Solitude et souffrance des figures d'exception chez Kierkegaard Sur la distance, la dissimulation et le silence face à Dieu

DOMINIC DESROCHES

On associe par réflexe l'œuvre de Kierkegaard à la solitude. On écrit dans la même phrase Søren Kierkegaard et le « solitaire de Copenhague » pour dire qu'il a écrit sur l'homme seul devant Dieu, l'« Individu » ou le singulier (*den Enkelte*) et que, pour lui, tout se résume dans cette pensée. Or cette solitude si souvent rapportée à Kierkegaard, pour reprendre ici une expression à la mode, est une réalité vécue avant d'être un concept existentiel; elle qualifie une existence avant d'être l'objet d'une mise en scène philosophique. Sa production répond à sa solitude personnelle, à sa mélancolie et à ses nuits d'insomnie, avant d'être l'objet d'une conceptualisation précise. S'il part de l'idée qu'il ne pourrait, même s'il s'expliquait, être compris de son entourage et de la société, il se voit par là obligé, pour sauver sa conscience, d'inventer une « tromperie » pour communiquer indirectement les enjeux d'une *possible* faute à l'égard de sa fiancée abandonnée, une faute individuelle qui, hors de tout système, défie le langage universel et totalisant. Si Kierkegaard a écrit une « note secrète » (*Papirer* IV A 85 / *Journal* I, 1834-1846, 273) et qu'il a caché son intériorité — il défendait l'humour et l'incognito —, c'est parce qu'il cherchait des moyens, y compris par l'usage de la pseudonymie, de forger des concepts qui, dans la distance dialectique, approchent une existence singulière qui nous échappe toujours.

C'est dans ce cadre qu'il faut interpréter le recours à des figures d'exception. Il utilise en effet des cas pour faire sentir la solitude et le silence de celui qui ne peut dévoiler son intériorité aux prises avec Dieu sans se perdre. La pensée existentielle produit alors une écriture nouvelle de la solitude, une thérapie aussi, en cherchant, dans la réappropriation de figures d'exception (Abraham, Job, le quidam), à mieux se comprendre elle-même. Quand Kierkegaard affirme « parler en langue étrangère », il dit qu'il a choisi la souffrance contre le cri, la dissimulation contre l'expression directe, afin de sauvegarder le secret de l'intériorité et de demeurer dans la vérité. Si son amour malheureux ne peut entrer dans le langage, il doit trouver des moyens inédits de l'exprimer. C'est d'ailleurs son expérience berlinoise qui sert de toile de fond à la rédaction des ouvrages de 1843 à 1846 au centre desquels il lutte, à distance, pour illustrer ce qui le sépare à jamais de sa fiancée Régine Olsen. Toute l'œuvre peut s'interpréter dès lors, on le verra, par cette solitude souffrante qui cherche, à distance, dans l'appropriation paradoxale d'exceptions, à saisir son rapport à Dieu.

Cet article lie la solitude à la souffrance chez Kierkegaard. Il rappelle aux habitués des textes kierkegaardiens que la pensée existentielle est d'abord un travail de distance, plus précisément un jeu de dissimulation dont l'épreuve (*prøvelse*) consiste à sauvegarder, dans les limites du langage, le silence (*Taushed*) et le calme (*Stilhed*). Cette épreuve culmine dans l'idée que devant Dieu, l'homme souffre comme coupable. L'homme souffrant ne sort pas des tribulations, des tentations et des doutes. Le secret de l'intériorité — dans l'espace psychologique entre l'esthétique et le religieux — ne se traduit pas dans le langage, ce qui isole des autres et fait souffrir, mais peut ouvrir le passage étroit vers le religieux. Dieu seul peut voir les efforts de l'existant aux prises avec la mélancolie dans la différence entre l'infini et le fini. Pour illustrer cette thèse interne à l'œuvre, nous analysons l'histoire d'un amour malheureux

décliné en plusieurs versions par Kierkegaard. Nous approfondissons les cas où il approche la souffrance en recourant à des figures d'exception, des marqueurs de solitude (*Eensomhed*), comme Job, Abraham et le quidam de l'« Histoire de la souffrance » dans les *Stades*. Nous recourons enfin à l'analyse du *Post-scriptum* aux Miettes pour mieux saisir les liens unissant — c'est une idée qui est justifiée dans le *Point de vue explicatif* — la souffrance et la solitude de celui qui, dans le tort, se veut bien seul face à Dieu¹.

I. L'étude des figures d'exception confrontées à la solitude et au silence

L'étude des figures d'exception offre le meilleur moyen pour montrer que, aux yeux de Kierkegaard, l'homme est appelé à quelque chose de plus grand que lui, c'est-à-dire à une solitude qui, le faisant grandir, le rapproche de Dieu. La solitude, qui est d'abord silence, ne se pense pas sans le « passage » par l'éthique. Car c'est dans l'effort éthique de se taire — l'isolement d'une mise à l'épreuve — qu'on trouvera la voie à suivre pour se dépasser. Il faut penser la solitude comme rupture spirituelle d'avec le monde extérieur. Pour Kierkegaard, il revient à l'exception de se taire pour marquer la différence qualitative d'avec le général, la vie éthique (*Sædelighed*), qui est une sphère de langage, de médiation et d'universalité. L'exception est « seule » parce qu'elle empêche, sur l'essentiel, de réaliser le général. À la question de savoir si l'existence doit se limiter à une série de devoirs qui trouvent leur achèvement dans le contexte social, on répondra donc par la négative.

Avant d'étudier Abraham, Job et le quidam comme exceptions confrontées au silence, disons un mot sur les ouvrages auxquels ils appartiennent. *Crainte et tremblement* et *La répétition* sont publiés simultanément, de sorte qu'une lecture croisée ne sera pas vaine dans la mesure où les deux livres, bien que de pseudonymes différents, visent à remettre en question

l'éthique à partir de l'exception. L'analyse croisée montrera que dans le silence, on retrouve la possibilité d'un rapport exclusif à un absolu que le langage ne peut nommer car l'exception existe en marge de la norme et la renforce². Dans *Crainte et tremblement*, c'est par l'expérience de l'indicible vécue par le chevalier de la foi, reprise d'après le « sacrifice » d'Abraham, que le religieux défie l'éthique et lui configure un espace, alors que dans *La répétition*, c'est l'exception, reprise de la figure de Job, qui trace les limites de l'éthique et sa pertinence. Sur le plan thématique, les deux ouvrages partent de récits bibliques illustrant l'exception, s'intéressent au double mouvement dialectique et esquissent la possibilité de répétition. Nous analysons ici comment le silence, marqueur de l'intériorité et fondateur de la parole, joue un rôle décisif dans la critique de l'éthique.

Pour étudier la solitude, la culpabilité et la souffrance à l'intérieur de la crise éthique, nous relirons aussi l'expérience psychologique intitulée « Coupable? » — « Non coupable? », troisième partie des *Stades sur le chemin de la vie* de Frater Taciturnus publiée en 1846. Si le nom signifie « moine taciturne », le titre donne tout le ton du propos : il s'agira d'une étude psychologique, entre l'esthétique et le religieux, de la culpabilité dans une nouvelle version d'un amour malheureux, c'est-à-dire une histoire de la souffrance. Par cette relecture, nous pourrions mieux voir les rapports (avec les reprises des situations d'Abraham et de Job) entre la solitude, la souffrance et le silence. Mais commençons par *Crainte et tremblement*.

i) Abraham, silencieux et seul devant Dieu, dans *Crainte et tremblement*

L'auteur du livre est Johannes de Silentio. Son nom donne une idée de sa tâche : il ne se présente pas comme philosophe, mais comme un « poète du religieux » intéressé par la pertinence du silence. Sans prétendre avoir la foi (comme Constantin Constantius), il a un bon

esprit et se déclare « écrivain amateur » n'écrivant ni système ni promesse de système. Ainsi son rôle peut-il être bien défini : il s'attaquera à Hegel *de l'extérieur*, hors du langage spéculatif, sans se référer à un système qu'il prétend ne pas connaître³. *Poetice et eleganter*, de Silentio écrira un texte saisissable sur fond de silence, suivant le tempo de l'intériorité, et ayant une teneur cachée, comme peut l'indiquer la référence à Hamann en exergue⁴.

