

# La dimension esthétique de la nature chez Kierkegaard : un chemin vers un regard métaphysique sur la nature ?

*Marie-Bernard Gøepfert*

marie-bernard.goepfert@orange.fr

DOI: 10.17421/2498-9746-03-06

## Résumé

Kierkegaard (1813-1855), penseur de la modernité, bien que fort critique à l'égard de cette dernière, appartient pleinement à un monde qui a vu sa vision de l'univers se transformer sous l'effet du développement de la science moderne. Bien qu'il s'intéresse avant tout à la liberté, le penseur danois n'est pas insensible au spectacle de la nature, comme le montrent certains passages des œuvres signées (non pseudonymes) ou des écrits non publiés de son vivant. En recourant principalement à ces textes, cette communication souhaite mettre en valeur chez Kierkegaard des éléments permettant de dévoiler la présence, dans la nature, d'une réalité qui dépasse ce que nos sens peuvent percevoir et ce que nos calculs ou nos expériences peuvent valider, en d'autres termes, une dimension métaphysique, propice à une contemplation esthétique et indiquant la voie d'une écologie authentique.

## TABLE DES MATIÈRES

|   |     |
|---|-----|
| 1 Redécouvrir le sens profond de la nature à partir de Kierkegaard . . . . .  | 104 |
| 2 Obstacles dans la recherche d'une métaphysique kierkegaardienne de la nature . . . . .  | 106 |
| 3 L'ontologie kierkegaardienne de la nature : le lis des champs, l'oiseau du ciel, le ciel étoilé et l'« être homme » . . . . . | 109 |
| 4 Admirer la nature : atteindre la consistance ontologique de la nature grâce à un regard esthétique purifié . . . . .          | 115 |

|  |     |
|--|-----|
| 5 Conditions kierkegaardienne d'une reconnaissance efficace et authentique des dimensions métaphysiques de la nature . . . . . | 119 |
| Notes . . . . .  | 124 |

## 1 REDÉCOUVRIR LE SENS PROFOND DE LA NATURE À PARTIR DE KIERKEGAARD

Observer la nature, la contempler, et découvrir en elle, comme le proposait Simone Weil dans ses *Intuitions pré-chrétiennes* « la signature secrète de l'artiste »<sup>1</sup>, être sensible à ce qui, tout en étant inclus en elle, la dépasse et indique un autre ordre, un ordre proprement métaphysique, constituent autant d'attitudes fort éloignées du regard que la science, la philosophie de la science, et la philosophie en général portent sur la nature. Le positivisme est passé par là, le positivisme logique a, en son temps, largement occupé le champ de la philosophie des sciences, et la nature nous apparaît généralement, aujourd'hui, comme une entité qu'il convient, dans notre propre intérêt, de respecter, mais rarement comme le lieu d'une présence métaphysique, l'œuvre d'un Artiste qui se cache tout en se révélant, comme le signe, enfin, d'un sens et d'un dessein qu'il appartiendrait à l'homme de décrypter. On peut voir, dans la perte de cet émerveillement lié pour Aristote à la naissance même de la philosophie, l'une des origines du désenchantement (déjà mis en valeur par Max Weber et très présent dans notre monde contemporain), de la difficulté que nous avons à « habiter poétiquement la terre », selon la belle expression de Hölderlin. Comment, en effet, vibrer pour ce monde qui nous abrite, nous accueille, nous entoure, sans être sensible à sa beauté, sans y voir un don offert gratuitement à notre contemplation, et source d'une admiration sans cesse renouvelée ? L'étude des lois même de la nature ne gagne-t-elle pas en efficacité, dès lors qu'on est conscient de se trouver face à un ordre magnifique et mystérieux, une œuvre dont la facture déborde d'intelligence, et dont il n'est pas vain de chercher à dévoiler, ne serait-ce qu'un peu, les secrets ? La pureté de regard que suppose une telle attitude n'est hélas plus souvent de mise, et laisse souvent place à la fierté (ou l'orgueil) d'avoir été à l'origine d'une grande découverte, ou à la satisfaction de permettre des avancées techniques notables, au service de l'humanité ou... du profit de quelques-uns ! La perte de tout regard métaphysique sur la nature, sans certes bloquer véritablement la démarche scientifique elle-même, qui a sa propre méthode et peut survivre même sans cet enracinement en profondeur (ou en hauteur), pourrait ainsi, quoique pouvant être considérée par certains comme liée à une certaine émancipation de

la science, être retenue bien plutôt comme la condamnation à l'horizontalité, à l'absence de profondeur et de perspective (au sens visuel de ce terme).

Mais la modernité, celle qui, précisément, s'est développée dans le contexte d'une vision de plus en plus mathématisée de la nature et d'une attitude dominatrice à l'égard de cette dernière, ne nous aurait-elle pas laissé, parmi les plus grands noms que la philosophie ait portés, quelqu'un, ou quelques-uns, pour défendre cette présence inscrite dans la nature ? Pour nous toucher, ce quelqu'un devrait se révéler capable de nous attirer existentiellement, de nous proposer un but, de nous atteindre dans toutes les fibres de notre être. Car les discours dogmatiques et purement conceptuels peinent à remuer des âmes désabusées, enfermées dans la routine et le pragmatisme, et peu enclines à s'engager. Mais où trouver une pensée de l'existence (un « existentialisme » au sens le plus général du terme), à la fois ouverte à une transcendance, à la découverte d'un sens inscrit dans l'être même de la nature, et sensible au drame individuel et unique de l'individu placé dans l'existence et sommé de choisir, de s'engager ? En d'autres termes, est-il possible de reconnaître, dans les lois même de la nature, la présence d'un au-delà de la nature, tout en conservant la conscience de la transcendance de l'être humain face à cette nature, de la radicalité de ses choix existentiels, de la solitude et du pouvoir qui sont les siens, face à ce monde en un sens aveugle, qu'est le monde naturel ?

Il n'est pas simple de maintenir fermement ces deux exigences, et il faudrait peut-être un être éminemment et profondément poétique, mais tout autant métaphysicien et dialecticien, pour tenir les deux bouts sans défaillir. Peut-être l'expérience esthétique constituait-elle le chemin le plus indiqué, dans notre modernité tiraillée entre la rationalité scientifique et l'arbitraire existentiel, pour que l'homme ose retrouver l'ordre sublime inscrit dans la nature, sans craindre pour autant de perdre sa dignité de sujet, de se retrouver englouti dans une logique où sa personne, sa liberté, son « oui », en définitive, n'auraient plus de raison d'être.

Il nous a semblé trouver chez Kierkegaard, penseur éminemment existentiel, inscrit de plein pied dans cette modernité tiraillée entre l'objectivisme scientiste et le subjectivisme romantique, quelques clefs pour accéder à une redécouverte d'une ontologie de la nature source de sens et de stabilité, ouverte sur l'infini, mais en même temps respectueuse de la liberté inaliénable de l'homme. Car, si l'évidence aveuglante peut blesser, renverser et susciter notre révolte, la beauté n'impose jamais sa présence que par l'attirance et l'appel, dans une invitation à la rencontre qu'il nous est toujours loisible de refuser. Peut-être une des gloires de Kierkegaard est-elle

précisément de nous inviter délicatement à une telle reconnaissance de la dimension métaphysique de la nature, dans un respect absolu de notre liberté, ce qui est, finalement, une des plus belles missions de la philosophie.

Après avoir pris le temps de considérer les écueils qui jalonnent la recherche d'une métaphysique de la nature chez Kierkegaard, nous essaierons de montrer, en particulier dans les écrits signés, la reconnaissance sans ambiguïté d'une ontologie de la nature, et même d'une structure originelle de l'être humain (que nous pourrions, non sans précaution, qualifier de "nature humaine"), ontologie qui comporte toujours un versant esthétique appelant l'admiration et la gratitude. Nous considérerons alors la place de la reconnaissance de cette dimension esthétique dans une expérience authentique et plénière de la nature. Nous pourrions alors examiner les conditions pour qu'une telle expérience se donne, et le rôle fondamental qu'y tient la liberté. Nous montrerons enfin que dans l'amour, acte par excellence de la liberté et condition d'une expérience esthétique authentique, se joue finalement la reconnaissance ou le refus de la dimension métaphysique de la nature, ainsi que toute véritable écologie, de la nature en général comme de la nature même de l'homme.

## 2 OBSTACLES DANS LA RECHERCHE D'UNE MÉTAPHYSIQUE KIERKEGAARDIENNE DE LA NATURE

« C'est seulement en supprimant la réalité que l'abstraction peut la saisir : mais la supprimer, c'est précisément la transformer en possibilité. », nous dit Johannes Climacus<sup>2</sup>, auteur pseudonyme du *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*. La métaphysique, en cherchant à saisir, dans une perspective aristotélicienne par exemple, l'être en tant qu'être, ne semble pas pouvoir échapper à la langue de l'abstraction. C'est surtout l'abstraction hégélienne, toutefois, que vise Kierkegaard, cette pensée érigée en forme de système, et prétendant en quelque sorte surplomber, et même constituer, en dernière analyse, le réel. Kierkegaard propose au contraire la figure du penseur subjectif, le penseur existant. C'est bien ce qu'affirme Johannes Climacus dans le même ouvrage : « Je le sais, on admire volontiers l'existence d'un artiste qui, sans s'interroger sur la nature de la condition humaine, obéit à son talent et fait oublier l'homme pour l'œuvre : mais, je le sais aussi, le tragique d'un pareil existant est de ne pas avoir une vie personnelle éthique correspondant à son talent ; et je sais encore qu'en Grèce un penseur n'était pas un existant diminué qui produisait des chefs d'œuvre, mais était lui-même un chef d'œuvre existant. »<sup>3</sup> Ainsi, malgré l'émerveille-

ment que pourrait susciter la métaphysique, on peine à voir comment elle pourrait trouver sa place dans l'édifice kierkegaardien, autrement que dans une comparaison, à son désavantage, avec l'engagement éthique et le saut de la foi religieuse.

