



HAL
open science

”De l’impossible, sinon j’étouffe!” – L’infinité des possibles et la constitution du soi : une théorie de l’identité à partir de Kierkegaard

Anthony Feneuil

► **To cite this version:**

Anthony Feneuil. ”De l’impossible, sinon j’étouffe!” – L’infinité des possibles et la constitution du soi : une théorie de l’identité à partir de Kierkegaard. Anthony Feneuil; Anna Longo; Bruno Trentini. Le Paradoxe de la finitude : conditions, représentations, dépassements, Éditions Mimesis, 2019, 9788869761997. hal-02367196

HAL Id: hal-02367196

<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-02367196v1>

Submitted on 18 Nov 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE PARADOXE DE LA FINITUDE

Représentations, conditions, dépassements

Sous la direction de
Anthony Feneuil, Anna Longo et Bruno Trentini

 ÉDITIONS MIMÉSIS

Ouvrage publié avec le soutien de l'institut ACTE (EA 7539) de l'université Paris 1
et du centre Écritures (EA 3943) de l'université de Lorraine.



institut
acte



UNIVERSITÉ
DE LORRAINE



ÉCRITURES
EA 3943

© 2019 – ÉDITIONS MIMÉSIS
www.editionsmimesis.fr
e-mail : info@editionsmimesis.fr
Collection : *Art, esthétique, philosophie*, n. 7
ISBN : 9788869761997

© MIM EDIZIONI SRL
P.I. C.F. 02419370305

Cedif Diffusion
Pollen Distribution

SOMMAIRE

Anthony Feneuil, Anna Longo et Bruno Trentini

PRÉSENTATION

LE PARADOXE DE LA FINITUDE : REPRÉSENTATIONS, CONDITIONS, DÉPASSEMENTS 7

Pierre Cassou-Noguès

TRAVERSER L'INFINI, À PETITES FOULÉES 11

Anna Longo

JUGEMENTS INFINIS ET LOGIQUE TRANSCENDANTALE 23

David Bremner

LA NON-IDENTITÉ DE L'IDENTITÉ : HEGEL, BADIOU ET L'INFINI QUANTITATIF 47

Diego Scalco

KARL MARX, L'AUTOPRODUCTION DU CAPITAL
ET LE DOUBLE PARADOXE DU SUBLIME 71

Antony Feneuil

« DE L'IMPOSSIBLE, SINON J'ÉTOUFFE ! » 83

Laurent Husson

FINITUDE ET ABSOLU 95

Claude Vishnu Spaak

PHÉNOMÉNOLOGIE ET DÉPASSEMENT DE LA FINITUDE 109

Bruno Trentini

FINITUDE ÉCOLOGIQUE ET RUGOSITÉ ESTHÉTIQUE 129

Susanna Lindberg

LA LOGIQUE DE LA MATIÈRE 145

AUTEURS

157

Anthony FENEUIL

« DE L'IMPOSSIBLE, SINON J'ÉTOUFFE ! »
L'infinité des possibles et la constitution du soi : une théorie de
l'identité à partir de Kierkegaard

Deux fausses citations et un paradoxe

Le titre de cet article est le détournement d'une citation assez connue et communément attribuée à Kierkegaard¹ : « du possible, sinon j'étouffe ! » Avec ce détournement, j'espérais proposer une lecture de Kierkegaard² qui permette de donner un exemple de ce paradoxe de la finitude dont notre livre essaie de dessiner certaines figures. L'exemple en question, c'est celui de l'identité personnelle, que dans *La Maladie à la mort* Kierkegaard envisage justement sous l'aspect de son double rapport à l'infini et au fini. Dans ce livre, également connu en France sous le titre *Traité du désespoir*, Kierkegaard caractérise en effet le désespoir comme une incapacité à être soi, à devenir un soi, qui repose sur une mauvaise articulation entre l'infini et le fini. Soit que l'on ne parvienne pas à être fini parce que l'on manque d'infini, soit que l'on échoue à être infini parce que l'on manque de fini. Dans les deux cas, le *soi* est manqué, ce qui signifie que celui-ci, au contraire, repose sur un dispositif circulaire dans lequel l'infini engendre le fini et le fini, l'infini. On ne peut pas être plus au cœur du paradoxe de la finitude.

