser à leur tour dans les procédures s'ils ne s'alimentent à la qualité de la sociabilité qu'entretiennent entre eux les citoyens » (Fernand DUMONT, *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 206).

⁴¹⁸ DN, p. 197.

de soutenir que c'est à propos de l'importance de l'espoir que Kierkegaard et Adorno se sont rejoints philosophiquement malgré des différences irrécusables : « Quand Wiesengrund croit avoir sauvé [...] l'espoir et la réconciliation dans la pensée de Kierkegaard, il exprime par là une conviction théologique fondamentale qui correspond à une intention philosophique radicalement différente de la mienne [...] »⁴¹⁹. »

La lecture des deux essais qu'Adorno a réservés à Kierkegaard après sa thèse de doctorat montre que, tout en étant intraitable dans ses jugements sur l'abstraction de la pensée kierkegaardienne, Adorno n'a jamais cessé de reconnaître en lui un penseur redoutable qui a porté de sérieux coups au principe d'identité, en dévoilant ce qu'avait d'irréductible le sujet par rapport à la totalité supposée l'enclorre : « Kierkegaard a brisé le crampon de la philosophe de l'identité ; de façon exemplaire, parce que cela s'est produit en immanence et non de l'extérieur par la position arbitraire d'une contre-position à l'égard de Hegel. Dans le concept kierkegaardien du sujet, en tant que concept de l'existence, perçoit cette réalité non identique qu'escamote dans l'idéalisme la conception du sujet pur en tant qu'esprit »⁴²⁰. »

Certes, la *méthode* qu'a utilisée Adorno pour arriver à ses démonstrations ne cesse de surprendre. Plusieurs lui ont reproché de passer outre les intentions exprimées par Kierkegaard ainsi que sa stratégie pseudonyme. Plusieurs lui en ont voulu pour avoir fait supporter à l'œuvre un schéma qui est extérieur à sa conceptualité spécifique, empêchant du coup d'accéder à la ré-appropriation qu'opère Kierkegaard à l'endroit de ses propres déterminations historiques⁴²¹. Mais les objections quant à la méthode cachent souvent un embarras quant à la puissance de pénétration de la Théorie critique. Car tout en dévoilant les « incohérences » de la pensée de Kierkegaard, Adorno a réussi à en exposer la teneur de vérité pour notre propre époque. Par là, il a enseigné que l'interprétation philosophique ne saurait se réduire à un simple travail d'érudition historico-littéraire. La philosophie fait appel au pouvoir de l'individu de réfléchir sur le monde qui l'entoure et de le *juger* au nom d'un intérêt déclaré. Il est significatif que, pour Adorno comme pour Kierkegaard, cet intérêt ait coïncidé dans la volonté de témoigner de la force du sujet au moment précis où on semblait, de tout côté, célébrer sa chute.

⁴¹⁹ Max HORKHEIMER, « Bemerkungen in Sachen der Habilitation bei Dr. Wiesengrund » ; cité dans Rolf WIGGERSHAUS, *L'École de Francfort...*, op. cit., p. 89.

⁴²⁰ « Encore une fois Kierkegaard », dans KCE, p. 292.

⁴²¹ Voir par exemple la critique de André CLAIR, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Librairie J. Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1976, pp. 14-15.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages d'Adorno

Theodor W. ADORNO, « The Actuality of Philosophy », trad. anglaise par B. Snow, dans *Telos*, n° 31, printemps 1977, pp. 120-133.

-----, *Dialectique négative*, trad. franç. par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Éd. Payot & Rivages (coll. « Critique de la politique Payot »), (1978, 1992) 2001.

-----, *Gesammelte Schriften*, t. I, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1973.

-----, *Gesammelte Schriften*, t. II, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1979.

-----, « The Idea of Natural History », trad. anglaise par B. Hullot Kentor, *Telos*, n° 60, 1984, pp. 111-124.

-----, « L'idée d'histoire-nature », trad. franç. par Ph. Despoix, dans *L'homme et la société*, n° 75-76, janvier-juin, 1985, pp. 107-116.

-----, *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, trad. franç. par É. Escoubas, Paris, Éd. Payot & Rivages (coll. « Critique de la politique Payot »), 1995.

-----, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. franç. par É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Éd. Payot & Rivages (coll. « Critique de la politique Payot »), (1980, 1983, 1991) 2001.

-----, *Modèles critiques. Interventions—Répliques*, trad. franç. par M. Jimenez et É. Kaufholz, Paris, Éd. Payot & Rivages (coll. « Critique de la politique Payot »), (1984) 2003.

