

Kierkegaard : l'esthétique accomplie dans le religieux Kierkegaard: the aesthetics achieved in the religious

كيركغارد: الحياة الجمالية متحققة ومكتملة في الدين

Dr. Souhil SAYOUD

Université des sciences islamiques Emir Abdelkader, Constantine
souheilsayoud@gmail.com

تاريخ الوصول: 2019/04/23 / القبول: 2019/05/27 / النشر على الخط: 2019/06/15

Received: 23/04/2019 / Accepted: 27/05/2019 / Published online : 15/06/2019

Résumé :

L'esthétique reste pour Kierkegaard le stade le plus éloigné du religieux. Ils ont néanmoins des traits communs : le silence, l'immédiat, l'exception, le paradoxe, etc. Le religieux repose sur des catégories essentiellement esthétiques, mais transformées et mûries. Les éléments principaux constituant l'esthétique trouvent alors leur accomplissement dans le religieux. L'esthétique trouve son accomplissement dans le religieux.

Mots-clés : Kierkegaard ; esthétique ; art ; poésie ; religieux.

Abstract:

The aesthetic remains for Kierkegaard the furthest stage of the religious. They nevertheless have common traits: silence, immediacy, exception, paradox, etc. The religious relies on essentially aesthetic categories, but transformed and matured. The main elements constituting aesthetics then find their fulfillment in the religious. Aesthetics finds its fulfillment in the religious.

Keywords: Kierkegaard; aesthetic; art; poetry; religious.

ملخص:

مع أن طريقة الحياة الجمالية تظل عند كيركغارد في تعارض كلي مع طريقة الحياة الدينية، إلا أنهما يشتركان مع ذلك في بعض الصفات، مثل: الصمت، الآنية، الإستثناء، المفارقة، وغيرها. تقوم طريقة الحياة الدينية في جوهرها على مقولات الحياة الجمالية نفسها، لكن بعد تحويلها وإعلائها؛ وهو ما يسمح للعناصر الأساسية المكونة للحياة الجمالية أن تحقق اكتمالها في الحياة الدينية؛ وبهذا تأخذ الحياة الجمالية صورتها المكتملة في الدين.

الكلمات المفتاحية: كيركغارد، الجمال، الفن، الشعر، الدين.

Introduction

Dans la dialectique existentielle de Kierkegaard, l'existence religieuse est présentée comme en rupture et en discontinuité avec l'existence esthétique. Le religieux est une négation et un saut. Cependant, le rapport entre l'esthétique et le religieux est défini par l'auteur de *Crainte et tremblement* en termes explicites, en précisant que la foi religieuse est le « nouvel immédiat », et que l'existence religieuse réside dans le passage qualitatif de la première à la seconde immédiateté. Le problème se pose donc pour nous de confronter ces deux types d'existence et de définir, d'une part, les catégories constituant les deux types de vie, esthétique et religieuse, et, de l'autre, pourquoi le religieux est désigné par Kierkegaard comme le « nouvel immédiat » ou « l'immédiateté ultérieure ». Le religieux est-il la négation de l'esthétique, ou son véritable et ultime accomplissement?

Du silence du héros esthétique au silence du chevalier de la foi : Don Juan, Faust, Abraham

En tant qu'affirmation de la singularité de l'individu, l'esthétique et le religieux s'opposent chez Kierkegaard à l'éthique, pour laquelle le général est toujours supérieur au singulier. Les individus vivant selon le mode esthétique ou selon le mode religieux apparaissent toujours comme des êtres repliés sur leur propre intériorité, voués au silence et au secret. Seule l'éthique exige en effet la *manifestation* :

L'éthique est comme tel le général, comme le général est à son tour ce qui est manifeste. L'individu, défini comme un être immédiatement sensible et psychique, est ce qui est caché. Son devoir éthique est de sortir de sa cache et de devenir manifeste au sein du général. Ainsi, chaque fois qu'il veut demeurer caché, il commet un péché et devient le jeu d'une hantise, dont il ne peut être délivré qu'en se manifestant.¹