Toutefois, cette simple manière de présenter l'exemple sur lequel je voudrais asseoir ma réflexion introduit déjà un décalage par rapport au statut du raisonnement kierkegaardien. Je rappelle le titre complet, avec son

-
- 1 Les citations de Kierkegaard renvoient à aux *Œuvres complètes* traduites et éditées par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1971. Par commodité, je citerai désormais le titre de l'ouvrage de Kierkegaard, et entre parenthèses le volume et la page de la référence dans cette édition.
 - 2 La pensée de Kierkegaard, comme on va le voir, est directement en prise avec les problèmes touchés dans cet ouvrage. L'article de Laurent Husson, notamment, permet de mesurer l'importance du vocabulaire kierkegaardien pour Sartre et Heidegger. Il est vrai que ce vocabulaire est lui-même de source hégélienne, mais il est reçu par les phénoménologues notamment à travers les torsions que Kierkegaard fait subir aux mots de Hegel.

sous-titre, de l'ouvrage signé par Kierkegaard du nom d'Anti-Climacus : *La Maladie à la mort. Un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil*. On peut dire sans trop de risques que l'objectif de Kierkegaard n'est pas de réfléchir au problème de l'identité personnelle. Or c'est bien dans ce cadre que je vais tenter de transposer ses raisonnements, partant du principe que leur visée édifiante (c'est-à-dire probablement ce que l'on pourrait aussi nommer la dimension *théologique* du texte de Kierkegaard) n'empêche aucunement leur reprise dans un dispositif strictement philosophique. Car le texte de Kierkegaard possède bien des ressources théoriques pour poser la question de l'identité personnelle dans son rapport au fini et à l'infini, d'une manière originale puisqu'il reconduit cette question à celle du rapport de la personne au possible et à l'impossible. Très exactement, il permet de comprendre que *le problème philosophique de la constitution d'un soi est à la fois celui d'une existence impossible (dans l'infini des mondes impossibles) et celui de trouver des limites au possible dans ce que Kierkegaard appellera la nécessité*. Cette double difficulté est l'une des figures du paradoxe de la finitude : la finitude du soi n'est pas le point de départ, le donné de la vie personnelle, mais un point d'arrivée ou d'horizon, auquel on ne parvient qu'en passant par l'infini, où cependant la personne risque de se perdre. *Tel est donc le sens de mon titre : indiquer le rôle de l'impossible dans la constitution du soi*.

Quelle ne fut pas ma surprise de découvrir, durant mon travail préparatoire, que ma citation détournée de Kierkegaard n'était en fait pas *moins fautive* que la citation à laquelle elle renvoie : « Du possible, sinon j'étouffe ! » En effet, cette citation « originale » n'est pas plus que celle de mon titre écrite par Kierkegaard. Je ne suis pas certain d'en avoir identifié tout à fait l'origine. Il est possible qu'elle soit de Gilles Deleuze, qui l'attribue déjà à Kierkegaard dans *Logique du sens*³. Dans *Cinéma 1*, il renvoie directement au *Traité du désespoir* en insérant la citation dans une anecdote elle aussi absente du livre de Kierkegaard, « l'histoire du bourgeois qui prend son petit déjeuner et lit son journal en famille, et tout d'un coup se précipite à la fenêtre en criant : “du possible, sinon j'étouffe”⁴ ». À la même époque Deleuze répète cette anecdote dans un cours, lui ajoutant encore quelques détails⁵, puis encore un an plus tard dans un texte intitulé

3 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 369-370.

4 Gilles Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983, p. 163, n. 16.

5 Voir le *Cours du 31 mai 1983* (http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=252). Deleuze brode-t-il sur un ancien souvenir de lecture ? Il est aussi possible que je n'ai pas identifié la source de cette déformation, qui pourrait être une traduction éloignée du texte ou un commentaire auquel Deleuze se serait référé.

« Mai 68 n'a pas eu lieu⁶ ». S'il s'agit de défendre le titre de cet article⁷, on pourra donc aussi l'interpréter comme une modeste contribution aux commémorations de cet événement qui n'a pas eu lieu, à partir du détournement d'une phrase qui n'a pas été écrite.

Possible et impossible

Malgré cette absence, il y a tout de même bien un texte de *La Maladie à la mort* à l'origine de la fausse citation de Deleuze :

Si quelqu'un s'évanouit, on réclame de l'eau, de l'eau de Cologne, de la liqueur d'Hoffmann ; mais quand un homme s'abandonne au désespoir, il convient de dire : donnez-lui une possibilité ; trouvez-en une, c'est la seule voie du salut. Est-elle donnée : le désespéré retrouve la respiration, reprend vie ; car sans possibilité, l'homme ne peut pas, pour ainsi dire, respirer⁸.

