

Kierkegaard : existence et temps

Souhil SAYOUD

Université des sciences islamiques
Emir Abdelkader (Constantine)

Résumé :

La pensée de Kierkegaard se voue à penser de manière radicale le concept d'existence. Pour Kierkegaard, exister revient toujours à se situer soit dans l'esthétique, soit dans l'éthique, soit dans le religieux. A chacune de ces sphères correspond une intuition particulière du temps et une manière propre de donner sens à l'existence. A la différence de l'homme de l'éthique qui vit en harmonie avec le temps, l'homme de l'esthétique et l'homme du religieux, en revanche, cherchent à rompre avec le temps.

Mots-clefs : Kierkegaard, existence, temps, esthétique, éthique, religion

Abstract :

Kierkegaard's thought is devoted to radically thinking about the concept of existence. For Kierkegaard, to exist always comes down to being in aesthetics, ethics, or religion. To each of these spheres corresponds a particular intuition of time and a proper way of giving meaning to existence. Unlike the man of ethics who lives in harmony with time, the aesthetic man and the religious man, on the other hand, seek to break with time.

Keywords: Kierkegaard, existence, time, aesthetic, ethics, religion

Introduction

La philosophie de Kierkegaard se voue à penser de manière radicale le concept d'existence. Contre le primat accordé par Hegel à l'objectivité du Savoir, Kierkegaard affirme l'absolue nécessité de comprendre l'homme comme existant. Il souligne ainsi la nécessité de trouver un engagement donnant sens à sa propre vie, un engagement lui permettant de se comprendre comme existant : « Que l'esprit connaissant soit un esprit existant et que chaque homme en tant que tel existe pour soi, je ne puis trop souvent le répéter ; car le fait que ceci a été fantastiquement perdu de vue est cause d'une grande confusion. »¹ Il s'agit alors pour lui de découvrir les conditions permettant à l'individu de s'appropriier le savoir et de le faire sien, car « la vérité est l'appropriation, l'intériorité, la subjectivité »². Pour Kierkegaard, l'appropriation du savoir correspond en effet à l'appropriation de soi-même.

Or, l'appropriation de soi-même s'accomplit à travers des étapes que Kierkegaard nomme « stades sur le chemin de la vie ». Ces « stades » incarnent les différentes possibilités d'existence pour l'individu ; ils s'ordonnent selon trois sphères distinctes : la sphère esthétique, la sphère éthique et la sphère religieuse. Exister revient ainsi à se situer soit dans la sphère esthétique, soit dans la sphère éthique, soit dans la sphère religieuse. A chacune de ces sphères correspond une intuition particulière du monde et une manière propre de donner sens à l'existence. Aucune connexion nécessaire ne les relie entre elles, et le passage d'une sphère à l'autre s'effectue par un saut. Ce que Kierkegaard appelle « vérité » n'est rien d'autre que la découverte de l'individu comme subjectivité et comme intériorité ; elle ne s'obtient qu'au terme d'un processus d'appropriation que sont les « stades sur le chemin de la vie », c'est-à-dire lorsque l'individu accède au stade religieux : « Mon idée principale était qu'à notre époque le multiple développement du savoir a fait oublier l'existence et ce que signifie l'intériorité, et

que c'est par là qu'on doit expliquer le malentendu entre la spéculation et le christianisme. Je décidais donc d'aller en arrière aussi loin que possible pour ne pas arriver trop tôt à l'existence religieuse, ni à plus forte raison à l'existence religieuse chrétienne [...]. Si l'on avait oublié ce que veut dire l'existence religieuse, on avait tout autant oublié ce que signifie l'existence humaine, c'est cela qu'il fallait donc retrouver. »³

Dans la philosophie de Kierkegaard, le concept d'existence se trouve toujours rapporté au concept de temps, car chacun des stades correspond à une intuition particulière du temps, et la manière dont l'individu se rapporte à la temporalité détermine le stade d'existence dans lequel il se trouve. La philosophie de Kierkegaard n'est en ce sens qu'une méditation sur l'existence et le temps.