Son texte est présenté comme un « lyrique dialectique » de Johannes de Silentio. L'auteur commence par faire sentir une atmosphère (*Stemning*) pour procéder ensuite à l'éloge d'Abraham. L'histoire d'Abraham provient de la *Genèse* (22, 1-2), illustre l'épreuve de la foi et s'expose en quatre tableaux. Pour rappel : fils de la vieillesse, Isaac doit être immolé par son père sur le mont Morijs à la requête de Dieu. Abraham entraîne Isaac pendant trois jours de marche pour le livrer en holocauste. Selon le récit, Abraham ne dit rien, subit l'épreuve du sacrifice et reçoit à nouveau, contre toute attente, ce fils, Dieu récompensant ainsi sa foi. Or Kierkegaard, qui se réapproprie personnellement le récit, veut mettre en évidence le ridicule de ceux qui pensent avoir dépassé Abraham. Cette idée lui permet de poser la limite de l'éthique : d'un côté, si l'on ne peut « suspendre » l'éthique, Abraham est un criminel et, de l'autre, si l'on reconnaît un trait religieux au geste, Abraham est alors sauvé et devient père de la foi.

Nous parvenons dès lors aux questions théoriques qui nous intéressent. Après les *problemata* I (*Une suspension de l'éthique est-elle possible?*) et II (*Y a-t-il un devoir absolu envers Dieu?*), le *problema* III est consacré au silence. C'est là qu'Abraham apparaît dans toute sa solitude. On y pose la question suivante : *Peut-on, du point de vue éthique, justifier le silence d'Abraham?* Il y va ici du point de contact entre l'éthique (le général) et le religieux (l'exception). Mais qu'est-ce que le général? De Silentio avait écrit au *problema* précédent : « L'éthique est comme tel le général [*det Almene*]. [...] Conçu immédiatement comme réalité

sensible et psychique, l'Individu est celui qui possède son *télos* dans le général, et sa tâche éthique est de s'y exprimer constamment de manière à y éliminer sa singularité pour devenir le général. » (OC V 146 [III 117]). Abraham doit taire son épreuve parce qu'il ne peut donner d'explication (de telle sorte qu'elle soit intelligible pour autrui) claire, justifiant qu'il s'agit là d'une épreuve religieuse. Le langage apparaît comme une « tentation » de la chair face à l'esprit religieux; toute parole ne pourrait illustrer le sens de ce sacrifice et ne saurait nous convaincre de son motif caché. La parole peut apparaître comme un « apaisement » (OC V 199 [III 177]), mais parler, c'est agir. En suivant l'absurde commandement religieux, Abraham est voué à l'incompréhension générale, c'est-à-dire à la solitude absolue et à la souffrance de celui qui se voit exclu du langage de tous, de la communauté donc.

Ayant accompli les mouvements de la résignation infinie et de la foi, Abraham voit son silence fondé au-delà de l'éthique. En vertu de l'absurde (*i kraft af det Absurde*) et du paradoxe, il reçoit Isaac. Il s'est trouvé dans un rapport privé avec Dieu; le rapport n'existe que dans l'intériorité qui, si elle s'exprimait directement, se détruirait par son expression même, puisque son dit ne serait pas équivalent à son Dire, pour parler avec Levinas. Ce qui reste, c'est qu'Abraham se soit tu et qu'il ait rompu avec l'éthique pour obéir au Tout Autre. Kierkegaard sait très bien que l'expérience d'Abraham ne peut être décrite que de manière négative : s'il investit l'expression indirecte (l'intériorité) et l'idéalité du langage (silence), c'est parce que l'éthique ne peut garder sa validité lorsque Dieu exige le sacrifice du fils. L'éthique ne disparaît pas, elle est transformée. Abraham est donc une « exception » placée devant une « impossibilité » qui se situe au-dessus du général⁵. Johannes écrit :

Abraham se refuse à la médiation : en d'autres termes, il ne peut pas parler. Dès que je parle, j'exprime le général, et si je me tais, nul ne peut me comprendre. Dès qu'Abraham s'exprime dans le général, il lui faut dire que sa situation est celle du doute religieux (la

crise vue plus haut), car il n'y a pas d'expression plus haute, tirée du général, qui est au-dessus du général qu'il franchit. (OC V 152 [III 123])

Sans médiation, Abraham accepte l'espace intenable séparant le silence de la parole. Si Abraham parle, il est perdu. Devant Sara, Élizier et Isaac, il est seul, croit en l'absurde et ne communique pas son secret. Croyant en Dieu, seul et souffrant, Abraham peut éviter la voie du démoniaque ou du désespoir. S'il ne peut *parler*, sa grandeur est du même coup confirmée : il est en union avec la divinité⁶. La souffrance dans la solitude fait la grandeur de l'homme devenu une exception. Or redisons-le : le commandement religieux relève non pas des mots, mais de l'indicible — il est injustifiable devant autrui et l'État. Car dès que l'homme parle, il se situe dans la sphère éthico-juridique de l'État. Sur le plan légal, le sacrifice d'Isaac est un meurtre. Si l'éthique correspond à l'espace public, dirions-nous aujourd'hui, à tout ce que le langage traduit en lois et en obligations morales, l'individu qui souffre dans une situation inédite comme celle d'Abraham rencontre l'ineffable, l'impossible. On ne peut « traduire » l'action du Chevalier de la foi parce que ce serait une dissolution de l'intériorité. Car ce qui importe, au bout du compte, c'est la manière dont s'exprime le *caché*⁷. Au silence correspond ce caché, l'*arcanum*, qui prend une valeur absolue pour l'Abraham de Kierkegaard :

Malgré la rigueur avec laquelle l'éthique requiert ainsi la manifestation, on ne peut cependant pas nier que le secret et le silence ne confèrent à l'homme une réelle grandeur, et précisément parce qu'ils sont des déterminations de la vie intérieure [...] Si je vais plus loin, je m'achoppe toujours au paradoxe, c'est-à-dire au divin et au démoniaque, car le silence est l'un et l'autre. Le silence est le piège du démon; plus on le garde plus aussi il est redoutable, mais le silence est aussi un état où l'Individu prend conscience de son union avec la divinité. (OC V 176 [III 150 *sq.*])

L'éthique commande de parler et de manifester l'intériorité; le religieux requiert au contraire le silence, la solitude et la souffrance. Vu du religieux, le silence s'impose comme le gage de l'intériorité : il s'établit sur la conversion face à une esthétique de la dispersion et une

éthique de la tentation de parler. L'éthique propose des devoirs, alors que le religieux impose un devoir « absolu ». Or qu'est-ce qu'un rapport *absolu à l'absolu*? Le pseudonyme note : « Si l'ordre survient d'une manière privée, nous sommes en présence du paradoxe, et il ne saurait parler malgré son désir. Bien loin de jouir de lui-même en son silence, il endurerait une souffrance qui lui garantirait le bien-fondé de sa cause. » (OC V 181 [III 155 *sq.*]) Le rapport *absolu à l'absolu* défie le langage : c'est l'épreuve souffrante du paradoxe pour la raison. Si, dans l'existence, on peut se taire sans souffrir, ce silence n'est cependant pas religieux. L'homme vivant dans la société communique pour vivre; aussi cède-t-il à la tentation du langage, le désir de vouloir dire qui échappe au langage est monnaie courante. Mais en regard de l'idéalité, il s'agit d'une méprise. Cet usage qui voudrait dire sans pouvoir dire oublie la première leçon du récit d'Abraham, prétend Kierkegaard : il est de l'indicible, un secret incommunicable et intérieur, qui seul donne un sens à la parole.