Si l'on ajoute à cela que, pour Johannes Climacus encore, la vérité, c'est la subjectivité, alors on voit difficilement comment la reconnaissance de la valeur d'une ontologie, d'une « science de l'être en tant qu'être », selon les termes aristotéliens, ou même, une fois encore, d'une approche de type hégélien, pourrait trouver place chez Kierkegaard. La subjectivité est-elle vraiment compatible, en effet, avec l'universalité qui semble s'attacher à la considération métaphysique, du moins dès lors que celle-ci a une prétention scientifique ? La subjectivité n'est-elle pas plus à l'aise avec l'esthétique, avec le beau ou le sublime, qu'avec la considération des dimensions ontologiques du monde ? L'attitude métaphysique n'inclut-elle pas finalement, à plus ou moins court terme, le risque d'un sentiment de domination ? On rejoindrait alors l'idée du refus heideggerien d'une métaphysique porteuse d'un « oubli de l'être ». Pour Kierkegaard, peut-il vraiment exister une conceptualisation de l'être qui ne nous éloigne pas de la vérité ?

Peut-être alors Kierkegaard, par la grande sensibilité esthétique qui est la sienne, pourrait-il du moins, tout en rejetant la métaphysique, nous émouvoir esthétiquement, en nous parlant par exemple de la beauté de la nature. Les écrits signés, justement, ne nous mettent-ils pas en condition de nous émerveiller devant l'insouciance de l'oiseau qui chante dans le ciel, du lis qui se laisse habiller magnifiquement, de l'homme encore plus magnifique que le lis ou l'oiseau, dès lors qu'il s'abandonne à Dieu ?<sup>4</sup> Pourtant, Kierkegaard n'est-il pas aussi le grand pourfendeur de l'esthétique, du moins de l'esthétique entendue comme mode de vie, et qui consiste dans une attitude essentiellement contemplative face à la beauté et à la vérité ?<sup>5</sup> C'est de la notion même de désintéressement kantienne, que Kierkegaard entend explicitement se distancer. Se livrer à la contemplation, ou encore à l'admiration, ce serait finalement rester toujours un peu dans la distance et dans l'inauthenticité, tout comme, dans le cadre de *l'Ecole du Christianisme*, il s'agit de ne pas rester des admirateurs du Christ, mais bien de le suivre<sup>6</sup>.

Fuyant la spéculation métaphysique, se méfiant de la contemplation esthétique, comment Kierkegaard pourrait-il bien nous aider à découvrir les « dimensions métaphysiques de la nature », l'être qui lui est sous-jacent, ou immanent, et, peut-être, l'Être qui en est à l'origine ? Cette métaphysique que le positivisme logique a voulu présenter comme incompatible avec un regard scientifique sur la nature (considérant que seule l'approche scientifique et la vérification par l'observation étaient susceptibles d'aboutir à des

énoncés vrais, comme l'a exprimé le manifeste, programmatique et clairement anti-métaphysique, du cercle de Vienne), cette métaphysique donc, semble pour Kierkegaard tout aussi inopérante, quoique pour d'autres raisons. L'admiration elle-même est suspectée.

Mais il y a plus : il semble bien que ce soit la nature elle-même qui, en un sens, rebute Kierkegaard. Lui, capable d'écouter jouer le *Don Juan* de Mozart un grand nombre de fois, le voici tout à coup décontenancé devant le spectacle de la nature : « La raison de fond qui m'empêche de dire que je jouis décidément de la nature, c'est que ma réflexion n'arrive pas à bien démêler ce dont je jouis. Une œuvre d'art, par contre, je peux la concevoir ; je peux, si j'ose dire, trouver le point d'Archimède, et, dès qu'il est trouvé, tout me devient facilement clair. Dans ce cas, je peux suivre la grande idée maîtresse et voir comment toutes les particularités servent à l'éclaircir. J'embrasse toute l'individualité d'un auteur comme d'un regard sur la mer où tout détail se reflète. Je suis en affinité avec l'esprit de l'auteur, il peut fort bien m'être supérieur, il a pourtant des limites comme j'en ai. Mais les ouvrages de Dieu sont trop grands pour moi ; je dois me perdre dans les détails. De là vient aussi que les exclamations des gens à la vue de la nature sont si faibles (magnifique, grandiose, etc.), si anthropomorphiques ; elles s'arrêtent au-dehors ; pour l'intérieur, ils ne trouvent pas de mot. À cet égard, il me semble très frappant que les grands génies poétiques (comme un Ossian, un Homère) soient toujours figurés comme aveugles. Peu m'importe naturellement qu'ils l'aient été ou non en réalité, mais seulement qu'on les ait imaginés aveugles, en signifiant par là, me semble-t-il, que ce qu'ils voyaient, lorsqu'ils chantaient la beauté de la nature, ils ne le voyaient pas physiquement, cela se révélait à eux par une intuition intérieure. »<sup>7</sup> Sans nier la beauté de la nature ni son origine divine, Kierkegaard nous renvoie finalement à la cécité, ou à l'intuition, ce qui semble, en tout état de cause, nous éloigner d'un regard métaphysique relevant de la philosophie. Il va jusqu'à ajouter que, au fond : « Ce qui m'a toujours le plus intéressé dans la vie, c'est le jeu de la liberté, je n'ai jamais cessé d'en vouloir expliquer et résoudre les énigmes. Ces quarante années de désert avant d'atteindre la terre promise des sciences me semblent trop précieuses, d'autant plus que je crois que la nature peut se considérer d'un angle où l'on n'a pas besoin d'être initié aux secrets de la science, quels qu'ils soient : qu'en un détail de la fleuraison je découvre tout l'univers, ou que je guette les signes que nous prodigue la nature pour éclairer la vie humaine, ou que j'admire les libres figures qu'une main hardie a dessinées au firmament ; ou encore que ces sons étranges qu'on entend à Ceylan me fassent remonter aux musiques du monde spirituel, ou qu'aux départs des oiseaux de passage je ressente les

nostalgies les plus sourdes du cœur humain. »<sup>8</sup> L'approche scientifique apparaît finalement fort secondaire, toute subordonnée à l'éthique, dans une espèce de formidable renversement anticipé de la perspective du Cercle de Vienne, mais dans l'absence tout aussi frappante d'un regard métaphysique. Les mentions à la nature et aux phénomènes naturels, et même l'admiration exprimée, ne sont-elles pas de simples instruments au service d'un message essentiellement éthique et religieux ?

Faut-il donc renoncer à recourir à Kierkegaard pour nous faire découvrir les « dimensions métaphysiques de la nature », découverte dont nous avons pourtant tellement besoin pour ne pas accentuer la fracture, baconienne, cartésienne, kantienne et toujours terriblement actuelle, qui nous sépare de la nature, qui fait de nous des êtres perdus dans un univers dont on peut dire plus que jamais que « le silence éternel de ces espaces infinis [nous] effraie »<sup>9</sup>, et que nous finissons par écraser de notre ridicule orgueil ? Mais comment penser qu'un penseur si attaché à la réalité concrète et individuelle, et en même temps si clairement dévoué à la mise en valeur d'une transcendance, puisse faire l'impasse sur l'être de cette réalité éminemment individuelle qui constitue notre premier, notre tout premier contact, avec le réel ? Le refus même du système et d'une philosophie enfermée dans le cadre abstrait de la pensée, ne doit-il pas au contraire avoir poussé Kierkegaard à la confrontation existentielle avec un monde qui résiste, à la reconnaissance d'un ordre qui n'est pas le simple fruit de la pensée humaine ? Heidegger critiqua la métaphysique dans son ensemble, pensant qu'elle s'était montrée oublieuse de l'être — pourtant son objet principal — ne réalisant pas que seule une certaine métaphysique était tombée dans ce piège, mais que l'époque antique et médiévale s'était montrée particulièrement sensible à l'être (cf. par exemple Thomas d'Aquin, et la lecture qu'en propose Carlos Cardona<sup>10</sup>). Peut-être Kierkegaard, dans son refus de la pensée abstraite, ne rejette-t-il aussi qu'une certaine vision de la métaphysique, mais non la reconnaissance d'une ontologie des êtres naturels, et l'admiration qui en découle naturellement. C'est ce que nous allons examiner à présent.

