

*О. В. Мохначова,*  
*кандидат філологічних*  
*наук, доцент*  
*Ю. В. Щербак,*  
*студентка магістратури*  
*факультету іноземних мов*  
*Криворізький державний*  
*педагогічний університет*

## LE POSSIBLE ET L'ABSURDE CHEZ SØREN KIERKEGAARD

**Мохначова О. В., Щербак Ю. В. Категорія можливого і абсурду в філософії Серена К'єркегора.**

У статті розглядається феномен абсолютного парадоксу між можливим і абсурдом. Аналізуються підходи до визначення категорій етичного, естетичного та релігійного існування і абсурду, а також природи їх прояву в літературознавчому дискурсі. Дослідження засноване на аналізі фундаментального сенсу теорії датського філософа С. К'єркегора про три стадії існування людини в роботі «Страх і тремтіння».

**Ключові слова:** абсурд, telos, можливість, суб'єктивність, трансценденція, істина, віра.

**Мохначева О. В., Щербак Ю. В. Категория возможного и абсурда в философии Сёрена Кьеркегора.**

В статье рассматривается феномен абсолютного парадокса между возможным и абсурдом. Анализируются подходы к определению категорий этического, эстетического и религиозного существования и абсурда, а также природы их проявления в литературоведческом дискурсе. Исследование основано на анализе фундаментального смысла теории датского философа С. Кьеркегора о трех стадиях существования человека в работе «Страх и трепет».

**Ключевые слова:** абсурд, telos, возможность, субъективность, трансценденция, истина, вера.

**Mokhnachova O., Shcherbak Y. The category of the possible and the absurd in the philosophy of Søren Kierkegaard.**

The article examines the phenomenon of the absolute paradox between the possible and the absurd. The approaches to the definition of the categories of ethical, aesthetic and religious existence and absurdity, as well as the nature of their manifestation in literary discourse, are analyzed. The study is based on the analysis of the fundamental meaning of the theory of the Danish philosopher S. Kierkegaard about the three stages of human existence in the work «Fear and Trembling».

**Key words:** absurdity, telos, possibility, subjectivity, transcendence, truth, faith.

Un large éventail de philosophes professionnels, ainsi que des philologues et culturologues ont été engagés dans l'étude de l'héritage de S. Kierkegaard. L'analyse thématique de son travail est diverse, ce qui en soi peut devenir l'objet de recherches scientifiques. La plupart des chercheurs en existentialisme mentionnent S. Kierkegaard comme le fondateur de cette tendance philosophique du XXe siècle. Une contribution significative à l'étude de l'héritage de Kierkegaard et de ses vues philosophiques a été apportée par le philosophe Lev Shestov, qui a popularisé les oeuvres du penseur danois à travers le monde. Dans ses livres «Sur la balance de Job. Pérégrinations à travers les âmes» (1929), «Kierkegaard et la philosophie existentielle» (1936), «Athènes et Jérusalem, essai de philosophie religieuse» (1938), il considère le philosophe, tout d'abord, comme un penseur qui s'est «rebellé» contre la raison métaphysique en faveur de l'absurde de la foi. Le philosophe P. Gaidenko a consacré plusieurs ouvrages à l'analyse de l'oeuvre du penseur danois. Dans sa monographie «La tragédie de l'esthétisme. L'expérience des caractéristiques de la vision du monde de S. Kierkegaard» (1970), le chercheur a révélé des particularités qui caractérisent le mode d'existence esthétique et celui éthique dans l'interprétation de Kierkegaard.

Les appels à l'héritage de Kierkegaard sont si nombreux et polyvalents qu'ils pourraient eux-mêmes faire l'objet de recherches scientifiques. L'intérêt pour sa philosophie ne s'estompe pas encore aujourd'hui, les scientifiques trouvent de nouveaux accents dans son concept. Par exemple, en 2008 a été publié l'article de Benjamin Kilborn «Disappearing Someone: Kierkegaard, Shame and I» [11] dans lequel l'auteur trouve son interprétation originale de la nature de la honte, qui est la base du concept de Kierkegaard du péché et de la peur. En 2013, le «Bulletin de l'Université nationale de Kharkiv V.N. Karazin», dédié au 200e anniversaire du philosophe, dans lequel l'importance d'étudier divers aspects de son enseignement est déterminée: «La pertinence des idées de Søren Kierkegaard est incontestable encore aujourd'hui, deux siècles plus tard. Le désespoir, la peur, l'anxiété, les manifestations existentielles profondes d'une personne partout apparaissent devant nous sous les formes les plus inimaginables à notre âge éclairé et techniquement avancé» [10]. L'une des manifestations existentielles profondes identifiées dans le système philosophique de Kierkegaard est le problème de la relation entre les catégories du possible et de l'absurde, peu étudié dans la littérature scientifique, qui détermine **la nouveauté** de notre recherche.