Au regard de l'éthique, le silence est toujours condamnable, « car elle dit en effet : “Tu dois reconnaître le général, et tu le fais en parlant ; tu ne dois point avoir de compassion pour le général”. »² Si le silence est éthiquement condamnable, c'est parce qu'il marque l'affirmation de l'individualité au détriment du général. Du point de vue éthique, toute l'existence de l'homme doit être vouée à la réalisation du général ; il doit pouvoir répondre de ses actes et se justifier face à la société et à l'Etat. Il est ici frappant de remarquer que les modes de vie esthétique et religieux suivent tous deux un chemin parallèle, en rupture avec celui emprunté par l'éthique. Ces deux modes de vie, esthétique et religieux, sont conçus par Kierkegaard comme également éloignés du mode de vie éthique, lequel est toujours synonyme de médiatisation et de réflexion. Il incarne la possibilité d'existence selon laquelle l'individu choisit librement de se soumettre à la norme générale. L'homme de l'éthique est celui qui renonce à une vie affranchie du général, à une vie immédiate. Le refus de la médiatisation est ce qui caractérise, en

¹ Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, trad.. Charles Le Blanc, Paris, Rivages poche, 2000, p. 147.

² *Ibid.*, p. 189.

revanche, l'homme de l'esthétique et celui du religieux, et constitue, pour cela, une affinité entre ces deux modes de vie, et justifie, ainsi, qu'ils appartiennent tous deux à la catégorie du *paradoxe*.

La catégorie du paradoxe définit simultanément l'esthétique et le religieux dans la mesure où elle s'applique à tout individu refusant la médiatisation, c'est-à-dire à tout individu ayant un rapport immédiat avec l'absolu. Il y a, en ce sens, une contiguïté réelle entre l'esthétique et le religieux, en ce qu'ils se prêtent tous deux à l'affirmation d'un paradoxe. Kierkegaard le nomme paradoxe démoniaque au stade esthétique, et paradoxe divin au stade religieux. Qu'il soit démoniaque ou divin, le paradoxe est bien une catégorie qui unit ces deux stades. Il prend la forme d'un amour absolu de la sensualité au stade esthétique, et d'un amour absolu pour le divin au stade religieux : Don Juan incarnant le paradoxe démoniaque, et Abraham le paradoxe divin.

Prisonniers du paradoxe, l'homme du démoniaque et l'homme du divin sont condamnés au silence : « La détresse et l'angoisse du paradoxe résident (...) dans le silence ; Abraham ne peut parler. »¹ Pour l'homme du religieux, le devoir absolu envers Dieu prime toujours sur le devoir moral. Quand Abraham se rend au mont Moriah pour sacrifier son fils, il entre ainsi en conflit avec la norme morale. Il devient alors ce chevalier de la foi renonçant à la morale pour obéir à la loi divine – en vertu même de l'absurde. Il découvre alors qu'il lui est impossible d'exprimer sa relation singulière avec Dieu. Nul ne pourrait comprendre ce qu'il veut exprimer, pour autant que sa parole devrait refléter la nature de sa relation avec Dieu. Le chevalier de la foi « parle une langue divine »², et c'est pourquoi il ne peut être compris de ses proches :

*Abraham peut rompre à tout instant, il peut se repentir de tout comme d'une hantise, et alors il peut parler, alors tous peuvent le comprendre, mais alors il n'est plus Abraham. Abraham ne peut parler ; car il ne peut prononcer le mot qui explique tout (...), il ne peut dire qu'il s'agit d'une épreuve et d'une épreuve telle (...), que, par elle, l'éthique est une tentation. Celui qui se trouve dans cette tentation est un émigrant de la sphère du général.*³

De même que le chevalier de la foi garde le silence, le héros esthétique se tait. Kierkegaard se sert ici de l'histoire de Faust comme personnage poétique pour nous peindre le silence du héros esthétique. Dans la lecture qu'en fait Kierkegaard, « Faust est un homme qui doute, un apostat de l'esprit qui suit les sentiers de la chair »⁴. Faust est donc « un douteur », mais possède une « nature sympathique » :

Ce qu'un Tamerlan put accomplir avec ses Huns, Faust sait qu'il peut le faire avec son doute – terroriser et désunir les hommes, ébranler l'existence sous leurs pieds, faire retentir partout le cri de l'angoisse. (...) Mais Faust est une nature sympathique, il aime l'existence, et son âme ne connaît point l'envie, il constate qu'il

¹ *Ibid.*, p. 200.