Bien qu'il soit humain de se plaindre, Abraham ne dit rien. Quel est le sens de sa solitude? Sa solitude n'est pas celle d'un héros tragique, car il ne pouvait parler : son silence ne répondait pas à une nécessité esthétique, comme on en trouve dans la tragédie. De la solitude d'Abraham, Derrida en relève la grande responsabilité lorsqu'il note, dans *Donner la mort* : « Dans la mesure où ne disant pas l'essentiel, à savoir le secret entre Dieu et lui, Abraham ne parle pas, il assume cette responsabilité qui consiste à être toujours seul et retranché dans sa propre singularité au moment de la décision » (87). La solitude n'est pas ici isolement, mais rattachement aux autres. En fin lecteur, Derrida n'a pas tort lorsqu'il ajoute, cette fois au sujet du dernier mot d'Abraham, ces lignes puissantes :

Abraham ne dit rien mais on a gardé un dernier mot de lui, celui qui répond à la question d'Isaac : « Mon fils, Dieu se pourvoira lui-même de l'agneau de l'holocauste! » S'il avait dit « il y a un agneau, j'en ai un » ou « je n'en sais rien, je ne sais pas où se trouve

l'agneau », il aurait menti, il aurait parlé pour dire le faux. Parlant sans mentir, il répond sans répondre. Étrange responsabilité qui ne consiste ni à répondre, ni à ne pas répondre. Est-on responsable de ce que l'on dit dans une langue inintelligible, dans la langue de l'autre? Mais, aussi bien, la responsabilité ne doit-elle pas toujours s'annoncer dans une langue étrangère à ce que la communauté peut déjà entendre, trop bien entendre? (OC V 181 [III 155 *sq.*]).

Éprouvant l'indicible, Abraham était à la fois seul et en communauté avec Dieu : « il ne parle aucune langue humaine, il parle *en* langues » (OC V 200 *sq.* [III 177 *sq.*]). Il ne pouvait parler parce qu'il ne pouvait expliquer la raison pour laquelle l'éthique constitue la tentation, l'exception étant l'exception parce qu'elle est empêchée de réaliser le général. Ce qu'il aurait eu à dire pour s'expliquer, personne n'eut pu le comprendre, le contenu de la parole ne pouvant coïncider avec sa relation à Dieu. Contre Hegel et ses disciples danois qui s'imaginent comprendre le religieux, Kierkegaard met à profit l'exemple d'Abraham qui a su garder silence afin de redonner la priorité au secret. Quand on pense à Abraham, on pense à celui qui s'est présenté seul devant Dieu, à l'être de solitude qui n'est pas un héros et qui ne demande pas de larmes. Car c'est dans l'isolement responsable qu'il a pu entendre ce que Dieu exigeait de lui. Dans sa solitude, en l'art de garder le silence à la demande de Dieu, il a pu entendre la Parole et devenir conscient de sa faute. Cette responsabilité nous parle alors du christianisme car c'est en ce sens que le véritable chrétien souffre et se trouve isolé parmi les autres; par sa faute, il est seul, dans le repentir, sur le chemin de Dieu. Il a un secret qui ne peut se résoudre dans l'éthique, qu'il ne peut divulguer ni traduire. Ce secret, *sensu eminentiori*, est là pour signifier que l'intériorité n'est pas réductible à l'extériorité et que l'incognito, l'un des signes du paradoxe, est la seule manière d'être et de communiquer de celui qui ne peut se comprendre dans le général.

ii) La reprise de Job, souffrant seul devant Dieu, dans *La répétition*

Dans *La répétition* de Constantin Constantius, il s'agit encore d'une histoire d'amour malheureux, plus précisément de la culpabilité à l'égard de la femme abandonnée. Comme dans *Crainte et tremblement* et les *Stades*, l'histoire est une auto-interprétation de la vie de Kierkegaard lui-même. Dans cet « essai expérimental de psychologie », l'objectif est de montrer qu'une répétition esthétique est impossible et que seule la foi peut nous sauver.

Contexte : le récit de l'expérience de la répétition tentée au théâtre de Berlin est un échec. Lors du retour à Berlin, tout a changé! La répétition est impossible esthétiquement. Comme volonté de revivre une émotion, elle est impossible parce que tout change autour de la volonté et de la personnalité. Exprimée en langue humaine, la « répétition » peut passer pour ce qu'elle n'est pas au sens religieux : « La répétition est l'intérêt de la métaphysique et, en même temps, l'intérêt sur lequel la métaphysique achoppe. La répétition est ce qui délie dans toute conception éthique. La répétition est la *conditio sine qua non* à tout problème dogmatique. » (OC V 21 [III, 212]) Or, Constantin se rapporte à une métaphysique de l'histoire du monde pour laquelle la possibilité de « reprendre en avant » est inexistante; la philosophie cherche derrière alors que tout doit se passer devant⁸.

Dans le récit de Kierkegaard, Constantin présente la crise religieuse. Dans la tempête il reste calme, et le jeune homme doit se trouver un guide. Or si Constantin sait tout, il ne peut plus rien se passer de nouveau. Alors Job deviendra ce guide. Lui « seul » peut montrer en quoi consiste précisément le mouvement de « répétition ». Job l'inspirera parce qu'il incarne la souffrance poussée à son paroxysme : il est le porte-parole des affligés. Relisons la correspondance en portant une attention au silence et à la solitude comme souffrance.

Dans la lettre du 11 octobre, le jeune homme constate qu'il se trouve aux limites du langage, puisqu'il n'y a aucune langue capable d'exprimer sa « faute ». Il écrit : « La langue dit que je suis coupable, car j'aurais du prévoir cela [refus du mariage] [...] » et il ajoute : « je promets une gratification raisonnable si quelqu'un invente un nouveau mot⁹ ». Comment le langage peut-il exprimer une faute relative à *un absolu*? Pourquoi la langue (*Sproget*) ne peut-elle pas exprimer ce qui est essentiel, à savoir sa souffrance, sa solitude? Pire encore, la langue peut tromper la personne qui en fait usage. Comme Abraham, le jeune homme se résigne et avoue à lui-même que les mots ne peuvent exprimer sa solitude tout intérieure. Or pourquoi en effet faudrait-il chercher et trouver des mots qui sont, par définition, absents du langage ordinaire? À quoi peut bien servir la parole humaine, se demande-t-il? D'où la suite de la lettre : « Quel est l'usage de la parole humaine [*Menneskelige Maelen*] appelé Langue [*Sprog*], trop misérable jargon qui n'est compris que d'une clique. Ceux qui sont privés de l'usage de la parole ne sont-ils pas plus sages, eux qui ne parlent jamais de telles choses? [...] Pourquoi, en langue humaine, l'exprime-t-on ainsi : elle est fidèle (aimée), et moi, je suis un imposteur? » (*La reprise*, 145 = OC V 69 [III 262 sq.])