**Le but** est de tracer sous quelles formes la catégorie du possible est en corrélation avec la compréhension des limites de l'absurde dans l'oeuvre de Søren Kierkegaard « Crainte et tremblement » (1843) et dans « Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques » (1846).

Lorsque Camus écrit *Le Mythe de Sisyphe* (1942), il voit dans la pensée de Kierkegaard l'expression d'un sentiment de l'absurde qui n'ose aller jusqu'au bout de sa découverte et finit par se nier dans le *saut* échappatoire par excellence: celui du religieux.

Si cette interprétation a le mérite de reconnaître que «*Kierkegaard, pour une partie du moins de son existence, fait mieux que de découvrir l'absurde, il le vit*» [1, p. 42], elle paraît cependant laisser de côté toute l'originalité de sa pensée religieuse. Car la philosophie de Kierkegaard ne se donne jamais pour un dépassement de l'absurde, comme on a trop tendance à le croire, mais pour un approfondissement: Kierkegaard passe d'un sentiment de l'absurde à une réflexion sur l'absurde et la clé d'un tel passage nous paraît sans conteste liée au thème des possibles, c'est-à-dire à celui de l'action.

Dans un passage du *Journal* (1938), sur lequel on a, semble-t-il, trop peu mis l'accent, Kierkegaard pose lui-même le problème en termes très explicites: ceux du choix, de la détermination de l'action. «*Si par essence, je suis un être de réflexion et me trouve dans le cas de devoir agir résolument, alors quoi? Ma réflexion alors me montrera autant de possibilités pour que contre, juste autant. Et qu'est-ce que cela veut dire? Que moi, comme tout homme je dois daigner remarquer qu'il y a une Providence, un gouvernement du monde, un dieu; que la réflexion humaine ou la mienne n'est capable que de m'apprendre à y être attentif; qu'ici si j'ose dire, on doit payer le péage*» [2, p. 58].

«*Et sur quoi donc ai-je buté? Sur l'absurde. Alors qu'est-ce l'absurde? L'absurde est, comme on voit, tout simple; c'est-à-dire que moi, être rationnel, je dois agir dans un cas où mon intelligence, ma réflexion me dit: tu peux aussi bien faire une chose que l'autre, autrement dit là où ma réflexion me dit: tu ne peux pas agir — c'est là que je dois pourtant agir. Mais ce cas se présentera à chaque nécessité d'agir d'une façon décisive: car c'est alors que je suis dans la tension d'une passion infinie et qu'éclate précisément la disproportion entre action et réflexion*» [2, p. 36].

Le problème de l'action, en effet, a toujours été lancinant pour Kierkegaard. L'existence surgit d'emblée sous la catégorie de l'action. Lors d'une crise vécue dès sa jeunesse n'avoue-t-il pas, dans un passage du *Journal* d'août 1835: «*Ce qui me manque, au fond, c'est de voir clair en moi, de savoir ce que je dois faire, et non ce que je dois connaître, sauf dans la mesure où la connaissance précède toujours l'action. Il s'agit de comprendre ma vocation <... >; il s'agit de trouver une vérité qui en soit une pour moi, de trouver l'idée pour laquelle je veux vivre et mourir*» [2, p. 22].

Dans ce cas, on ne saurait davantage méconnaître la pensée de Kierkegaard que d'en faire une vision essentiellement contemplative, celle

d'un rêveur, ou une réflexion coupée de l'action. Le «*que dois-je faire?*» domine et oriente toutes les dissertations philosophiques. Les modes de vie sont radicalement des modes d'action, et la difficulté de vivre, à laquelle Kierkegaard fut toujours sensible, se révèle, en fait, comme la difficulté d'agir. L'incertitude quant à l'action joue un rôle dans tous les développements sur l'infortune de vivre car, dans ce domaine, seule la certitude pourrait donner un sens à la vie.