1. Exister dans l'instant

Bien que l'existence esthétique est considérée par Kierkegaard comme ce qu'il y a de plus éloigné de l'existence religieuse, elle possède néanmoins une certaine proximité avec elle. C'est que l'homme de l'esthétique et l'homme du religieux vivent tous les deux dans l'instant, tandis que l'homme de l'éthique inscrit son existence dans le devenir : « La conception du temps est, somme toute, décisive pour chaque point de vue, jusqu'au paradoxe qui accentue le temps paradoxalement. Dans la mesure même où l'on accentue le temps, on s'éloigne de l'esthétique, du métaphysique, pour se rapprocher de l'éthique, du religieux et du religieux-chrétien. »⁴ Le religieux représente, à nouveau, le retour à l'instant ; il symbolise la « plénitude du temps » : « Le concept autour duquel tout gravite dans le christianisme, celui qui a tout renouvelé, est la plénitude des temps, mais cette plénitude est l'instant comme éternité, cette éternité étant en même temps l'avenir et le passé. »⁵ Malgré l'apparente séparation, il existe donc une continuité entre les stades ; elle se manifeste d'abord et le plus souvent comme modalité du rapport au temps.

Or, si l'instant est bien l'un des principaux aspects de l'existence esthétique qui réapparaît dans l'existence religieuse, la manière dont l'individu s'y rapporte diffère néanmoins essentiellement selon qu'il se trouve dans l'un de ces deux stades éloignés l'un de l'autre, car « l'homme religieux atteint l'instant, mais un instant tout différent de celui que l'esthéticien s'épuisait à poursuivre, l'instant religieux, où l'éternel se fait temporel par l'incarnation, où l'absurde se révèle, où l'âme s'anéantit devant Dieu. »⁶ L'homme de l'esthétique enferme son existence dans un présent stérile ; toujours en quête de l'intéressant, il vit le temps comme une succession d'instant, cherchant à rompre avec l'ennuyeuse banalité du quotidien ; il ne considère l'instant que comme l'actualisation du possible, et de ce fait même, épuise le possible en l'actualisant dans la réalité. Le dégoût et la lassitude apparaissent alors comme les seules conséquences possibles de l'existence esthétique. Une fois épuisé, l'instant ne se laisse plus répéter comme possibilité encore à venir, et la lassitude succède rapidement à l'exaltante plénitude de l'instant.

Alors que l'homme de l'esthétique vit prisonnier d'un instant qu'il considère comme une totalité finie, l'homme du religieux, lui, le vit comme une partie d'une totalité ouverte sur l'infini. Le présent devient pour lui simultanément suspension du devenir et ouverture sur l'avenir. Au stade religieux, l'instant n'existe plus que dans son rapport à l'éternité. Contrairement au mode de vie religieux, le mode de vie esthétique ne parvient jamais à hausser l'instant à l'éternité, et à reconnaître la part d'éternel que contient chaque instant. L'homme de l'esthétique achoppe alors sur le vide de la répétition, sur la quête illusoire d'une connaissance absolue et sur la perte de soi-même dans une errance infinie : « L'esthéticien oscillera donc entre la passion instantanée et la mélancolie de l'insatisfaction, car il est homme de velléité, non pas de volonté ; toute sa vie s'inscrit dans la perspective du divertissement, analysé par Pascal. [...] Le plus capricieux des arts de vivre, de

jouissance en jouissance, et de désir en séduction, ne débouche en fin de compte que sur le néant de la souffrance et du désespoir. »⁷ L'instant religieux apparaît, au contraire, comme plénitude du temps, comme chiasme et comme entrecroisement, liant indissolublement le temps et l'éternité.

2. Exister dans l'immédiat

La vie dans l'instant témoigne donc toujours d'une vie immédiate dans la mesure où l'individu qui n'inscrit pas son existence dans le devenir se trouve en prise directe avec un présent substantiel. L'instant devient alors cette portion de temps qui ancre l'individu directement dans la réalité. L'esthéticien et l'homme du religieux vivent ainsi tous deux de manière immédiate ; qu'il s'agisse du stade esthétique ou religieux, chacun peut se définir comme aspiration de l'individu à établir un rapport immédiat avec une entité qui l'excède infiniment : la sensualité pour l'esthète, la transcendance pour l'homme du religieux. L'immédiateté est donc une caractéristique commune aux deux stades. Mais, comme le montre Jean Wahl dans l'une de ses remarques éclairantes, il ne s'agit nullement de la même immédiateté, car « la foi n'est pas quelque chose d'immédiat, ce qui en ferait, dans le langage de Kierkegaard, quelque chose d'esthétique [...]. Elle est immédiateté acquise, conquise, ce que Kierkegaard appelle l'immédiateté ultérieure, quelque chose d'essentiellement difficile. »⁸

