

Sous la direction de

Joaquim HERNANDEZ-DISPAUX
Grégori JEAN
Jean LECLERCQ

KIERKEGAARD
ET LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE

FIGURES ET RÉCEPTIONS

UCL PRESSES
UNIVERSITAIRES
 DE LOUVAIN

« Si on ne sait pas faire de l'amour cet absolu au-
près de quoi toute autre histoire disparaît, on ne de-
vrait jamais se hasarder à aimer, même pas si on se
mariait dix fois. »

S. Kierkegaard, *Le Journal du séducteur*.

Chaque livre est un *kairos*, mais certains le sont
plus que d'autres. En prenant l'initiative de celui-ci,
je n'avais pas la claire conscience de ce qu'il allait
révéler et manifester comme puissances de vie. Ar-
naud Bouaniche et Grégori Jean en ont fait l'épreuve
avec moi. Je leur rends grâce.

Jean Leclercq

© Presses universitaires de Louvain, 2014
Dépôt légal : D/2014/9964/13
ISBN : 978-2-87588-282-9
ISBN pour la version numérique (pdf) : 978-2-87588-283-6
Imprimé en Belgique

Tous droits de reproduction, d'adaptation ou de traduction, par quelque
procédé que ce soit, réservés pour tous pays, sauf autorisation de
l'éditeur ou de ses ayants droit.

Couverture : Marie-Hélène Grégoire
Photographie : Étienne Bastin

Diffusion : www.i6doc.com, l'édition universitaire en ligne
Sur commande en librairie ou à
Diffusion universitaire CIACO
Grand-Rue, 2/14
1348 Louvain-la-Neuve, Belgique
Tél. 32 10 47 33 78
Fax 32 10 45 73 50
duc@ciaco.com

Distributeur pour la France :
Librairie Wallonie-Bruxelles
46, rue Quincampoix 75004 Paris
Tél. 33 1 42 71 58 03
Fax 33 1 42 71 58 09
librairie.wb@orange.fr

Table des matières

Avant-propos	5
Première section. Lectures croisées	9
Y. Meessen, <i>Eckhart et Kierkegaard — la Percée et l'Instant</i>	11
N. Monseu, <i>Kierkegaard et le cri de Léon Chestov</i>	23
S. Brunfaut, <i>Devons-nous définir le concept d'existence ? Jean Wahl avec Kierkegaard</i>	33
H. Politis, <i>Amour et transcendance — Lévinas en dialogue virtuel avec Kierkegaard</i>	49
J. Hernandez-Dispaux, <i>Kierkegaard penseur de l'immanence</i>	65
C. Perrin, <i>L'édification de l'amour. S. Kierkegaard et J.-L. Marion</i>	77
P. Grosos, <i>La possibilité de l'impossible — Maldiney lecteur de Kierkegaard</i>	101
S. Laoureux, « <i>L'instant de la décision est une folie</i> ». <i>Derrida, lecteur de Kierkegaard</i>	113
A. Bouaniche, « <i>Faire le mouvement</i> ». <i>Deleuze lecteur de Kierkegaard</i>	127
Deuxième section. Perspectives thématiques	153
A. Clair, <i>Relire Kierkegaard et concevoir l'existence</i>	155
J. Colette, <i>Kierkegaard et les figures phénoménologiques de l'appropriation et du rapport à soi</i>	169
G. Jean, <i>Kierkegaard et le problème de la vérité dans la phénoménologie française</i>	183
V. Delecroix, <i>Le témoignage et la greffe herméneutique</i>	199
A. Bellantone, <i>Le choix en phénoménologie : Hegel ou Kierkegaard</i>	227
J. de Gramont, <i>Kierkegaard. Petite phénoménologie de la donation ?</i>	249
C. Canullo, <i>La temporalité possible — une lecture phénoménologique de Kierkegaard</i>	263
Index nominum	279
Table des matières	283

naître un véritable programme — pour lui, et peut-être pour nous⁴⁵. Trois citations vaudront ici conclusion, qui veut dire invitation à poursuivre :

Il n'y a de force vraie que dans la faiblesse, une faiblesse ouverte par ce qui vient vers nous. Que la blessure puisse bénir, et la bénédiction blesser sera médité... à propos de la lutte de Jacob avec l'ange⁴⁶.

Le discours chrétien de Kierkegaard a pour objet — comme tous ceux de cette section [la deuxième section des Discours de 1848, « Sentiments dans la lutte des souffrances »] — un renversement : le renversement par lequel, dans la vie de grâce, et pour la foi seule, la pauvreté se fait condition nécessaire de l'enrichissement d'autrui, et de ce fait même richesse⁴⁷.

Cette dette [infinie] est l'amour dont nous sommes les uns vis-à-vis des autres redevables, elle est la seule dont on ne puisse ni ne doive tenter d'être quitte. Elle se contracte en donnant, car pouvoir donner est déjà reçu — gratuitement, mais non pas pour rien. L'infini de la dette forme, pour Kierkegaard, ce qui caractérise proprement et exclusivement l'amour⁴⁸.

Comment ne serions-nous pas endettés, à vie, et à vie éternelle, quand les dons parfaits descendent d'en haut, du Père des lumières, et comment cette dette ne pourrait-elle pas nous apparaître, un jour, plus joyeuse que toutes nos richesses ?

⁴⁵ Sur l'importance de Kierkegaard dans son propre parcours, voir la brève indication dans un entretien récent avec C. Riquier : « Kierkegaard, le premier penseur chrétien qu'il m'ait été donné de lire de près » (dans *Critique*, mars 2013, p. 242).

⁴⁶ J.-L. Chrétien, *L'inoubliable et l'inspéré*, op. cit., p. 173. Nous avons relevé l'importance pour J.-L. Chrétien de ce motif du combat de Jacob et de l'ange dans le liminaire du dossier que nous lui avons consacré dans *Nunc* n°8, septembre 2005, p. 27.