Cependant, la certitude absolue ne peut être *a priori*. Si Kierkegaard est à la recherche du «*que dois-je faire?*», il est aussi l'un des esprits qui a été le plus frappé par la nécessité de l'action et, en même temps, par une sorte de «*péché*» de l'action. Or, c'est bien cette contradiction qui fait de l'homme la proie de l'absurde. L'absurde, c'est d'agir quand la pensée ne peut pas guider le choix des possibilités offertes à la pensée.

L'absence de *fin*, l'absence de *telos* ronge l'être et lui donne le sentiment de l'absurde, de la vie injustifiable. C'est le leitmotiv qui hante la vie de l'esthéticien. «*Ma vie est totalement dénuée de sens*», avoue le jeune mélancolique des *Diapsalmata* [3, p. 11], et, si elle est dépourvue de sens, c'est parce qu'elle n'est pas orientée vers un but qui donnerait lui-même une certitude à l'action et guiderait le choix. Mais l'esthéticien ne voit rien qui permette la différenciation: «*Ma façon d'envisager la vie est complètement absurde, reconnaît-il. Un esprit méchant, je suppose, a mis sur mon nez une paire de lunettes dont un verre grossit démesurément et dont l'autre rapetisse dans les mêmes proportions*» [3, p. 24].

Le manque de *telos* est même si accentué qu'il va de pair avec une sorte d'inversion de l'ordre du temps. Dans une telle vision, le temps cesse d'être ce qui fait advenir l'avenir, ce qui conduit vers le futur du but. «*Que va-t-il arriver? se demande celui qui en est la proie. Que réserve l'avenir? Je l'ignore, je n'ai aucun pressentiment. Quand, d'un point fixe, une araignée se précipite et s'abandonne aux conséquences, elle voit toujours devant elle un espace vide où, malgré ses bonds, elle ne peut se poser. Ainsi de moi; devant moi, toujours un espace vide; ce qui me pousse en avant, c'est une conséquence située derrière moi. Cette vie est le monde renversé; elle est cruelle et insupportable*» [3, p. 25].

Ce temps inversé, nous le parcourons en quelque sorte à reculons, incapables de tout progrès: «*On dit: le temps passe, la vie est un torrent, etc. Je ne m'en aperçois pas; le temps reste immobile, et moi aussi. Tous les plans d'avenir que j'ébauche reviennent tout droit sur moi; quand je veux cracher, je me crache au visage*» [3, p. 28]. Ainsi la vie est absurde parce que nous ne faisons que la parcourir à reculons: «*Chose curieuse, on éprouve toujours les mêmes préoccupations à tous les âges de la vie et, loin de progresser, on va plutôt reculant*» [3, p. 34].

Aussi, le sentiment de l'absurde, lié à un temps mort, à un temps qui ne fait plus advenir l'avenir et le progrès, à un temps disloqué et sans dimension concrète, va-t-il donner à l'esthéticien le sentiment que la vie a perdu sa réalité: «*Tu es comme un moribond, tu meurs tous les jours, non au sens profond et sérieux où l'on prend d'ordinaire ce mot, mais la vie a perdu pour toi sa réalité*» [4, p. 177].

La contradiction est flagrante entre les aspirations et l'absence d'un telos qui les soutiendrait et leur donnerait un sens. C'est pourquoi l'esthéticien est écartelé entre deux extrêmes qui peuvent sembler contradictoires, mais qui, en fait, sont complémentaires: d'une part, l'absence de désirs et, d'autre part, la soumission à tous les désirs, l'ivresse des possibles. Ces deux extrêmes ont une source unique, comme en témoigne ce passage de *L'Alternative* (1843): «*Tu n'aspères donc à rien, tu ne désires rien; car l'unique objet de tes vœux, c'est une baguette magique capable de tout te donner, et tu t'en servirais pour nettoyer ta pipe*» [4, p. 183].

L'esthéticien est bien celui qui veut tout, mais qui le veut pour rien, il veut tout et il est en même temps saisi de l'inanité de ce tout privé d'un telos qui lui donnerait une consistance.