² *Ibid.*, p. 195.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 184-185.

est incapable d'endiguer la fureur qu'il pourrait sûrement déchaîner et, ne brigue aucune gloire à la Erostrate – il se tait, il a dissimulé le doute au fond de son âme avec plus de soin encore qu'une jeune fille ne cache en son sein le fruit de ses amours pécheresses.¹

Faust est un douteur, mais demeure cependant « ferme en sa résolution et garde le silence, il ne parle à personne de son doute, non plus de son amour à Marguerite »². Si Faust garde le silence, ce n'est nullement pour l'amour divin, mais pour l'amour de l'existence, pour l'intérêt des humains : « L'esthétique permettait, et même exigeait le silence de l'individu, dans le cas où, à travers le silence, il aurait pu sauver quelqu'un. »³ Si le silence du héros esthétique naît de l'amour de l'existence, l'éthique le condamne pour autant, « parce que son silence était le produit de son individualité accidentelle »⁴. Le silence esthétique diffère donc du silence religieux qui, lui, a pour origine l'impossibilité de pouvoir s'exprimer au sein du général. L'esthétique n'exige le silence que dans la mesure où il est susceptible de sauver quelqu'un, ou de se sauver soi-même. Elle ne saurait tolérer que l'individu veuille sacrifier quelqu'un d'autre pour lui-même ou pour Dieu, et tout cela « montre assez qu'Abraham ne se trouve pas dans le domaine de l'esthétique. »⁵

Même si le silence ne se caractérise pas de la même manière au sein des deux sphères, esthétique et religieuse, elle contient pourtant les indices d'une proximité potentielle de ces sphères, car il s'agit dans les deux cas d'une affirmation de l'individualité singulière irréductible au général. Le silence est donc une catégorie commune à l'esthétique et au religieux, et Kierkegaard souligne lui-même l'ambiguïté du rapport existant entre ces deux modes d'existence : « Si je vais plus avant, je trébuche alors sur le paradoxe, sur le divin et le démoniaque, car le silence est l'un et l'autre. Le silence est la séduction du diable, et plus on se tait, plus le diable devient terrible ; mais le silence est aussi l'entente mutuelle entre la divinité et l'individu. »⁶

De l'immédiateté esthétique à l'immédiateté religieuse

Kierkegaard définit le rapport entre l'esthétique et le religieux en termes explicites en précisant que la foi religieuse est le « nouvel immédiat », et que l'existence religieuse consiste dans le passage qualitatif de la première à la seconde immédiateté. Les catégories de l'esthétique apparaissent ainsi comme les prémices de l'existence religieuse. L'immédiateté esthétique ferait directement place à l'immédiateté mûrie du religieux, sans passer par le renversement qu'implique la sphère éthique. Ce passage direct semble même plus légitime que celui qui procède de la réflexion.

¹ *Ibid.*, p. 187.

² *Ibid.*, p. 188.

³ *Ibid.*, p. 192.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 156.

L'existence esthétique se caractérise principalement par le primat de la jouissance. L'homme de l'esthétique est avant tout un homme de désir dont l'existence est entièrement vouée à la recherche de la jouissance. Cette poursuite du plaisir immédiat n'est pas une passion passagère ou quelque chose d'accidentel, mais elle est érigée en véritable norme de vie. Poursuivant la jouissance, et rien que la jouissance, l'homme de l'esthétique vit constamment dans le leurre de l'instant. Fondée sur la jouissance instantanée, l'existence esthétique se voit ainsi réduite à une « attitude de vie dominée par le naturel. L'homme esthétique est celui qui vit dans l'immédiat et pour l'immédiat »¹. L'homme de l'esthétique est ainsi « immédiatement ce qu'il est »². Et puisqu'il est « immédiatement ce qu'il est », sa personnalité n'est déterminée par la réflexion. Il vit sans réflexion.