⁴⁷ J.-L. Chrétien, *La voix nue*, op. cit., p. 271. Les biens terrestres ou mondains sont tels qu'en les donnant nous devenons plus pauvres. Il n'en est pas de même pour les biens spirituels, où c'est en les donnant que nous les acquerrons. « Le bien n'est bien qu'en étant donné, et il ne m'est donné que si je le donne. Ce n'est pas assez de dire que le mode de possession et le mode de donation vont ici de pair ; il n'y a de possession que par la donation » (*ibid.*)

⁴⁸ J.-L. Chrétien, « La dette et l'élection », dans C. Chalier et M. Abensour (dir.), *Emmanuel Levinas*, Cahiers de l'Herne, Paris, 1991, p. 267. Voir Kierkegaard, *Les Œuvres de l'amour* : « Quand le devoir est de demeurer en dette mutuelle d'amour, alors ce terme de demeurer en dette n'est pas une image d'esprit exalté, une représentation qu'on se fait de l'amour, il désigne un acte ; alors, grâce au devoir, l'amour demeure chrétiennement agissant, garde la vitesse de l'action et reste par là en dette infinie » (XIV, 171-172). Entrer plus avant dans l'explication de cette dette infinie envers Dieu obligerait à s'expliquer avec la dette levinassienne à l'égard d'autrui (le contexte de ce commentaire est bien un article sur Levinas) mais aussi avec l'entente heideggérienne de la dette thématifiée au § 58 de *Sein und Zeit* (comme être-en dette de sa propre existence). Espérons y revenir un jour. Entre-temps, on consultera sur la thématique kierkegaardienne de la dette, de la faute et de la joie, A. Clair, *Kierkegaard et autour*, Paris, Cerf, « Histoire de la morale », 2005, p. 98-106 ; et sur l'hypothèse d'une dette heureuse (mais hors contexte kierkegaardien) notre étude « Reconnaissance de dette » (dans *Transversalités* n°126, avril 2013, p. 37-51).

La temporalité possible : une lecture phénoménologique de Kierkegaard

Carla CANULLO (Université de Macerata)

Sommes-nous autorisés à proposer une lecture « phénoménologique » de Kierkegaard ? Et que signifierait l'expression de lecture « phénoménologique » à propos d'un auteur qui, sans doute, aurait refusé cet adjectif en raison de ses harmoniques hégéliennes ?

Or le but de ces pages sera de vérifier si la lecture de certains thèmes kierkegaardien (notamment le temps, le possible et la possibilité, la critique de l'identification d'être et pensée) ne porterait pas à la manifestation un sens de la temporalité qui, faute de cette réflexion, resterait inaperçu et inouï. En ce sens, il s'agira de déployer une série de questions : *comment* Kierkegaard nous fait-il accéder à la temporalité ? Quels sont pour le sujet *existant* les enjeux de cet accès ? Et que porte-t-il à la *manifestation* de la temporalité elle-même ? Pour nous, le sens de l'adjectif « phénoménologique » réside bel et bien là, dans ce *comment* et dans cette *manifestation* qui adviennent au sujet *existant*¹.

1/ Le passage et l'instant

Heidegger remarque que personne n'est allé plus loin que Kierkegaard dans l'analyse de l'instant², et du reste, les pages que le philosophe danois y consacre dans *Le concept de l'angoisse* sont à juste titre très connues et commentées. De ces pages célèbres, nous ne retiendrons donc ici que la réponse aux questions que nous venons de poser, et c'est dans ce but que le motif — difficile — qui ouvre le chapitre III, celui du *passage*, sera interrogé.

Comment accède-t-on, voire même *passé-t-on*, à la temporalité ? En premier lieu, souhaiterions-nous d'abord dire en une libre interprétation du texte kierkegaardien, il s'agit d'éviter cette redoutable *metabasis eis allo genos* (suivant l'indication de

¹ La dette de notre lecture vis-à-vis d'une certaine répétition de la phénoménologie pratiquée en France à partir des années 1980 sera évidente, notamment vis-à-vis du langage phénoménologique proposé par J.-L. Marion dans *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, « Épiméthé », [1997] 1998², ainsi que dans *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Grasset, 2003.

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, § 68. C'est Heidegger qui a remarqué, dans le sillage de Husserl, que la phénoménologie s'occupe du « wie » et non du « was », donc du « comment » plus que du « quoi » des phénomènes. Ce « comment » sera le *Leitmotiv* de notre « lecture phénoménologique » de Kierkegaard.

Husserl dans *Die Idee der Phänomenologie*)³ qui consiste dans le fait de concevoir le temps non à partir de lui-même mais à partir de l'espace. Cette *metabasis* se produit dès lors que l'on conçoit le temps en termes de succession infinie du présent, du passé et du futur. Et s'il y va bien, dans une telle définition, d'une *metabasis*, c'est que, comme l'écrit Kierkegaard, « cette distinction est inexacte, si on la met dans le temps lui-même »⁴. En effet, la distinction entre passé, présent et futur se fonde sur la spatialisation du « moment » ainsi que sur la conception du présent comme un point fixe qui brise l'écoulement temporel.

Pourtant, cet emprunt à Husserl, à titre de clef de lecture herméneutique des textes de Kierkegaard, du thème de la *metabasis eis allo genos*, doit être précisé. Kierkegaard lui-même, en effet, parle de *metabasis eis allo genos*, mais en lui attribuant un sens positif : cette *metabasis* caractériserait pour ainsi dire « en propre » le devenir et, par conséquent, le temps. Loin de représenter une sorte de *déplacement hors* de la « chose elle-même » (au sens husserlien du mot), elle serait selon Kierkegaard la marque du fait que le temps est *passage* et qu'il appartient à la sphère de la liberté historique. Certes, il ne faut pas oublier que le cadre dans lequel cette question se pose est bien plus vaste et radical : il s'agit de la question de l'angoisse, du péché ainsi que de la possibilité que le péché survienne dans l'histoire et dans la vie de chacun. Et c'est dans ce cadre que Kierkegaard affirme que l'homme est synthèse de corps, d'âme et d'esprit, et qu'il ajoute, au chapitre III, que « l'angoisse [est] l'instant dans la vie individuelle »⁵. Un peu loin, il évoque de surcroît Hegel et le sens hégélien de passage. Et pourtant, comment le passage s'entrelace-t-il au temps ?

L'avis de Kierkegaard est que le passage est un état, qu'il est réel et qu'il appartient à la sphère de la liberté historique et, ajoutons-le maintenant, à la temporalité⁶. Dès lors, à la question de savoir « comment Kierkegaard nous fait accéder à la temporalité ? », l'on serait bien en droit de répondre : par le *passage*. De fait, Kierkegaard aborde la question en commentant le *Parménide* de Platon qui, le premier, a compris l'entrelacs du passage et du temps à partir de l'instant. En regard de toute interprétation abstraite et conceptualisée (donc métaphysique) du temps, le fait de l'aborder à partir du « passage » n'a rien d'abstrait : on ne peut parler de passage que si une nouveauté et une nouvelle réalité se donnent, parce que « ça passe » et « ça arrive » effectivement dans l'histoire. En somme, on ne mesure pas le temps, mais on y accède parce qu'il passe et advient. Avant d'accéder au sens kierkegaardien de

³ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Hamburg, Felix Meiner, « Philosophische Bibliothek », [1907] 1986, p. 6.