« Personne, dit-il, ne me comprend; ma douleur et ma souffrance n'ont pas de nom » (OC V 70 [III 265]). Ceux qui refusent d'exprimer leur souffrance sont des modèles de sagesse, car aucun mot ne saurait rendre compte de l'état du jeune homme, qui est « à la fois » innocent et coupable, sans doute coupable aux yeux des hommes et peut-être innocent aux yeux de Dieu. La langue peut dire la culpabilité des hommes, mais pas devant Dieu. Le mot « coupable » peut avoir un sens lorsqu'on désigne une faute, mais dans l'entre-deux? Fort des mots et des langues, le jeune homme est incapable de parler de sa douleur. Il y a donc une incompréhension

fondamentale à cause des limites du langage. Dans cette différence entre deux mondes apparaît la figure de Job (lettre du 15 novembre) :

Puis je m'émerveille et me mets à lire à voix haute, de toute ma puissance et de bon cœur. Soudain, je deviens muet; je n'entends plus rien, je ne vois plus rien, je ne vois plus que Job avec des contours indistincts, sur son tas de cendre, et ses amis; cependant, nul ne dit mot, mais ce silence cache lui-même toutes les terreurs comme un secret que nul n'ose nommer [*men denne Taushed skjuler alle Rædsler sig som en Hemmeligh, Ingen tør nævne*].

Puis le silence se déchire et l'âme tourmentée de Job se déchire dans d'immenses clameurs. Je les comprends, ces paroles; je les fais miennes. Mais à l'instant même, je sens la contradiction, je souris de moi-même, comme on sourit d'un petit enfant qui a pris les vêtements de son père. (*La reprise*, 151 = OC V 73 [III 268])

Il semble contradictoire d'utiliser des mots communs pour essayer de dire la solitude de celui qui souffre incognito. Associé à la solitude de Job, le silence joue ici son rôle de marqueur du dire : il fonde le secret défiant l'éthique. On comprendra beaucoup mieux les rapports entre le silence, le secret et la souffrance, des concepts dialectiques ayant une portée religieuse, par l'étude de la catégorie d'épreuve (*Prøvelse*). Aucunement romantique, l'épreuve est une catégorie transcendante. Pour faire sentir la foi de Job, elle établit l'homme dans un rapport d'opposition purement personnel à Dieu. Ainsi, par cette catégorie, Job affirme son droit de se constituer en exception (*Undtagelsen*) parce que la catégorie traduit un effort, c'est-à-dire la part de souffrance que nécessite la mise en œuvre du religieux. L'éthique est par là mise entre parenthèses : il y a passage de l'immédiateté esthétique à une seconde immédiateté, l'immédiateté de la foi, d'un rapport direct à Dieu qui déborde le langage, même la poésie.

L'épreuve que Job veut éviter, mais à laquelle il se heurte, est constante. S'il réussit à éviter les déterminants de l'éthique, Job reste celui qui enfante l'épreuve et en sort vainqueur par la foi. L'épreuve persiste, car elle est « *eo ipso* déterminée par rapport au temps » : elle n'est pas la fin de l'existence, mais le tourment de l'âme en quête de Dieu. Elle-même continue, elle exige

la constance de la foi. Or que peut-il rester au solitaire après les tourments de l'épreuve qu'il s'impose avec Dieu? Pour le savoir, relisons la missive du 13 janvier. À ce moment, la répétition est réalisée car Job a cru en Dieu et a tout reçu au double. Il y a eu matérialisation de la répétition qui apparaît sous la forme d'une réception. Il s'agit d'une catégorie transcendante impossible à dire car elle échappe à toute médiation par le langage, une catégorie provenant du silence le plus profond :

Quand tout est bloqué, quand la pensée achoppe et que la langue est muette, quand les explications s'en retournent désespérément chez elles — il faut alors que l'orage éclate. Qui peut comprendre cela? Qui peut trouver autre chose? [...] Il y a donc une répétition. Quand se produit-elle? Bien entendu, ce n'est pas facile à dire dans aucune langue humaine [*ikke godt at sige i noget menneskeligt Sprog*], quelle qu'elle soit. Quand se produit-elle? Lorsque toute certitude et vraisemblance humaine pensables devinrent impossibles. (*La reprise*, 157 = OC V 78 sq. [III 274 sq.])

De la solitude souffrante provient un changement, une conversion. Du silence, c'est-à-dire du rapport privilégié avec Dieu, émane la possibilité d'un nouvel agir reposant sur une répétition en avant par la foi. Voyons maintenant en quel sens l'épreuve du jeune homme se rapproche de celle du quidam dans la partie finale des *Stades sur le chemin de la vie*.

iii) La souffrance de l'amoureux malheureux : le quidam dans les *Stades*

Frater Taciturnus fait du livre trouvé dans une cassette, au fond d'un lac difficile d'accès, l'atmosphère du texte. Il semble à la fois le découvreur du journal, son auteur et, à la fin, son commentateur expert, comme le note A. Clair (*Pseudonymie et paradoxe* 44). L'ambiance de la découverte est décisive : tout était calme derrière les roseaux, il n'y avait que le bruit de la canne qui perçait le silence — et le « cri du butor », cet étrange oiseau, « cette voix familière de la solitude [*i Eensomheden*]! » (OC IX 174 [VI 200]). Ce texte provenant des profondeurs sera le récit de celui qui a rompu ses fiançailles. Le pseudonyme Taciturnus baptise « quidam » celui

qui a rédigé le récit autobiographique. Son journal, qui reprend plusieurs entrées des papiers de Kierkegaard, est rédigé un an jour pour jour après les événements et retrace six mois de la vie d'un individu. La reprise des événements est l'objet de ses pensées du matin, alors que les entrées de la nuit, *de profundis*, témoignent de sa solitude, de sa mélancolie et de ses souffrances actuelles¹⁰.

Le quidam de l'expérience psychologique excelle dans la tromperie. Sa mélancolie n'est pas l'expression de la sortie de soi vers l'extérieur, mais plutôt le retour vers la réflexion¹¹. Ce quidam expérimente le repliement : il est en chemin vers le religieux mais, *in suspenso*, ne réussit pas à prendre au sérieux l'exigence. Il apparaît ici comme l'individualité [*Individualitet*] non biblique qui s'interroge sur le devoir de dire la vérité. Ainsi joue-t-il à distance avec celle qu'il aime; il approche l'objet de ses vœux, tout en restant éloigné. Son univers est espionnage : il organise les rencontres, il dissimule ses pensées et connaît une épreuve souffrante. Dieu seul peut voir le caractère unique de sa situation. Si Abraham pouvait être le meurtrier, le quidam se voit aussi comme le meurtrier de la jeune fille qu'il ne mariera pas. Il s'imagine criminel et bourreau (*Skarprettend*) non sans se demander : « Où me cacher à moi-même ? » (OC IX 199 [VI 227]). Pour lui, la souffrance eut été moins grande s'il avait été arrêté comme un criminel (*forbryderisk*) pour une faute commise; il aurait reçu une peine correspondante. Sa situation est différente car il doit dissimuler son jeu en attente d'un verdict ultérieur. Sa souffrance n'est pas esthétique mais religieuse, c'est un châtement. Lecteur de la Bible, tourmenté par une mélancolie qui l'oblige à la réflexion dialectique sur lui-même, il s'autoqualifie de « solitaire ». (OC IX 211 [VI 449])