### 3 L'ONTOLOGIE KIERKEGAARDIENNE DE LA NATURE : LE LIS DES CHAMPS, L'OISEAU DU CIEL, LE CIEL ÉTOILÉ ET L'« ÊTRE HOMME »

Dans l'introduction de son *Antologia kierkegaardiana*, Cornelio Fabro, traducteur, éditeur et commentateur de l'œuvre de Kierkegaard, affirme clairement que, chez Kierkegaard, « le premier élément de la dialectique existentielle, c'est le réalisme ontologique. »<sup>11</sup> Le propos peut surprendre, et le

penseur italien précise : « La connaissance immédiate est la vérité — pour ainsi dire — à la première puissance, une vérité inchoative, l'élément encore indifférencié mais néanmoins fondamental du réel, qui doit ensuite s'éclairer en une vérité terminale et constitutive, dans la foi. »<sup>12</sup> Ici, la notion-clef est celle de réalité, et il apparaît que cette réalité peut être rejointe de diverses manières, ou plutôt, à différents niveaux. Mais la dialectique elle-même, qui ne va pas sans pensée, sans processus discursif, est aussi un chemin. On peut ajouter que c'est précisément au nom de la réalité, que Kierkegaard se montre si exigeant au moment de reconnaître la valeur de tel ou tel moyen supposé apte à nous conduire à la vérité. C'est précisément parce que cela n'a pas de sens, pour l'homme, de prétendre être dans la vérité sans se sentir et se savoir impliqué existentiellement, que Kierkegaard refuse une pensée abstraite dont l'acteur, le sujet, se tiendrait dans la simple posture du spectateur. « La réalité, nous dit-il, est un *inter-esse* entre l'unification hypothétique de la pensée — qui est le fait de l'abstraction —, et l'être. »<sup>13</sup> On n'est certes plus dans une pure philosophie de l'être à la mode thomassienne, par exemple, mais on ne se trouve pas non plus dans l'absorption de l'être par la pensée, telle qu'elle s'est produite dans la modernité, en passant par Descartes, Kant ou Hegel (quoique selon des modalités différentes). On rejoint davantage la perspective phénoménologique, dans la conscience claire que, lorsque nous parlons de l'être, nous ne pouvons éviter d'en parler pour ainsi dire de l'intérieur, en nous reconnaissant nous-mêmes comme possédant l'être, mais aussi comme sujet connaissant l'être et nous trouvant confronté au dilemme de l'accepter — de l'accueillir — ou de le refuser<sup>14</sup>. Ainsi, Kierkegaard apparaît comme étant à la recherche de l'être, du noyau ontologique constitutif de la réalité, qu'il semble distinguer clairement du mouvement même de la recherche ou même du résultat de ce mouvement.

Ce réalisme ontologique est-il toutefois véritablement affirmé lorsqu'il s'agit, non de Dieu ou de l'« Individu » humain (l'existant), mais de la nature ? Quelques passages des écrits de la communication directe ou non publiée, semblent l'attester. Ainsi, dans les *Discours édifiants à divers points de vue*, Kierkegaard nous conduit à contempler le ciel étoilé qui apparaît comme existant indépendamment de l'homme, lui préexistant même : « pendant des milliers d'années, les étoiles immuables ont gardé le scintillement de la nuit »<sup>15</sup>, nous dit-il. Dans un passage du *Journal*, ne nous fait-il pas remarquer encore combien le ciel étoilé existe, en lui-même et dans sa beauté, sa sublimité peut-être — indépendamment de l'idée qu'on s'en fait : « [...] Ma prédication, c'est comme quelqu'un qui se mettrait à prêcher ; quelle vue délicieuse que le ciel étoilé ! Or si des milliers d'hommes étaient prêts à accepter sa prédication et lui disaient : "Que veux-tu que nous fassions ?



Veux-tu que nous apprenions par cœur ton discours ?” ...ne devrait-il pas répondre alors : Non, non, non, je veux que chacun de vous regarde vers le ciel étoilé de la nuit, et que chacun, à sa façon, — et il le peut — s’édifie à ce spectacle. [...] Sois, au besoin, tricheur envers la nuit étoilée, fais semblant de croire que ce n’est pas ce ciel nocturne et semé d’astres qui est la magnificence, mais l’idée que tu en as ; recrute comme état-major...quelques chevaliers d’industrie hâbleurs, et tu rallieras vite une foule qui te paie au poids d’or ton superbe enseignement. Oh, mais si tu ne triches pas avec la nuit étoilée, tu diras ce qui est vrai, que c’est elle la magnificence, qu’un chacun à sa façon pourrait la voir cette magnificence, et que sa façon à lui vaut infiniment plus que ne ferait pour lui la tienne ou la sienne pour toi : eh oui ! ça ne donnera pas lieu à de spéculations financières, non plus qu’à des rassemblements animalesques de foules [...] »<sup>16</sup>

Nous reviendrons plus loin sur l’implication existentielle de la contemplation du ciel étoilé (à savoir, l’appel à se laisser édifier par ce spectacle). Ce qui nous intéresse à présent, c’est l’affirmation, dénuée de toute ambiguïté, que la magnificence se trouve dans le ciel étoilé lui-même, et non dans l’idée (même grande et effrayante) qu’on s’en fait. On ne se trouve plus du tout dans la perspective, de type kantien<sup>17</sup>, d’un sublime capable de nous donner le sentiment de l’écrasement, certes, mais ne nous révélant, en dernière analyse, que la grandeur de notre propre esprit puisque, chez Kant, l’approche métaphysique a été discréditée dans sa prétention de nous donner une connaissance, et ramenée à l’expression, légitime et rationnelle, certes, du besoin d’unifier caractéristique de l’esprit humain. Cette reconnaissance par Kierkegaard d’une magnificence de la nature contenue dans cette dernière apparaît aussi lorsque le penseur danois compare l’être-oiseau, l’être-lis, à l’être-homme. Il ne s’agit pas ici de proposer directement une métaphysique ou une ontologie de la nature, mais de mettre en valeur la simplicité des êtres qui n’ont rien d’autre à faire que d’être ce qu’ils sont et qui, ainsi, obéissent à Dieu, leur créateur, dans la plus grande simplicité. Ainsi, nous dit Kierkegaard, « Le chrétien d’humble condition est lui-même devant Dieu. L’oiseau n’est pas ainsi lui-même ; car il est ce qu’il est. »<sup>18</sup> Mais c’est lorsque Kierkegaard évoque l’Auteur même de la nature, que la dimension ontologique de cette dernière apparaît encore plus clairement. « Chacun peut voir avec étonnement les signes auxquels la grandeur de Dieu se reconnaît dans la nature, ou plutôt, il n’y a pas, à vrai dire, de signes, car ce sont les œuvres elles-mêmes qui sont les signes ; chacun peut ainsi voir l’arc-en-ciel dont le spectacle le frappe d’étonnement. »<sup>19</sup> Ailleurs, Kierkegaard nous dit encore que : « L’invention [il s’agit ici du microscope qui, inventé par l’homme, humilie l’homme en révélant le tissage] célèbre la gloire de Dieu, comme elle

le doit toujours ; car un artiste ne peut ici-bas cacher sa faiblesse au familier vivant dans son intimité ; mais pour l'artiste qui tisse le tapis des champs et revêt le lis de sa beauté, il est de fait que l'étonnement grandit à mesure que l'on approche de son œuvre, et que l'adoration accroît la distance à mesure que l'on approche de lui. »<sup>20</sup> Ainsi, il y a bien dans la nature une consistance, un ordre interne qui nous échappe, nous dépasse, et cet ordre nous ramène à un auteur autre que nous, Dieu, dont nous sommes bien incapables de démêler les secrets, le savoir-faire, le génie.

On pourrait nous objecter que Kierkegaard minimise tout de même la consistance de l'être de la nature, lorsqu'il dit par exemple que : « (...) le lis et l'oiseau, à proprement parler, n'expriment rien, et lui seul [il s'agit ici du Christ, que Kierkegaard considère ici en tant qu'il est le modèle] est la vérité de ce dont ces créatures sont le symbole »<sup>21</sup>. Il nous semble toutefois qu'on peut comprendre par là que, pour nous conduire à la vérité (il s'agit ici de la vérité sur l'importance de faire confiance à Dieu), les créatures, tout en étant significatives, sont insuffisantes (car la vérité n'existe finalement jamais pour un homme sans l'implication subjective si importante pour Kierkegaard) mais cela n'enlève pas à ces réalités naturelles (le lis, l'oiseau) leur condition de créature et donc leur réalité. C'est cependant un être très fragile que le leur, un être qui, à l'évidence, sombrerait dans le néant sans cette causalité divine absolument première.