⁴ Toute les citations de Kierkegaard sont extraites de l'œuvre complète publiée en français par les Éditions de l'Orante, et traduite du danois par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau. Le titre de l'ouvrage d'où la citation est tirée sera suivi par le sigle OC, le numéro du volume et la page. Pour cette citation, S. Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, OC VII, p. 185.

⁵ *Ibid.*, p. 181.

⁶ Voir *ibid.*, p. 182.

passage, attardons-nous donc un instant sur l'analyse que notre auteur propose du *Parménide* ainsi que sur les conséquences qu'il en tire.

Ni la philosophie grecque ni la philosophie moderne n'ont été capables de penser le non-être, et même le christianisme l'a mis à l'écart. Pourtant, la conception platonicienne de l'instant comme « non-être sous la catégorie de l'être » (telle est bien la définition que Kierkegaard nous en donne !) est-elle la seule possible ? La réponse de Kierkegaard est négative, et il l'explique justement dans le cadre de sa lecture de Platon. Le commentaire kierkegaardien concerne les passages du *Parménide* 156 a-e, où Platon aborde la question du devenir de l'un, de son être et de son non-être ainsi que de son mouvement et de son changement. Tout mouvement implique un changement mais, étant donné qu'il n'existe aucun laps de temps « où il soit possible d'être en même temps en mouvement et en repos »⁷, et qu'on ne peut cependant changer d'état sans *passage* de l'un à l'autre, Parménide interroge ainsi Socrate : « Quand donc change-t-il ? Car il ne change ni quand il est au repos ni quand il est en mouvement ni dans un laps de temps »⁸. Et à Socrate qui lui répond : « Bien sûr que non », Parménide pose cette nouvelle question : « Est-ce qu'il existe, ce point insituable, où l'un se trouve quand il est en train de changer ? », et répond lui-même que ce point insituable est l'instant, *to exaiphnes*. Celui-ci est sis entre mouvement et repos, ne se trouvant dans aucun laps de temps, mais ce n'est que vers lui et à partir de lui que tout change. Bref, l'instant est « l'être-en-train-de » du changement et, n'étant ni repos ni mouvement, il ne se trouve nulle part⁹.

Le commentaire — très connu — de Kierkegaard mérite sans doute notre attention. L'on connaît les contradictions auxquelles l'un se soumet lorsqu'on le place sous la catégorie du temps (il est en même temps vieux et jeune, pluriel et singulier, etc.). Même si l'on affirme que l'unité « est » selon le présent (*to noun*), on place celle-ci dans un présent qui est, a été et sera, car cette unité est l'unité de trois extases. Et en note, notre philosophe ajoute : « L'on ne peut comprendre le sensible, la temporalité, l'instant qu'avec le christianisme, parce que c'est avec lui seulement que l'éternité prend son caractère essentielle »¹⁰. Comment, pourtant ? Comment est possible un passage, non pas pour ainsi dire à quelque chose d'extrinsèque — un passage qui se produit par la spatialisation du temps ou par la contradiction relevant de toute abstraction « logique » — mais au « soi » le plus intime du temps, voire même à sa donation en tant que telle, à partir de lui-même et non à partir d'une abstraction ou d'une localisation ? Il s'agit de deux façons possibles d'entendre la *metabasis eis allo genos* : dans le premier cas, il s'agirait bien d'un passage à un « autre que le temps », dans le deuxième cas, d'un passage au temps lui-même. Or, com-

⁷ Platon, *Parménide*, 156c.

⁸ *Ibid.*, 156d.

⁹ *Ibid.*, 156e. Un commentaire très dense de la lecture kierkegaardienne de Platon a été proposé par Vincenzo Vitiello, *La mediazione immediata e l'exaiphnes*, dans E. Rocca (éd.), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 61-72.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, op. cit., p. 184, en note.

ment le passage au temps serait-il aussi *eis allo genos* — au sens positif de l'expression ? Cela n'est possible que si l'instant donne « autre » dans le temps, un « autre » du temps. Seul l'instant désigne le présent « tel qu'il est », c'est-à-dire sans passé et avenir, et, remarque Kierkegaard, « l'éternel désigne aussi le présent sans passé ni avenir, et c'est en cela que consiste la perfection de l'éternel »¹¹. Quelle *metabasis eis allo genos*, pourtant ?

On le sait, le présent ne relève pas du temps sauf si on le conçoit comme une sorte de vide tout en en faisant un « oui » éternel. Lorsque nous parlons du « présent », il n'est donc jamais question de temps ou de succession infinie ; en revanche, il est question d'éternel. Dès lors, quel est le sens positif de la *metabasis eis allo genos* ? Celui d'un passage possible à un sens totalement autre du présent, ni grec ni latin, et qui ne vise pas « ce qui est là » sur le mode de la présence. Ce qu'il s'agit de viser est une autre façon (totalement différente de celle conçue à partir de la présence) de concevoir le « se » présenter du présent lui-même, ou encore son « ad-venir » ; bref, il faut viser la *possibilité* du « se » présenter et non de la présence, un « se » présenter dont l'âme qui pousse au passage est l'inédit, le nouveau, l'inouï qui ad-vient.

Seule une réflexion sur le présent qui « se » présente peut conduire vers le « soi » de cette présentation, en envisageant son sens non dans le passage/succession (voire dans la *metabasis eis allo genos* conçue en un sens négatif), mais dans le passage du « soi » du temps lui-même, c'est-à-dire dans son *arrivage*¹² en tant qu'instant. Un arrivage qui ne se donne qu'à partir du « soi » du temps et sans qu'aucun autre ne le provoque car, si tel était le cas, le temps même « se » changerait radicalement — il « se » spatialiserait.

2/ L'éternel, « soi » du temps

L'instant n'est pas l'expression d'un changement en train de se produire ; il arrive d'un arrivage où l'inédit, le nouveau, l'inouï du temps se donne ; ou encore, où se donne l'impensé du temps, c'est-à-dire l'éternel. Celui-ci demeurerait « impensé » si la réflexion ne s'exerçait qu'en tant qu'abstraction qui sépare, « atomise » et spatialise. En revanche, l'instant et l'éternel ne peuvent être compris que de façon « symbolique » et par leur ad-venir, selon ce que Kierkegaard explique en citant le poème romantique suédois qui raconte l'histoire de Frithiof. Il se peut que Kierkegaard, en introduisant le symbolique et en citant cette histoire, ait à l'esprit une illustration du poème car il écrit que « quand Ingeborg cherche du regard Frithiof sur la mer, nous avons là une image de ce qui signifie symbolique »¹³. Et il poursuit : « Un regard est

¹¹ *Ibid.*, p. 186.