Dans les stades esthétique et religieux, l'individu entre donc en rapport immédiat avec une entité qui lui est extérieure. L'esthète mène une vie ancrée dans le monde sensible : ses actes sont dénoués de toute médiation intellectuelle ; de ce fait, il plonge directement dans le flux du monde extérieur ; il est cet homme en quête d'une jouissance fuyante et éphémère, toujours renouvelée dans l'instant fugitif. Au stade esthétique, l'individu se trouve totalement absorbé dans l'immédiat. L'immédiateté du religieux sera, elle, d'une tout autre nature ; elle est une « immédiateté mûrie »⁹ ; l'objet de la relation n'y est plus le monde sensible, mais la transcendance. Il s'agit alors pour l'individu d'établir un rapport personnel et immédiat avec Dieu. Le religieux est ce stade dans lequel « l'individu, en tant qu'individu, est en rapport absolu avec l'absolu »¹⁰.

3. Exister dans le devenir

Ces deux stades sont donc pensés comme également éloignés du stade éthique qui, lui, est toujours synonyme de médiation. Il incarne le mode d'existence selon lequel l'individu choisit de se soumettre à la norme morale et sociale de la communauté dans laquelle il vit. L'homme de l'éthique est celui qui décide de renoncer à une vie immédiate, à une vie ne se réalisant que dans l'instant, et d'inscrire son existence dans le devenir et dans l'histoire. Pour l'homme de l'éthique, le principal défaut de l'esthète est de ne pas pouvoir vivre et dans l'histoire. Dans l'éthique, l'individu est appelé à renoncer à l'immédiateté, en se liant à une loi qui lui est extérieure : « La sphère esthétique est celle de l'immédiateté, la sphère éthique est celle de l'exigence, exigence tellement infinie que l'individu fait toujours faillite »¹¹. L'homme de l'éthique, en inscrivant son existence dans le temps, voulait en effet donner sens à sa vie. Par opposition, l'esthète et l'homme de la foi confèrent un sens à leur existence en vivant dans l'instant de manière immédiate, même si le mode de cette immédiateté diffère dans un cas et dans l'autre.

Le stade éthique se trouve au milieu de la hiérarchie des stades ; il correspond par rapport à l'esthétique à un degré supérieur dans l'appropriation de soi-même. L'éthique est le stade de l'affirmation de soi, celle où l'individu est au centre de l'intérêt, et c'est en cela qu'elle s'oppose à la contemplation esthétique : « 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. C'est pourquoi l'éthique veut empêcher les tentatives de confusion, par exemple

celle qui consiste à vouloir *contempler* éthiquement le monde et les hommes. On ne peut pas, en effet, contempler éthiquement, il n'y a qu'une seule contemplation éthique, celle de soi-même. L'éthique ferme son étreinte en un instant sur l'individu, en exigeant de lui qu'il existe éthiquement. [...] L'éthique a affaire à l'individu et, remarquons-le bien, à chaque individu. »¹² En choisissant d'inscrire son existence dans le temps et dans le devenir historique, l'homme de l'éthique est celui qui décide de refuser l'immédiateté.

La position du stade éthique est, en effet, ambiguë. Plus que comme une sphère à part entière, possédant une existence propre, elle apparaît comme une sphère de « passage » assurant la transition entre l'esthétique et le religieux ; elle se situe aux confins de l'esthétique et à la limite du religieux : « Des trois stades d'existence, le stade éthique, intermédiaire et médian, est le moins original, comme s'il était retenu par le stade esthétique ou happé par le stade religieux. »¹³ Le stade éthique n'exclut donc pas celui de l'esthétique, mais le subsume sous des valeurs morales. Plus qu'une façon de marquer une opposition tranchée au mode de vie esthétique, il incarnerait plutôt un mode d'existence selon lequel la sensualité esthétique trouverait sa justification sociale. L'éthique représenterait donc une subordination des valeurs esthétique aux normes morales.