Ce parcours rapide de quelques passages significatifs des écrits signés ou non publiés nous donne donc quelques éléments pour affirmer la présence, chez Kierkegaard, d'un être de la nature indépendant de l'homme et dépendant de Dieu, un être bien réel et capable de susciter l'admiration, pour qui accepte de se laisser toucher. On retrouve ici l'idée du « réalisme ontologique » avancée par Cornelio Fabro. Est-il possible d'aller plus loin, et de reconnaître une telle consistance ontologique, non plus seulement dans la nature qui se contente pour ainsi dire d'être, mais dans la nature d'un être qui a précisément l'existence pour tâche, en d'autres termes, qui se trouve placé dans la responsabilité de vouloir être lui-même et de le devenir ? Peut-on parler, chez Kierkegaard, sans craindre d'être immédiatement contredits par la lettre même du penseur danois, d'une dimension métaphysique de la nature... humaine ? L'homme en effet, ce qu'il est, son destin, sa vocation, voilà les thèmes qui intéressent Kierkegaard au plus haut point, comme nous l'avons vu dans le passage du *Journal* cité précédemment<sup>22</sup> ? Affronter le mystère de la liberté, tel était bien, pour Kierkegaard, la tâche du penseur, et le service que ce dernier pouvait apporter à ses lecteurs. Or, l'homme apparaît comme esprit, c'est-à-dire comme un être qui est lui-même une synthèse (un rapport entre des dimensions hétérogènes : le fini et l'infini, le temporel

et l'éternel, la nécessité et la liberté), et qui est appelé, en outre, à assumer lui-même cette synthèse qu'il est, en d'autres termes, à l'accepter et à la réaliser<sup>23</sup>. Dans le texte d'une densité impressionnante où il explique cela, tout au début de *La maladie à la mort*, Kierkegaard laisse entendre que l'homme est un être « posé par autre chose », et donc se rapportant à autre chose, mais qui a en même temps la tâche de se rapporter à lui-même. La démarche kierkegaardienne découvre ainsi l'homme de l'intérieur, mais comme un être qui se reçoit, et pour ainsi dire se découvre, en découvrant du fait même, s'il est sincère, un autre à la source de son être.<sup>24</sup> Ce point, déjà assez clair dans le texte pseudonyme que nous venons d'étudier, apparaît encore plus nettement dans la production signée ou non publiée. Ainsi, Kierkegaard affirme que l'homme possède l'être, possède un être particulier, est ce qu'il est, tout comme l'oiseau : « Le chrétien d'humble condition est lui-même *devant Dieu*. L'oiseau n'est pas ainsi lui-même : car il *est* ce qu'il est. (...) Qu'en est-il alors du chrétien d'humble condition qui est lui-même devant Dieu ? Il est *homme*. Et pour autant qu'il est homme, il est en un sens comme l'oiseau qui est ce qu'il est. (...) Le chrétien d'humble condition était homme au sens où l'oiseau est oiseau ; puis il est devenu chrétien (...) Comme homme il était créé à *l'image de Dieu* ; mais comme chrétien il a Dieu pour modèle. »<sup>25</sup> Le texte présente une difficulté dans la mesure où la référence à l'être-chrétien semble dépasser le contexte métaphysique où nous essayons de nous situer (et de nous limiter), mais la mention « comme homme il était créé à l'image de Dieu », nous paraît représenter, bien qu'elle soit évidemment tirée de la Bible, le niveau métaphysique de l'approche : c'est bien en tant qu'homme, et non encore comme chrétien, que l'homme est dit être créé à l'image de Dieu. Il y a donc bien là la reconnaissance d'un être qui lui appartient en quelque sorte par nature.

Pour conclure, l'homme, tout comme les êtres constituant ce que nous avons coutume d'appeler la nature, apparaissent, au fil des écrits kierkegaardien, comme dotés d'une constitution originelle, indépendante de la volonté du penseur, et entraînant des caractéristiques spécifiques (une sorte de « bonheur » inconscient pour l'oiseau et même le lis, une expressivité qui les conduit, sans qu'ils aient besoin de le vouloir, à nous parler de Dieu, et, pour l'homme, une ressemblance particulière à Dieu, mais dans une dépendance ontologique qui entraîne pour chacun la responsabilité de devenir soi-même). En ce sens, le refus sartrien de la notion de nature humaine peut sembler bien inutile — et bien orgueilleux — puisque chez Kierkegaard la liberté est précisément cette caractéristique ontologique de l'homme qui le rend capable de se rapporter à lui-même, avec la possibilité formidable mais tragique à la fois, de s'accepter...ou de se refuser...ce qui n'est autre que

le désespoir, maladie mortelle par excellence (et unique maladie mortelle, puisque conduisant à l'effort constant pour ne pas être soi, effort qui contient en lui-même son échec, et conduit à une mort...qui ne termine jamais!)<sup>26</sup>. On parlerait alors des dimensions métaphysiques de la nature, pour plusieurs raisons. Premièrement, parce que la nature possède un être de créature, et en ce sens ne se réduit pas à ce que la science peut en décrypter, ni aux modèles mathématiques et théoriques rendant compte des phénomènes. Deuxièmement, parce que cette consistance de la nature renvoie à un Auteur au-delà de toute réalité physique, un Artiste divin, dont elle porte la trace, et même plus que la trace : c'est tout l'être des choses naturelles qui est signe divin. Troisièmement, parce qu'il y a, au sein même de la nature, un être qui lui appartient tout en la transcendant : l'homme. Or, cet homme est esprit, et en ce sens il dépasse bien ce que la simple physique, ou étude de la nature, peut découvrir et atteindre. Il y a ainsi, au cœur de la nature, un être véritablement métaphysique. Et c'est précisément cet être, qui, lui seul, est capable de découvrir, dans la nature, l'être qui en est le cœur, la réalité ontique pour ainsi dire, et d'entrer en relation avec elle (avec la nature qui l'entoure et avec sa propre « nature » dans un *inter-esse*). Ainsi, la critique même de la métaphysique par Kierkegaard apparaîtrait précisément comme la condition de la reconnaissance d'une dimension métaphysique de la nature. On comprend alors que les passages que nous avons cités, et où le ciel étoilé, l'oiseau du ciel, le lis des champs et même l'être homme apparaissent comme des signes de Dieu, ne sont pas en contradiction avec la virulente critique de la métaphysique contenue dans le *Post-scriptum* et d'autres œuvres pseudonymes, ou encore dans *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*.

Comment, alors, ne reconnaît-on pas cette triple dimension métaphysique ? Pourquoi peut-on rester indemne face à la contemplation du ciel étoilé ? Pourquoi n'apprend-on pas, en regardant le lis des champs et l'oiseau du ciel, la confiance en Dieu ? Pourquoi refuse-t-on d'être soi, de se poser en transparence dans la puissance par qui l'on a été posé<sup>27</sup>, choisissant ainsi la nécessité ou une illusoire infinité ? Pourquoi, en d'autres termes, dénature-t-on la nature en la privant de sa consistance ontique, en refusant de reconnaître et de choisir cette consistance ? C'est que la reconnaissance de ces dimensions ne peut, ni ne doit, être purement théorique ou conceptuelle. Elle doit, et c'est ce que j'aimerais montrer à présent, être traversée, habitée, portée par l'admiration. Mais, de même qu'il existe une manière difforme de pratiquer la métaphysique, celle qui consiste à considérer la réalité considérée comme figée dans le concept, de même il peut exister une perversion de l'admiration que Kierkegaard nous appelle à éprouver face à la nature. La vi-

rulente critique de Kierkegaard contre l'esthétique n'a peut-être pas d'autre sens que de nous inviter à retrouver le sens d'une admiration authentique, à vivre un regard esthétique purifié des scories de l'esthétisme, en d'autres termes, à découvrir — ou à redécouvrir — l'*inter-esse*, ou l'intérêt vital qui unit la contemplation, l'admiration et le choix éthique. C'est ce qu'il nous faut considérer à présent.

#### 4 ADMIRER LA NATURE : ATTEINDRE LA CONSISTANCE ONTOLOGIQUE DE LA NATURE GRÂCE À UN REGARD ESTHÉTIQUE PURIFIÉ

Les textes que nous avons cités ou évoqués précédemment, et qui expriment la reconnaissance des réalités naturelles comme créatures de Dieu, sont, étonnamment, émaillés de références et d'évocations esthétiques. Ainsi, le passage que nous avons cité plus haut<sup>28</sup> évoque fortement le sentiment, de dépassement — que Kant s'est efforcé d'analyser — qui envahit l'homme lorsqu'il contemple le spectacle du sublime. Kierkegaard, il est vrai, choisit de parler de beauté, mais c'est pour rappeler que les grands génies poétiques ont parfois été représentés comme aveugles, précisément en raison du sentiment de dépassement qu'ils éprouvaient. Les termes comme « magnifique » ou « grandiose », quant à eux, que l'on utilise face à la beauté de la nature, même s'ils sont jugés très insuffisants par Kierkegaard<sup>29</sup>, appartiennent indéniablement au registre esthétique. La liberté, la spontanéité du chant des oiseaux du ciel, telles qu'elles sont décrites dans les *Discours chrétiens*, relèvent sans doute aussi du registre esthétique, par l'harmonie et la paix qu'elles évoquent.<sup>30</sup> Nous avons souligné plus haut les références à Dieu considéré comme artiste et à la nature comme splendeur : l'artiste qui tisse le tapis des champs<sup>31</sup>, la magnificence qui est magnifique<sup>32</sup> ; parlons encore des « libres figures qu'une main hardie a tracées au firmament »<sup>33</sup>. Il semble que, lorsqu'il veut nous parler d'un être de la nature qui dépasse largement ce qu'un regard purement scientifique pourrait en révéler, c'est dans le registre de l'admiration et de la beauté, que Kierkegaard puise : « Considère le lis, vois comme il se tient gracieux à tes pieds ; ne le méprise pas, car il attend pourtant que tu te réjouisses de sa beauté ! »<sup>34</sup> Il n'y a ici aucune ambiguïté : le lis est beau et attend de nous, en quelque sorte, que nous reconnaissons sa beauté et en tirions de la joie. Mais puisque le lis, au sens strict, ne demande rien, il s'agit de comprendre que la seule attitude qui convienne, c'est de reconnaître cette beauté et de rendre ainsi gloire à Dieu, de lui offrir notre confiance.