¹² Sur la légitimité de l'usage phénoménologique de l'arrivage, voir Jean-Luc Marion, *Étant donné*, *op. cit.*, § 14, p. 185-197.

¹³ S. Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, *op. cit.*, p. 187.

une désignation du temps, mais, qu'on le remarque, du temps dans le fatal conflit où il subit le contact de l'éternité ». Kierkegaard ajoute alors en note ce commentaire :

Il est remarquable que l'art grec culmine dans la statuaire où précisément le regard fait défaut. La raison en est que les Grecs ne comprenaient pas au sens le plus profond le concept d'esprit, et pas davantage par conséquent le sensible et la temporalité au sens le plus profond. Quel contraste n'offre pas à cet égard le christianisme où l'œil est le symbole de Dieu¹⁴.

Instant et clin d'œil, donc : pourtant le regard n'est-il pas — à vrai dire — figeant, fixant ? Certes, le regard enferme l'« ici » du temps mais il le fait « dans le conflit » et par le contact fatal avec l'éternité. Où se donnent, pourtant, ce conflit ainsi que ce contact fatal ? Même si l'homme est synthèse d'âme, de corps et d'esprit, il est en même temps « une *synthèse du temporel et de l'éternel* »¹⁵. Faute d'un troisième terme, il faudrait parler moins de synthèse que de contradiction, ce que Kierkegaard remarque très clairement : « La synthèse du temporel et de l'éternel n'est pas une nouvelle synthèse ; elle est une traduction de la première selon laquelle l'homme est une synthèse d'âme et de corps portée par l'esprit ». Or, « dès que l'esprit est posé, l'instant est donné »¹⁶, tandis que la nature ne se trouve pas dans l'instant. Cependant, la question que nous venons de poser attend encore une réponse : comment le regard de l'instant peut-il n'être pas figeant et fixant et, au contraire, être ce qui fait que le présent ne se fige pas en présence ? À condition que cet « autre » qui est l'esprit « se donne » l'instant, se pose, et ce n'est que par cette donation que l'instant est « l'atome de l'éternité » et non du temps. Il est atome, c'est-à-dire une polarité vivante et non « quelque chose » de visible, car l'atome est une génération incessante de vie et d'énergie et non un point séparé et lié dans une sorte de ligne en succession idéale avec d'autres points, ce que le récit de l'histoire d'amour entre Ingeborg et Frithiof montre bien.

Ingeborg est tombée amoureuse de Frithiof mais les frères de celui-ci séparent les deux amants. On peut se figurer l'image d'Ingeborg scrutant la mer d'un regard plein de l'attente et d'une assurance lui venant d'ailleurs — d'« ailleurs » que de la « présence ». C'est cette assurance mixte d'absence que, « symboliquement », Kierkegaard nomme « instant » ; il s'agit d'une expression « symbolique » car « l'élève » de Schelling ne pouvait ignorer la puissance tautégorique du symbole. C'est parce qu'il est symbolique et qu'il exprime l'inexprimable qu'en lui l'instant s'annonce pour se soustraire afin de se re-donner, qu'il est ainsi ambigu et que « le temps et l'éternité sont en contact ». Ou encore, cet instant constitue alors le premier noyau d'une *temporalité possible* où « le temps interrompt constamment l'éternité, et où l'éternité pénètre sans cesse le temps »¹⁷. De cette éternité découle toute dis-

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 185.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.* Toutes les citations sont extraites de la même page.

inction du passé, du présent, de l'avenir, car ce dont le temps a besoin, écrit le philosophe dans le *Point de vue explicatif de mon œuvre*, « s'exprime purement et simplement d'un seul mot : l'éternité »¹⁸, dont le « soi » se manifeste par l'instant.

Par conséquent, l'instant est ce qui fait que le temps « se fait » ou « advient » en tant que temps parce qu'il permet finalement qu'on le pense en lui-même, par son « soi » impensable et jusqu'ici impensé : l'éternité ou l'éternel qui, seuls, en permettent une conception à l'abri de toute spatialisation. L'éternel est donc le « soi » du temps, c'est-à-dire le sens même des ses extases, car il « désigne en premier lieu l'avenir » et « l'avenir est cet incognito où l'éternel, incommensurable au temps, entend néanmoins demeurer en rapport avec lui »¹⁹. Ensuite, « l'instant et l'avenir posent [...] le passé » ; enfin, « le concept central du christianisme, ce qui rend toutes choses nouvelles, c'est la plénitude du temps, laquelle est l'instant conçu comme l'éternel, quand cet éternel est pourtant à la fois l'avenir et le passé »²⁰.

Or d'après ces affirmations kierkegaardiennes, ce n'est pas seulement le temps qui peut se manifester en son « soi » véritable ; le « soi » le plus authentique du passage peut également venir enfin à la lumière, ce passage dont la métaphysique et la pensée abstraite ont méconnu le sens authentique. Le passage ne relève pas d'un mouvement comparable à celui qui se produit dans la nature, car la nature, on l'a dit, n'est pas dans l'instant. Le véritable passage est un « renversement » censé manifester un envers destiné à demeurer « invu » jusqu'au moment où un événement nouveau, le christianisme, le porte à manifestation. Dès lors, le passage, loin de ressembler à la négation ou à la contradiction hégélienne, est révélation, manifestation dont le sens le plus authentique réside en ce « venir à la lumière » de son « soi » qui, faute d'un événement, demeurerait inaccessible parce qu'on ne pourrait accéder à ce qui, du point de vue de la nature, demeure insaisissable — l'esprit.

Ce n'est que quand l'esprit est donné dans l'innocence que « l'éternel commence à se manifester »²¹. Et c'est dans ces pages justement célèbres (consacrées, il ne faut jamais l'oublier, à la question de l'innocence, de l'angoisse, du péché et d'Adam qui, le premier, a péché), c'est dans ces pages, donc, que — en même temps que la question de l'éternel — se pose celle de la possibilité et du possible, voire celle de l'avenir en tant que possible, car « le possible correspond exactement à l'avenir. Le possible est pour la liberté l'avenir, et l'avenir est pour le temps le possible »²². L'avenir — cet incognito où l'éternel demeure en contact avec le temps à l'égard duquel il reste, pourtant incommensurable — est le possible, cet « oxygène du moi », selon ce que nous apprend *La maladie à la mort*²³.

¹⁸ S. Kierkegaard, *Point de vue explicatif de mon œuvre*, OC XVI, p. 80.

¹⁹ S. Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, op. cit., p. 189.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 190.

²² *Ibid.*

²³ S. Kierkegaard, *La maladie à la mort*, OC XVI, p. 197-198.