Cette absence de réflexion est ce qui caractérise en effet l' « âme féminine », et Kierkegaard concède ici, paradoxalement, une réelle supériorité de la femme par rapport à l'homme. Celle qui dans ses écrits esthétiques se trouvait reléguée au rang de « nullité ontologique », parce que empêtrée dans l'immédiateté sensuelle, trouve maintenant sa force de ce principe qui faisait auparavant sa faiblesse. Pour Kierkegaard, dans son essence même, la femme n'est pas faite pour accéder à la réflexion éthique, et c'est la raison pour laquelle elle se trouve si proche du religieux :

*Une âme féminine n'a pas et ne doit pas avoir une réflexion comparable à celle de l'homme. Ce n'est donc pas grâce à celle-ci qu'elle doit atteindre la décision. Mais avec la vitesse de l'oiseau, elle passe de l'immédiateté esthétique à l'immédiateté religieuse. (...) C'est dans l'immédiateté religieuse qu'ils se rencontrent comme époux. Mais l'homme y arrive à travers un développement éthique. (...) La femme, dans son immédiateté, est essentiellement esthétique, mais c'est précisément parce qu'elle l'est essentiellement que le passage au religieux est si simple. Un instant immédiatement après, le romantisme féminin est le religieux. (...) Chez la femme on trouve donc l'inclination amoureuse immédiate – et il s'agit là de quelque chose de commun. Mais le passage au religieux a lieu sans réflexion. (...) Elle passe de l'immédiateté de l'amour à l'immédiateté du religieux.*³

Pour Kierkegaard, la foi religieuse n'est jamais un sentiment inné, une impulsion esthétique ou un monde de sensibilité immédiate. La foi n'est pas la première immédiateté, celle appartenant au domaine esthétique ; elle est pour Kierkegaard une grâce venant d'en haut, une vie nouvelle dans le Christ. La foi n'a pas toujours été, et l'homme ne naît pas chrétien, mais il est appelé à le devenir. La foi n'est donc pas un point de départ : elle est à la fois le chemin et le but à atteindre : « *personne ne commence par être un chrétien, chacun le devient dans la plénitude du temps – s'il le devient.* »⁴

¹ J. Nguyễn Van Tuyên, *Foi et existence selon Kierkegaard*, Paris, Aubier, 1971, p. 26.

² *Ibid.*

³ Kierkegaard, *Étapes sur le chemin de la vie*, trad. F. Frior et M.-H. Guignot, Paris, Gallimard, 1948, p. 139.

⁴ Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949, p. 495.

En opposant la foi religieuse à l'immédiateté esthétique, Kierkegaard prend en effet le contre-pied de Schleiermacher et de Hegel, pour qui entre Dieu et l'homme le passage est direct, s'élevant par étapes successives. Pour Schleiermacher, la foi est un sentiment d'harmonie et de dépendance, et la religion une émotion de la conscience subjective. Pour Hegel, aussi, la foi est quelque chose d'immédiat ; elle réside dans la subjectivité individuelle se manifestant dans le *logos*. Dans *Crainte et tremblement*, comme dans le *Post-scriptum*, Kierkegaard s'oppose à cette thèse hégélienne selon laquelle l'intériorité est commensurable à l'extériorité¹. Pour Kierkegaard, l'immédiateté hégélienne est au fond une immédiateté esthétique contre laquelle il n'a cessé de lutter : « La foi n'est donc pas une émotion esthétique, mais quelque chose de plus haut et, précisément parce qu'elle présuppose la résignation ; elle n'est pas l'instinct immédiat du cœur, mais le paradoxe de l'existence »². Non seulement la foi n'est pas la première immédiateté, mais elle exige même la mort à tout immédiat sensible, et c'est à travers la mort à l'immédiat sensible de la vie esthétique que doit émerger la seconde immédiateté de la foi. Pour croire, l'homme doit abandonner tout ce qui est fini et immédiat, en s'abandonnant à Dieu, et c'est en ce sens que la foi est une mort à soi et à la vie mondaine.