L'appel à l'admiration se fait encore plus pressant, l'on s'en doute, lors-

qu'il s'agit de l'homme, car c'est bien de l'homme qu'il s'agit avant tout, dans l'œuvre kierkegaardienne. Or, les écrits signés se font très éloquentes lorsqu'il s'agit d'admirer la condition de l'homme, la beauté de la nature humaine : « Rendons hommage à ce qui en est digne, louons la magnifique nature humaine, rendons grâce de ce qu'à nous aussi il fut donné d'être homme ; prions pour que nous soit accordée la grâce d'accomplir magnifiquement, mieux, avec plus de certitude encore, notre magnifique destin. »<sup>35</sup> Le passage d'où est extraite cette phrase est d'une interprétation difficile, mais il reste que la nature humaine est reconnue comme possédant une beauté. Il est étonnant, pour qui aborde la lecture de Kierkegaard à travers le prisme de la critique dudit stade esthétique, de constater combien Kierkegaard, lorsqu'il s'exprime en son nom propre, fait l'éloge de la beauté qu'il y a à être homme. Ainsi s'exprime-t-il par exemple dans les *Discours édifiants à divers points de vue*, en parlant de l'homme : « Car, en dépit de tous les soucis attachés à sa nature, il est homme exactement comme le lis est lis ; et exactement comme le lis, sans travailler ni filer, est plus magnifique que toute la gloire de Salomon, l'homme aussi, sans travailler ni filer, sans aucun mérite propre, est, du simple fait d'être homme, plus magnifique que cette gloire. »<sup>36</sup> Qu'est-ce qui donne à l'homme cette beauté ? Il semble bien qu'il s'agisse précisément de ce qui fait la spécificité, l'originalité de l'homme, à savoir la liberté, par laquelle chacun représente beaucoup plus qu'un exemplaire de l'espèce, mais un chef-d'œuvre unique. C'est bien ce que nous dit Kierkegaard, dans le passage suivant des *Papirer* : « Prends un poète, même le plus fécond — et regarde : presque tous ses personnages en somme se ressemblent, et tout au plus en crée-t-il quelques-uns authentiquement originaux. Et pense alors à Dieu qui crée tous ces millions et millions d'hommes... et pas un seul, pas un, qui soit comme les autres. »<sup>37</sup> Ceci correspond parfaitement à la définition du moi, dans *La maladie à la mort* : « Le moi est composé d'infini et de fini. Mais cette synthèse est un rapport qui, bien que dérivé, se rapporte à lui-même, ce qui est la liberté. Le moi est la liberté. »<sup>38</sup>

C'est cette capacité extraordinaire d'avoir en soi sa propre fin, que Kierkegaard présente, à mon sens, dans une dimension autrement plus profonde que ce qui s'en rapproche la plus chez Kant, à savoir la notion d'autonomie, qui donne toute sa beauté à l'homme<sup>39</sup>. Cette autonomie n'est toutefois que le premier pas de l'éthique, et c'est seulement dans le Christianisme du Nouveau Testament, que la liberté entre dans le chemin du sublime<sup>40</sup>. Quoique le paradoxe traverse ce sublime, le soutienne peut-être, il n'est pas interdit d'envisager — c'est ce que j'ai tenté de faire dans mon travail de recherche sur l'esthétique kierkegaardienne<sup>41</sup> — que ce sublime soit pour Kierkegaard, quoique d'un ordre qui transcende radicalement l'ordre naturel et l'ordre de

l'éthique humaine, en quelque sorte l'épanouissement, le plein déploiement des potentialités que l'individu portait en lui. Quoiqu'il en soit, il apparaît bien que l'homme possède une constitution particulière, qui correspond à ce qu'on pourrait appeler, en des termes aristotéliens, « nature », et que cette constitution est dotée d'une particulière beauté, appelée à s'élargir au niveau du sublime. C'est bien, finalement, la réalité métaphysique de l'homme, présente en la liberté, qui rend l'homme capable d'atteindre l'élévation morale et de recevoir l'absolue élévation de la foi.

Si l'on nous a suivi dans notre tentative de réhabiliter une ontologie kierkegaardienne de la nature, si l'on a accepté de reconnaître dans la nature non humaine les signes de la grandeur de Dieu, si l'on a contemplé la richesse ontologique du fait d'être homme, et si l'on a admis que, contrairement à ce qu'une connaissance superficielle de Kierkegaard peut faire croire, il existe une possibilité, et des plus pertinentes, de se laisser saisir authentiquement par l'admiration face à la nature et plus particulièrement la nature humaine, il semble légitime de reconnaître que cette aptitude à la contemplation, cette sensibilité à la beauté ou au sublime de la nature, est une condition pour pouvoir véritablement reconnaître, saisir cette dimension ontologique de la nature. Mais c'est là, précisément, qu'apparaît le paradoxe, et que notre réflexion semble ne plus pouvoir avancer. L'on a coutume de souligner combien Kierkegaard insiste sur l'importance de vivre la vérité, d'en faire une vérité à vivre, de se laisser toucher par elle existentiellement. Or c'est précisément ce que nous échouons si souvent à faire, ce que Kierkegaard reproche durement à ses contemporains, fustigeant précisément leur rapport purement esthétique à la vérité. À en rester aux œuvres pseudonymes, on pourrait penser que l'on est d'autant plus authentique que l'on accentue la rupture, que l'on assume la contradiction, que l'on se plonge dans la dérélition. Or, quoi de plus éloigné, à première vue, de l'esthétique, de la beauté ? Seul resterait un sublime de la douleur et du déchirement (par exemple celui d'Abraham gravissant avec son fils le Mont Morija, dans *Crainte et tremblement*). De plus, comment expliquer que si peu sachent les reconnaître, ces signes que Dieu a inscrits dans la nature ? Comment expliquer que l'existentialisme ait connu le visage sartrien, si terriblement caractérisé par l'expérience de la nausée, qui semble mettre définitivement à terre toute possibilité d'une reconnaissance de l'être dans la nature, et d'une admiration qui ferait suite à cette reconnaissance ? « Les objets [dit le héros Roquentin] cela ne devrait pas toucher, puisque cela ne vit pas. On s'en sert, on les remet en place, on vit au milieu d'eux : ils sont utiles, rien de plus. Et moi, ils me touchent, c'est insupportable. J'ai peur d'entrer en contact avec eux tout comme s'ils étaient des bêtes vivantes. Maintenant je vois ; je me rappelle

mieux ce que j'ai senti l'autre jour, au bord de la mer, quand je tenais ce galet. C'était une espèce d'écœurement douceâtre. Que c'était donc désagréable ! Et cela venait du galet, j'en suis sûr, cela passait du galet dans mes mains. Oui, c'est cela, c'est bien cela : une sorte de nausée dans les mains. »<sup>42</sup> Ici il est frappant de constater que l'absence d'admiration et d'émotion esthétique va de pair avec l'absence de reconnaissance d'un être du galet, d'une dimension ontologique des objets naturels. Le fait que le mot « objet » soit utilisé ici, dans le contexte d'une évocation de la nature (même si cette expérience a été déclenchée, de fait par un objet artificiel, à savoir une page de cahier) est significatif. Cette reconnaissance d'une ontologie, et l'admiration qu'elle suscite, sont-elles vraiment un bon moyen de se rapprocher de la nature ? Ne sont-elles pas un leurre, et même le meilleur moyen de laisser échapper ce qui pourrait nous attirer vers la nature ? N'a-t-on finalement le choix qu'entre une admiration stérile, de l'ordre d'un repli sur soi et d'une séparation d'avec la nature, d'une part, et une indifférence ou un dégoût conduisant inévitablement au même résultat ? La nature ne peut-elle rester pour nous que cet « autre », que nous pouvons encadrer, voire dominer par la science et par la technique, mais que nous ne pouvons finalement jamais vraiment rencontrer et aimer ?

Kierkegaard est lui-même bien conscient de la difficulté qu'il y a à se situer authentiquement face à la nature, à tirer un véritable profit de la reconnaissance de sa beauté. Ainsi, il imagine (dans un texte précédemment cité) la réaction superficielle et décevante du public à un discours sur la beauté du ciel étoilé : « Ma prédication, c'est comme quelqu'un qui se mettrait à prêcher ; quelle vue délicieuse que le ciel étoilé ! Or si des milliers d'hommes étaient prêts à accepter sa prédication et lui disaient : "Que veux-tu que nous fassions ? Veux-tu que nous apprenions par cœur ton discours ?" ...ne devrait-il pas répondre alors : Non, non, non, je veux que chacun de vous regarde vers le ciel étoilé de la nuit, et que chacun, à sa façon, — et il le peut — s'édifie à ce spectacle. »<sup>43</sup> C'est tout le risque de l'esthétisme, ou de la pensée « objective », qui sépare finalement l'homme de ce à quoi il a accès (l'objet d'étude, l'objet de la contemplation, et même... lui-même...). Ainsi, même si l'on admettait qu'il y ait une dimension métaphysique dans la nature, ne serait-on pas conduit à ne jamais vraiment le reconnaître, c'est-à-dire à ne jamais l'intérioriser subjectivement, en vivre, ce sans quoi il ne saurait être possible, pour Kierkegaard, de prétendre connaître, être dans la vérité ?