Le passage et l'instant nous permettent donc d'accéder à la question du temps ou, de manière plus générale, de la temporalité. Il reste à comprendre, maintenant, ce que ceux-ci portent à la manifestation de la temporalité elle-même.

3/ La temporalité possible dans les *Miettes philosophiques* et dans le *Post-scriptum non scientifique*

Dans les *Miettes*, la question de la temporalité se pose dans l'*Intermède* qui sépare le disciple contemporain et celui de « seconde main ». Si la question jusqu'ici abordée concernait le présent, ce qui est en jeu dans les *Miettes* est la possibilité de la contemporanéité, notamment la possibilité de la contemporanéité du Christ. Or ce n'est que lorsque la question de la temporalité se pose au prisme de la triple distinction du devenir, du donné historique et du passé que celle de la possibilité et du possible peut elle-même se poser.

En premier lieu, elle se pose vis-à-vis du devenir, car le nécessaire ne devient pas. Plus encore, tandis que le devenir est un pâtir, le nécessaire ne pâtit pas, ne peut subir « le pâtir de la réalité, pâtir qui consiste en ce que le possible (et non seulement le possible exclu, mais encore le possible accueilli) apparaît comme réduit à néant par la réalité »²⁴. On reviendra sur la question de la réalité et de la possibilité ; pour le moment, qu'il nous suffise de remarquer que le changement du devenir « est la réalité et le passage s'opère par la liberté »²⁵.

Deuxièmement, le donné historique : celui-ci est le passé car, explique Kierkegaard, « le présent confinant à l'avenir n'est pas encore devenu historique »²⁶. Or ce qui dans ces pages retient notre attention est l'opposition entre le passé (qui « est » en tant que donné historique) et l'éternel qui, même s'il est de fait « dépourvu d'histoire », en un certain sens « est ». Ce n'est donc pas nécessairement le fait d'être dans l'histoire qui constitue la condition d'être, car l'éternel « est » même s'il est en dehors de l'histoire. Mais, poursuit Kierkegaard, « le devenir peut impliquer un redoublement », voire la possibilité de devenir au sein même du fait de devenir. C'est ici que « réside l'historique proprement dit, qui se plie à la dialectique du temps », ce qui vaut aussi pour la nature qui « est toujours là » (et qui par conséquent demeure « nature »), tout en changeant incessamment. On dira donc que le fait de devenir *advient dans* un autre devenir et que « le devenir historique au sens spécial s'effectue par une cause agissant de façon relativement libre qui remonte en dernière analyse à une cause agissant de façon absolue »²⁷.

²⁴ Sur le même sujet, Kierkegaard écrit : « Le pâtir de la réalité, pâtir qui consiste en ce que le possible (et non seulement le possible exclu, mais encore le possible accueilli) apparaît comme réduit à néant par la réalité » (S. Kierkegaard, *Miettes philosophiques*, OC VII, p. 69).

²⁵ *Ibid.*, p. 70.

²⁶ *Ibid.*, p. 71.

²⁷ *Ibid.*

Ce redoublement du devenir manifeste un fait singulier qu'une explication conceptuelle du devenir n'aurait pu mener à la lumière ou, pour ainsi dire, « phénoménalisé » : il porte à la manifestation l'autre de l'historique et l'historique en tant qu'autre. Autrement dit : une fois que l'on pose la question du devenir d'un point de vue authentiquement « historique », celui-ci décèle un autre, soit cette « cause agissant librement » qui fait que le devenir ad-vient en tant que devenir authentiquement historique. On pourrait certes concevoir cette cause agissant librement comme une cause efficiente. Pourtant, si tel était le cas, on ne comprendrait pas pourquoi Kierkegaard parle de redoublement de l'avenir en tant que possibilité du devenir, voire comme condition de possibilités conçue en termes de « devenir au sein de son même devenir ». En revanche, si l'éternel absolu est l'« autre » inouï et inaperçu de l'historique qui fait que celui-ci devient finalement « soi-même », par ce redoublement le devenir assume un sens qui ne lui vient que de son « soi » se manifestant parce qu'il « se » donne par son « arrivage ».

Dès lors, même ce qui est arrivé a pu le faire (ou, ce qui revient au même, même le fait de son arrivage a été possible) grâce à ce « soi » qui est le noyau du « comment » de sa manifestation. Ou pour le dire autrement encore, le fait que quelque chose s'est donné dans la temporalité est moins une « donnée de fait » que ce mouvement d'arrivage que nous désignons en tant que « comment » de l'avènement même de la temporalité. Or ce n'est que si ce « comment » conserve ce qui l'a rendu possible, c'est-à-dire le « soi » de la manifestation, que la liberté — ce grâce à quoi le passé est devenu parce que d'abord il était advenu — ne saurait se confondre avec une mauvaise posture. La liberté foncière, radicale, sans condition et sans entrave ne saurait en effet en être une si ce qui arrive « peut » arriver *librement* et s'il peut « se » donner par ce « comment » qui n'est autre que l'événement même de tout arrivage possible.

Cet arrivage se soustrait à toute compréhension. Seule une « certitude brisée » est susceptible de l'attester, une certitude (que quelque chose est advenue) incessamment brisée par l'incertitude qui lui vient de l'échec que la pensée éprouve face à ce « comment » toujours en excès et invisable. Une ambiguïté foncière caractérise, donc, le devenir, car celui-ci ne peut pas être immédiatement perçu. Seule la foi peut représenter cette forme indirecte et médiante de connaissance — cette sorte de certitude brisée — car, tandis qu'une « chose » advenue est immédiatement connaissable, le mouvement de son arrivage ne l'est nullement, « ni même le fait qu'elle arrive ». Et un peu plus loin : « L'équivoque de ce qui est arrivé est d'être arrivé, en un passage parti du néant, du non-être et, d'autre part, du multiple “comment” possible »²⁸.

Si la conception de la temporalité ne se déployait qu'en termes « ontiques » et immédiats, c'est-à-dire à partir du présent de la présence, tout accès possible à la temporalité authentique nous serait interdit. Seul un savoir brisé et indirect, celui de

²⁸ *Ibid.*, p. 76-77.

la foi — la seule susceptible de s'attester entre la certitude et l'incertitude que tout événement temporel exige — pourrait nous rapprocher²⁹ de ce dont, sinon, on ne disposerait jamais, car le « comment » du présent est « autre » vis-à-vis de toute présence : il n'est que le mouvement de l'arrivage de ce qui advient. Et c'est par cet arrivage de ce qui advient que la temporalité devient possible en engendrant dans l'histoire une continuité qui, faute de cet arrivage, demeurerait impossible. Mais de quelle impossibilité s'agit-il ?