La citation donnée par Deleuze, si elle colore l'anecdote d'une critique de la famille absente du texte de Kierkegaard et le fait passer du style indirect au style direct, semble bien rester dans sa ligne. Elle est d'ailleurs assez heureuse, et finalement moins fausse tout de même que la fausse citation qui me sert de titre, puisqu'il y est bien question d'un manque de possible *et non* d'impossible.

La réalité est encore un peu plus complexe cependant, car le possible dont parle Kierkegaard dans ce passage est d'une nature tout à fait particulière. Pour le comprendre, il faut revenir sur la conception du désespoir exposée dans le texte où apparaît cette mention. Il est bien connu que ce que Kierkegaard nomme désespoir n'est pas le sentiment que l'on désigne le plus souvent par ce mot. Et en effet, ce que l'on appelle en général le désespoir n'est qu'un désespoir *relatif*, opposé à un espoir tout aussi relatif. C'est le désespoir que l'on éprouve lorsque, dans une situation difficile, on se souvient d'une période de sa vie « riche de possibilités⁹ ». Le désespoir

6 Gilles Deleuze « Mai 68 n'a pas eu lieu », dans *Deux régimes de fous. Texte et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 215-217. Sur ce texte, voir Alexis Zimmer, « “Du possible sinon j'étouffe” », dans B. Ancori, G.-H. Melenotte, J. Strausser et J.-C. Weber (dir.), *Que sommes-nous aujourd'hui ? Les figures du sujet*, Genève, Peter Lang, 2013, p. 149-165.

7 « Défendre une chose, c'est toujours la discréditer », écrit Kierkegaard (*La Maladie à la mort*, 16, p. 242).

8 *La Maladie à la mort* (16, p. 196).

9 *La Maladie à la mort* (16, p. 195).

éprouvé psychologiquement, c'est la pauvreté en possible – et l'espoir la richesse en possibles. Ce n'est pas l'absence totale de possibilité, qui ne saurait être éprouvée à proprement parler. Car même dans les circonstances les plus extrêmes, à l'article de la mort, quelque chose peut toujours se passer. Qu'il se passe ou non quelque chose est affaire seulement de plus ou moins grande probabilité, et non de possibilité en un sens absolu. Or les probabilités et leur calcul sont plutôt le propre de la trivialité bourgeoise¹⁰, qui n'est justement pas désespérée. Ou plutôt, qui n'est véritablement désespérée (comme tout le monde) que *sans le savoir*, et n'accède consciemment qu'à un espoir et un désespoir tous deux relatifs. Le désespoir véritable, lui, n'est pas la raréfaction des possibilités, c'est-à-dire que la probabilité de tel événement redouté augmente ou que celle de tel événement attendu diminue. C'est l'absence de toute possibilité humaine en tant que telle. Si bien que vivre dans la probabilité, même pour déplorer l'absence de probabilités favorables, c'est du coup se rendre inattentif à ce véritable désespoir (celui, par exemple, d'obtenir le salut, véritablement impossible à vue humaine). C'est pourquoi la résignation fataliste est plus proche de lui. Car pour le fataliste, il n'y a rien à attendre, l'échec terminal est certain et les probabilités sont inutiles. Le bourgeois, au contraire, est si occupé à calculer le probable et l'improbable, qu'il ne voit plus que des différences quantitatives entre les possibilités. Si bien qu'il ne voit pas que *toutes* sont fondamentalement insatisfaisantes et le mènent de manière équivalente à sa perte.

Et si donc le désespoir véritable n'est pas la diminution des possibilités au sens habituel du terme, l'espoir véritable n'est pas non plus l'augmentation de ces possibilités. Il faut une possibilité d'un tout autre ordre pour délivrer du désespoir face à l'absence totale de possibilité. Ni le possible probable, ni même le possible hautement improbable ne peuvent suffire. Autrement dit, dans la situation de désespoir, seul un possible auquel on peut croire quand « à vue humaine, rien n'est plus certain que sa perte¹¹ », peut provoquer la libération. C'est la situation d'Abraham dans *Crainte et Tremblement*, alors qu'il doit aller sacrifier son fils : il ne peut *rien* attendre, toutes les possibilités sont barrées, puisqu'elles le sont par Dieu lui-même. Par conséquent, le possible dont parle Kierkegaard à ce moment-là, le miracle en fait, l'objet de la foi, et qui permet au désespéré de respirer, n'est justement pas du possible au sens humain du terme. Il n'est rien que l'on puisse voir ni concevoir, au contraire il est ce à quoi on ne peut que *croire* (ce que Kierkegaard appelle aussi l'absurde).