Comme Job et Abraham, le quidam lutte contre les bornes du langage. Si le quidam est une *exception*, il n'est pas une exception provenant de la Bible. S'il n'est pas une figure

religieuse de référence, il peut plus aisément montrer que tous peuvent être des exceptions. Il est une exception qui souffre dans la vie ordinaire, qui est celle de tous (d'où son nom), et il entre dans l'existence en tant qu'amoureux malheureux. Il a abandonné celle qu'il aime et à qui il avait promis le mariage, mais qu'il ne pouvait épouser parce qu'il aurait été incapable de sortir de sa mélancolie. En l'épousant, il risquait de la rendre malheureuse, alors qu'en rompant, il l'a rendait aussi malheureuse. Il lui laissait le « cri » et choisissait la souffrance. Voilà pourquoi il se demande s'il est coupable ou non et s'il doit dire la vérité. Il choisit la dissimulation : « il s'agit de revêtir la plus grande insignifiance possible » (OC IX 222 [VI 254]). Sa vie exprimera une absolue indifférence et sa dissimulation sera celle du secret. Celui-ci consiste à aménager la sortie la moins souffrante pour sa fiancée abandonnée afin d'éviter le *commune naufragium*. Si cela est difficile, c'est parce qu'il doit se taire : « Quel supplice de vivre en muet, écrit-il. Quel supplice d'être comme un muet, mutilé même, tout en éprouvant des souffrances qui exigent l'éloquence d'un mime » (OC IX 244 *sq.* [VI 278]). Sa souffrance est « autopathique », sans barrière entre elle et lui : il souffre la souffrance de celle qui souffre pour lui. Sa dissimulation est psychologique : elle veut qu'il se fasse passer pour ce qu'il n'est pas. Le quidam se compare à Périandre, suggère un intermède du journal, qui avait passé pour sage alors qu'il était fou. Insomniaque, muet et trompeur, il connaît une forme de folie, sa stratégie l'isole. Il voudrait la reconquérir, mais elle n'a pas de dispositions religieuses, ce qui sabote ses chances. Il a beau chercher un refuge dans la prière — il espère la *conversio* —, mais il ne peut se défaire de son image de criminel. Le quidam vit donc un conflit intérieur dans la solitude, la mélancolie et l'angoisse.

L'écriture du journal vise à temporiser, à apaiser les souffrances. Il s'agit d'une tentative pour sortir de sa conception de lui-même. Il se voit comme une âme égarée qui a « sur la

conscience une vie humaine, une responsabilité éternelle », un « voyageur en pays étranger » car elle et lui ne parlent pas la même langue (OC IX 289 [VI 330]). La tromperie répond à la nécessité de mettre sur pied une communication indirecte, un incognito, qui trouve ses limites dans sa réalité (OC IX 343 [VI 391 *sq.*]). Si la mélancolie demeure, le récit atteindra sa limite au moment où le quidam se retrouvera dans le repliement (*Indesluttethed*), car il aura compris qu'elle et lui ne se comprendront jamais. Le quidam est condamné à attendre la guérison religieuse qui est seulement possible par le repentir, c'est-à-dire d'être placé devant Dieu par la dialectique « coupable » « non coupable » en laquelle il sera question de la vérité (OC IX 430 [VI 490]). Voilà aussi ce qui distingue les deux versions de l'amour malheureux, celle de la *Répétition* et celle des *Stades* : dans le premier livre, le jeune homme muet et trompeur espère la répétition religieuse dans la foi, alors que le quidam du second, aussi muet et trompeur, a plutôt besoin du repentir pour accéder au religieux que son repliement interdit.

Pour dégager la signification de la solitude, abordons le point de vue de Taciturnus¹², le commentateur du journal. Pour l'humoriste observateur qu'il est, le diagnostic psycho-religieux est clair : le quidam est en fait un « chevalier de l'amour malheureux » sous forme démoniaque, c'est-à-dire quelqu'un qui se rapporte négativement à la foi. Les souffrances esthétiques sont celles de la jeune fille, alors que les siennes tendent vers Dieu. De même il est une solitude esthétique, un retrait de la vie éthique, qui n'a rien à voir avec le solitaire qu'est le quidam. S'il a accompli un mouvement vers l'intérieur et que son langage est celui du repliement, précise l'auteur de la *Lettre au lecteur*, alors il est démoniaque. Sa langue est religieuse, c'est-à-dire seulement, en vertu du silence, une langue (OC IX 393 [VI 449]).

Le démoniaque lui apparaît comme « une anticipation concentrée de la subjectivité religieuse » ou « le pressentiment d'une vie supérieure » car l'esprit refermé ne peut dire

pourquoi il est refermé. L'observateur ne peut s'empêcher de suggérer qu'« il est difficile d'enlever à l'esprit refermé son repliement, et proprement, il doit attendre une guérison religieuse en lui-même » (OC IX 393 [VI 449]). S'il ne se conçoit pas comme une individualité religieuse, il n'en est en vérité que la « possibilité » (OC IX 238 [VI 272]) et son expérience est vécue comme souffrance après le combat éthique. Cette expérience n'est pas le malheur, celui-ci relève de l'immédiateté (esthétique), elle relève de l'intériorité cachée (religieux). La souffrance véritable, celle du chrétien par exemple, ne s'exprime pas directement, sinon elle se dissipe et prend la forme du malheur¹³ qui, nous l'avons montré ailleurs¹⁴, relève d'une interprétation erronée de la temporalité. Le solitaire ne quittera pas les tentations et les tourments, il n'est pas encore prêt à faire le « saut » religieux : il incarnera le démoniaque incapable de sortir de soi. Et s'il est question d'incognito, un thème cher au *Post-scriptum*, c'est que la profondeur du secret est incommensurable à la surface de l'extériorité.

Si la faute (*skylđ*) est omniprésente dans ce texte, c'est dans le *Post-scriptum* que son exposition sera la plus nette. La faute y est l'expression du pathos existentiel. La conscience de la faute, qui n'a de sens que dans un rapport asymétrique à Dieu, ne doit pas échapper à la caractérisation du religieux. La faute s'entend comme « l'expression la plus concrète de l'existence » (OC XI 213 [VII 518]), écrit Johannes Climacus, et il ne s'agit pas de la simple transgression d'une règle morale, mais de l'implication existentielle du sujet dans ses actes. La faute d'un niveau inférieur concerne le fini et la faute d'un niveau supérieur, l'infini, c'est-à-dire le rapport à la révélation. Il importe donc de ne pas rejeter la faute sur l'existence, ni chercher à l'excuser, puisque la faute est la marque, du point de vue de l'immanence, de l'existence humaine tout entière. Cependant, il ne peut s'agir du péché (*synd*), car celui-ci se réfère à une transcendance et exprime une désobéissance à Dieu, c'est-à-dire le refus d'être soi devant Dieu

(for Gud). La faute ne disparaîtra que si la félicité éternelle disparaît aussi. Mais qu'en est-il ici des rapports entre la culpabilité et la souffrance de celui qui est seul?

II) Un bilan : souffrance, secret et incognito religieux dans le *Post-scriptum*

Dans le *Post-scriptum*, la souffrance reste pensée dans le même cadre que les *Miettes*. Elle relève du temporel et s'avère l'expression « essentielle » du *pathos* existentiel. La faute en est l'expression *décisive*. Dans la seconde partie de ce livre important pour l'intelligence de l'œuvre, Climacus se penche sur le pathétique. Il y expose la souffrance religieuse dans ses rapports à l'humour et à l'incognito, en commentant au besoin les livres pseudonymes. L'idée y est de bien faire comprendre ce que signifie l'intériorité religieuse cachée.

Il y est dit en gros que dans les buts relatifs, c'est-à-dire esthétiques, l'homme souffre et se perd au milieu des contradictions. Il doit approfondir une souffrance capable d'élever son âme vers le religieux (OC XI 128 [VII 425]). L'homme doit être seul pour grandir et accéder à la sphère religieuse. Associé à la souffrance issue de la prise en compte de limites face à l'absolu, l'humour doit maintenir la direction du religieux. Dans le *Post-scriptum*, l'humour chrétien est l'assurance de la véritable liberté et la possibilité de l'incognito. Cette étape de la souffrance est celle du « doute religieux », des tentations et des tourments, ceux que connaissaient Abraham et le quidam, et qui traduisent le chemin du solitaire en route vers Dieu. En souvenir de *Crainte et tremblement*, on notera que le rapport à l'absolu est singulier car il implique le renoncement aux buts relatifs, écrit Climacus, dans ces pages (peut-être les plus profondes de toute l'œuvre). Le religieux est à trouver dans la souffrance de l'homme seul :

Il pourrait sembler que l'action 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, mais ce n'est qu'une apparence; là encore il apparaît — et c'est l'indice du religieux —

que le positif se reconnaît au négatif (à la différence du caractère direct de l'immédiat, et relativement direct de la réflexion) : l'action, au sens religieux, se reconnaît à la souffrance. (OC XI 216 *sq.* [VII 522 *sq.*])

La *souffrance* est l'expression essentielle du pathos de l'existence. Action sans lien avec l'imagination, elle est persistance en vue de la félicité. L'enjeu derrière ces précisions reste la conscience de la faute, c'est-à-dire le rapport entre l'Individu et la félicité éternelle. C'est bien parce qu'elle relève du temporel que la souffrance est action; si cela ne l'empêche aucunement de rapprocher l'homme de Dieu, son rapport le plus haut est la solitude dans le silence. Cette solitude dans le silence porte un secret, voilà ce qu'il faut voir ici.