Il s'agit de l'impossibilité d'être contemporain à un événement tel que celui de la révélation du Christ ; car apparemment, seuls ceux qui sont « contemporains » d'un événement historique sont susceptibles de le connaître suffisamment pour lui donner témoignage³⁰. Cela étant, on n'accède ainsi qu'au premier niveau d'une question plus complexe et difficile. Il faut se méfier de toute prétendue connaissance dont la condition de possibilités serait la présence immédiate : l'« immédiateté de la relation » n'est-elle pas, même en tant que donné historique, devenue et, donc, possible par son arrivage incessant et non parce qu'elle est « un fait présent » ? C'est bien ce devenir désormais saisi en son « soi » le plus authentique qui fait que ce qui est devenu est frappé par une sorte d'incertitude, voire même par un manque d'une certitude qui ne pourrait lui venir que des principes tout aussi certains qu'abstraits de la métaphysique. Or « cette incertitude du devenir (le néant du non-être — le « comment » possible de l'« ainsi » réel) »³¹ est la même pour tout homme de chaque époque, car il s'agit de l'incertitude de la possibilité et de la « temporalité possible » en tant que telle :

La possibilité d'où a procédé le possible devenu le réel accompagne toujours la chose devenue et reste partie intégrante du passé ; même s'il y a des milliers d'années d'intervalle ; dès que l'homme d'une génération suivante répète que telle chose est devenue (ce qu'il fait en le croyant), il répète la possibilité de cette chose, et peu importe ici qu'il s'agisse ou non d'acceptations spéciales de cette possibilité³².

Certes, on ne peut pas ignorer le fait que le possible, lorsqu'« il devient », est anéanti par la réalité. Comment, dès lors, affirmer que la « temporalité possible » est en même temps réelle sans être anéantie ? De quelle « réalité » s'agit-il ? Apparemment, la réalité est ce qui annule le possible, car devenir est un pâtir « qui consiste en ce que le possible (et non seulement le possible exclu, mais encore le possible accueilli) apparaît comme réduit à néant par la réalité ». Dans le *Post-scriptum définitif aux Miettes philosophiques*, au chapitre III, Kierkegaard revient sur ce rapport

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 79.

³⁰ Ce n'est pas un hasard si l'une des dernières publications parues en Italie et consacrées à Kierkegaard est intitulée *Kierkegaard contemporaneo. Ripresa, pentimento, perdono* (U. Regina, E. Rocca [éds.], Brescia, Morcelliana, 2007).

³¹ S. Kierkegaard, *Miettes philosophiques*, op. cit., p. 80.

³² *Ibid.*, p. 81.

entre possibilité et réalité. Citant la *Poétique* d'Aristote, il remarque que du point de vue poétique et intellectuel, « la possibilité est plus haute » que la réalité³³ ; inversement, « l'éthique entend précisément détruire le désintéressement³⁴ caractéristique de la possibilité en conférant au fait d'exister un intérêt infini »³⁵. Pourtant, il ne s'agit pas du même possible que celui que, ailleurs, il avait appelé « l'oxygène du moi ». La question que Kierkegaard pose dans ces pages porte sur la possibilité pour le penseur abstrait³⁶ d'atteindre la réalité effective de l'existence dès lors que, pour lui, « tout savoir sur la réalité est possibilité »³⁷, voire un savoir institué par le binôme penser-être³⁸.

On sait que, selon Kierkegaard, le penseur abstrait n'a aucun intérêt pour l'existence concrète et que « la subjectivité réelle n'est pas celle qui sait, car le savoir place l'homme dans le *medium* de la possibilité »³⁹. Mais, quelques lignes plus loin, il revient sur le rapport entre possibilité et réalité en y ajoutant d'autres remarques destinées à expliquer derechef leur rapport. Lorsque je pense à une chose que je veux faire et que je n'ai pas encore faite, je me trouve face à une réalité que je pense et dont la vérité possible m'appartient parce que j'existe réellement. Inversement, écrit Kierkegaard, « quand je pense une chose qu'un autre a faite, quand donc je pense une réalité, je retire cette réalité donnée de la sphère de la réalité et la reporte dans celle de la possibilité, car une *réalité pensée* est une possibilité, plus haute que la réalité au regard de la pensée, mais non — ajoute Kierkegaard en nous donnant la clef de lecture de ce passage très complexe — de la réalité »⁴⁰. Il poursuit alors en expliquant que, pour l'éthique, « il n'y a pas de rapport direct de sujet à sujet », et que « quand j'ai compris un autre sujet, sa réalité est pour moi une possibilité, et cette réalité pensée est comme possibilité ce que ma propre pensée d'une chose que je n'ai pas encore faite est à son accomplissement »⁴¹.

Il semble que Kierkegaard, dans ces passages, emploie les mêmes mots (possibilité et réalité) en deux sens différents. Or qu'est-ce qui nous empêche d'envisager dans ce double emploi le même redoublement aperçu à propos du devenir ? Là, l'enjeu du redoublement était la possibilité d'atteindre le « comment » non ontique, pour ainsi dire, du devenir lui-même, et donc d'atteindre son arrivage à l'encontre de toute venue effective. Ici, il pourrait s'agir de la recherche du sens authentique et non métaphysique (ou abstrait) de la possibilité. C'est donc le possible conçu en un sens pour ainsi dire abstrait qui « sème la confusion » parce que « la réflexion s'y exerce sur l'essence, non sur l'être »⁴². Cette affirmation kierkegaardienne concerne la question du changement et le fait que « tout ce qui devient prouve par le devenir même qu'il n'est pas nécessaire, car *la seule chose qui ne puisse devenir, c'est le nécessaire, et c'est pour cette raison que le nécessaire est* »⁴³. Or à ceux qui affirment que le possible, une fois devenu réel, devient nécessaire et que la nécessité est « synthèse de la possibilité et de la réalité », Kierkegaard répond que possibilité et réalité « ne diffèrent pas dans l'essence, mais dans l'être »⁴⁴. Dès lors, si l'on conçoit la nécessité comme synthèse de possibilité et de réalité, on admet en même temps le changement radical de leur essence, car la nécessité « n'est pas une détermination d'être, mais d'essence, puisque l'essence du nécessaire est d'être ».