Une personne ne peut qu'être victime d'opportunités qu'elle ne peut et ne veut pas incarner en réalité par ses actions. Le possible est son domaine, celui d'un temps suspendu et d'une absence de réalisation. Don Juan et Faust, les deux grandes figures d'esthéticiens, montrent bien ce que peut donner l'ivresse des possibles. Si le premier est l'archétype du séducteur, c'est parce que le séducteur, l'érotique ne cherche que l'accumulation des possibles, il refuse de ne conférer qu'à un seul de ces possibles le poids inexorable de la réalité. Toute délimitation est une limitation, aussi la femme n'est-elle pour lui qu'un infini de choses finies, et l'érotique doit chercher à en aimer le plus possible, il doit au sens strict collectionner. Dans une comparaison célèbre du *Journal du séducteur* (1843), Kierkegaard dit que les conquêtes de l'érotique forment les éléments d'un éventail, les parties d'un tout, et que l'érotique est à la recherche de ce tout impossible à trouver: la Femme, celle qui synthétise toutes les autres, l'infini de choses finies. «*Alors, assure l'esthéticien, je ferme l'éventail; les parcelles dispersées se rejoignent et les parties forment un tout. Alors mon âme se réjouit, alors mon coeur bat, alors ma passion m'enflamme. Seule cette jeune fille, unique au monde entier, doit m'appartenir, être mienne. Que Dieu garde le Ciel, pourvu que je la garde. Mon choix, je le sais, est si grandiose que le Ciel lui-même serait leurré d'un tel partage, que lui resterait-il quand, elle, je la garderais?*» [5, p. 328]. L'esthéticien n'aime pas une femme concrète, il ne fait que rêver sur la Femme qui n'existe qu'à l'état de possible. Ce thème

kierkegaardien triomphe dans le Banquet: la femme «*est le fini, donc un être collectif: toute femme est légion. Voilà ce que seul comprend l'éroticien, et c'est pourquoi il sait aimer beaucoup de femmes sans jamais être abusé; il aspire seulement toute la volupté que les dieux rusés ont su apprêter <... >; car l'idée de la femme n'est qu'un atelier de possibilités, et, pour l'éroticien, cette possibilité est une source intarissable de rêverie*» [6, p. 22].

Ainsi, les analyses de Kierkegaard tentent bien de montrer que la vie esthétique n'a aucune réalité, puisqu'elle ne joue que sur la possibilité. Comment le sentiment de l'absurde ne naîtrait-il pas de l'irréalité d'une vie qui ne se nourrit que de possibles, qui ne fait qu'accumuler les possibles, ou même qu'attendre les possibilités. La virtualité triomphe de la réalité.

C'est pourquoi «*toute conception esthétique de la vie est désespoir*» [7, p. 510]. Et dans *La Maladie à la mort* (1849), Kierkegaard, approfondissant la notion de désespoir, précise lui-même les liens que ce dernier entretient avec une vie vouée à la possibilité. Si «*la possibilité en se donnant libre cours renverse la nécessité, de sorte que le moi dans la possibilité déborde de lui-même sans garder aucune nécessité à laquelle revenir, on a alors le désespoir de la possibilité. Ce moi devient une possibilité abstraite qui se démène et s'épuise dans le possible, mais en restant sur place et sans parvenir quelque part*», affirme-t-il [8, p. 103].

La voie de l'esthétique qui se voulait triomphe de l'individualité n'aboutit donc qu'à la dissolution du moi. Face à cette existence vouée à l'absurde, n'atteignant rien que des possibilités sans réalité, Kierkegaard insiste sur la nécessité de l'éthique qui ne fait qu'un avec la nécessité du choix. Il va se livrer dans *L'Alternative* à une véritable célébration du choix.

Le choix instaure l'éthique et la conquête de la réalité, car ce n'est que du point de vue éthique que «*la réalité est plus haute que la possibilité*» [7, p. 518]. Le choix permet à l'homme d'échapper à l'emprise de l'absurde, parce qu'il pose le sens et les valeurs. Kierkegaard est en effet célèbre pour avoir montré que le choix dont il s'agissait n'était pas un choix relatif, entre le bien et le mal, mais le choix absolu, celui qui permet d'affirmer l'existence du bien et du mal que veut justement ignorer l'esthéticien. «*Il s'agit bien ici, d'un choix, et d'un choix absolu, car c'est seulement en faisant un choix absolu que l'on peut choisir l'éthique. Ainsi le choix absolu pose l'éthique <... >. Le dilemme que j'ai posé est donc absolu; car ses deux termes sont: choisir et omettre de choisir*» [3, p. 26].