Le problème de la différence entre immédiateté esthétique et immédiateté religieuse se trouve élucidé par Kierkegaard, dans le *Post-scriptum*, à travers le problème du rapport entre la réalité et la possibilité. Au niveau esthétique, le rapport de l'individu à la réalité n'est que poétique, c'est-à-dire un rapport où la possibilité est supérieure à la réalité. La chose extérieure à laquelle se rapporte l'homme de l'esthétique n'est jamais pour lui une réalité. Esthétiquement, nous dit-il, il est insensé de s'enquérir de la réalité de la chose : « Du point de vue esthétique (...), s'enquérir de la réalité est une erreur (...), car esthétiquement la possibilité est plus haute que la réalité »³. Éthiquement, au contraire, la réalité est supérieure à la possibilité ; mais la réalité éthique n'est jamais quelque chose d'extérieur à l'individu : « Du point de vue éthique, la réalité est plus haute que la possibilité. L'éthique veut précisément détruire le désintéressement de la possibilité en faisant de l'existence l'intérêt suprême »⁴, car « l'éthique a affaire à l'Individu, (...) à chaque individu »⁵. Du point de vue éthique, « s'enquérir de la réalité d'un autre homme est une erreur,

¹ « Il y a dans la philosophie hégélienne le principe selon lequel *das Äussere* [l'extérieur] (*die Entäusserung*) est supérieur à *das Innere* [l'intérieur]. Ceci est fréquemment illustré par un exemple. L'enfant est *das Innere* et l'homme *das Äussere*. Par conséquent, l'enfant est déterminé par l'extérieur et, inversement, l'homme, comme *das Äussere*, est justement déterminé par *das Innere*. La foi est au contraire ce paradoxe pour lequel l'intériorité est plus haute que l'extériorité, ou, pour reprendre une expression utilisée auparavant, le nombre impair est supérieur au nombre pair. (...) Le paradoxe de la foi consiste en ceci qu'il y a une intériorité qui est incommensurable à l'extériorité, une intériorité, notez-le bien, qui n'est pas identique à la première, mais qui est une intériorité nouvelle. Il ne faut pas l'oublier. La philosophie moderne s'est permis de substituer, sans plus d'embarras, l'immédiat à la « foi ». Quand on agit ainsi, il est ridicule de nier que la foi a toujours existé. De cette manière, elle entre dans la compagnie plutôt vulgaire du sentiment, de l'émotion, de l'idiosyncrasie, des *vapeurs*, etc. » Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, *op. cit.*, p. 128-129.

² Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, *op. cit.*, p. 97.

³ Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, *op. cit.*, . 274.

⁴ *Ibid.*, p. 271.

⁵ *Ibid.*

car on ne doit s'enquérir que de la sienne propre »¹. Quant au religieux, nous dit-il, son rapport à la réalité est différent de celui de l'esthétique et de l'éthique :

On voit ici comment la foi (sensu strictissimo, qui se rapporte à quelque chose d'historique) est différente de l'esthétique, de l'intellectuel, de l'éthique. S'enquérir avec un intérêt infini d'une réalité qui n'est pas la sienne, c'est vouloir croire, et cela exprime le rapport paradoxal avec le Paradoxe. (...) La foi ressemble à l'éthique par l'intérêt infini qui différencie absolument le croyant d'un esthéticien ou d'un penseur. En outre, le croyant se distingue de l'éthicien en ce qu'il porte un intérêt infini à la réalité d'un autre (par exemple que Dieu a vraiment existé dans le temps)².

Ce qui nous intéresse ici c'est bien sûr le rapport qu'il établit entre l'esthétique et le religieux. Ce rapport est en effet double : d'un côté, le religieux se rapporte comme l'esthétique à quelque chose qui est en dehors de l'individu ; de l'autre, il diffère de l'esthétique du fait que le rapport de la foi est un rapport de réalité et non de possibilité, comme dans le cas de l'esthétique. Le religieux présente donc « une certaine analogie avec l'esthétique »³, et c'est à cette analogie que Kierkegaard fait allusion quant il parle de la foi comme une nouvelle immédiateté. En quoi la foi religieuse est une immédiateté ? Elle l'est en ce sens : « qu'elle implique une confiance totale et absolue à une réalité différente et distincte du croyant »⁴. Cette réalité n'est en effet rien d'autre que Dieu dans le temps.