4. L'amour comme synthèse du temporel et de l'éternel

La sensualité trouve son achèvement dans le mariage, lequel devient alors l'acte garantissant la pérennité de l'amour. Dans *Ou bien – ou bien*, Kierkegaard voulait montrer que l'amour romantique est compatible avec le mariage et peut y subsister, et que le mariage est même la véritable glorification de l'amour : « Tu vois donc la tâche que je me suis proposé : montrer que l'amour romantique peut être concilié avec le mariage et peut subsister en lui, oui, que le mariage en est la vraie transfiguration. »¹⁴ Tandis que le séducteur constituait l'un des paradigmes de l'esthétique, l'époux est l'une des figures principales de la vie éthique. Il est cet esthète qui refuse de continuer à se condamner au vide de la répétition et choisissant d'emprisonner l'éphémère jouissance sensuelle dans le devenir : « il faut adjoindre une décision à l'inclination amoureuse. »¹⁵ Cependant, si l'amour, au stade éthique, cherche à s'ancrer dans la sensualité immédiate, il n'en demeure pas moins qu'il touche déjà le domaine du religieux, car il porte déjà le sceau de l'éternité : « Bien que cet amour soit essentiellement établi sur le sensible, il est néanmoins noble par la conscience d'éternité qu'il contient ; car ce qui distingue tout amour de la volupté, c'est qu'il porte en soi une empreinte de l'éternité. »¹⁶

Le mariage assure donc une certaine forme de synthèse entre l'esthétique et le religieux : « Il est l'unité de liberté et de nécessité. L'individu se sent attiré par une force irrésistible vers l'autre individu, mais il sent précisément en cela sa liberté. Il est une unité du général et du particulier »¹⁷. En ce sens, tout en intégrant des catégories proprement esthétiques, l'amour ouvre simultanément sur le religieux, parce qu'il appelle lui-même son propre dépassement dans l'absolu ; il permet en effet à l'individu de prendre conscience de la valeur éternelle de son moi. La sphère éthique possède ainsi des liens étroits avec le religieux, d'autant plus que le mariage éveille l'homme à l'éternité religieuse en faisant naître en lui l'idée de l'infini. Cependant, il ne s'agit toujours ici que d'une illusion d'éternité. Le mariage apparaît en effet comme un acte de possession de l'autre par lequel l'individu tente d'inscrire son existence dans le devenir ; il croit ainsi illusoirement maîtriser le temps et la signification de la vie. En aspirant à avoir prise sur l'infini, l'homme de l'éthique supprime le mouvement de la dynamique des stades, mais l'individu ne peut jamais saisir ni figer la signification de la vie. A l'instar de l'esthétique, le stade éthique ne parvient donc pas à offrir un équilibre véritable de la personnalité, et c'est en ce sens qu'il constitue lui aussi un échec.

C'est donc par l'amour que l'éthique occupe une position intermédiaire : elle est *simultanément* sortie de l'esthétique et porte ouverte sur le religieux ; elle constitue par le biais de l'amour une synthèse des contraires, « celle du temporel et de l'éternel »¹⁸. La caractéristique de l'amour, c'est de discriminer, mais aussi de réunir, car il est constitué des deux éléments incommensurables, l'éternel et le temporel : « Un amour se veut sans fin, total, indivisible ; il n'est lui-même que soustrait au changement ; mais il ne peut se vivre que dans la succession du temps, dans la variété, le changement et la multiplicité des circonstances. »¹⁹