L'enseignement kierkegaardien serait-il impossible à mettre en pratique ? N'aurait-on le choix qu'entre une attitude hermétique à l'égard de la beauté et des dimensions métaphysiques de la nature (dans une



logique de type sartrien, par exemple) ou une « reconnaissance » des dimensions esthétiques et métaphysiques inauthentique, et insatisfaisante du point de vue qui nous occupe, parce qu'elle nous laisserait dans une posture non subjective (non impliquée, sans *inter-esse*)? Peut-être s'agit-il en réalité d'adopter une *certaine* attitude, de comprendre qu'il ne s'agit pas seulement de parler de ces dimensions — ce qui peut certes occuper l'esprit et le discours, parfois pendant toute une vie — mais d'en vivre. Peut-être aussi, pour échapper à la nausée sartrienne, un acte de liberté, un choix existentiel et donc sur nous-mêmes, est-il nécessaire. Ainsi, la reconnaissance des dimensions métaphysiques de la nature pourrait bien n'être possible que si nous le voulons bien — ce qui n'enlève pas la réalité, extérieure à notre esprit, de ces dimensions dans la nature — et n'être authentique qu'à condition d'être prise dans un véritable engagement éthique. Et ce pourrait bien être cette exigence qui rend Kierkegaard capable d'apporter, aux critiques du Cercle de Vienne comme à tous les positivismes scientifiques, une réponse véritablement convaincante.

##### 5 CONDITIONS KIERKEGAARDIENNES D'UNE RECONNAISSANCE EFFICACE ET AUTHENTIQUE DES DIMENSIONS MÉTAPHYSIQUES DE LA NATURE

Le philosophe espagnol Carlos Cardona, qui se laissa fortement inspirer par Kierkegaard, a développé l'idée d'une option intellectuelle comme facteur déterminant dans les choix philosophiques, et concrètement dans l'immanentisme de l'idéalisme, du marxisme, et d'autres courants philosophiques. Il va jusqu'à dire que : « l'amour est cognitif, non seulement en raison du commandement extrinsèque sur l'intellect, mais aussi parce qu'il construit l'identité intentionnelle en laquelle consiste la connaissance : il réalise l'« information » spirituelle par laquelle je suis intentionnellement ce que je connais. C'est pourquoi je soutiens que l'introduction à la philosophie n'est pas le problème gnoséologique, mais un thème éthique, d'amour droit, d'amour bon ». <sup>44</sup> Les accents sont presque kierkegaardien, quoique plus sobres en leur style. Les accents, mais aussi l'idée centrale, dirions-nous. Il s'agit en effet de souligner qu'on ne « connaît » ou qu'on ne sait vraiment, que ce qu'on reconnaît parce qu'on *veut* bien reconnaître, et, en dernière analyse, parce qu'on aime. La subjectivité dont parlait Kierkegaard ne revient-elle pas, finalement, à se laisser intéresser, impliquer par ce qui est connu, à se laisser « interpeller », en termes plus actuels? Si l'amour est un thème si

important pour Kierkegaard, et l'unique sujet d'un de ses ouvrages qu'on peut probablement considérer comme central, à savoir *Les œuvres de l'amour*<sup>45</sup>, c'est peut-être avant tout parce qu'en lui que tout se joue : ce qui nous est donné, offert, ne peut finalement être reçu qu'en étant aimé de nous, mais c'est surtout dans l'amour, et peut-être seulement dans l'amour, que la liberté se réalise effectivement : l'amour, nous dit cette œuvre signée, est caché, et, en un sens, touche à l'absolu. L'amour véritable, durable, éternel, est divin. Il se réalise en œuvres dans l'amour du prochain. Or, cet amour relève absolument de la liberté, qui choisit d'aimer, d'accepter ce devoir absolu, et le réalise dans le milieu de l'inconditionnel (en croyant tout, espérant tout, pardonnant tout...) Ici se trouve peut-être la clef pour accéder à un véritable regard métaphysique sur la nature. Il s'agirait en effet de faire un choix, un choix primordial, d'opter (et nous retrouvons ici le registre lexical de Carlos Cardona) pour une attitude d'accueil total et radical face à ce qui est contemplé. Mais cette attitude ne pourrait en aucun cas être la pure conséquence logique d'une observation, d'une compréhension conceptuelle, d'une prédication, même. Pour être authentique, elle ne pourrait consister qu'en une sorte de saut, de passage réalisé par ce pouvoir très particulier de l'homme qui est son être même, et qui est la liberté. Et cet acte de liberté serait également, et simultanément, la condition pour que soit possible l'admiration d'ordre esthétique qui complète si utilement — et peut-être nécessairement — le regard intellectuel, si l'on peut dire. C'est ainsi que Kierkegaard peut affirmer, dans un passage du *Journal* de 1846, que la question n'est pas tant de savoir quel est le point de départ de la science, mais si je dois devenir homme de science, ou bien encore, que ce qui pousse à commencer, c'est l'étonnement, mais que ce par quoi l'on commence, c'est la décision.<sup>46</sup> Il y a ici clairement une référence au choix : on peut bien être étonné, se poser des questions, et même être attiré par la recherche, mais tant qu'on n'a pas fait le choix de chercher, on reste au point de départ. On pourrait ajouter que, quand bien même on aurait commencé, aucun résultat ne sera jamais nôtre si l'on ne veut pas qu'il soit « un résultat pour nous », en quelque sorte.

Voyons à présent si Kierkegaard nous recommande bien cette attitude, en ce qui concerne la nature. Revenons pour commencer à la contemplation du ciel étoilé. À la question « Que veux-tu que nous fassions ? Veux-tu que nous apprenions par cœur ton discours ? » que pose le public à l'orateur, l'orateur « ne devrait-il pas répondre alors : Non, non, non, je veux que chacun de vous regarde vers le ciel étoilé de la nuit, et que chacun, à sa façon, — et il le peut — s'édifie à ce spectacle »<sup>47</sup> ? La contemplation est ainsi aveugle,

inefficace, inauthentique, si l'on n'est pas décidé à se laisser transformer. On voit certes le ciel étoilé, mais on ne le connaît pas, on n'est pas dans la vérité à son sujet, on n'accède pas à la profondeur de ce qui est signifié et, finalement, on ne le voit même pas en tant que signe. C'est que, lorsqu'on va au-delà du physique, selon le sens originel du mot « métaphysique », on ne voit pas, au sens strict, au niveau sensoriel. Mais ce qui est invisible, comment fait-on pour le voir, avec l'œil de l'esprit ? On peut penser que le passage à l'acte (dans un sens aristotélicien) n'est rendu possible que par une acceptation du passage à l'acte. Mais cette acceptation elle-même est inséparable de l'éthique. Car on ne peut pas voir ce qu'est l'homme, à savoir un moi qui est liberté, ni ce qu'« est » Dieu, à savoir l'Artiste au-dessus, infiniment et absolument au-dessus de tout ce qui est, sans se sentir absolument submergé, dépassé (les mots sont ici véritablement insuffisants) et dans le devoir absolu de nous abandonner totalement à Lui, de tout lui devoir sans être en mesure de rien exiger. C'est dire que la contemplation authentique des dimensions métaphysiques de la nature a de quoi effrayer l'âme lâche, et faire trembler l'âme courageuse. On comprend alors l'importance du silence dans l'accès au vrai : « Ô merveille d'amour de la Providence ! De même qu'elle a muni toutes les bêtes de quelque moyen de défense, ainsi rend-elle silencieuse toute nature plus profonde. En se taisant, l'homme sauve sa vie, en se taisant, sauvé, il possède la béatitude. »<sup>48</sup> Ceci correspond encore à cette magnifique attitude qu'est la « primitivité » kierkegaardienne, authenticité innocente et pleine, sincérité remplie de simplicité et de courage<sup>49</sup>, comme je le relevais dans mon étude sur l'esthétique kierkegaardienne, soulignant que « Le manque de primitivité, c'est le manque de singularité, l'échec à être soi »<sup>50</sup>, comme on le voit par exemple dans *La maladie à la mort*<sup>51</sup> : « Le désespoir où l'on est ainsi borné consiste à manquer de primitivité ou à s'en être dépouillé, à s'être spirituellement châtré. », ou dans le *Post-scriptum* : « Parce que tous la connaissent, la vérité chrétienne est peu à peu devenue si banale qu'il semble difficile d'en avoir une impression primitive »<sup>52</sup>. On comprendrait alors que, devant le spectacle de la nature, et en particulier du ciel étoilé, des personnes même cultivées, même physiciennes, puissent dire que cela leur semble absurde, ou encore que c'est trop grand et qu'elles préféreraient ne pas s'y intéresser. Elles manqueraient moins de primitivité que celles qui s'extasieraient tout en vivant exactement comme si elles n'avaient jamais été témoins de ce spectacle, mais elles refuseraient en quelque sorte de se laisser toucher existentiellement par ce qu'elles voient, se rendant ainsi incapables de reconnaître ce que ce spectacle a de significatif, sa dimension de signe. Et l'on comprend fort bien combien il serait stupide et contre-productif de leur dire : « tu *dois* admirer la beauté de l'œuvre qui s'offre