Parler d'immédiateté religieuse n'implique donc nullement pour Kierkegaard un rapport immédiat et sensible avec Dieu. Pour Kierkegaard, comme pour Luther, Dieu est esprit, et avec un esprit on ne peut avoir qu'un rapport d'esprit. Dieu est invisible, et celui qui cherche à le voir, retombe inévitablement dans le paganisme : « La connaissance immédiate est paganisme »⁵. La foi est pour Kierkegaard de l'ordre du miracle, non de la compréhension : « croire et non comprendre »⁶, nous dit Paul Ricœur. C'est pourquoi « le crucifiement de l'entendement et de la vision de l'imagination, qui ne peuvent atteindre la connaissabilité immédiate, est justement le signe distinctif de la foi »⁷. Le désir d'avoir un rapport direct avec Dieu est le propre du paganisme, et ce n'est que quand ce désir est abandonné qu'il peut être question d'un vrai rapport avec Dieu. Le rapport à Dieu doit donc être indirect, jamais direct : « le rapport indirect est le rapport d'esprit à esprit et le rapport direct est esthétique »⁸. Cela veut donc dire que le rapport à Dieu doit être un rapport proprement *religieux*, c'est-à-dire *divin*, jamais *esthétique*, car on ne peut l'atteindre que dans l'intériorité, en esprit et en vérité, nullement dans l'extériorité, car l'intériorité

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 274-275.

³ J. Nguyễn Van Tuyên, *Foi et existence selon Kierkegaard*, op. cit., p. 38.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 503.

⁶ Paul Ricœur, « Kierkegaard et le mal » (1963), in *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1999, p. 28.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 507, note 1.

est pour Kierkegaard incommensurable à l'extériorité ; et c'est pourquoi « un poète religieux est, en ce qui concerne le religieux-paradoxal, une détermination douteuse »¹.

Malgré les différences qui les séparent, le mode de vie esthétique et le mode de vie religieux sont donc en réelle proximité. L'homme de la sensualité et celui du religieux sont en effet tous deux des êtres « réfléchis en soi » qui aspirent à vivre de manière immédiate. La vie dans l'immédiateté pure est en effet synonyme de bonheur, car il est exempt du sentiment d'angoisse. L'angoisse n'apparaît jamais chez l'individu qui s'engage entièrement dans l'extériorité ; elle naît en effet avec la réflexion, parce qu'elle entrave le passage à l'acte. L'homme de l'esthétique et l'homme du religieux tendent à réaliser la même fin : tous deux aspirent à établir un rapport immédiat avec une entité dont la nature correspond à la sphère envisagée. L'immédiateté incarne pour eux un idéal qu'il ne leur sera possible d'atteindre qu'en renonçant à toute réflexion. L'esthétique et le religieux correspondent tous deux à ce processus selon lequel l'individu, encore prisonnier de la réflexion, s'achemine vers cet idéal : entrer en rapport immédiat avec l'absolu ; il demeure en tout cas ce qui les rapproche le plus de l'infini tout en les éloignant des catégories de l'éthique : « Par rapport à toute réflexion finie, l'immédiateté est essentiellement supérieure, et c'est une offense pour elle de devoir se commettre avec une telle réflexion. Les poètes le comprennent très bien »².

Le religieux : un accomplissement de l'esthétique

Les sphères kierkegaardiennes sont posées les unes à côté des autres, et ne possèdent aucune commune mesure entre elles : « D'un stade à l'autre, il y a une rupture. La continuité est pour Kierkegaard une abstraction ; elle ne répond à rien de réel. La vie de l'esprit est faite de stades, séparés par des coupures absolues. On arrive à l'éthique par la suspension de l'esthétique, et par la suspension de l'éthique on arrive au religieux. Il y a là une dialectique qualitative, par opposition à la dialectique hégélienne, qui supprime les différences, qui mélange les sphères. »³

Or, si les sphères sont séparées, l'idée de séparation n'implique pas néanmoins une stricte hétérogénéité entre les sphères, car les catégories esthétiques, par exemple, constituent le fondement même de la sphère religieuse. Les sphères esthétique et religieuse reposent en effet sur des catégories communes ; ce qui les sépare, cependant, c'est le fait que ces mêmes catégories subissent une transfiguration. La sphère esthétique se distingue de la sphère religieuse, car les éléments qui la fondent sont présentes au sein de la sphère religieuse, mais sous une forme modifiée, transfigurée. C'est ainsi que l'immédiateté esthétique, comme nous l'avons précédemment vu, devient immédiateté « ultérieure » ou « mûrie » : « La foi, en effet, n'est pas la première immédiateté, mais une immédiateté ultérieure. La

¹ *Ibid.*, p. 484.