Or, ce n'est que par une opération d'abstraction mise en œuvre par la pensée qu'une essence peut être transformée en un quelque chose de différent que, pourtant, *elle n'est pas*. L'essence de la possibilité et de la réalité n'est pas celle de la nécessité — celle d'« être » — et à vrai dire, possibilité et réalité *ne sont pas* car l'être ne constitue pas leur essence (tandis qu'il constitue celle de la nécessité)⁴⁵. Leur essence est leur « soi » advenant, venant, se mouvant et faisant que la temporalité est *possible*. Ce « soi » se soustrait à toute abstraction, car il ne peut se donner qu'en advenant. Et, une fois qu'il est advenu, il n'est pas « là » comme s'il était un étant. Cela étant, revenons au *Post-scriptum* pour chercher à saisir à nouveau le sens de la réalité et de la possibilité qui y est en question :

De toute réalité en dehors de moi, il faut dire que je ne puis la saisir qu'en la pensant. Pour la saisir réellement, il faudrait que je fusse capable de faire de moi l'autre, de me faire l'agissant, capable de faire la réalité à moi étrangère la mienne propre, ce qui est impossible. Si en effet je fais de cette réalité à moi étrangère la mienne propre, cela ne signifie pas que, par la connaissance que j'en ai, je deviens l'autre ; cela signifie une réalité nouvelle qui m'appartient du fait que je suis différent de lui⁴⁶.

³³ S. Kierkegaard, *Post-scriptum définitif aux Miettes philosophiques*, II, OC XI, p. 18-19.

³⁴ Kierkegaard reviendra sur le désintéressement de la réflexion et l'intérêt de la conscience dans *De omnibus dubitandum est*, OC II, p. 360.

³⁵ S. Kierkegaard, *Post-scriptum définitif aux Miettes philosophiques*, op. cit., p. 19.

³⁶ C'est-à-dire un penseur qui réduit l'existence de l'homme à une pure possibilité vide qu'il est censé atteindre et saisir grâce à la pensée pure.

³⁷ S. Kierkegaard, *Post-scriptum définitif aux Miettes philosophiques*, op. cit., p. 15.

³⁸ Cette remarque critique concernant une approche de l'ontologie à partir de ce binôme permettrait de rapprocher Kierkegaard et Heidegger, même si leurs conceptions de la possibilité et de la réalité demeurent très différentes, voire opposées. Certes, Heidegger remarque que « *höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit* », en soulignant le primat de la possibilité vis-à-vis de toute effectivité. Cela étant, son but est le même que celui de Kierkegaard (même si celui-ci, dans ces passages, souligne au contraire le primat de la réalité sur la possibilité), car l'un et l'autre critiquent le fait que la « métaphysique » — que nous écrivons entre guillemets afin d'envisager par ce mot moins une école qu'une réflexion philosophique plus ample sur l'être — s'est fondée sur l'identification de penser et être, ce qui a mis hors jeu la possibilité d'une pensée soucieuse de comprendre l'existence effective et, pour ainsi dire, réelle.

³⁹ S. Kierkegaard, *Post-scriptum définitif aux Miettes philosophiques*, II, op. cit., p. 16.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² S. Kierkegaard, *Miettes philosophiques*, op. cit., p. 69.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ On l'a dit : l'essence du nécessaire est d'être (*ibid.*).

⁴⁶ S. Kierkegaard, *Post-scriptum définitif aux Miettes philosophiques*, op. cit., p. 20.

Ce passage précède les réflexions concernant « la réalité pensée » et vient après celles qui expliquent que, d'un point de vue esthétique, la possibilité est plus haute que la réalité, contrairement à ce qui se passe en éthique, où la réalité est plus haute que la possibilité. Or notre question porte justement sur l'enjeu de cette opposition, sur la possibilité d'atteindre et de saisir le sens authentique de ces termes au-delà de toute opposition, et ceci afin d'expliquer comment il est possible que l'oxygène du moi (le possible) soit « moins haut », en éthique, que la réalité, et ainsi que « l'éthique entend[e] précisément détruire le désintéressement caractéristique de la possibilité en conférant au fait d'exister un intérêt infini »⁴⁷.

Il se peut qu'ici deux sens de « possible » et de « possibilité » soient envisagés : le premier est un sens abstrait et conçu par l'abstraction — ce sens que Kierkegaard s'attache à critiquer dans le *Post-scriptum* en contestant le binôme penser-être. Bref, ce qui est mis en question est la possibilité et le possible qui découlent de cette vision ontologique changeant — d'après ce que nous apprennent les *Miettes* — l'essence même du possible. En revanche, « quand je pense une chose qu'un autre a faite, quand donc je pense une réalité, je retire cette réalité donnée de la sphère de la réalité et la reporte dans celle de la possibilité, car une réalité pensée est une possibilité, plus haute que la réalité au regard de la pensée, mais non de la réalité »⁴⁸. Et selon nous, ce passage déjà cité permet d'envisager un second sens du possible et de la possibilité. En effet, ce n'est que du point de vue de la pensée que la possibilité est plus haute que la réalité, ce qui toutefois n'empêche pas que la réalité garde sa « hauteur ». Kierkegaard ne distingue pas ces deux sens, cela va sans dire. Pourtant, « une possibilité, plus haute que la réalité au regard de la pensée, mais non de la réalité » (et, peut-on ajouter, de l'existence, dont il s'agit dans ces mêmes pages), est une possibilité plus haute que l'être pensé sans être pour autant plus haute que la réalité. On peut bien « penser » celle-ci en en faisant abstraction, mais rien ne nous autorise à identifier cette « pensée » évidemment possible avec la réalité, et rien ne nous oblige à nous mettre à l'école du « penseur abstrait » dont le point de départ est toujours le binôme penser-être. Si ce binôme est fallacieux, c'est parce que la réalité et la possibilité ne sont pas, au moins au sens où les *Miettes* nous l'ont enseigné.

Si la réalité peut se redoubler, et si même la possibilité le peut, c'est donc parce qu'il y a au moins deux voies qui s'ouvrent à nous : ou bien les penser à partir de l'être en les *abstrayant* — en les tirant, pour ainsi dire, *en dehors* — de ce qu'elles sont, c'est-à-dire de l'existence pour laquelle la temporalité est toujours possible et pour laquelle le possible est l'oxygène du moi. Ou bien, comme nous y invite Kierkegaard à l'encontre de toute abstraction réduisant aussi bien la possibilité que la réalité à des *étants pensés*, à les *répéter* en leur essence.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 20.

4/ Enfin, la répétition

Ce parcours vers « la temporalité possible » s'est ébauché à partir d'un premier « soi », celui du temps, envisagé dans l'éternité et l'éternel. C'est par cet éternel que l'« ici » et le « maintenant » de l'existence sont transpercés par le « soi » du temps, qui n'est rien d'autre que cet éternel lui-même. Nous avons cherché à montrer « comment » cela peut se donner et, donc, arriver et advenir. Nous avons aussi proposé d'envisager dans les textes de Kierkegaard un double sens du redoublement grâce auquel le « soi » du devenir, de la réalité et de la possibilité, peut venir à la lumière sans que celles-ci soient conçues à l'aune de la nécessité.