à ta contemplation, et reconnâître l'Artiste divin ! »

Si l'on possède au contraire cette primitivité, alors la reconnaissance des dimensions métaphysiques de la nature est possible, et elle comporte presque inévitablement une dimension esthétique. En effet il est nécessaire avant tout de se situer dans une attitude de réceptivité, de non-domination de ce qui est considéré. Il faut le recevoir comme autre, comme porteur d'une altérité, et non l'absorber dans notre pensée. Il faut en reconnaître la magnificence, et même, dans le cas de l'homme, la présence, en puissance, de la sublimité. Il faut y déceler la présence d'un Artiste dont les secrets nous sont absolument indéchiffrables, un Artiste bien au-delà de tout ce que le terme de génie peut évoquer dans le registre de la créativité humaine. Si manque cette forme d'émotion, alors il est peu probable que nous parvenions à reconnaître un ordre interne inscrit dans la nature et provenant d'une cause intelligente. L'émotion esthétique apparaît alors comme un chemin particulièrement adéquat, et peut-être même nécessaire, pour que s'opère la jonction entre le spectacle et l'esprit. Elle apparaît en fait comme l'élément qui permet la naissance de l'amour. L'homme ne peut choisir véritablement sans aimer, sans donner à ce qu'il contemple la dignité d'être considéré par lui comme bon<sup>53</sup>. Or, aimer véritablement suppose toujours un certain éblouissement (l'homme qui n'aime que lui-même se prend finalement pour unique et irremplaçable lumière, et ce n'est pas pour rien qu'il est dénommé en référence à Narcisse, Narcisse dont l'amour s'exprime dans la contemplation et l'admiration de lui-même). Mais cet éblouissement, de teneur esthétique, court lui-même le risque de l'inauthenticité, le risque d'être déformé en simple instrument de jouissance, ce qui sature en quelque sorte le pouvoir de l'objet éblouissant. Pour que l'admiration ne retourne pas l'homme contre lui-même, contre la nature et contre Dieu, il convient qu'elle soit immédiatement et inséparablement accompagnée du devoir, de la responsabilité, acceptée et assumée, d'être sinon à la hauteur, du moins au service, de la beauté contemplée : « Aussi, le signe dernier, le plus rempli de félicité, le signe absolument convaincant de l'amour est-il l'amour lui-même qui est connu et reconnu par l'amour en un autre. Le semblable n'est connu que du semblable ; seul celui qui demeure dans l'amour peut connaître l'amour, comme son amour se donne à connaître. »<sup>54</sup> Si nous appliquons ce texte à la contemplation de la nature, nous pourrions dire que seul l'amour qui se trouve en nous nous permet de reconnaître l'amour inscrit dans la nature, l'amour qui fait exister la nature, « l'Amour qui meut le Soleil et les autres étoiles »<sup>55</sup>.

La boucle est alors bouclée, ou plutôt, le chemin est ouvert. Dans un congrès consacré à l'étude des dimensions métaphysiques de la nature, le

regard anthropologique et éthique ne pouvait en effet, à mon sens, être absent. Kierkegaard nous offre, à cet égard, une approche particulièrement pertinente. Il nous montre en effet que ces dimensions, qui semblent fort voilées aujourd'hui, se révèlent à celui qui veut bien regarder. Le regard dont il est question doit être honnête, mais aussi sensible. Il ne doit pas négliger de se laisser toucher par la beauté, de vibrer au contact de cette beauté. Cette vibration le conduira doucement au courage nécessaire pour reconnaître l'exigence du message porté par cette beauté, le devoir de correspondre à ce qui, pour nous avoir été donné en étant si beau, ne peut qu'être considéré comme un don, un don auquel l'honnêteté ne peut que nous porter à répondre, à correspondre. Ainsi, le regard esthétique est, plus qu'un chemin vers la reconnaissance des dimensions métaphysiques de la nature, une dimension de cette reconnaissance. Plus qu'un « avant », une étape, il en est un composant essentiel. C'est ainsi que, dans la philosophie médiévale, le beau peut être considéré, quoique non sans difficultés ni ambiguïtés, comme un « transcendantal », comme ce qui appartient à tout ce qui est en tant que cela est et dans la mesure (et le degré, en quelque sorte) où cela est, et constitue même, dans la superbe interprétation et relecture qu'en propose Tomas Melendo Granados, le sommet des transcendants, leur épanouissement, leur unification<sup>56</sup> ; car — si du moins j'ai bien compris le philosophe espagnol et comme j'ai tenté de l'expliquer dans ma thèse — « il porte en lui l'unité du connaître et de l'aimer, et parce qu'il inclut, dans sa caractérisation même, le rapport au sujet, actualisant ainsi l'unité comprise dans sa caractérisation. En lui, l'expansion perfective qui se donne dans les transcendants atteindrait son plus haut point. »<sup>57</sup>

Une telle reconnaissance, intellectuelle mais existentielle, vraiment intelligente parce qu'existentielle, nous conduirait naturellement à respecter l'ordre si mystérieux et extraordinaire du chef-d'œuvre divin qu'est la nature, à vivre ainsi une écologie profonde, pleinement humaine, bien loin des diktats dogmatiques et moralisateurs dont on nous abreuve à coups de médias. Nous éviterions aussi l'écueil qui consiste à oublier l'homme au profit de la nature qui l'entoure. Car nous saurions que la nature est un signe adressé à l'homme, une langue qui nous délivre un message, et que, sans lui être étrangers, nous la dépassons par la conscience que nous avons d'elle et l'intimité toute particulière que nous entretenons avec son Auteur. Nous comprendrions enfin que l'écologie la plus importante, celle d'où découleront toutes les autres, c'est celle qui nous conduit à prendre soin de ce que nous sommes. Si c'est dans le Christianisme que s'accomplit pleinement notre vocation, selon Kierkegaard, c'est toutefois dans un dépassement, et non dans une destruction, de cette familiarité qui nous attache à la nature,

comme le montre ce texte des *Discours chrétiens*, avec lequel nous concluons :

« Telle est la vie du chrétien ; elle est une louange à la gloire du maître parce qu'elle obéit à Dieu plus volontiers encore, et dans une harmonie plus remplie de félicité que celle des sphères. Cette vie est un hymne car un homme ne peut louer Dieu que par l'obéissance et sa meilleure louange est l'obéissance parfaite. »<sup>58</sup>

#### NOTES

1. Cf. S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes [en ligne]*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi 2013 (édition numérique), p. 134.
2. Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, SV<sup>2</sup> VII 302 (OC XI 14). NB : nous citerons désormais les œuvres publiées de Kierkegaard, en indiquant d'abord le texte original dans la 2<sup>e</sup> édition des œuvres complètes en danois (1920-1936), en indiquant SV<sup>2</sup>, puis le numéro de volume et la ou les pages concernées, puis la référence dans la texte français de l'Orante (1966-1986), en indiquant OC (œuvres complètes) puis le numéro de l'ouvrage dans la série des œuvres complètes (par exemple, OC X), puis la ou les pages concernées.
3. *Post-scriptum*, SV<sup>2</sup> VII 290 (OC XI 3). (Nous citons désormais cet ouvrage de façon abrégée, soit *Post-scriptum*).
4. Cf. par exemple *Discours édifiants à divers points de vue*, SV<sup>2</sup> VIII 321 (OC XIII 179) « Considère le lis, vois comme il se tient gracieux à tes pieds ; ne le méprise pas, car il attend pourtant que tu te réjouisses de sa beauté ! », ou encore *ibid.*, SV<sup>2</sup> VIII 298 (OC XIII 160) : « Car, en dépit de tous les soucis attachés à sa nature, il est homme exactement comme le lis est lis ; et exactement comme le lis, sans travailler ni filer, est plus magnifique que toute la gloire de Salomon, l'homme aussi, sans travailler ni filer, sans aucun mérite propre, est, du simple fait d'être homme, plus magnifique que cette gloire. »
5. « La poésie et l'art, a-t-on dit, sont une anticipation de l'éternel. Si l'on veut les qualifier ainsi, il faut du moins relever que la poésie et l'art ne se rapportent pas essentiellement à l'existant, puisque la contemplation qui les caractérise, "la joie que procure le beau" est désintéressée, et qu'en les envisageant de façon contemplative on est en dehors de soi en tant qu'existant. » *Post-scriptum*, SV<sup>2</sup> VII 300 (OC XI 12).
6. « Un imitateur est ou s'efforce d'être ce qu'il admire ; un admirateur au contraire reste personnellement au dehors. Consciemment ou non, il ne découvre pas que cet objet implique à son adresse l'exigence d'être ou de s'efforcer d'être ce qu'il admire. » *L'école du christianisme*, SV<sup>2</sup> XII 265 (OC XVII 213).
7. *Pap.*, I A 8 (1 : 15). Nous citerons les passages des *Papirer* (ensemble des écrits non publiés), en indiquant d'abord la référence dans l'édition en anglais (*Journals and papers*, éditée et traduite par Hong, H.V. et Hong, E.H., Indiana University