Seule l'affirmation de la nécessité du choix, c'est-à-dire des valeurs, peut rendre l'homme à la réalité et à la vie. Et Kierkegaard envisage même que toutes les jouissances recherchées en vain par l'esthéticien sont rendues à l'homme qui accepte le choix. «*Je ne suis pas un rigoriste en morale,*

*affirme-t-il, ni un enthousiaste de la liberté formelle et abstraite; une fois le choix posé, tout l'esthétique reparait et, tu le verras, c'est alors seulement que la vie devient belle, c'est par cette voie seulement que l'homme peut réussir à sauver son âme et à gagner le monde entier, à user du monde sans en abuser» [9, p. 108].*

Ainsi, le choix, même s'il implique l'exclusion, doit rendre le monde à l'homme. L'esthéticien ne voulant rien abandonner perdait tout; à celui qui accepte de choisir, paradoxalement, tout est rendu. L'homme semble donc avoir gagné la certitude de l'action et vaincu l'absurde.

Pendant, cette victoire, Kierkegaard va la remettre en question. Avant même de parler dans *Le Concept d'angoisse* de «l'angoissante possibilité de pouvoir» qui fait la grandeur de l'homme, mais qui le livre aussi à la tentation et au péché, il nous montre, dans d'admirables pages de « Crainte et tremblement », l'insuffisance, voire l'impossibilité du choix, et, par là, la nécessité d'une *suspension de l'éthique*. C'est alors que resurgit, tel l'Hydre de Lernes, l'absurde que l'on croyait vaincu. Pour approfondir son analyse Kierkegaard part de deux expériences à la fois analogues et diamétralement opposées, celle d'Agamemnon sacrifiant Iphigénie et celle d'Abraham sacrifiant Isaac.

La conquête de l'action, celle du choix et de la certitude sur l'absurde, est en effet concrétisée par le personnage du héros tragique. C'est donc bien à travers ce personnage que nous pourrions déceler, à la fois, l'intérêt et les limites de l'éthique.

Le héros tragique est un homme qui se trouve face à un choix, ce choix constituant une cruelle épreuve. Agamemnon vit l'épreuve par excellence, celle qui consiste à sacrifier son enfant, sa fille, pour le bien de la cité et du monde grec. C'est donc au nom de la communauté qu'il doit faire taire son amour paternel. Le choix consiste pour Agamemnon à préférer le général et à sacrifier l'individuel.

Or, ce monde du héros tragique, s'il est celui de l'épreuve et du sacrifice, n'est pas celui de l'absurde. Il est celui de la victoire sur l'absurde. Sans minimiser le mérite et le déchirement d'Agamemnon, Kierkegaard essaie de nous montrer qu'Agamemnon choisissant le devoir choisit par là la sécurisation dans le général, le soutien de la communauté: «*Agamemnon renonce à Iphigénie et trouve par là le repos dans le général: il peut alors aller la sacrifier*» [9, p. 93]. Agamemnon connaît la parfaite intégration au groupe, il est porté par le groupe, soutenu par lui. Il ne connaît pas la solitude. De surcroît son épreuve est tragique, mais elle n'ébranle aucune certitude. D'après Kierkegaard, le héros tragique renonce au certain pour le plus certain. C'est un choix rationnel même s'il est déchirant, une sorte

de pesée entre deux certitudes, celle de son amour paternel et celle de son devoir social. Agamemnon ne fait donc qu'échanger une certitude contre une autre. Son sacrifice est en même temps un calcul, au nom du rationnel, dans la sphère de la certitude et de la rationalité. Le sacrifice d'Agamemnon représente le triomphe du sens.

Mais le cas d'Abraham, analogue en apparence, va replonger dans l'univers de l'absurde et nous faire percevoir l'échec toujours possible d'une rationalisation absolue de l'action. Il s'agit également du sacrifice d'un enfant, en l'occurrence Isaac. Toutefois le problème est tout à fait différent; il aboutit, nous allons le voir, à une suspension de la rationalité dans et par l'absurde, à une suspension du calcul dans et par la foi, puisque finalement, pour Kierkegaard, croire, c'est croire l'absurde. C'est parce qu'il crut l'absurde qu'Abraham devint le chevalier de la foi.