-----, *Notes sur la littérature*, trad. franç. par S. Müller, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), (1984) 1989.

-----, *Théorie esthétique*, trad. franç. par M. Jimenez, Paris, Klincksieck (coll. « Esthétique »), (1974) 1982.

Theodor W. ADORNO, Max HORKHEIMER, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. franç. par É. Kaufholz, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), (1974) 2000.

2. Ouvrages de Kierkegaard

Søren A. KIERKEGAARD, *Le Concept de l'angoisse*, trad. franç. par K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard (coll. « Idées »), (1935) 1969.

-----, *Johannes Climacus ou Il faut douter de tout*, trad. franç. par E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éd. Payot & Rivages (coll. « Rivages poche / Petite Bibliothèque »), 1997.

-----, *Journal*, trad. franç. par K. Ferlov et J. Gateau, 5 volumes, Paris, Gallimard, 1941-1961.

-----, *Œuvres : Ou bien... ou bien, La Reprise, Stades sur les chemins de la vie et La Maladie à la mort*, trad. franç. par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éd. Robert Laffont (coll. « Bouquins »), 1993.

-----, *Œuvres complètes*, trad. franç. par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éd. de l'Orante, 20 volumes dont un index, 1966-1986.

-----, *Papirer*, Copenhague, Gyldendal, 20 volumes, 1909-1948.

3. Études critiques sur Adorno

Paul-Laurent ASSOUN, *L'École de Francfort*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Que sais-je ? »), (1990) 2001.

Susan BUCK-MORSS, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York / Londres, The Free Press, 1977.

Deborah COOK, « Ein Reaktionäres Schwein ? Political Activism and Prospects for Change in Adorno », dans *Revue internationale de philosophie*, n° 1, janvier 2004, pp. 47-67.

Simon JARVIS, *Adorno. A Critical Introduction*, New York, Routledge, 1998.

Marc JIMENEZ, « Adorno : l'intérieur, une image dialectique ? », dans *URBI* (Liège), n° 7, 1983, pp. XLVII-XLIX.

Bourahima OUATTARA, *Adorno et Heidegger : une controverse philosophique*, Paris/Montréal, L'Harmattan (coll. « L'ouverture philosophique »), 1999.

Marie-Andrée RICARD, « Auschwitz et nous. Une réflexion éthique d'Adorno », dans *Carrefour*, 2000, vol. 22, n° 1, pp. 49-65.

Jean-Marie VINCENT, « Adorno et Marx », dans Jacques BIDET, Eustache KOUVÉLAKIS (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Actuel Marx Confrontation »), 2001, pp. 357-368.

Rolf WIGGERHAUS, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, trad. franç. par L. Deroche-Gurcel, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1993.

4. Études critiques sur Kierkegaard

Jørgen BUKDAHL, *Søren Kierkegaard and the Common Man*, trad. anglaise par B. H. Kirmmse, Grand Rapids (Michigan) / Cambridge (U.K.), William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

Maurice CARRIGNAN, *Individu et Société chez Kierkegaard*, Halifax, Dalhousie University Press (coll. « La philosophie au Canada : une série de monographies »), 1977.

Olivier CAULY, *Kierkegaard*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Que sais-je ? »), 1996.

André CLAIR, *Kierkegaard. Existence et éthique*, Paris, Presses universitaires de France, (coll. « Philosophies »), 1997.

-----, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Librairie J. Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1976.

-----, « Une éthique de l'amour. Recherche sur les *Œuvres de l'amour* de Kierkegaard », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 86, 2002, pp. 229-241.

Jacques COLETTE, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1994.

Alastair HANNAY, Gordon D. MARINO (éd.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge (U.K.), Cambridge University Press (coll. « Cambridge Companion Series »), 1998.

Bruce H. KIRMMSE, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indianapolis, Indiana University Press, 1990.

Mathieu LAVOIE, « Entre norme et spontanéité. La question kierkegaardienne du mariage », dans *Phares*, automne 2004, vol. 5, pp. 140-156.

Louis MACKAY, *Kierkegaard : A Kind of Poet*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1971.

Gregor MALANTSCHUK, *The Controversial Kierkegaard*, trad. anglaise par H. V. Hong et E. H. Hong, Waterloo (Ont.), Wilfrid Laurier University Press (coll. « The Kierkegaard Monograph Series »), 1980.

Martin J. MASTUSTÍK, Merold WESTPHAL (éd.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press (coll. « Studies in Continental Thought »), 1995.

Earl MC LANE, « Kierkegaard and Subjectivity », dans *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 8, n° 4, 1977, pp. 211-232.