- Press, Bloomington, London 1967-1975), en recourant à l'abréviation *Pap.*, puis en indiquant, entre parenthèses, la référence dans l'édition française, dont nous tirons les textes traduits (*Journal*, Trad. Ferlov, K. et Gateau, J.-J., Gallimard Paris 1980-1986), et en donnant le numéro de volume, suivi de la ou des pages concernées.
8. *Pap.*, I A 72 (1 : 45-46).
  9. Cf. Pascal, *Pensées*, Brunschvicg, 206.
  10. Cf. par exemple C. Cardona, *Metafisica del bien y del mal*, EUNSA Pamplona 1987.
  11. C. Fabro, *Antologia kierkegaardiana*, Società editrice internazionale, Torino 1961 XVII. (Nous traduisons).
  12. *Ibid.*
  13. *Post-Scriptum*, SV<sup>2</sup> VII 302 (OC XI 14).
  14. Cf. par exemple K. Wojtyła, *Personne et acte*, Parole et silence Paris 2011.
  15. *Discours édifiants à divers points de vue*, SV<sup>2</sup> VIII 319 (OC XIII 178).
  16. *Pap.* XI 2 A 19 (5 : 192).
  17. Cf. par exemple Kant, *Critique de la faculté de juger*, 1ère partie, 1ère section, Livre II, § 28.
  18. *Discours chrétiens*, SV<sup>2</sup> X 54 (OC XV 37).
  19. *Discours chrétiens*, SV<sup>2</sup> X 349 (OC XV 273).
  20. *Discours édifiants à divers points de vue*, SV<sup>2</sup> VIII 296-297 (OC XIII 159-160).
  21. *Jugez vous-mêmes*, SV<sup>2</sup> XII 519 (OC XVIII 223).
  22. Cf. note 8.
  23. Cf. *La maladie à la mort*, SV<sup>2</sup> XI 143 (OC XVI 171-172). « L'homme est esprit. Mais qu'est-ce que l'esprit ? C'est le moi. Mais qu'est-ce que le moi ? Le moi est un rapport qui se rapporte à lui-même, ou cette propriété qu'a le rapport de se rapporter à lui-même ; le moi n'est pas le rapport, mais le fait que le rapport se rapporte à lui-même. L'homme est une synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité, bref, une synthèse. Une synthèse est un rapport entre deux choses. Ainsi envisagé, l'homme n'est pas encore un moi. Dans le rapport entre deux choses, le rapport est le tiers comme unité négative, et les deux choses se rapportent au rapport, et dans le rapport au rapport. Ainsi, sous la détermination d'âme, le rapport entre l'âme et le corps est un rapport. En revanche, si le rapport se rapporte à lui-même, ce rapport est le tiers positif, qui est le moi. Un tel rapport qui se rapporte à lui-même, un moi, doit ou bien s'être posé lui-même, ou bien avoir été posé par autre chose. Si le rapport qui se rapporte à lui-même a été posé par autre chose, le rapport est assurément le tiers, mais ce rapport, ce tiers, n'en est pas moins encore un rapport qui se rapporte à ce qui a posé tout le rapport. Le moi de l'homme est un rapport ainsi posé par dérivation qui se rapporte à lui-même et, se rapportant à lui-même, se rapporte à autre chose. »
  24. Malgré les apparences, nous nous trouvons fort éloignés ici du cogito cartésien, lequel fait l'impasse sur le corps et, surtout, se découvre lui-même dans un solipsisme impressionnant, comme venant de nulle part, comme pure pensée

- agissante. Ceci sera bien sûr tempéré dans la suite de la démarche cartésienne, mais contient en germe toutes les fragilités du penseur français.
25. *Discours Chrétiens*, SV<sup>2</sup> X 56 (OC XV 38).
  26. Cf. *La maladie à la mort*.
  27. Cf. *La maladie à la mort*.
  28. Cf note 7 : *Pap.*, I A 8 (1 : 15).
  29. *Ibid.*
  30. Cf. *Discours chrétiens*, SV<sup>2</sup> X 51 (OC XV 34) : « Chacun » trouve une joie indicible à chanter en chœur avec les autres ; mais il ne chante pas pour les réjouir, il se réjouit lui-même de son chant et du chant des autres (...) »
  31. Cf. note 19 : *Discours édifiants à divers points de vue*, SV<sup>2</sup> VIII 296-297 (OC XIII 159-160).
  32. Cf. note 16 : *Pap.* XI 2 A 19 (5 : 192).
  33. *Pap.*, I A 72 (1 : 45-46).
  34. *Discours édifiants à divers points de vue*, SV<sup>2</sup> VIII 321 (OC XIII 179).
  35. *Dix-huit discours édifiants*, SV<sup>2</sup> III 84 (OC VI 168).
  36. *Discours édifiants à divers points de vue*, SV<sup>2</sup> VIII 298 (OC XIII 160).
  37. *Pap.*, X 3 A 778.
  38. *La maladie à la mort*, SV<sup>2</sup> XI 143 (OC XVI 171-172).
  39. C'est ainsi que s'exprime le personnage B, dans l'*Alternative* : « Si j'ai parfois une heure de récréation, je reste à ma fenêtre à regarder les gens et je vois chacun selon sa beauté, si insignifiant, si humble soit-il ; car je le vois comme homme particulier qui est en même temps l'homme général ; je le vois comme celui qui a cette tâche concrète de la vie ; il n'est pas donné à cause d'un autre homme, même s'il est le plus misérable domestique ; il a sa téléologie en lui-même, il réalise cette tâche — il triomphe, je le vois ; car l'homme courageux ne voit pas des fantômes, mais bien des héros vainqueurs ; le lâche ne voit pas des héros, mais seulement des spectres. » *L'alternative*, SV<sup>2</sup> 298 (OC IV 247).
  40. « Et toi, homme du peuple ! Le christianisme du Nouveau Testament est d'un sublime infini , mais, note-le bien, il n'est pas un sublime qui regarde aux différences de talent des individus. Non, il est pour tous ; à chacun sans exception est accessible ce sublime infini — si l'on veut sans réserve se haïr soi-même, sans réserve accepter tout destin et souffrir ; et chacun le peut, s'il le veut. [...] Homme du peuple ! Je ne te cache pas qu'à mes yeux la condition chrétienne est d'une si infinie sublimité que, suivant la confirmation qu'en donne la vie de Christ quand on regarde à ses contemporains et suivant les indications de sa prédication quand on la prend à la lettre, seuls quelques individus y parviennent : cependant, elle est accessible à tous. » *L'instant*, SV<sup>2</sup> XIV 372 (OC XIX 306).
  41. Cf. M-B. Göpfert, *Esthétique et absolu chez Kierkegaard*, ANRT 2008, vol 1 p. 74-104.
  42. Sartre, *La nausée*, Gallimard (Pléiade), 1981, p. 16.
  43. *Pap.* XI 2 A 19 (5 : 192).
  44. Cardona, Carlos, *Metafisica del bien y del mal*, EUNSA 1987, p.117 (nous traduisons).



45. Kierkegaard, *Les œuvres de l'amour*, OC XIV.
46. Cité par C. Fabro, op. cit., p. 107.
47. *Pap.*, XI 2 A 19 (5 : 192).
48. *Pap.*, X 1 A 682 (3 : 196).
49. *Pap.*, XI 1 A 62. Voir aussi : « [...] la primitivité, c'est jouer sa vie : d'abord, d'abord, d'abord le royaume de Dieu. Plus un homme prend ça à la lettre en agissant, plus il y a de primitivité. » (*Pap.*, XI 1 A 386).
50. M-B. Gøepfert, op. cit., vol. 2 p. 203 et plus généralement, toute l'étude sur ce sujet, vol. 1, p. 193-194 et vol 2, p.203-207.
51. Cf. SV<sup>2</sup> XI 165 (OC XVI 190).
52. *Post-scriptum*, SV<sup>2</sup> VII 261-262 (OC X 256).
53. On rejoint ici la définition que donne Pieper de l'amour dans *De l'amour*, Ad Solem Paris 2010, ch. 2.
54. *Les œuvres de l'amour*, SV<sup>2</sup> IX 26 (OC XIV 15).
55. Dante, *La divine comédie*, Le paradis, chant XXXIII.
56. Cf. T. Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza*, Cuadernos de Anuario filosófico, 96, Pamplona 2000, ch. 2. et M-B. Gøepfert op. cit., vol 1 p. 101-102.
57. Cf. M-B. Gøepfert, op. cit., vol 1 p. 101-102.
58. *Discours chrétiens*, SV<sup>2</sup> X 103 (OC XV 79).

---

© 2017 Marie-Bernard Gøepfert & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)