5. Le paradoxe, ou le besoin de rompre l'enchaînement de l'individu au temps

Comme nous l'avons vu précédemment, le refus de la médiation est une caractéristique commune aux stades esthétique et religieux, et c'est ce qui justifie qu'ils appartiennent tous deux à la catégorie du paradoxe. Comme nous l'avons montré ci-dessus, l'éthique est médiation, parce qu'elle implique toujours une réflexion sur le réel par l'intermédiaire de l'esprit. L'esthétique, en revanche, se définit comme vie immédiate : « la sphère esthétique est celle de l'immédiateté »²⁰. Parce qu'elle est ancrée tout entière dans l'instant et dans le monde sensible, la vie esthétique se présente comme étrangère à toute idée de morale ou d'éthique ; en ce sens, elle est en relation avec le *démoniaque* : « Le fait de se retrouver à l'extérieur du général, par nature et par circonstance historique, est le début du démoniaque. »²¹ Le démoniaque est ce mode de vie où « l'individu, en tant qu'individu, est en rapport absolu avec l'absolu »²². Dans la philosophie de Kierkegaard, le démoniaque est associé au stade esthétique, comme le divin est associé au stade religieux ; tous deux constituent les deux formes du paradoxe : paradoxe démoniaque, ou paradoxe divin : « le démoniaque a la même propriété que le divin, il permet à l'individu d'entrer dans un rapport absolu avec lui. »²³

Qu'il soit démoniaque ou divin, le paradoxe est bien une catégorie commune à ces deux stades. Il prend la forme d'un amour absolu pour le divin dans le dernier des stades sur le chemin de la vie, tandis que pour le premier, il est amour absolu de la sensualité. Don Juan, personnage-clé dans la représentation du stade esthétique, incarne à sa manière, l'affirmation d'un absolu. Il y a ici paradoxe parce que Don Juan, en tant qu'individu fini, entend accéder de manière immédiate à un absolu (la féminité) qui l'excède nécessairement et infiniment. Il occupe ainsi, par rapport au stade esthétique, une position similaire à celle d'Abraham dans le religieux. Abraham, le personnage-clé de *Crainte et tremblement*, est confronté à l'absolu en tant que Dieu : « Nous voici alors en présence du paradoxe. Ou bien l'individu, en tant qu'individu, peut établir un rapport absolu avec l'absolu et, ainsi, l'éthique n'est pas la chose suprême, ou bien Abraham est perdu : il n'est ni héros tragique, ni un héros esthétique. »²⁴ L'amour esthétique et l'amour divin recèlent donc tous deux une dimension infinie et éternelle dans leur rapport immédiat avec l'absolu.

Dans *Crainte et tremblement*, Kierkegaard reprend la légende d'*Agnès et le triton* pour montrer les similitudes existant entre le paradoxe démoniaque et le paradoxe et le paradoxe divin. Le triton incarne le séducteur esthétique ; crucifié par l'innocence d'Agnès, il rachète son passé de séducteur par le repentir. Le paradoxe démoniaque représente ici, dans le cadre esthétique, l'angoisse face à un engagement positif envers l'existence. Le concept de *démoniaque* témoigne donc d'une relation ambivalente avec le temps. L'angoisse devant le bien, cette *maladie mortelle*, rompt avec le temps ; elle représente pour l'homme de l'esthétique, comme pour l'homme de la foi, ce *tremblement de terre* qui ébranle l'individu et le fait dépasser le général, c'est-à-dire la norme morale. Qu'il soit prisonnier du paradoxe démoniaque ou de celui du divin, l'individu ne peut se plier à la règle morale ; plus rien pour lui n'est sérieux. La grandeur de l'individu se mesure alors à son rapport à l'absolu, et ce, même en vertu de l'absurde. Si l'objet du paradoxe religieux diffère de celui de l'esthétique, la forme du rapport à l'absolu est, en revanche, strictement identique.

Ces deux stades extrêmes que sont l'esthétique et le religieux se construisent donc bien de manière parallèle, en opposition stricte avec celui de l'éthique. Cette tendance se confirme dans leur commun refus de la catégorie du *général*, propre à la sphère éthique. L'homme du paradoxe est celui qui refuse la *médiation*. Kierkegaard appelle démoniaque tout individu qui, *sans médiation*, est en relation privée avec l'absolu. L'esthète et le « chevalier de la foi » entretiennent tous deux une relation *immédiate* avec l'absolu : « Ces natures sont enracinées dans le paradoxe et ne sont nullement plus imparfaites que les autres hommes ; seulement, elles sont, ou bien perdues dans le paradoxe démoniaque, ou bien sauvées dans le paradoxe divin. »²⁵ L'homme démoniaque a dépassé le *général*, car ayant une relation particulière avec lui, il le transforme en particulier : « grâce au démoniaque, le triton serait l'individu qui, en tant qu'individu, est plus haut que le général. »²⁶ C'est en cela que l'esthète et l'homme de la foi s'opposent tous deux à la sphère éthique : ils se situent tous deux au-delà de la moralité.