Robert L. PERKINS (éd.), *International Kierkegaard Commentary : " Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments "*, Macon (Georgie), Mercer University Press, 1997.

Henri-Bernard VERGOTE, *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard. Kierkegaard chez ses contemporains danois*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1993.

-----, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, tomes I et II, Paris, Éd. du Cerf / Éd. de l'Orante, 1982.

Nelly VIALLANEIX, « La notion de *Selv* dans *La Maladie à la mort* », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* (Strasbourg), vol. 65, n° 1, 1985, pp. 5-25.

Merold WESTPHAL, *Becoming a Self. A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, West Lafayette (Indiana), Purdue University Press (coll. « Purdue University Press Series in the History of Philosophy »), 1996.

-----, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, Macon (Georgie), Mercer University Press, 1987.

5. Études critiques portant en tout ou en partie sur la controverse d'Adorno contre Kierkegaard

Philippe CHEVALIER, « La “ doctrine ” kierkegaardienne de l'amour », dans *Recherches en science religieuse*, janvier-mars 2001, pp. 87-112.

Jacques COLETTE, « Bulletin d'histoire de la philosophie : Kierkegaard » [critique de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* de T. W. Adorno], dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 54, 1970, pp. 654-664.

Marc JIMENEZ, « Benjamin / Adorno. Vers une esthétique négative », dans *Revue d'esthétique*, numéro hors série, 1990, pp. 79-100.

Guy B. HAMMOND, « Tillich, Adorno, and the Debate about Existentialism », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 47, n° 3, octobre 1991, pp. 343-355.

Rainer ROCHLITZ, « Le meilleur disciple de Walter Benjamin », dans *Critique*, vol. 52, n° 593, octobre 1996, pp. 819-835.

Vanessa RUMBLE, « Sacrifice and Domination. Kantian and Kierkegaardian Paradigms of Self-overcoming », dans *Philosophy and Social Criticism*, vol. 20, n° 3, 1994, pp. 19-35.

Jeanne A. SCHULER, « Adorno's Kierkegaard » [critique de la traduction anglaise de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* de T. W. Adorno], dans *Telos*, n° 82, hiver 1989-1990, pp. 191-196.

David SHERMAN, « Adorno's Kierkegaardian Debt », dans *Philosophy and Social Criticism*, vol. 27, n° 1, 2001, pp. 77-106.

Paul TILLICH, « Book Reviews » [critique de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* de T. W. Adorno], dans *The Journal of Philosophy*, vol. 31, n° 24, novembre 1934, p. 640.

6. Références électroniques (à jour en juillet 2005)

Jacques MESSAGE, *Sélection de bibliographie française récente*, à l'adresse électronique : <http://www-bsg.univ-paris1.fr/nordique/kierkegaard.htm>

William PARKER, *T. W. Adorno. A Bibliography of Work in English*, à l'adresse électronique : <http://www.ucs.mun.ca/~wbarker/adorno.html>

7. *Ouvrages de référence*

Dictionnaire de la théologie chrétienne, Paris, Encyclopædia Universalis / Albin Michel, 1998.

Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

Le Nouveau Petit Robert, Paris / Montréal, Éd. Dicorobert (pour le Canada), (1993) 1995.

8. *Autres ouvrages*

Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, trad. franç. par P. Lévy *et al.*, Paris, Gallimard (coll. « Folio / Essais »), (1972) 1989.

ARISTOTE, *L'homme de génie et la mélancolie*, trad. franç. par J. Pigeaud, Éd. Payot & Rivages (coll. « Rivages poche / Petite Bibliothèque »), 1988.

-----, *Métaphysique*, tome 1, trad. franç. par J. Tricot, Paris, Librairie J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), (1933) 1991.

Étienne BALIBAR, *La philosophie de Marx*, Paris, Éd. La Découverte (coll. « Repères »), (1993) 2001.

Walter BENJAMIN, *Œuvres*, tomes I et II, trad. franç. par M. de Gandillac *et al.*, Paris, Gallimard (coll. « Folio / Essais »), 2000.

-----, *Origine du drame baroque allemand*, trad. franç. par S. Müller, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), (1985) 2000.

-----, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, trad. franç. par J. Lacoste, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Passages »), 1989.

La Bible de Jérusalem, trad. franç. par l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éd. du Cerf / Pocket, 1998.

Robert BURTON, *Anatomie de la mélancolie*, vol. III, trad. franç. par B. Hoepffner, Paris, José Corti, 2000.