Le *secret* de l'intériorité n'est pas le secret esthétique par exemple. Il est celui de la solitude religieuse et implique la dissimulation. Il s'agit d'un secret paradoxal puisqu'il ne peut être révélé sans se supprimer lui-même. Chez Abraham, c'était la découverte d'une intériorité nouvelle qui donnait sens au secret de l'intériorité. S'il le divulguait, il détruisait du même coup l'objet de la communication. À l'instar de l'ensemble des secrets, ce secret devait être tu, mais contrairement aux secrets humains, il ne pouvait être communiqué parce qu'il n'existait pas de mots pour l'exprimer. Il s'agissait d'un secret incommunicable. Cependant, il y a non seulement un mode d'expression dans l'intériorité du secret, c'est-à-dire une forme de communication, mais il y a aussi un paradoxe fondamental : ce secret ne relève pas du langage, bien qu'il détermine la signification de notre usage du langage. Affaire d'intériorité, il pose une interdiction à la liberté du Dire. Indique-t-il par là une vie intérieure, une intériorité cachée (le secret du jeune homme dans *La répétition*), mais il trace une nouvelle frontière de l'éthique : le moi, qui connaît ce secret, connaît du même coup la raison de parler, qui est en même temps la raison de se taire. Le sens du secret devient clair : l'obligation de rester silencieux sauve l'intériorité cachée face à la « tentation éthique » de parler, de dire, de tout dire, comme le cherche le penseur spéculatif.

Avoir un secret et savoir le garder, c'est savoir exactement ce que l'on peut dire et ce que l'on ne peut pas dire, c'est-à-dire apprendre à donner à la parole sa valeur véritable¹⁵.

Le solitaire apprend, mais souffre également de son secret. Chez lui, la présence de l'humour annonce le paradoxe. L'humour est le dernier stade avant le religieux, c'est-à-dire avant le christianisme, car il marque les limites du langage devant l'indicible et appartient à la solitude de celui qui veut se communiquer indirectement. Climacus confère à l'humour la tâche de préserver le secret. Ainsi est intelligible le lien entre l'humour et le secret : face à la volonté de tout dire, l'humoriste sait ne pas pouvoir tout dire. Non seulement il a vu que le langage n'a pas de mots pour tout, mais aussi que l'essentiel ne se dit pas. Dit en termes plus kierkegaardiens : il a su reconnaître, dans les limites de l'exprimable, toute la force du paradoxe.

Ainsi l'humoriste sait-il garder le secret et vivre la tension du mystère. L'humour assure chez lui une possibilité de dissimulation. Il peut être une manière de parler, mais aussi une façon de ne pas parler. L'humoriste se positionne au-delà de l'éthique — il connaît la souffrance rattachée à l'impossibilité de tout dire, ce qui le place devant l'éternel. Comme position existentielle, l'humour va jusqu'au religieux. En son indécidabilité, c'est-à-dire par ce mouvement de retour vers l'esthétique par la plaisanterie, la réflexion de l'humoriste illustre même la liberté du religieux : conscient de la faute, il cherche à aller plus loin dans l'intériorisation ou à se retourner, marquant par là la limite de la religiosité cachée :

L'humour, comme limite de la religiosité cachée, comporte la conscience de la faute totale. [...] Mais la profondeur qu'il comporte se trouve révoquée, annulée dans la plaisanterie [...] La dérobade de l'humoriste passe de l'individu à l'espèce, elle est d'ailleurs un retour aux déterminations esthétiques, et ce n'est nullement en cela que réside la profondeur de l'humour. La conscience de la faute totale en l'individu devant Dieu et la félicité, voilà le religieux. L'humour porte sa réflexion au plus haut point, mais il le révoque aussitôt, car pour le religieux, la catégorie d'espèce est inférieure à celle de l'individu. (OC XI 232-236 *passim*)

Ainsi y a-t-il dans l'humour un esprit religieux et un esprit comique. Cette réunion provoque le sérieux. Comme rapport à Dieu, le sérieux apparaît lorsque l'individu s'élève et reconnaît le comique de son mouvement. Ce repentir constitue le sérieux de l'humoriste. L'humour est une tension (*spænding*), une prise de distance avec l'existence : il dissimule, sous des airs de sérieux, la plaisanterie et implique l'incognito. C'est que le comique est présent partout où il y a vie et contradiction. Le tragique et le comique sont une seule et même chose pour autant qu'ils sont contradictoires, mais le tragique est la contradiction où l'on souffre, alors que le comique est la contradiction dépourvue de douleur. L'humour vient placer le comique et le sérieux dans un rapport dialectique. L'humoriste met en rapport sa finitude avec l'infinité de l'exigence religieuse et avoue que la distance est infranchissable — alors apparaît la souffrance. Celle-ci est le signe d'un rapport à une félicité (*Salighed*). Si c'est par la faute reconnue que l'on franchit le religieux, le silence et la souffrance en ont indiqué clairement la direction.

III. Solitude et souffrance comme concepts explicatifs de l'œuvre d'écrivain

Avant de terminer, une synthèse des concepts existentiels rattachés à la souffrance et à la solitude est possible. On peut rattacher ce que nous avons vu, au sujet des figures d'exception, à l'explication donnée par Kierkegaard de l'œuvre elle-même. Kierkegaard relie l'exception à son travail d'écriture et en relève une part d'extraordinaire. Il écrit dans le *Point de vue explicatif* (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*) ces longues lignes qui illustrent combien il a ressenti la solitude nécessaire à sa tâche d'auteur :

Pendant toute mon activité littéraire, j'ai eu besoin toujours davantage, jour après jour au cours des années, de l'assistance de Dieu car il a été mon *seul* confident [*min eneste medviden*], et c'est seulement par cette confiance que m'inspirait la connaissance que Dieu avait de moi que je pu oser ce que j'ai osé, que j'ai pu supporter ce que j'ai supporté, et trouver ma félicité à être, absolument à la lettre, seul dans le vaste monde, seul, car partout

où j'étais, aux yeux de tous, ou du plus intime, j'étais toujours revêtu de tromperie, et donc seul. Je n'étais pas plus *seul* dans la solitude de la nuit [*ikke mere ene i Nattens Eensomhed*]. Seul non dans les forêts d'Amérique avec leurs effrois et leurs dangers, mais seul dans ce qui transforme même la plus horrible *réalité* en apaisement et en rafraîchissement : seul en compagnie des plus cruelles *possibilités*; *seul* presque avec le langage humain contre moi [*ene, næsten med det menneskelige Sprog mod mig*]; seul dans les tourments qui m'ont enseigné plus d'un commentaire nouveau au texte sur l'écharde dans la chair; seul dans les décisions où l'on aurait pu avoir besoin d'amis et, si possible, de toute l'espèce pour vous soutenir; seul dans des tensions dialectiques qui conduiraient tout homme doué de mon imagination — sans Dieu — à la folie; seul dans des angoisses jusqu'à la mort; seul dans l'absurdité de la vie, sans pouvoir, même si je l'avais voulu, me faire comprendre d'un seul? — non, il y eut des temps où ce n'était pas *cela* qui me manquait, de sorte que l'on pouvait pas me dire : « Il ne manquait plus que ça » — des temps où je ne pouvais même pas me faire comprendre par moi-même. Quand je pense que ces années se sont écoulées de cette manière, je frémis; si, un seul instant, je ne vois pas juste, je m'effondre. Mais si je vois juste, de sorte que, par la foi, je trouve le repos dans la confiance en la connaissance que Dieu a de moi la félicité me revient (OC XVI, 50 [XIII, 600]; nous soulignons les usages du mot « seul » [*ene*]).