10 *La Maladie à la mort* (16, p. 198).

11 *La Maladie à la mort* (16, p. 195).

En effet, que Dieu substitue un bélier à Isaac sur le point d'être sacrifié, ce n'était pas seulement improbable, c'était impossible : « tout calcul humain était depuis longtemps abandonné¹² ». Mais Abraham croyait précisément en l'advenue de quelque chose d'impossible et c'est ce qui l'empêchait d'être désespéré. Toutefois, il ne pouvait y croire que sans justification (« en vertu de l'absurde »), justement parce qu'à vue humaine c'était impossible. Le possible dont il est question est un possible *pour Dieu* et non pas pour nous. « Tout est possible à Dieu : tel est le point décisif¹³ ». Et tout est possible à Dieu, écrit Kierkegaard, « à chaque instant¹⁴ ». Cette indication apparemment anodine est en fait très importante pour mieux déterminer encore le possible ou l'impossible dont il est question. Ce qui rend impossible pour nous le possible de Dieu, ce qui le rend absurde, au sens de *Crainte et Tremblement*, ce n'est pas sa structure interne. Aucun des événements racontés dans l'histoire d'Abraham n'est en lui-même absurde. L'impossible tient à la simultanéité de deux contradictoires : d'un côté, Dieu qui demande à Abraham de sacrifier son Fils et de l'autre, Dieu qui ne veut pas qu'Abraham le sacrifie. Ce sont bien deux histoires possibles d'Abraham et aucune d'entre elles n'est logiquement absurde. En revanche elles sont incompatibles. Très exactement, impossibles, comme chez Leibniz Adam ayant péché et n'ayant pas péché. Ce sont deux Abraham possibles mais qui ne devraient pas exister *en même temps*.

Or ce qui rend son souffle au désespéré, c'est bien la foi dans la possibilité de cet impossible au sens de l'impossible. Encore une fois, je ne m'intéresse pas d'abord ici à ce qui dans cette proposition touche à l'édification. Mais cette question de la foi est importante justement dans le cadre d'une réflexion sur l'identité personnelle. Car pour Kierkegaard le manque de foi n'est pas seulement (si l'on peut dire) ce qui compromet le salut d'une personne, mais ce qui l'empêche de se constituer *comme personne*. Sans cette foi, l'individu ne peut pas être un soi.

L'impossible comme condition de l'identité personnelle

Mais pourquoi aurait-on besoin de cet impossible, du tout-possible en même temps, pour être (un) soi ? Nous revoici devant le cercle duquel nous sommes partis : pourquoi l'infini des possibles impossibles serait-il nécessaire pour devenir un soi fini, déterminé, pour avoir une identité personnelle ?

12 *Crainte et Tremblement* (5, p. 129).

13 *La Maladie à la mort* (16, p. 195).

14 *La Maladie à la mort* (16, p. 197).

Pour envisager une réponse à ces questions, je me propose de faire un pas hors du texte de Kierkegaard, car à mon avis elles ne dépendent pas de la seule pensée du philosophe danois, mais découlent peut-être de toute réflexion sur l'identité personnelle. C'est pourquoi cette thèse – la thèse de la fondation de l'identité personnelle sur la coexistence des impossibles – affleure déjà, quoique de biais, dans le texte fondateur pour la réflexion sur la personne qu'est le chapitre 27 du deuxième livre de l'*Essai sur l'entendement humain* de John Locke¹⁵. Dans ce texte, Locke distingue l'identité personnelle de l'identité des choses. Mais surtout, et c'est sa grande originalité, il distingue l'identité personnelle de l'identité des individus vivants, et donc la personne de l'individu humain. Il y a pour lui une différence nette de catégories entre l'identité d'un être humain individuel et l'identité d'une personne. Et la différence tient à ce que l'identité personnelle ne repose sur aucun *être*, aucune substance, mais uniquement sur ce que Locke appelle la conscience, et qu'il distingue très fortement de toute substance, y compris spirituelle. Ainsi, ce qui fait notre identité personnelle, pour Locke, ne peut pas être l'identité d'un corps, mais pas non plus celle d'une âme, sans quoi justement il n'y aurait pas de différence entre l'identité personnelle et l'identité substantielle. L'identité personnelle doit reposer sur autre chose que la subsistance d'un corps ou d'une âme. Évidemment la grande difficulté de ce texte de Locke, c'est que tout en refusant de définir l'identité personnelle via le recours à une substance, et en la référant à la conscience par opposition à la substance, il ne définit pas la conscience...