Pietro CITATI, *La lumière dans la nuit. Les grands mythes dans l'histoire du monde*, trad. franç. par B. Pérol *et al.*, Paris, Gallimard (coll. « L'arpenteur »), 1996.

Georges COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris, Librairie J. Vrin, (1950) 1969.

- René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion, (1979) 1992.
- Emily DICKINSON, *Quatrains et autres poèmes brefs*, édition bilingue préparée par Cl. Malroux, Paris, Gallimard (coll. « Poésie »), 2000.
- Fernand DUMONT, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Sociologie d'aujourd'hui »), 1981.
- , *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Bibliothèque québécoise (coll. « Sciences humaines »), (1968) 1994.
- , *Raisons communes*, Montréal, Éd. du Boréal (coll. « Boréal Compact »), (1995) 1997.
- , *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin (coll. « L'essentiel »), 1996.
- Johann G. FICHTE, *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. franç. par A. Philonenko, Paris, Librairie J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1990.
- Kurt FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, trad. franç. J. de Bourgnicht, Fribourg / Paris, Éd. universitaires de Fribourg / Éd. du Cerf (coll. « Vestigia / Pensée antique et médiévale »), 1992.
- Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, trad. franç. par P. Cotet *et al.*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Quadrige »), (1995) 2000.
- Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), (1985) 2003.
- Étienne GILSON, *L'Être et l'essence*, Paris, Librairie J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), (1981) 1994.
- Jacques T. GODBOUT, avec Alain CAILLÉ, *L'Esprit du don*, Montréal, Éd. du Boréal (coll. « Boréal Compact »), (1992) 1995.
- Jürgen HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, trad. franç. par C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard (coll. « NRF / Essais »), 2002.
- , *Profils philosophiques et politiques*, trad. franç. par F. Dastur, J.-R. Ladmiral et M. B. de Launay, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), (1974) 1987.
- Georg W. Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. franç. par J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier (coll. « Bibliothèque philosophique »), 1991.
- , *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. franç. par K. Papaioannou, Paris, Union générale d'éditions (coll. « 10/18 »), 1965.
- Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. franç. par E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

Max HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, trad. franç. par D. Authier, Paris, Petite Bibliothèque Payot (coll. « Critique de la politique »), 1980.

Ruedi IMBACH, Maryse-Hélène MÉLÉARD (dir.) *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIII^e et XIV^e siècles)*, Paris, 10 / 18 (coll. « Bibliothèque médiévale »), 1986.

Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, trad. franç. par A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard (coll. « Folio / Essais »), (1980) 1997.

-----, *Métaphysique des mœurs I : Fondation et Introduction*, trad. franç. par A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994.

Gottfried W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, GF-Flammarion, 1969.

Georg LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*, trad. franç. par K. Axelos, Paris, Éd. de Minuit (coll. « Arguments »), 1974.

-----, *La théorie du roman*, trad. franç. par J. Clairevoye, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), (1968) 2001.

MAÎTRE ECKHART, *Traité et sermons*, trad. franç. par A. de Libera, Paris, GF-Flammarion, (1993) 1995.

Danilo MARTUCCELLI, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard (coll. « Folio / Essais »), 2002.

Karl MARX, *Œuvres*, tome I : « Économie », édition établie par M. Rubel, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1963.

Karl MARX, Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, trad. franç. de H. Auger *et al.*, Paris, Éditions sociales (coll. « Essentiel »), 1982.

Robert MISRAHI, *La problématique du sujet aujourd'hui*, La Versanne, Encre Marine, 1994.

Lawrence OLIVIER, *Contre l'espoir comme tâche politique, suivi de Critique radicale. Essai d'impolitique*, Montréal, Liber, 2004.

George ORWELL, *1984*, trad. franç. par A. Audiberti, Paris, Gallimard (coll. « Folio »), (1950) 1977.

Claude PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Occam*, Paris, Éd. du Seuil (coll. « Des travaux »), 1999.

-----, « Réponses de l'auteur. De quelques variations sur un thème séculaire », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 2, juin 2001, pp. 261-276.

Erwin PANOFSKY, Fritz SAXL et Raymond KLIBANSKY, *Saturne et la mélancolie*, trad. franç. par F. Durand-Bogaert *et al.*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des histoires »), 1989.

franç. par F. Durand-Bogaert *et al.*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des histoires »), 1989.

Alexis PHILONENKO, *L'œuvre de Kant*, tome 1, Paris, Librairie J. Vrin (coll. « À la recherche de la vérité »), 1996.

PLATON, *La République*, trad. franç. par G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2002.