Abraham n'est pas l'homme du renoncement, de la résignation [9, p. 101], il a su dépasser ce stade, parce qu'il croit *en vertu de l'absurde*. «*Je crois néanmoins <... > en vertu de l'absurde, en vertu de ma foi que tout est possible à Dieu*» [9, p. 119]. Et Kierkegaard précise: «*L'absurde n'appartient pas aux différences comprises dans le cadre propre de la raison. Il n'est pas identique à l'invraisemblable, l'inattendu, l'imprévu. Au moment où le chevalier se résigne, il se convainc de l'impossibilité selon les vues humaines; tel est le résultat de l'examen rationnel qu'il a l'énergie de faire. En revanche, au point de vue de l'infini, la possibilité demeure, au moyen de la résignation; mais cette possession est en même temps une renonciation, sans être cependant une absurdité pour la raison; car celle-ci conserve son droit de soutenir que, dans le monde fini où elle est souveraine, la chose existe et demeure une impossibilité. Le chevalier de la foi a aussi clairement conscience de cette impossibilité; la seule chose capable de le sauver, c'est l'absurde, ce qu'il conçoit par la foi. Il reconnaît donc l'impossibilité et, au même moment, il croit l'absurde; car s'il imagine avoir la foi sans reconnaître l'impossibilité de tout son cœur et avec toute la passion de son âme, il se dupe lui-même, et son témoignage n'est nulle part recevable, puisqu'il n'en est pas même venu à la résignation infinie*» [9, p. 121].

La foi n'est donc pas ce qui permet de dépasser l'absurde, mais ce qui ne fait qu'un avec la révélation de l'absurde. D'où la formule sur laquelle il faut insister: «*La seule chose capable de la sauver, c'est l'absurde, ce qu'il conçoit par la foi*» [8, p. 189].

Mais, pour Kierkegaard, l'histoire d'Abraham va encore permettre un approfondissement de la notion d'absurde. Car, jusque-là, Abraham et Sarah n'ont cru qu'à un absurde relatif, à un impossible au nom des lois biologiques, à un impossible humain, ils croyaient que tout était possible à

Dieu, garant du sens. Or, voilà qu'une épreuve supplémentaire est demandée à Abraham. Une épreuve qui remet tout en cause. Isaac, ce fils unique en qui Dieu avait incarné sa promesse, qui représentait l'espérance d'Abraham et la certitude de sa foi, Dieu exige qu'il soit sacrifié. Il s'agit bien là, non plus d'un absurde relatif, mais de l'absurde absolu. C'est Dieu lui-même anéantissant sa création. «*Voici qu'après avoir réalisé l'absurde par un miracle il voulait maintenant voir son oeuvre à néant*» [2, p. 31].

Malgré le horreur de cette exigence, Abraham crut et ne douta point [2, p. 34], il crut l'absurde. Abraham croit vraiment sans aucune raison de croire, puisque Dieu vient d'anéantir sa dernière raison de croire, l'objet du miracle et de l'espérance.

Kierkegaard insiste sur la différence entre Agamemnon et Abraham. Si Abraham n'avait pas cru l'absurde il aurait accompli un acte digne du héros tragique: il aurait offert sa vie à la place de celle de son fils. Son acte aurait eu un sens, le monde l'aurait admiré, mais il n'aurait pas fait un acte de foi. Son destin aurait été exemplaire, mais il n'aurait pas été l'Exception.

Ainsi, l'importance de l'absurde chez Kierkegaard va de pair avec la nécessité d'une suspension de l'éthique. Celui qui n'a pas le sentiment d'une insuffisance de l'éthique, celui qui se glorifie de la moralité, ne sera jamais qu'un philistin et n'accédera jamais à la vérité de la vie. «*Leur morale, dit Kierkegaard de ces philistins, est un bref résumé des diverses affiches de police <...>, ils n'ont jamais ressenti la nostalgie de quelque chose d'inconnu, de lointain*» [2, p. 23].

C'est pourquoi, si la différenciation des trois stades apparaît sans conteste chez Kierkegaard, on pourrait cependant soutenir que l'esthétique n'est pas si éloigné du religieux que ce qu'on pourrait le penser de prime abord et que seul l'éthique est d'un autre ordre [7, p. 413]. Car l'éthique est l'affirmation de la primauté du Sens, alors que l'esthétique et le religieux en sont justement, non la suppression, mais la suspension. L'esthétique, parce qu'il reste en deçà, le religieux parce qu'il est au-delà.