J'ai défendu ailleurs la thèse¹⁶ qu'il est parfaitement légitime de définir la conscience chez Locke en tant que source de l'identité personnelle exactement de la manière dont Kierkegaard définit la réflexion, « source du moi¹⁷ ». C'est-à-dire de la définir précisément non pas comme une réflexion au sens technique, au sens d'une perception de la perception, une perception du deuxième degré, mais comme *imagination*, et très exactement comme imagination de soi(s) possible, comme ce qui « donne du moi un reflet qui en est la possibilité¹⁸ ». Définir la conscience, garante de l'identité personnelle, comme génération de fictions de soi, est ce qui permet le mieux d'éviter toute définition *substantielle* de l'identité personnelle. C'est pourquoi ce chapitre de l'*Essai* est lui-même riche de tant

15 John Locke, *Essai sur l'entendement humain* – livres I et II, tr. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2002.

16 Dans un livre à paraître et qui développe cet argument : Anthony Feneuil, *L'Individu impossible*, Paris, CNRS Éditions.

17 *La Maladie à la mort*, (16, p. 188)

18 *Id.*

de fictions. Elles ne correspondent pas exactement à ce que l'on appellera ensuite des expériences de pensées, comme chez Derek Parfit¹⁹, dont l'objectif serait de tester, dans les conditions conceptuelles les plus difficiles, une certaine théorie de l'identité personnelle. Non, les histoires que raconte Locke dans ce chapitre sont elles-mêmes ce qui définit la conscience : si je peux m'identifier à Noé regardant le déluge, si *vraiment* je peux m'imaginer avoir vécu ce qu'a vécu Noé, c'est que je ne m'imagine pas vivre ce qu'il a vécu, mais que je le vis, je suis vraiment Noé. De même (il s'agit d'une autre fiction lockéenne), si je peux me représenter comme étant mon petit doigt, si vraiment je le peux, alors je le suis.

En tant que personne, je ne suis donc pas seulement celui que je suis, mais toutes celles et ceux que j'aurais pu être. L'identité personnelle, pour être distincte de l'identité substantielle, doit être une identité *à travers les mondes possibles*. C'est, à mon avis, la solution que Locke a trouvée pour échapper à l'alternative de toute définition substantielle de l'identité personnelle, qui implique soit de devoir faire reposer l'identité personnelle sur une substance impersonnelle (comme une âme, spirituelle ou matérielle, mais comment les âmes pourraient-elles se distinguer entre elles²⁰ ?), soit de devoir nier toute identité, parce que si nous ne sommes que ce que nous sommes *en substance*, et que l'on n'accepte pas l'idée d'âme, nous ne sommes jamais tout à fait les mêmes.

Pour échapper à cette aporie, il faut poser la pluralité comme constitutive de l'identité personnelle. Et la pluralité dont il doit s'agir doit être plus radicale encore que celle qu'introduit la persévérance de la personne dans le temps. Car le problème de l'identité ne commence en fait pas à se poser avec la question de la continuité de la personne dans le temps. Il se pose dès le début, si l'on peut dire, et il serait tout aussi massif si une personne pouvait n'exister qu'un instant et sans changement : la question resterait entière de savoir si son identité serait distincte ou non des propriétés par lesquelles on pourrait la caractériser dans l'instant. Et la même aporie se présenterait : soit un support extérieur à ces propriétés mais vide et donc identique à tous les autres, soit une personne éparpillée dans des propriétés dont aucune ne la caractérise en propre. Il faut donc, pour s'en sortir, admettre que la personne est d'emblée plurielle et définie par cette pluralité,