L'individu vivant dans la sphère éthique est celui qui réalise le *général* : « l'éthique est, comme tel, le général, comme le général est, à son tour, ce qui est manifeste. »²⁷ L'homme de l'éthique serait donc celui qui accepte de renoncer à sa particularité propre afin de trouver sa place dans la société ; il est celui qui refuse de s'affirmer en tant qu'individu *singulier* ; il est « l'individu qui possède son *télos* dans le général, et sa tâche éthique est de s'y exprimer constamment de manière à éliminer sa singularité pour devenir le général. Aussitôt que l'individu veut s'affirmer dans sa singularité devant le général, il pèche, et ce n'est qu'en reconnaissant cette erreur qu'il peut se réconcilier avec le général. »²⁸ L'esthète et l'homme de la foi vivent tous deux, au contraire, en *rupture* avec le *général*, avec le manifeste et avec *l'extérieur* ; leur mode de vie *rompt* avec la morale et avec le *commun* ; ils symbolisent ainsi l'individu s'opposant au général ; et, en s'opposant au général, ils entrent en conflit avec le reste des hommes. S'il n'y a aucune commune mesure entre le héros esthétique et le chevalier de la foi, tous deux représentent néanmoins l'affirmation de l'individualité et de la singularité par rapport au général. Don Juan, héros esthétique par excellence, ne vivant que dans l'immédiateté sensuelle, vit *en rupture* avec la société ; l'infidélité détermine l'essence même du personnage esthétique et le place en conflit avec la norme morale et sociale qui, elle exige mariage et fidélité.

L'homme du religieux entre, lui aussi, en conflit avec le *général* et choisit, lui aussi, de s'opposer à la norme morale. Abraham, le chevalier de la foi, se refuse au général, en obéissant à l'ordre divin. En lui ordonnant de sacrifier son fils, Dieu lui demande de transgresser la Loi, et donc, d'accomplir un acte qui le met *en conflit* avec la morale commune : « La foi est justement ce paradoxe : l'individu, en tant qu'individu, est plus grand que le général, il est justifié devant le général, il ne lui est point subordonné, mais lui est supérieur, et il l'est de telle manière que c'est l'individu qui, après avoir été subordonné en tant qu'individu au général, devient, à travers le général, l'individu dont l'individualité est supérieure au général, parce que l'individu, en tant qu'individu, est en rapport absolu avec l'absolu. »²⁹ Abraham ne peut y obéir en effet qu'en vertu de l'absurde, « puisqu'il est justement absurde que l'individu soit plus haut que le général. »³⁰ Il y a absurde, car ce qui pour l'homme de l'éthique ne peut être compris que comme un *meurtre*, devient un *sacrifice* pour le chevalier de la foi. Le fondement ultime de l'acte d'Abraham est sa foi : « le chevalier de la foi n'a d'autre appui que lui-même »³¹, « il est l'individu, absolument et seulement l'individu »³² ; et c'est la raison pour laquelle Kierkegaard voit dans son histoire « une *suspension téléologique* de l'éthique »³³, et, en s'affranchissant de l'éthique, Abraham « se met, comme individu, en rapport absolu avec l'absolu »³⁴ : il n'a plus affaire au général, mais seulement à Dieu.

Conclusion

Si l'esthétique correspond à la réalisation narcissique du moi comme fin de l'action, l'éthique se caractérise, elle, par le renoncement à l'égoïsme au profit du général ; le religieux, lui, marque à nouveau le retour de l'affirmation du moi, cette fois-ci, toutefois, le moi ne se rapporte plus à lui-même, mais à Dieu. Si l'esthète et l'homme de la foi réalisent leur individualité de manière différente, ils se ressemblent, en revanche, quant à l'affirmation de leur singularité face au général et à l'extériorité. Si l'homme de l'éthique vit dans le général et dans le manifeste, l'esthète et l'homme de la foi, eux, vivent dans le privé et dans le caché ; ils expriment, tous deux, par leur manière de vivre, un certain *besoin d'évasion*.