² Kierkegaard, *Etapes sur le chemin de la vie*, op. cit., p. 335.

³ Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1967, p. 57.

première immédiateté est esthétique »¹. La sphère religieuse repose donc sur des catégories proprement esthétiques, mais modifiées et transformées. La proximité potentielle des sphères esthétique et religieuse ressort du rapprochement que fait Kierkegaard du domaine de la foi et de celui de la création artistique : « On pense en général que ce que la foi présente n'est point une œuvre d'art, que c'est un travail grossier et commun, ne s'adaptant qu'aux natures les plus simplistes ; cela est bien loin d'être vrai. La dialectique de la foi est la plus subtile et la plus extraordinaire de toutes ».²

Cette comparaison, tout en liant le religieux au sensible, permet en effet de rapprocher l'esthétique et le religieux : « une existence de poète peut parfois présenter une certaine affinité avec le religieux, bien que cette affinité soit qualitativement différente du religieux »³. L'existence de l'homme de l'esthétique est constituée de moments disparates et isolées et ne trouve son contentement qu'en dehors d'elle-même, tandis que celle de l'homme du religieux correspond à la perception lumineuse de sa propre intériorité. Ce qui apparaît dans les écrits esthétiques comme l'existence poétique par excellence, c'est-à-dire une existence vécue sur le mode du désir, de la création et de l'imagination, est appelé par le modèle religieux à se dépasser pour trouver la poésie véritable. Pour Kierkegaard, l'homme de l'esthétique se trompe d'éternité : il confond répétition et absolu ; il se laisse leurrer par la pseudo-éternité de la jouissance immédiate, et se condamne ainsi à répéter infiniment l'instant éternel de la jouissance, et n'atteint jamais la sérieux du religieux :

*Le poète transfigure toute l'existence, mais il ne peut se transfigurer lui-même, parce qu'il ne veut pas devenir religieux et saisir le secret de la souffrance comme la forme de la vie la plus haute, plus haute que tout bonheur et différente de tout malheur. Car ceci est la sévérité du religieux qu'il commence par rendre tout plus rigoureux et qu'il ne se rapporte pas à la poésie comme une nouvelle idée en quête de réalisation, ou comme une excursion tout à fait nouvelle dont la poésie n'aurait pas osé rêver, mais comme une difficulté qui crée des hommes, tout comme la guerre crée des héros.*⁴

L'esthétique se rejoue donc au cœur même du religieux, mais sur un autre mode, celui de l'éternité véritable. Et, si Kierkegaard nous invite à ne pas confondre ces deux types d'existence poétique, c'est parce qu'il demeure entre elles une ambiguïté non résolue qui atteste incontestablement de leur convergence : elles se rapprochent pour se toucher, ne fut-ce que pour un instant, avant de s'éloigner l'une de l'autre à l'infini. Mais nous pourrions aussi retourner le propos et dire que c'est à partir de leur éloignement qu'elles tendent toutes deux à se rapprocher.

¹ Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, op. cit., p. 148.

² *Ibid.*, p. 81.

³ Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, op. cit., p. 372.

⁴ *Ibid.*, p. 373.

La poésie : ultime lien entre l'esthétique et le religieux

L'esthétique devient ainsi un moyen de communication du religieux : « Une tâche lui a été confié : l'exposé poétique du christianisme »¹. L'esthétique est donc amenée à devenir l'expression même du religieux, et ainsi à se transcender dans une forme supérieure de l'existence poétique. Le terme de « vie poétique » semble en effet réservé à toute existence conçue comme affirmation de la passion, de la singularité et de la subjectivité, au détriment de toute appréhension objective du monde. Comme nous l'avons constaté précédemment, les sphères esthétique et religieuse correspondent toutes deux à l'affirmation singulière de l'individu, par opposition à la sphère médiane qui, elle, dissout l'individu au sein de l'universalité morale. Le concept de « vie poétique » récuse toute existence dans laquelle l'individu aurait la volonté de devenir objectif. Ce n'est qu'à travers la passion que l'individu réalise sa subjectivité, que cette passion s'accomplisse sur le plan de l'immédiateté sensuelle dans, au niveau de la sphère esthétique, ou sur celui de la foi, dans la sphère religieuse. Don Juan et Abraham vivent tous deux une passion absolue ; passion qui les coupe du reste du monde et qui affirme ainsi leur propre singularité par rapport au général.