19 Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

20 Si c'est l'âme d'une personne qui relie entre eux les événements de sa vie et garantit ainsi son identité à travers le temps, comment une âme peut-elle se distinguer d'une autre ? Car tout ce qui la distingue appartient au contraire au divers de la vie individuelle qu'elle a pour fonction d'unifier.

par une manière d'exister *en tant que possibles, et même en tant que compossibles, dans plusieurs mondes possibles en même temps.*

Mais évidemment, exister à travers les mondes possibles, comme l'a fait remarquer David Lewis au cours d'un débat concernant précisément cette question de l'identité *transmondaine* (c'est-à-dire à travers plusieurs mondes possibles, peu importe le statut ontologique de ces mondes ici), c'est être techniquement un *individu impossible*²¹. Qu'est-ce à dire ? « De l'impossible, sinon j'étouffe ! » : sans impossible au sens de l'existence dans plusieurs mondes possibles et donc au sens de l'impossible, il n'y a pas de moi. Le moi n'est pas d'abord une chose finie qui s'étendrait vers l'infini. Il est en sa racine constitué par l'infini, par l'infinité des possibles – infinité inconcevable en tant que telle : chaque possible est concevable mais pas leur compossibilité.

Le poids du possible et la nécessité rédemptrice

Bien sûr, cette manière de définir l'identité personnelle, à partir donc de l'impossible, des impossibles ou tout simplement des vies que l'on ne vit pas mais que l'on *aurait pu* vivre, n'est pas sans tout de suite poser un autre problème. Si tout est possible à Dieu, et que notre propre identité dépend d'un tel « tout est possible », l'identité personnelle n'est-elle pas dissoute en même temps qu'elle est établie ? Si je suis Noé parce que pour Dieu j'aurais pu être Noé, qui suis-je au final, moi qui justement *ne suis pas* Noé ?

Et sur ce point aussi la lecture de Kierkegaard est utile. Parce que Kierkegaard n'envisage pas le désespoir, c'est-à-dire le défaut de soi, uniquement sous l'angle du défaut de possible au sens absolu, donc d'impossible, ou d'infini, mais aussi bien comme défaut de finitude, et trop-plein de possibles. Déjà dans *Le Concept d'angoisse*, il avait défini la possibilité comme « la plus accablante des catégories²² ». C'est une catégorie accablante parce que lorsque j'imagine tous les possibles, la réalité peut me devenir effectivement désespérante. Comme le sait bien, par exemple, l'hypocondriaque, emblématique du rôle que peut jouer la catégorie de possibilité, à vue humaine, l'imagination des possibles peut être absolument

21 David Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Malden, Blackwell Publishing, 1986, p. 211 (*De la pluralité des mondes*, tr. fr. M. Caveribère, Paris, Éditions de l'Éclat, 2007)

22 *Le Concept d'angoisse* (7, p. 252).

paralysante et barrer, par ses projections, toutes les perspectives ouvertes par la réalité²³.

Cela est l'expression psychologique d'un fait ontologique paradoxal. Le fait que le possible est la seule catégorie qui puisse me faire espérer une identité non réductible à celle de ma substance individuelle, et qu'en même temps il porte le risque d'annuler cette identité dans sa détermination. Le possible fait de moi un individu fantastique, c'est-à-dire justement plus un individu mais « une ivresse²⁴ », dit Kierkegaard, une « illusion atmosphérique²⁵ ».

Comment sortir de cette difficulté ? Cette fois, la solution kierkegaardienne diffère radicalement de celle de Locke, bien que toutes deux engagent le rapport de la personne à Dieu. Examinons en premier lieu la solution de Locke, mais cela suppose une remarque préliminaire.

L'idée suivant laquelle la possibilité pour chacun d'avoir pu être tous les autres, ou plus exactement d'avoir pu être *ce que sont* tous les autres, les substances qu'ils sont, fait partie de mon identité à moi, consonne fort bien avec la notion chrétienne de péché originel. En effet, que signifie cette notion ? Que je suis comptable des fautes des autres, de fautes que je n'ai pas commises individuellement. Ces fautes me rendent coupable alors qu'en tant que substance individuelle, je n'ai rien fait. Or dans cette théorie de l'identité fondée sur la conscience comme imagination de soi en l'autre, si je m'identifie par l'imagination à un individu coupable, me voilà coupable (de même dans la mesure où je m'imagine vivre ce qu'a vécu Noé, je suis Noé). Cela semble une bonne manière de donner une assise philosophique à la doctrine du péché originel. Mais justement, le péché originel n'est pas une doctrine que Locke apprécie, pour des raisons qu'il n'est pas utile de développer ici. Si bien qu'on assiste à cette bizarrerie que tout en se donnant de très bons moyens de la penser *via* sa conception de l'identité personnelle, il ne le fait pas. Tout au contraire, il va en appeler à Dieu lui-même comme garant du non transfert de culpabilité d'un individu à l'autre²⁶. Dieu va garantir que je ne puisse jamais m'identifier

23 *Le Concept d'angoisse* (7, p. 257).