Qu'il s'agisse de l'homme de l'esthétique ou de celui du religieux, dans les deux cas l'individu manifeste une certaine volonté de *rompre avec le temps*. En effet, l'esthéticien est « dans une relation fautive avec le temps ; il cherche à *en renverser le cours* ; il transforme l'espérance en souvenir, renonçant ainsi à la vie, à la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre, s'enfermant dans l'idéalité *au-delà du temps* »³⁵ ; quant à l'homme du religieux, il est « comme un *étranger* dans le monde du temps »³⁶.

Notes :

¹ Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. franç. Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949, p. 165.

² *Ibid.*, p. 167.

³ *Ibid.*, p. 212.

⁴ *Ibid.*, p. 254.

⁵ Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, in *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, trad. franç. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, [1949], 1990, p. 257.

⁶ Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1967, p. 199.

⁷ Georges Gusdorf, *Kierkegaard*, Paris, [1963], CNRS Editions, 2011, p. 138-139.

⁸ Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes, op. cit.*, p. 195.

⁹ *Ibid.*, p. 202.

¹⁰ Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, trad. franç. Charles Le Blanc, Paris, Rivages, 2000, p. 203 ; « Dan la foi, l'individu tutoie le maître du ciel, il est dans un rapport privé avec Dieu. L'individu, comme individu, entre dans un rapport absolu avec l'absolu. C'est le domaine de la grande solitude ; on n'y pénètre pas de "compagnie" ; on n'y entend pas de voix humaine ; rien ne peut y être enseigné ou expliqué. » Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes, op. cit.*, p. 188.

¹¹ Søren Kierkegaard, *Etapes sur le chemin de la vie*, trad. franç. F. Prior et M.-H. Guignot, Paris, Gallimard, 1948, p. 383-384.

¹² Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques, op. cit.* p. 271.

¹³ André Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, Paris, PUF, 1997, p. 63.

¹⁴ Propos de Kierkegaard cité par André Clair in *Kierkegaard. Existence et éthique, op. cit.*, p. 91.

¹⁵ Kierkegaard, *Etapes sur le chemin de la vie, op. cit.*, p. 132.

¹⁶ Propos de Kierkegaard cité par André Clair, *op. cit.*, p. 92.

¹⁷ *Ibid.*, p. 93.

¹⁸ André Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique, op. cit.*, p. 95.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Kierkegaard, *Etapes sur le chemin de la vie, op. cit.*, p. 383.

²¹ Kierkegaard, *Crainte et tremblement, op. cit.*, p. 183.

²² *Ibid.*, p. 190.

²³ *Ibid.*, p. 170.

²⁴ *Ibid.*, p. 193.

²⁵ *Ibid.*, p. 182.

²⁶ *Ibid.*, p. 169-170.

²⁷ *Ibid.*, p. 147.

²⁸ *Ibid.*, p. 107.

²⁹ *Ibid.*, p. 110.

³⁰ *Ibid.*, p. 111.

³¹ *Ibid.*, p. 145.

³² *Ibid.*, p. 144.

³³ *Ibid.*, p. 110.

³⁴ *Ibid.*, p. 119.

³⁵ Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, *op. cit.*, p. 66.

³⁶ *Ibid.*, p. 204.

Bibliographie :

I. Textes de Kierkegaard

- Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, trad. franç. Charles Le Blanc, Paris, Rivages, 2000.
- *Étapes sur le chemin de la vie*, trad. franç. F. Prior et M.-H. Guignot, Paris, Gallimard, 1948.
- *Le concept de l'angoisse*, in *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, trad. franç. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, [1949], 1990.
- *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. franç. Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949.

II. Etudes sur Kierkegaard

- Clair, André, *Kierkegaard. Existence et éthique*, Paris, PUF, 1997.
- Gusdorf, Georges, *Kierkegaard*, Paris, [1963], CNRS Editions, 2011.
- Wahl, Jean, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1967.