Les deux modes de vie extrêmes que sont l'esthétique et le religieux se trouvent ainsi rapprochés par l'intermédiaire de cette dénomination commune témoignant d'une transposition directe de l'esthétique dans le religieux. La possibilité d'un passage directe résulte de l'identité des catégories se trouvant au fondement de ces deux sphères : la sphère religieuse se trouve dans la continuité logique de la sphère esthétique dans la mesure où les éléments qui la composent sont en réalité des catégories esthétiques, mais modifiées et transformées. La proximité des deux sphères transparaît également à travers la possibilité d'un saut les reliant directement l'un à l'autre. Ce passage direct s'effectue au détriment de la sphère éthique qui est alors niée dans le saut. La dynamique des stades apparaît ici comme le schème d'une progression possible, mais non nécessaire de l'individu. Cette possibilité d'un passage direct de l'esthétique au religieux se trouve illustré, comme le remarque pertinemment Paul Ricœur, par le propre itinéraire de Kierkegaard : « Kierkegaard est quelque part, dans les intervalles de ses stades, dans les entre-deux, dans les passages, comme un abrégé du stade esthétique et du stade religieux qui sauterait le stade éthique. Il échappe ainsi à l'alternative qu'il a lui-même posé dans *Ou bien... ou bien.* »²

Le religieux, auquel est entièrement dédié *Crainte et tremblement*, trouve selon Kierkegaard son expression adéquate dans la représentation poétique, mode d'expression qui l'attache incontestablement au domaine de l'esthétique. Les deux sphères se trouvent donc liées dans un rapport d'accomplissement. L'esthétique kierkegaardienne s'accomplit dans le religieux. « Tandis que l'esthétique reste dans le domaine du rêve, l'éthique et le religieux s'appliquent au réel, - l'un, l'éthique pour rester dans ce

¹ Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, op. cit., p. 35.

² Paul Ricœur, « Philosophe après Kierkegaard » (1963), in *Lectures 2*, op. cit., p. 33.

domaine qui est le "moi", l'autre le religieux, pour s'élancer vers le non-moi. Mais il n'en est pas moins vrai que le sentiment esthétique prédispose au sentiment religieux. L'exception esthétique et l'exception religieuse ont des traits communs : le poète, parfois, permet de passer de l'une à l'autre. La poésie, dit Kierkegaard, est l'illusion avant l'entendement, la religion, l'illusion après l'entendement. »¹

Conclusion

Le religieux kierkegaardien repose en effet sur des catégories esthétiques, mais mûries et transformées. Les catégories religieuses diffèrent fondamentalement de celles appartenant à l'esthétique. Le religieux repose sur les bases que l'esthétique lui a données. Les catégories sont en effet communes, mais vécues différemment selon le stade envisagé. L'esthétique se laisse donc concevoir comme le stade contenant en germe tous les éléments principaux constituant le religieux, ces éléments trouvant alors leur forme aboutie et accomplie dans le religieux. L'esthétique kierkegaardienne trouve son accomplissement dans le religieux.

Bibliographie :

1- Textes de Kierkegaard

Søren Kierkegaard, *Etapas sur le chemin de la vie*, trad. F. Frior et M.-H. Guignot, Paris, Gallimard, 1948.

- *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949.

- *Crainte et tremblement*, trad. Charles Le Blanc, Paris, Rivages poche, 2000.

2- Etudes sur Kierkegaard

Nguyên Van Tuyên, J. *Foi et existence selon Kierkegaard*, Paris, Aubier, 1971.

Ricoeur, Paul, « Kierkegaard et le mal » (1963), in *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1999.

- « Philosopher après Kierkegaard », (1963), in *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1999.

Wahl, Jean, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1967.

¹ Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, op. cit., p. 56, note 3.