24 *La Maladie à la mort* (16, p. 189).

25 *La Maladie à la mort* (16, p. 195).

26 Pour certains commentateurs (spécialement Antony Flew, « Locke and the Problem of Personal Identity », *Philosophy*, vol. 26, n° 96 (Jan. 1951), p. 53-68), cela témoigne de la faiblesse de la théorie de Locke. Lui-même ne serait pas capable d'en assumer les conséquences autrement qu'en en appelant à un *Deus ex machina*, Dieu lui-même, pour éviter le transfert toujours possible de personnalité d'un individu à l'autre. Je pense au contraire que Locke fait intervenir ce

effectivement par l'imagination à Noé, pour que je n'aie pas non plus à partager la culpabilité de ses fautes éventuelles. On peut donc dire que Locke en appelle à Dieu pour lui demander de mettre une limite au possible : « de l'impossible, sinon j'étouffe ! » en un sens très différent et même opposé à celui que nous donnions plus haut. Locke ne demande plus de l'impossible, nécessaire à l'établissement d'une identité personnelle distincte de l'identité substantielle, il demande cette fois à Dieu de mettre une limite à l'existence à travers les mondes possibles pour qu'au bout du compte ma personne coïncide relativement à la substance individuelle que je suis, et ne puisse être tenue responsable des effets causés par une autre substance.

Ce souci est étranger à Kierkegaard. Certes, lui aussi va en appeler à Dieu, mais pas pour mettre une limite au possible. Dieu ne sera pas le garant de l'impossible en ce sens mais, au contraire, celui d'une certaine *nécessité*. Kierkegaard écrit que ceux qui se perdent dans le possible et deviennent à leurs propres yeux des illusions atmosphériques, ou au contraire s'enferment dans une mélancolie mortifère en réfléchissant à tout ce qu'ils n'ont pas fait, pas été etc. – *manquent de nécessité*. Mais à quoi tient ce manque ? Là encore, comme dans le cas du manque de possibilité, il ne s'agit pas d'une nécessité à vue humaine. Justement parce qu'à vue humaine, rien n'est nécessaire : il n'y a que du plus ou moins *réel*, des degrés de réalité, alors que le nécessaire relève de la différence qualitative. Nulle part on ne constate du nécessaire. Certes, le fataliste imaginera bien que le réel est *déterminé*, et qu'ainsi le nécessaire est partout. Mais partout ou nulle part, cela revient au même, c'est-à-dire à la même disparition puisque le nécessaire devient le pur et simple synonyme du réel.

Le nécessaire dont il est question pour Kierkegaard doit donc être autre chose que le nécessaire du fataliste, et la libération qu'il opère n'est pas la résignation à ce qui est. Il est en fait le rapport du réel à la volonté de Dieu. C'est ce rapport qui rend nécessaire ce qui est seulement réel. Autrement dit, nécessaire a d'abord le sens de providentiel²⁷. Et ce qui va me limiter en tant que personne, qui va m'identifier à travers les mondes possibles, qui je suis dans *tous* les mondes possibles (c'est exactement la définition du nécessaire dans la logique modale quantifiée), c'est aussi un certain rapport à Dieu (invisible donc, puisqu'il n'appartient pas au monde lui-même et n'est donc rien de ma substance individuelle).

subterfuge effectivement insatisfaisant du point de vue argumentatif, non en raison d'une faiblesse interne à sa théorie, mais de sa puissance, parce qu'elle heurte les convictions religieuses qu'il a par ailleurs sur le péché originel.

27 *Le Concept d'angoisse* (7, p. 256).