Dans ce paragraphe coupé, si le mot « seul » et ses adjectifs (*ene*, *eneste*) apparaissent plus d'une quinzaine de fois, ce n'est pas seulement en raison d'un usage rhétorique. La solitude est une caractéristique marquante de l'œuvre qui détermine des concepts, des catégories et une pensée. Si nous rappelons ce long passage qui a pour but d'expliquer le sens même de l'œuvre à « son » lecteur, c'est pour montrer que la solitude, « *inquietum cor nostrum* », disait déjà Augustin, s'est d'abord manifestée dans la vie de l'homme et qu'elle est la condition fondamentale de l'œuvre¹⁶. Cette souffrance isole le jeune Kierkegaard et le met à part des autres. Lui, il y voit une tâche personnelle. Toute sa production ultérieure tentera de communiquer indirectement ce qui échappe au langage.

Cette thèse se démontre bien : quand Kierkegaard rappelle que la vie l'a abandonné, qu'« il est seul dans le vaste monde », ce sont des expressions qui ressemblent beaucoup à celles utilisées par le chevalier de la foi dans *Crainte et tremblement*¹⁷ et qui *font de lui une exception*. La réappropriation textuelle et édifiante de l'exception se confond avec l'homme, puisque

Kierkegaard se considérait comme une exception (*Undtagelsen*). Il savait que les tourments de la solitude pouvaient mener, telles des tentations, au démoniaque et que cette solitude avait quelque chose d'extraordinaire. La solitude peut devenir, écrit-il dans le *Synspunktet*, la condition de l'« extraordinaire ». Ce n'est donc pas un hasard si *Le point de vue explicatif* est suivi d'une petite annexe portant le titre « L'individu » (*Den Enkelte*). C'est là que Kierkegaard place deux *notes* sur son œuvre d'écrivain et qu'il rappelle à qui s'adresse son travail. On retiendra, pour le bien de notre enquête, que Kierkegaard, à la fin de sa vie, s'oppose viscéralement à la foule, qui est « mensonge », et que, selon le mot de Paul, « un seul atteint le but » (OC XVI 82 [XIII 634]). Face à l'anonymat de la foule, chacun peut être cet Individu s'il le veut, Dieu l'y aidera, ce qui exige toutefois de se mêler aux autres. Si la foule est le mensonge, ce n'est pas parce que les hommes y sont nombreux mais parce qu'elle est « abstraction » contre les Individus concrets, engagés et souffrants.

Conclusion

Il convient ici de conclure notre étude des rapports entre la solitude et la souffrance chez les figures d'exception. Ne se séparant jamais du silence dans leur rapport dialectique, la solitude et la souffrance doivent être comprises comme des ouvertures au religieux. Le silence « qui prélude à une ouverture », pour parler cette fois comme J. Colette (*Kierkegaard et la non-philosophie*, 60), est celui de figures exceptionnelles qui guident Kierkegaard dans la formation de nouvelles catégories philosophiques. Ces catégories limites sont des concepts qui, vécus par l'auteur derrière les pseudonymes, reposent sur un travail de distance, notamment la distance entre l'auteur et le Dieu qu'il aime, et qui cherchent à montrer ce qui échappe au langage.

C'est pourquoi l'analyse de la souffrance et de la solitude dans le cadre dialectique-paradoxal des exceptions nous renseigne à la fois sur le sens de la vérité religieuse propre au christianisme, mais aussi sur le travail philosophique de Kierkegaard. D'un côté, nous comprenons mieux les exigences du christianisme grâce aux catégories de Kierkegaard, tandis que de l'autre, nous comprenons mieux Kierkegaard lui-même. Parlant d'Abraham, de Job et du quidam, c'est toujours de lui qu'il parle. Ici, la souffrance est celle du solitaire qui, ayant choisi Dieu, en vient à se détacher et à s'isoler des gens qui l'entourent, un peu comme Abraham marchant dans le silence à la rencontre du Tout Autre. Or cette séparation le rattache aux autres. Et pour cette raison même, Kierkegaard ne justifie jamais dans son œuvre l'isolement subjectiviste, la séparation pour elle-même. Il s'intéresse plutôt au « comment » d'une intériorité qui, dans son rapport à de grandes figures, cherche à mieux se comprendre elle-même et à se communiquer, malgré les incertitudes, indirectement.

Reposant sur une double réflexion, la production aura eu pour effet d'entraîner l'isolement de son auteur, mais cette solitude ne doit jamais être comprise comme un abri ou un repliement sur soi. Le portrait qu'en fait Frater Taciturnus est clair à ce sujet. Avec ses pseudonymes, qui sont des singularités, Kierkegaard a écrit pour « son » lecteur parmi d'autres lecteurs. La tâche singulière de l'existence aura impliqué une solitude existentielle ne correspondant pas à un isolement esthétique générant des souffrances égales à leurs expressions, comme le « cri » de la jeune fille auquel Taciturnus fait allusion dans les *Stades*. Pour Kierkegaard enfin, triompher dans l'infini de sa tâche reviendra, dans sa dissimulation, dans le travail d'isolement propre à une œuvre écrite grâce à la Providence, à souffrir dans le fini, c'est-à-dire dans le monde, avec les autres hommes. Cette souffrance est bien une condition existentielle de la vie et le cadre même de la vérité du christianisme incarnée par Abraham et

Job. Quant au quidam, il est celui qui, en nous tous, court le risque de se perdre dans le repliement du démoniaque. Cette solitude — que l'on a reconnue dans l'expérience de la souffrance et dans l'impossibilité de dire des exceptions — aura été vécue à l'intérieur de la philosophie du XIX^e siècle obsédée par l'objectivation et l'universalisation du langage.

Notes

¹ Notre projet se bornant à rattacher la solitude à la souffrance dans le cas des exceptions, nous n'utiliserons pas ici les écrits religieux et édifiants dans lesquels Kierkegaard précise sa solitude et sa souffrance, tout en distinguant des formes existentielle et religieuse de souffrance. Le lecteur curieux lira à ce sujet, en plus des *Papirer*, *Dix-huit discours édifiants* (OC VI), « Sentiments dans la lutte des souffrances », dans les *Discours chrétiens* (OC XV), *L'école du christianisme* (OC XVII), « L'évangile des souffrances » dans les *Discours édifiants à divers points de vue* (OC XIII) et les *Œuvres de l'amour* (OC XIV). Nous nous référerons dans la suite de l'article aux *Œuvres complètes de Søren Kierkegaard* (OC), trad. Tisseau, Paris, Orante (1966-1986). Pour les *Samlede Værker*, Anden Udgave (SV 2), København, 1920-1936, nous ajoutons ensuite la référence entre crochets [].

² Cf. notre article « The Exception as Reinforcement of the Ethical Norm ».