Gérard RAULET, *Walter Benjamin*, Paris, Ellipses (coll. « Philo-philosophes »), 2000.

-----, *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris, Aubier (coll. « Philosophie »), 1997.

Alain RENAULT, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des idées »), 1989.

Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éd. du Seuil (coll. « Point / Essais »), (1986) 1998.

-----, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éd. du Seuil (coll. « La couleur des idées »), 1991.

Dimitrios I. ROUSSOPOULOS, *L'écologie politique. Au-delà de l'environnementalisme*, trad. franç. par A. Chauveau, Montréal, Éditions Écosociété, 1994.

Marc SAGNOL, *Tragique et tristesse. Walter Benjamin, archéologue de la modernité*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Passages »), 2003.

Arthur SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. franç. par A. Burdeau, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Quadrige »), (1966) 2003.

Bernard SÈVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Les grandes questions de la philosophie »), (1994) 1997.

Charles TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989.

Jean-Marie THERRIEN *et al.*, *Éthique et politique. Liberté et pouvoir*, Boucherville (Québec), Gaëtan Morin Éditeur, 1989.

Xavier TILLIETTE, *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin témoin*, Namur (Belgique), Culture et vérité (coll. « Ouvertures »), 1993.

Jean-Louis VIELLARD-BARON, Francis KAPLAN (éd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Éd. du Cerf, 1989.

Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. franç. par E. de Dampierre, Paris, Presses Pocket (coll. « Agora »), (1964, 1967) 1990.

Richard WOLIN, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California Press, 1994.

TABLES DES MATIÈRES

	<i>Page</i>
Résumé	3
Avant-propos	4
Table des sigles et abréviations	5
Introduction	6
1. <i>Deux penseurs au front</i>	7
2. <i>Une polémique suggestive</i>	9
3. <i>Une question de méthode</i>	10
Chapitre préliminaire : l'état de la question	14
1. <i>Deux perspectives antagonistes</i>	14
2. <i>Le pour et le contre : les études de Sherman, Colette et Rumble</i>	16
3. <i>Point de départ</i>	20
PREMIÈRE PARTIE	24
Chapitre 1 : Le projet de Kierkegaard	25
1. <i>La stratégie pseudonyme</i>	26
2. <i>La situation du Post-scriptum aux Miettes philosophiques</i>	27
3. <i>L'idée d'une philosophie existentielle</i>	28
Chapitre 2 : La dialectique de l'intériorisation	35
1. <i>Le devenir subjectif</i>	35
2. <i>« La subjectivité est la vérité »</i>	39
3. <i>La suspension de l'objectivité</i>	45
Chapitre 3 : La subjectivité et l'absolu	51
1. <i>Pouvoirs et limites de l'imagination</i>	51
2. <i>La différence absolue : le péché</i>	57
3. <i>La foi et l'absurde</i>	59

	162
Chapitre 4 : L'éthique chrétienne de Kierkegaard	64
1. <i>Le projet d'une éthique chrétienne</i>	64
2. <i>Le redoublement du sens dans l'existence</i>	66
3. <i>L'amour au principe de l'éthique</i>	69
Transition	76
1. <i>Sujet et objet</i>	76
2. <i>Philosophie et religion</i>	76
3. <i>Rôle de l'imagination</i>	78
 SECONDE PARTIE	 80
Chapitre 1 : Les premiers écrits d'Adorno	81
1. <i>Le rôle de la philosophie aujourd'hui : la tâche de l'interprétation</i>	81
2. <i>Théorie de l'histoire-nature</i>	89
3. <i>Kierkegaard</i>	94
Chapitre 2 : Les ambiguïtés de l'esthétique	96
1. <i>Philosophie et poésie</i>	96
2. <i>Le concept d'image dialectique</i>	98
3. <i>Les sens du mot « esthétique »</i>	104
Chapitre 3 : L'image de l'intérieur	108
1. <i>Sujet et objet</i>	108
2. <i>L'intérieur</i>	112
3. <i>La mélancolie de Kierkegaard</i>	118
Chapitre 4 : Le sacrifice du pur esprit	121
1. <i>Le sacrifice : une réconciliation extorquée</i>	121
2. <i>La reconnaissance de la nature dans le sujet</i>	128
Chapitre 5 : Réhabilitation de l'esthétique	133
1. <i>Théorie de la mélancolie</i>	133
2. <i>Théorie de l'imagination</i>	139

	163
Conclusion	145
1. <i>Du côté de Kierkegaard</i>	146
2. <i>Du côté d'Adorno</i>	148
3. <i>La force du sujet</i>	151
Bibliographie	153