Que signifie exactement cette transformation de mon identité réelle (infiniment possible chez le rêveur ou absolument déterminée chez le fataliste, et désespérante dans les deux cas) en identité providentielle ? Cela ne signifie pas du tout, comme chez Locke, un retour à la finitude individuelle. Par exemple, il ne s'agit pas de s'accepter, grâce à la conscience de Dieu, en tant que tel individu fini. Il ne s'agit pas non plus de limiter l'ampleur des possibles que je suis. Il s'agit plutôt de changer leur mode d'être, c'est-à-dire le mode suivant lequel ils sont imaginés. Et ce qui disparaît dans la providence, ce n'est pas l'imagination que *tout est possible*, c'est l'angoisse qu'elle implique. C'est l'attente et la mélancolie qui disparaissent, mais pas les possibles. En d'autres termes, en vocabulaire chrétien, la faute – puisque le possible est chez Kierkegaard comme chez Locke le ressort du péché originel – n'est plus une occasion de chute, mais de rachat. Le possible n'est plus accablant mais libérant *y compris* quand il est le possible de la faute.

D'où vient que l'accablement puisse disparaître ? On l'a vu, ce qu'apporte l'idée de providence, par rapport à celle de réalité ou même de destin (c'est-à-dire d'une réalité par avance déterminée), c'est la mise en rapport avec Dieu : la relation. Or il se pourrait bien que, dans le cadre de la théorie esquissée de l'identité personnelle comme identité à travers les mondes possibles, la catégorie de la relation soit une bonne candidate pour fixer une certaine limite à l'extension indéfinie de l'identité. En effet, dès lors que je suis le terme d'une relation, celle-ci délimite l'espace du jeu des possibles qui miroitent autour de moi, sans limiter ce jeu lui-même. Autrement dit, la prise en compte de la relation ne supprime pas la variabilité indéfinie des possibles, et elle ne réintroduit pas la substance individuelle dans la définition de l'identité personnelle. Les relations qui me constituent (comme père, comme fils, comme amant) ne sont pas susceptibles de varier au même point que mes propriétés substantielles. Je peux être tout *ce qu'est* mon fils, mais je ne peux pas être mon propre fils, ou mon propre amant. Il s'agit là d'un enseignement de théologie trinitaire, puisque c'est bien cette structure relationnelle qui fait les trois personnes différentes entre elles *tout en possédant la même substance*, c'est-à-dire les mêmes propriétés individuelles.

Voilà donc ce qui manque quand manque la nécessité : non pas l'impossible, mais la relation. Et celle-ci limite moins l'imagination des possibles qu'elle ne change la modalité suivant laquelle ils sont imaginés. Il faut même aller plus loin : la nécessité n'implique pas *moins* de possibilité, mais *plus* : elle suscite leur imagination, parce que la relation existe d'autant plus que les propriétés individuelles de ses termes peuvent changer. N'est-ce

pas le propre de la relation amoureuse, comme le suggère Pascal dans son fameux fragment, que d'obliger les amants à se questionner sur la permanence de leur relation au-delà de celle de leurs propriétés individuelles ? « Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on ? moi²⁸ ? » C'est-à-dire aussi : l'aurais-je aimé, si les circonstances avaient été différentes, si la rencontre avait eu lieu autrement, etc. ? La relation d'amour s'atteste non pas dans l'amour de la personne telle qu'elle est, mais telle qu'elle pourrait être. La nécessité est donc une certaine tonalité du possible, un mode suivant lequel il se donne, qui construit la personne au lieu de la détruire, comme ce peut être aussi le cas du possible lorsqu'il n'existe pas sous ce mode. Ainsi en va-t-il du bourgeois de Copenhague²⁹, qui meurt de chagrin à force d'imaginer la possibilité pour lui d'être père d'un enfant inconnu, qu'il aurait eu avec une prostituée dans sa jeunesse. Il manque de nécessité, parce qu'il manque justement de la *relation* qui transformerait non le possible lui-même mais la tonalité sur laquelle il se donne, et sur laquelle repose l'identité. Le poids du possible est en fait le poids de sa solitude. Évidemment, si la nécessité tient à la relation, l'individu ne peut se la donner à lui-même, c'est d'ailleurs pourquoi il peut en manquer, et pourquoi la même représentation du possible peut être source d'espoir ou de désespoir. C'est aussi pourquoi un réel qui devient providence, autrement dit une relation qui s'instaure, est pour Kierkegaard une définition de la rédemption, qui n'est donc autre que la naissance d'un soi non-individuel.

28 Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 591 (L688).

29 *Stades sur le chemin de la vie* (9, chapitre « Une possibilité »).