³ Après s'être attaqué à Hegel, l'auteur pourrait critiquer Kant au passage. Celui-ci, qui avait étudié Abraham dans *La religion dans les limites de la simple raison* et le *Conflit des facultés*, ne reconnaissait pas de valeur à son récit dans le problème de la résolution du péché. De Silentio veut sans doute faire entendre l'urgence du silence là où il y a trop de mots, de conscience, d'universalisation et de rationalisation de la Révélation.

⁴ L'exergue dit : « *Was Tarquinius Suberbus in seinem Garten mit den Mohnköpfen sprach, verstand der Sohn, aber nicht der Bote* ». Dans l'histoire à laquelle se réfère Hamann dans sa lettre du 29 mars 1763 à Lindner (*Schriften* III, 190), Tarquin, se méfiant du message envoyé par son fils qui cherchait à savoir que faire de la ville conquise, abattit de son bâton les têtes des plus grands pavots, montrant par là que les grands de Gabies devaient mourir. Kierkegaard avait cependant remanié l'exergue comme le montrent ses *Papirer*, notamment IV A 122, IV A 126 et IV B 96 1 a.

⁵ Sur Abraham et l'exception, cf. A. Clair, *Kierkegaard. Penser le singulier* 44-60.

⁶ Au sujet de l'appel à Abraham et son silence, l'aspect sonore de la parole en son contexte religieux, cf. N. Viallaneix, *Écoute, Kierkegaard*.

⁷ Si l'on situe le propos de Kierkegaard dans son contexte historique, on voit qu'il s'oppose au « christianisme joyeux » qu'enseigne Grundtvig à Copenhague, car dans les tribulations, le doute et la souffrance, Abraham connaît l'épreuve de la foi en suspendant l'éthique, ce qui constitue un acte incompréhensible. Par la reprise de l'exception, Kierkegaard tente ainsi de justifier l'incognito contre toute manifestation directe de la foi.

⁸ Sur le sens de la répétition mais aussi de la temporalité chez Kierkegaard, l'article concentré de L. Reimer (« Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard ») rend de précieux services. L'auteur montre que la répétition est déjà présente dans le *J. Climacus* (1841) et que, comme limite de la métaphysique, elle s'adresse à la métaphysique de Hegel.

⁹ Pour cette partie, nous nous référons à la dernière traduction du texte, soit *La reprise*, trad. N. Viallaneix, Paris, Flammarion, 1990, ici p. 146 sq. (OC V 67 sq. [III 261 sq.]).

¹⁰ Les notes de l'insomnie (*søvnløshed*) traduisent en effet la quête de l'isolé qui souffre d'incompréhension. Sur la place de l'insomnie dans la vie de Kierkegaard, cf. la biographie signée par Joakim Garff, intitulée *SAK. En Biografi* et son article « Den Søvnløse. Kierkegaard læst æstetisk / biografisk ».

¹¹ Dans la *Maladie à la mort*, Anti-Climacus définit deux formes de mélancolie (*Tungsind*). Il s'agit ici de la deuxième forme, celle qui consiste non pas à sortir vers l'extérieur, mais à se refermer sur soi-même. Cf. OC XVI 212.

¹² À bien y regarder, Taciturnus est aussi le nom de la position ultime du quidam. Ce dernier, en effet, est muet, isolé, replié et taciturne; il est incapable de nommer la réalité de sa faute, d'où sa proximité avec le démoniaque.

¹³ Dans la dernière partie du *Post-scriptum aux Miettes*, Johannes Climacus écrit en effet : « L'immédiateté est bonheur [...] La contradiction vient de l'extérieur et elle est malheur. » (OC XI 125 sq. [VII 423])

¹⁴ À ce sujet, cf. notre article « Existence malheureuse et temporalité. Réflexions kierkegaardienne sur le sens de l'existence ».

¹⁵ Il y a chez Kierkegaard une jonction qualitative entre l'effort de se taire et l'impossibilité de dire que l'on ne peut développer ici. Pour un aperçu, cf. nos *Expressions éthiques de l'intériorité* (ch. 9).

¹⁶ À titre d'exemple, on se rappellera ce passage connu des *Papirer* dans lequel Kierkegaard s'exprime sur sa souffrance : « Je me suis jeté dans la vie avec une voie d'eau dans la cale dès le début. [...] J'ai interprété cette souffrance comme une écharde dans ma chair... [...] Paul parle d'être un *aphôrismenos* [un mis-à-part], eh bien j'en ai été un dès ma plus tendre enfance. Mon supplice fut d'abord la souffrance même que je sentais, puis encore le fait qu'autour de moi on

devait tenir pour orgueil ce qui n'était que souffrance et misère. C'est comme ce lord anglais qu'enviait le pauvre journalier... jusqu'au jour où il vit que ce lord était cul-de-jatte. [...] Hélas! ce qui me sauve, c'est une fois de plus que ce n'est pas de l'orgueil, mais que c'est de la souffrance. » (*Papirer*, VIII A 185 / *Journal*, 1846-1849 II, 132)

¹⁷ Dans ce texte, au sujet du devoir absolu envers Dieu, Johannes de Silentio distingue le simple héros tragique du chevalier de la foi et de l'Individu qu'il doit être. L'auteur y parle du véritable chevalier de la foi qui est dans l'« isolement absolu », il est le « paradoxe, il est l'Individu, absolument et uniquement l'Individu », il est celui qui, « dans la solitude de l'univers, n'entend jamais une voie humaine, il va seul avec sa terrible responsabilité. Le chevalier de la foi n'a d'autre appui que lui-même; il souffre de ne pouvoir se faire comprendre [...] » (OC V, 169 sq.).

Ouvrages cités

I. Œuvres de Søren Kierkegaard

Søren Kierkegaard, *Skifter*, Gads Forlag, København, 55 bd (med Kommentarer). 1996 –.

—, *Samlede Værker*, Anden Udgave, Udgivne af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg & H. O. Lange, København, 1920-1936. Cette édition est considérée comme l'édition de base (= SV 2).

—, *Œuvres complètes*, trad. P.-H. et E.-M. Tisseau, Paris, éd. de l'Orante, 20 vol., 1966-1986.

—, *La répétition*, trad. N. Viallaneix, Paris, Flammarion, 1990.

II. Papiers, journal et notes de Søren Kierkegaard

Søren Kierkegaard, *Papirer*, Udg. af P. A. Heiberg, V. Kuhr & E. Torstingm, 20 Bd., København, 1909-1948 / 2 Udg. N. Thulstrup, København, 1968-1978.

—, *Journal*, 5 vol. (1834-1855) [extraits], Paris, Gallimard, 1961-1963.

III. Commentaires

Clair, André, *Pseudonymie et paradoxe*, Paris, Vrin, 1976.

—, *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993.

Colette, Jacques, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.

Derrida, Jacques, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.

Desroches, Dominic, *Expressions éthiques de l'intériorité. Éthique et distance chez Kierkegaard*, Québec, P.U.L., coll. Inter-Sophia, 2008.

—, « The Exception as Reinforcement of the Ethical Norm : the Figures of Abraham and Job in Kierkegaard's Ethical Thought », in C. Daigle (dir.), *Existentialist Thinkers and Ethics*, Montréal/Kingston, McGill/Queen's University Press, 2006, p. 24-36.

—, « Existence malheureuse et temporalité. Réflexions kierkegaardiennes sur le sens de l'existence », *Horizons philosophiques*, vol. 14, n° 1, 2003, p. 39-55.

Garff, Joakim, *SAK. En Biografi*, København, Gads Forlag, 2000.

—, « Den Søvnløse », Kierkegaard læst æstetisk / biografisk, *Kierkegaard Studies Yearbook 1995*, Berlin, de Gruyter, 1995.

Reimer, Louis, « Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard », *Materialen zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt M., Suhrkamp, 1979, p. 19-63.

Viallaneix, Nelly, *Écoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la parole*, vol. II, Paris, Cerf, 1979.