Nous allons maintenant proposer un dernier *passage*, celui à la répétition. Dans une page admirable où il évoque Job, Kierkegaard écrit : « L'Éternel et Job se sont compris, ils sont réconciliés, de nouveau l'Éternel veille en ami sur la tente de Job comme aux jours d'autrefois [...]. Job est béni et a tout reçu *au double*. C'est ce qu'on appelle une *répétition* »⁴⁹. Une répétition se donne bien ici, cette répétition impossible du point de vue esthétique et possible du point de vue religieux, comme Kierkegaard nous l'apprend dans l'ouvrage en question. Tandis que du point de vue esthétique la répétition est celle d'une mémeté qui la voue à l'échec, du point de vue religieux cette répétition vient d'« ailleurs » et ce n'est que par « ailleurs » qu'elle peut se donner. La répétition est la possibilité que quelque chose se re-donne sans que cela soit la conséquence d'une réminiscence ; elle est la possibilité que quelque chose se re-donne en advenant par son arrivage à jamais possible. « Elle est, écrit Kierkegaard, et demeure une transcendance »⁵⁰. Pourtant, de quel genre de transcendance s'agit-il ? Et à quelle sorte de continuité a-t-on affaire ici ? Une répétition est une continuité rendue possible à l'homme par l'impossible qui est Dieu, ou par la transcendance, tout comme le temps se fait possible grâce et par l'éternel. Une possibilité venant, donc, d'ailleurs, et que l'« Autre » rend possible à l'homme.

Il y a donc une répétition. Quand apparaît-elle ? Ce n'est pas facile à dire en quelque langage humain. Quand s'offrit-elle à Job ? Quand toute certitude et vraisemblance humaines *concevables* firent défaut. [...] Au point de vue de l'immédiat tout est perdu. Ses amis [...] ne voient qu'une issue : que Job s'incline sous le châtement et il pourra espérer une répétition surabondante⁵¹.

Ce n'est que lorsqu'on est frappé par l'inanité de tout ce qui est, par l'inutilité de tous les étants, par l'impossibilité de répéter ce que l'on souhaiterait revivre ; ce n'est que quand tout devient insupportable (le restaurant, le théâtre, les rues de Berlin) et que l'ennui frappe tout ce que l'on avait aimé⁵² ; ce n'est que quand tout perd

⁴⁹ S. Kierkegaard, *La répétition*, OC V, p. 78.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 54.

⁵¹ *Ibid.*, p. 79.

⁵² Cette insatisfaction et cette déception provoquées par la répétition esthétique permettent de rapprocher ces pages de celles où Marion parle de la vanité de l'être en visant dans l'ennui une nouvelle forme de

son sens, tout s'effondre (*vanitas vanitatum*) qu'un « autre » s'avance, « autre » en tant que vérité du moi. Job a été privé de tout mais pourtant il reste là, inébranlable⁵³, au point que ce qui ne ressemblerait qu'à une prétention est, tout au contraire, une épreuve. Or « quelle science a qualité pour faire place à un rapport posé comme épreuve, laquelle, au point de vue de l'infini, n'a pas de réalité, mais n'en a que pour l'homme éprouvé ? »⁵⁴. La catégorie d'épreuve est complètement différente d'autres catégories, « elle est absolument transcendante »⁵⁵. Sans doute, cette catégorie n'est pas esthétique, éthique ou dogmatique, « elle est absolument transcendante — Kierkegaard le répète — [car] elle met l'homme dans un rapport d'opposition strictement personnelle à Dieu, et dans un rapport tel qu'il ne peut pas se contenter d'une explication de seconde main »⁵⁶.

Le désarroi et la solitude la plus totale se soustraient à l'explication que leur fournit toute conceptualité abstraite, car ils ne s'adonnent qu'à l'épreuve qui les assure de « soi » par le fait même de leur « s'éprouver »⁵⁷. Cependant, ce « s'assurer » n'est pas une auto-assurance ni une auto-certitude : il découle de la confiance en un « autre », tout comme Job a confiance en Dieu lorsqu'il est dans la détresse et l'abandon. Seule l'assurance venant d'un « autre », en ce cas de Dieu, fait que cette assurance se donne, et ce n'est que lorsque tout ce qui relève du domaine de l'étant et de l'être s'effondre que cet « Autre » finalement se manifeste.

Or entre l'homme et Dieu il y a « une différence, un abîme infini » dont l'essence est *temporelle*, car « par rapport à l'Absolu, il n'y a qu'un seul temps, le présent ; l'absolu n'est absolument pas pour qui n'en n'est pas *contemporain* »⁵⁸. Le présent — différent de toute présence ontique — est la fissure d'où perce l'éternel, ce présent qui pourtant est en deçà de toute présence et de toute image idolâtrique du christianisme ; et il y perce afin que l'impossible devienne possible, c'est-à-dire afin que devienne possible la *contemporanéité* avec l'événement qui a renouvelé le temps en y faisant pénétrer l'éternel, car « ce dont le temps a besoin, au sens plus profond, s'exprime purement et simplement d'un seul mot : l'éternité »⁵⁹. Et enfin, pour conclure :

Le malheur de notre temps, c'est justement d'être exclusivement devenu « le temps », la temporalité qui, dans son impatience, ne veut rien entendre de l'éternité, puis, avec les meilleures intentions ou dans le déchaînement de la fureur, de vouloir grâce à une imitation artificielle rendre l'éternel tout à fait super-

réduction. Cf. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, « Quadrige », [1982] 2002², ch. IV, *L'envers de la vanité*, p. 157-196 ; et *Le phénomène érotique*, *op. cit.*, *Première méditation. D'une réduction radicale*, p. 25-69.

⁵³ S. Kierkegaard, *La répétition*, *op. cit.*, p. 76.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ En ce sens, l'on pourrait même rapprocher Kierkegaard de Michel Henry, qui lui a consacré des pages admirables aussi bien dans *L'essence de la manifestation* que dans *Incarnation*.

⁵⁸ S. Kierkegaard, *L'école du christianisme*, OC XVII, p. 63 (même page pour les deux citations).

⁵⁹ S. Kierkegaard, *Point de vue explicatif de mon œuvre*, OC XVI, p. 80.

flu, ce qui ne saurait de toute éternité réussir ; car plus on s'imagine capable de se passer de l'éternel [...], plus aussi au fond le seul besoin est celui de l'éternel⁶⁰.

⁶⁰ *Ibid.*