Nous touchons là tout le thème kierkegaardien du paradoxe. необходимо рассмотреть La religion doit demeurer, en effet, un paradoxe qui ne peut se rendre compréhensible; il faut conserver cette dimension de l'incompréhensible sous peine de voir se dissoudre l'essence même du religieux. Dans le *Post-scriptum*, Kierkegaard écrit: «*Il faut de la passion pour maintenir dialectiquement la distinction de l'incompréhensible <...>. Il y a des choses qui entrent difficilement dans la tête de certaines personnes, par exemple la notion passionnée de l'incompréhensible*» [7, p. 424]. Or, cette notion passionnée de l'incompréhensible est bien celle qui sous-tend

le religieux, puisque Kierkegaard, toujours dans le *Post-scriptum*, parle également du «*martyr de croire contre la raison*» [7, p. 431]. Il affirme, en outre, «*sans risque pas de foi, la foi est justement la contradiction entre la passion infinie de l'intériorité et l'incertitude objective*»; et il conclut: «*Si je puis concevoir Dieu objectivement, alors je ne crois pas*» [7, p. 439]

La notion de l'absurde est donc bien la clé de la religion. Et ces deux notions sont tellement imbriquées l'une dans l'autre que l'on ne décèle pas toujours très bien si Kierkegaard envisage le religieux à partir de l'absurde, ou s'il définit l'absurde à partir de la foi, comme semble en témoigner un autre passage du *Post-scriptum*: «*En repoussant de l'objectivité, l'absurde donne la mesure de la foi dans l'intériorité. Voici par exemple un homme qui veut avoir la foi. La comédie commence. Il veut la foi; mais, grâce au travail d'analyse et d'approximation objectives, il veut se donner des garanties. Qu'arrive-t-il? Grâce à l'approximation l'absurde devient autre chose; il devient probable, plus probable, peut-être tout particulièrement et même infiniment probable. Il va donc maintenant y croire et il peut prétendre qu'il ne croit pas comme les cordonniers, les tailleurs et les simples, mais bien après mûr examen. Il est donc sur le point d'y croire, mais, chose curieuse, c'est justement devenu impossible <...>. Car l'absurde est justement objet de foi et il est la seule chose qui en soit l'objet*» [9, p. 153].

**Conclusions.** Ce n'est donc que par l'intermédiaire de l'absurde que l'homme se met comme Individu dans un rapport absolu avec l'Absolu. L'absurde demeure le seuil unique qui, pour Kierkegaard, donne accès à l'Absolu.

L'absurde permet le «*saut*», peut-être assure-t-il même ce que Kierkegaard a cherché toute sa vie, ce que l'esthète cherche d'une manière désespérée et vouée à l'échec, ce qui résoudrait les difficultés insurmontables de l'action humaine: l'inaccessible *répétition* [7, p. 442], maîtrise d'un temps disloqué, qui assurerait le triomphe du temps authentique.

## Références

1. Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Paris, Les Éditions Gallimard, 1942, 189 p.
2. Kierkegaard S. Le Journal du séducteur: Paris, trad. Ferlov et Gateau, v. III, 1955, 177 p.
3. Kierkegaard S. L'Alternative: Paris, trad. P.-H. Tisseau, oeuvres complètes, v. III, 1950, 775 p.

4. Kierkegaard S. Papirer: Copenhagen, (v. V, 2nd ed., Niels Thulstrup, Ed.), Gyldendal, 1968, 604 p.
5. Kierkegaard S. Le Journal du séducteur: L'Alternative: Paris, trad. P.-H. Tisseau, oeuvres complètes, v. III, 1950, 398 p.
6. Kierkegaard S. Stages le chemin de la vie: Paris, trad. P.-H. Tisseau, oeuvres complètes, v. IX, 1948, 424 p.
7. Kierkegaard S. Post-scriptum aux Miettes philosophiques: Paris, trad. P.-H. Tisseau, oeuvres complètes, v. XI, 1949, 532 p.
8. Kierkegaard S. La Maladie à la mort: Paris, trad. Ferlov et Gateau, Paris oeuvres complètes, v. XVI, 1951, 339 p.
9. Kierkegaard S. Crainte et tremblement: Paris, oeuvres complètes, v. V, 1938, 468 p.
10. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». № 1057 (2013). Випуск 49-1. URL: <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/article/view/2561>
11. Килборн Б. Исчезающий Некто: Кьеркегор, Стыд и Я. История философии. Вып. 13. Москва:ИФРАН, 2008. URL: <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/hp/hp13/12.pdf>